

Aktualität
von

Philosophiegeschichte

Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2005

**AKTUALITÄT
VON
PHILOSOPHIEGESCHICHTE**

Helmut Seidel zum 75. Geburtstag

Herausgegeben von Klaus Kinner

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e.V.

ISBN 3-89819-201-6

© ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN e. V. 2005

Harkortstraße 10

04107 Leipzig

Telefon: (0341) 9 60 85 31

Telefax: (0341) 2 12 58 77

RosaLuxemburg-Stiftung.Sachsen@t-online.de

Umschlaggestaltung: Jutta Damm-Fiedler

Redaktion: Lutz Höll / Klaus Kinner

Satz: Lutz Höll

Herstellung: GNN Verlag Sachsen/Berlin GmbH
Badeweg 1, 04435 Schkeuditz

Inhalt

MONIKA RUNGE / KLAUS KINNER

Vorwort 5

HELMUT SEIDEL

Zur historischen und aktuellen Kritik der
ökonomisch-philosophischen Grundlagen des Liberalismus 7

HERMANN KLENNER

Gerechtigkeit mit gezinkten Karten – Brechts Beitrag
zu einem rechtsphilosophischen Fundamentalproblem 17

VOLKER CAYSA

Historische Kritik und überhistorischer Sinn
von philosophischen Texten 35

HANS-MARTIN GERLACH

Was heißt und zu welchem Ende
studiert man Philosophiegeschichte? 43

SIEGFRIED WOLLGAST

Zur Frühaufklärung und zum Anfang
der Philosophiegeschichte in Deutschland 51

WOLFGANG EICHHORN

Gnoseologisches und Ontologisches in der
Theorie der Geschichte 80

DIETER WITTICH

Einige Feststellungen und Gedanken zum Verhältnis von
Philosophiegeschichte und deren Historiographie 89

4 Inhalt

WERNER BERTHOLD

Zum Problem Aktualität und Historizität
aus historiographiehistorischer Sicht 97

HANS-CHRISTOPH RAUH

DDR-Philosophie-Geschichtliches. Erfahrungsbericht
zur historisch-kritischen Aufarbeitung der DDR-Philosophie 108

MANFRED LAUERMANN

Johann Christian Edelmann:
eine Studie von Wolfgang Heise in der frühen DDR –
mit besonderer Beachtung der Spinoza-Rezeption 124

GÜNTER MIETH

Ernst Bloch und Friedrich Hölderlin. Einige Thesen 169

KLAUS PEZOLD

Hörer Fichtes in der Helvetischen Revolution.
Eine Fußnote zum Thema Philosophie und Geschichte 175

MARTINA THOM

Marx, die Kategorie Praxis und einige »Mysterien der Theorie« 182

MANFRED NEUHAUS

Klassiker unter Klassikern – editionsphilologische
Grundlagen, Struktur und Bearbeitungsstand der
Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) 223

Autorenverzeichnis 235

Vorwort

Monika Runge / Klaus Kinner

An einem sonnigen Spätsommertag, am 17. September 2004, würdigte die Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e. V. Helmut Seidel anlässlich seines 75. Geburtstages, den dieser am 21. Juni begangen hatte. Die Stiftung hatte allen Anlaß zu dieser Würdigung: Helmut Seidel gehört zu den Gründern der Stiftung, die ihr Profil von Anbeginn nachhaltig prägten. Als einer ihrer Vorsitzenden trug er maßgeblich dazu bei, die Stiftung zu einem Ort der Entwicklung und Verbreitung gesellschaftspolitischen Wissens, der Pflege demokratisch-sozialistischer Ideen und humanistischer Ideale werden zu lassen.

Die Kuppelhalle in der Leipziger Karl-Liebknecht-Straße 12 bot einen weiten Blick über die Dächer von Leipzig. Höhenlage und Sichtweite waren dem Thema adäquat. »Aktualität und Historizität von Philosophiegeschichte« lautete das Thema des Kolloquiums. In seinem Ergebnis verkürzten wir: »Aktualität von Philosophiegeschichte«. Helmut Seidel – wie immer nicht auf Würdigung, sondern auf produktiven Diskurs bedacht – setzte mit seinem Eröffnungsbeitrag den Grundton des Kolloquiums: Historische und aktuelle Kritik der ökonomisch-philosophischen Grundlagen des Liberalismus.

Etwa 40 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler des vergangenen und heutigen Wissenschaftsbetriebes, Schüler, Kollegen, Freunde griffen diesen Grundton auf. In der breiten Spanne der Analyse philosophischen Denkens von der Frühaufklärung bis zu den zeitgenössischen philosophischen Diskursen würdigten sie die Leistungen der herausragenden Philosophenpersönlichkeit Helmut Seidel. Die Tatsache, daß Philosophen, Historiker und Soziologen dreier Generationen in Helmut Seidels Leben und Werk den Ort fanden, der ihnen die Möglichkeit bot, aktuelles Philosophieren zu praktizieren, spricht für sich. Das Werk des Jubilars ist breit gefächert. Die Aktualität seiner Art von Philosophiegeschichtsschreibung wurde jedoch besonders deutlich mit der Veröffentlichung eines Artikels mit dem Titel »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit« 1966. Damit löste er

eine Diskussion um das Marxsche Philosophieverständnis aus, welches sich bewusst vom dogmatischen Philosophieren des dialektischen und historischen Materialismus abhob. Das brachte ihm den Vorwurf einer revisionistischen Praxisphilosophie in der DDR ein. Der Ruf, der fortan Helmut Seidel vorausleitete, zog jedoch immer mehr Studentinnen, Studenten und Doktoranden an und motivierte zum Verweilen in seinen philosophiehistorischen Vorlesungen. Die mit dem Artikel ausgelöste sogenannte »zweite Praxisdiskussion« hatte die Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2001 mit einem eigenständigen Kolloquium gewürdigt, dessen Ergebnisse gedruckt vorliegen.

Helmut Seidels spätere Konzentration auf weiter zurückliegende Philosophiegeschichte ließen – weitab von Rückzug– drei schöne Bände »Von Thales bis Platon« 1980, »Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie« 1984 sowie »Scholastik, Mystik und Renaissancephilosophie« 1990 entstehen, aus denen in historischem Gewand auch jene »revisionistischen« – in Wahrheit aufklärerisch-humanistischen Ideen – aufleuchteten, die ihn zu einem Vordenker der entschiedenen sozialistischen Linken im Deutschland der Nachwendezeit werden ließen. Aktualität von Philosophiegeschichte wurde und wird von Helmut Seidel nicht nur theoretisch reflektiert, sondern auch lebenspraktisch realisiert. Als passionierter Schrebergärtner ließ er sich – auf den Spuren von Voltaires *Candide* wandelnd – nach der westdeutschen Besetzung der philosophischen Lehrstühle der Leipziger Universität nicht auf seinen Garten zurückschneiden, sondern nutzte die entstandenen Freiräume. Sein wissenschaftliches und politisches Engagement war gleichsam seine »dritte Praxisdiskussion«.

Die Bewahrung und Weiterführung des geistigen Potentials linken Denkens in die veränderte gegenwärtige Realität ist Persönlichkeiten wie Helmut Seidel zu danken. Spinoza, der ihm wohl nächste Denker, hat ihn auch hier geprägt: in seinem Humanismus, in seiner Menschlichkeit, in seiner Toleranz.

Zur historischen und aktuellen Kritik der ökonomisch-philosophischen Grundlagen des Liberalismus

Helmut Seidel

VORBEMERKUNG:

Zwei Gründe sind es, die mich zur Wahl des angegebenen Themas bewogen: Einmal ist es die Aufklärung, die mich seit einiger Zeit beschäftigt, und die die Rolle des Liberalismus in ihr involviert. Über meine Auffassung von Aufklärung habe ich andernorts berichtet.¹

Neben diesem subjektiv-persönlichen Grund ist es der herrschende Zeitgeist, der weitgehend neoliberalistisch geprägt ist, der zur Auseinandersetzung mit dem Liberalismus zwingt. Zwar ist der klassische Liberalismus mit dem heutigen Neoliberalismus nicht deckungsgleich, vor allem was seine historische Rolle betrifft, aber in Grundstrukturen stimmen beide überein. Außerdem kann der heutige Neoliberalismus seine Herkunft aus dem klassischen nicht verleugnen. Insofern ist eine historisch-kritische Analyse des klassischen Liberalismus immer auch aktuell und eine Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit heutiger neoliberalistischer Denkweise. Aktualität kann nicht von außen der Philosophiegeschichte verordnet werden, sie ergibt sich aus der historischen Analyse selbst. Je tiefer man in die Philosophiegeschichte eindringt und ihre jeweiligen historischen Bedingungen analysiert, um so deutlicher erscheinen aktuelle Bezüge. Philosophie geht es immer vornehmlich um den Menschen, um seine natürliche und historisch-gesellschaftliche Verfasstheit. Es ist also von uns die Rede.

1 Vgl. Helmut Seidel: Projekt »Aufklärung am Ende?« In: Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer? Berlin 2004. S. 195ff.

ERSTENS: UMSCHREIBUNG DESSEN, WAS ICH UNTER LIBERALISMUS
VERSTEHE

Unter Liberalismus verstehe ich hier nicht die tagespolitische Doktrin einer sich liberal nennenden politischen Partei. Es geht also nicht um eine Auseinandersetzung mit Guido Westerwelle. Unter Liberalismus verstehe ich vielmehr einen Komplex von philosophischen, also auch moralischen Ideen, ökonomischen Doktrinen, politischen Programmen und Bewegungen, die – bei aller Verschiedenheit der historischen Ausdrucksformen – in den Forderungen nach größtmöglicher Freiheit und Selbständigkeit für die Individuen, nach Entwicklung von privatem Eigentum, nach Beschränkung der geteilten Gewalt des Staates auf den Schutz und die Förderung von Privateigentum, nach Entwicklung von parlamentarischer Demokratie, nach der Trennung von Kirche und Staat ihre Gemeinsamkeiten haben. Unter historisch-materialistischem Gesichtspunkt ist der Liberalismus ein theoretischer und ideologischer Ausdruck der Entwicklung des Kapitalismus, die durch Freisetzung der Individuen aus feudalen Banden und durch sachliche, unpersönliche Abhängigkeit charakterisiert ist. Unter philosophiehistorischen Gesichtspunkt ist der Liberalismus ein Produkt aufklärerischen Denkens. Unter religionshistorischen Gesichtspunkt ist er ein Nachfolgeprodukt der Reformationen. Im Unterschied zum Neoliberalismus hat der klassische Liberalismus – bei aller noch zu zeigenden Widersprüchlichkeit – eine progressive Rolle in der Geschichte gespielt, die sich besonders in seiner Frontstellung gegen feudal-absolutistische Regime und ihren theologischen Absegnungen zeigt. Nun könnte man diese Frontstellung als historisch abgegolten betrachten, wenn es nicht heute eine schleichende Verherrlichung feudal-absolutistischer Verhältnisse gäbe, hinter der die Konzeption von »Glaube und Macht« steht, die die Rücknahme von Aufklärung zum Inhalt hat.

Stammland des bürgerlichen Liberalismus war England und sein Stammvater war John Locke, auf dessen Begründung des Liberalismus ich mich hier beschränke. »Lockes Auffassungen« – so schrieb Marx in den »Theorien über den Mehrwert« – sind »um so wichtiger, als sie der klassische Ausdruck der Rechtsvorstellungen der bürgerlichen Gesellschaft im Gegensatz zur feudalen war[en] und seine Philosophie überdies der ganzen späteren englischen Ökonomie zur Grundlage all ihrer Vorstellungen diente.«²

2 Karl Marx: Theorien über den Mehrwert. 1. Teil. Berlin 1956. S. 331.

ZWEITENS: GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE KRITIK DES
FEUDALABSOLUTISMUS

Thomas Hobbes hatte den Naturzustand als *bellum omnium contra omnes* charakterisiert, Locke sieht die Unerträglichkeiten des Naturzustandes darin, dass die Menschen in eigener Sache richten und auch für die feudalen Ideologen und Theologen ist der Naturzustand durch Gewalttätigkeiten der Menschen unter einander charakterisiert. Nur ziehen letztere daraus den Schluß, dass Gott eben deshalb die Obrigkeit eingesetzt habe, um diesen Gewalttätigkeiten Einhalt zu gebieten. Die absolute Macht kommt also von Gott und der Herrscher von Gottes Gnaden ist also nur Gott und sonst keinem verantwortlich. Genau gegen diesen Schluß macht Locke entschieden Front. Er ruft den Ideologen des Feudalabsolutismus ins Gedächtnis, »daß auch absolute Monarchen nur Menschen sind; und wenn die Obrigkeit das Heilmittel für jene Nachteile sein soll, die sich notwendiger Weise daraus ergeben, daß die Menschen in eigener Sache richten, und der Naturzustand deshalb unerträglich ist, so frage ich, welcher Art und um wieviel besser als der Naturzustand ein Staatswesen ist, wo ein einziger Mensch, der über viele gebietet, die Freiheit hat, sein eigener Richter zu sein und mit allen seinen Untertanen nach Belieben zu verfahren, ohne daß auch nur einer von diesen die geringste Freiheit hätte, die Vollstrecker seines Willens zur Rede zu stellen oder zu kontrollieren? Wo alles, was er tut, entspringe es nun der Vernunft, dem Irrtum oder dem Jähzorn, bedingungslos hingenommen werden muß?

Viel besser ist es doch da im Naturzustand, wo die Menschen sich nicht dem ungerechten Willen eines anderen beugen müssen und wo derjenige, der richtet, wenn er in seiner eigenen oder irgendeiner anderen Sache ein falsches Urteil fällt, dafür von den übrigen Menschen zur Rechenschaft gezogen werden kann.«³ Diese Auffassung, dass der Naturzustand immer noch besser sei als die absolute Monarchie, wurde natürlich von den französischen Aufklärern begeistert aufgenommen und war eine Ursache dafür, dass sie Locke zu ihrem Gewährsmann erkoren, obwohl doch bei ihm wenig französischer *esprit* zu finden ist.

3 John Locke: Abhandlung über den Staat. In: John Locke: Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften. Hrsg. von Hermann Klenner. Leipzig 1980. S. 105f.

DRITTENS: GRUNDLAGEN DER BÜRGERLICHEN GESELLSCHAFT:
ARBEIT UND EIGENTUM

Die bürgerliche Gesellschaft, die Locke theoretisch zu begründen und zu apologisieren versucht, ist die Aufhebung des Naturzustandes und die Überwindung der Feudalität. Ihr zugrunde liegen Arbeit und Privateigentum. Der vorzüglichste Zweck des bürgerlichen Staates ist der Schutz des Privateigentums und die Schaffung von »Rahmenbedingungen« innerhalb derer es sich entwickeln kann.

Wie aber ist nun Privateigentum von einem christlich-puritanischen Denker zu rechtfertigen, wenn vorausgesetzt wird, dass die Menschen im Naturzustand sich in völliger Freiheit und Gleichheit befinden, dass sie sich selbst und keinen Anderen gehören, dass sie nur dem Naturgesetz unterworfen sind, dass ihnen die Erde und alles was auf ihr »kräucht und fleucht« gemeinsam gehört. »Es ist völlig klar« – so schreibt Locke – »daß Gott, wie König David sagt (Altes Testament 115, Psalm 16), die Erde den Menschenkindern gegeben hat, also der Menschheit insgesamt.«⁴ Das klingt nun eher urkommunistisch als bürgerlich liberal. Liberal wird es durch folgende Argumentation: Aus der These, dass der Mensch schon im Naturzustand, also so wie ihn Gott geschaffen hat, sein eigen ist, keinem anderen gehört, folgt, dass auch sein Leib, seine Hände und sein Kopf ihm gehören, sein Eigentum sind. Nun verlangt aber der Trieb zur Selbsterhaltung, dass er diese in Gang setzt, um sich die Früchte dieser Erde anzueignen. In diesem Aneignungsprozess entreißt der Mensch den natürlichen Gegenständen ihre ursprüngliche Natur. Er formt sie um. Indem er sie umformt vergegenständlicht er seine physischen Kräfte und seinen Verstand. Er fügt also den naturgegebenen Dingen etwas hinzu. Was er aber hinzufügt, war sein Eigentum. Also sind die Werke seiner Hände und seines Verstandes sein Eigentum. »Die Arbeit seines Leibes und das Werk seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein eigen. Was immer er also aus dem Zustand entfernt, in dem die Natur es geschaffen und belassen hat, wird dadurch, dass er es mit seiner Arbeit vermischt und ihm etwas ihm Eigenes hinzugefügt hat, zu seinem Eigentum.«⁵ Locke hat seine Auffassung von der Entstehung des Privateigentums mit einem simplen Beispiel zu verdeutlichen gesucht. Die Quelle, die aus dem Felsen springt, gehört allen. Wenn ich mir einen Krug mache und aus der Quelle Wasser schöpfe,

4 Ebenda. S. 115.

5 Ebenda. S. 116.

dann gehört das Wasser ausschließlich mir. Auf die im rousseauschen Sinne gestellte Frage, was dann wird, wenn einer das Grundstück, auf dem die Quelle (es muß ja nicht gleich eine Ölquelle sein) entspringt, umzäunt, kauft oder erobert, finden wir hier keine Antwort.

Trotzdem: Der Satz, dass Arbeit Eigentum schafft, war historisch bedeutsam. Nicht nur, weil er gegen die, die Feudalgesellschaft reflektierende Auffassung gerichtet ist, wonach das Eigentum letztlich durch Gottes Gnade gegeben, an den Stand gebunden, durch Erbrecht und Eroberungen legitimiert ist, sondern weil er der Arbeit einen höheren Stellenwert zuschreibt, als das in in den antiken und feudalen Gesellschaften der Fall war. Arbeit war in den letzteren vorwiegend an Sklaven und hörigen Bauern gebunden, also an die, die auf der untersten Stufe der sozialen Rangordnung standen. Deren Tätigkeit wurde natürlich kein höherer Wert zugestanden. Ausnahmen bestätigen die Regel. Nunmehr gewinnt die Arbeit real und theoretisch eine höhere Würde. Jeder hat das Recht und die Pflicht zu arbeiten, aneignend tätig zu sein, also Eigentum zu erwerben. Am Grad seiner Aneignung, an der Geschicklichkeit seiner Hände, am Gebrauch seines Verstandes ist ablesbar, was der Mensch für einer ist, was seine Moralität ausmacht. Moralisch ist, wer es durch seine Arbeit zu etwas gebracht hat. Nicht die standesmäßige Geburt, die Leistung entscheidet. Den »Leistungsträgern« wird von vornherein Ab-solution erteilt.

Der Satz von der Eigentum schaffenden Arbeit hat nun weiterhin Bedeutung für die Begründung der ökonomischen Wissenschaft. Nicht umsonst nannte Marx Locke den »Doyen der Nationalökonomie«. Wenn nämlich der Reichtum des Einzelnen wie der Gesellschaft seine Quelle in der Arbeit haben, dann haben auch die Arbeitsprodukte ihren Wert nicht in den vorgefundenen natürlichen Formen, sondern darin, was der Arbeitende diesen Dingen zugefügt hat. Damit aber ist eine philosophische Vorarbeit für die von Adam Smith, der ein enger Freund Humes war, entwickelte Arbeitswerttheorie geleistet. Die von Locke und Hume entwickelte Subjekt-Philosophie hängt eng mit der Entwicklung der Nationalökonomie zusammen.

Solange die Arbeit Reichtum schafft, der in Form von Dingen erscheint, die natürlicher Weise verderben können, solange ist die Anhäufung von Reichtum eine beschränkte. Das ändert sich mit der Entdeckung des Geldes. Das Sprichwort sagt, dass Geld den Charakter verderbe, aber Geld selber verdirbt nicht. Mit der Entdeckung des Geldes wird die Aneignung, das Schaffen von Privateigentum grenzenlos. Aristoteles hat – worüber ich mehrmals berichtet habe – diese Maßlosigkeit einer scharfen Kritik unterworfen. Kein vernünftiger Staat dürfe

dieser Grenzenlosigkeit Raum geben. Locke hingegen feiert die Entdeckung des Geldes, weil durch sie die Entwicklung des Privateigentums erst richtig in Fahrt kommt. Bis Locke wurden die negativen Folgen der Geldwirtschaft nicht verschwiegen. Locke ist derjenige, der das Geld von allen moralischen Makeln zu befreien sucht.

VIERTENS: DAS HERR-KNECHT-VERHÄLTNISS BEI JOHN LOCKE

Das Geld zersetzt zwar die auf Grundbesitz und Erbrecht gegründete Feudalherrschaft und ihr Ständeprinzip, aber es schafft die sozialen Differenzierungen, das Herr-Knecht-Verhältnis nicht aus der Welt, das in neuer Form auftritt und von Locke gerechtfertigt wird. Das ideale, helle, aufklärerische Konzept von der Freiheit und Gleichheit wirft hier seinen realen dunklen Schatten. Wie zumeist ist Lockes Argumentation hierbei einfach. Selbstverständlich sind die Menschen von Natur aus frei und gleich, aber von Natur aus sind die Menschen auch verschieden. Der eine ist klug, geschickt, fleißig, kann sein Geld zusammenhalten und selbstständig etwas aus sich machen; der andere dagegen ist weniger klug, faul, verschwenderisch und kann deshalb nichts aus sich machen. Was bleibt Letzteren also übrig, als seine Haut zum Markte zu tragen und – wenn er Glück hat – einen Vertrag mit jenem Selbständigen einzugehen, der beinhaltet, dass der eine seine Arbeitskraft verkauft, der andere sie aber kauft.

Was ich aber gekauft habe, ist mein Eigentum. Der Torf, den mein Knecht gestochen, – heißt es bei Locke – ist also mein Eigentum. Es ist also nicht nur die eigene Arbeit, die Privateigentum schafft, es ist vornehmlich fremde, »entfremdete« Arbeit die mein Eigentum schafft. Der Unterschied zum feudalen Herr-Knecht-Verhältnis besteht darin, dass beide Vertragsschließende als juristisch freie und gleiche Personen erscheinen, deren reales ökonomisches Verhältnis aber keinesfalls als freies und gleiches erscheint. Es ist der große Widerspruch der Lockeschen Philosophie, der genau den Widerspruch der bürgerlichen Gesellschaft reflektiert, dass Freiheit und Gleichheit der Menschen aus seiner Natur ebenso abgeleitet werden, wie ihre reale Unfreiheit und Ungleichheit.

Locke ist beileibe kein Aristoteliker, aber wenn er das Herr-Knecht-Verhältnis aus der naturgegebenen Verschiedenheit der Menschen ableitet, dann ähnelt dies sehr einem Gedankengang des Stagiriten, der schrieb: »Denn der ist von Natur ein Sklave, der eines anderen sein kann, wes-

halb er auch eines anderen ist – und der an der Vernunft nur insoweit teil hat, dass er sie in anderen vernimmt, sie aber selbst nicht hat.«⁶

FÜNFTES: DER ZWECK DES STAATES – SCHUTZ DES EIGENTUMS

In schöner Offenheit schreibt Locke: »Der große und hauptsächliche Zweck also, weshalb sich Menschen in einem Gemeinwesen vereinen und einem Staat unterstellen, ist der Schutz ihres Eigentums.«⁷ Die Frage, wie der Staat beschaffen sein muß, damit er diesen Zweck erfüllen kann, schließe ich hier aus Zeitgründen aus und verweise auf die von Hermann Klenner herausgegebenen und eingeleiteten sozialphilosophischen Schriften John Lockes, die unter dem Titel »Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt« 1980 bei Reclam erschienen sind. Nur eine Bemerkung sei gestattet: Die liberalen Ideologen von gestern und heute huldigen der Losung: »Soviel Freiheit der Persönlichkeit wie möglich, so wenig Staat wie nötig!« Die freie und selbständige Entwicklung der Persönlichkeit kann sich – wenn von Ausnahmeerscheinungen eines Eremiten- oder radikalen Aussteigerdaseins abgesehen wird – nur in Verbindung mit anderen Persönlichkeiten vollziehen. Woraus für den Liberalismus folgt, dass die Grenzen meiner Freiheit in den Freiheitsrechten des Anderen liegen. Wenn nun aber zu den Freiheitsrechten die Arbeit als Aneignung, als Erwerb und Vermehrung von Eigentum gezählt wird, dann geraten die Freiheitsrechte notwendig in Kollision miteinander.

In den sozialen Differenzierungen findet dies seinen Ausdruck. Letztlich gilt für den Liberalismus der Satz: Der leistungsstarke Mann ficht, der leistungsschwache fällt. Liberalismus setzt auf das freie Spiel der Kräfte; in der Ökonomie besonders, aber nicht nur in ihr. Vom theoretischen Ansatz her spielt die Gesellschaft als Solidargemeinschaft im liberalistischen Denken eine untergeordnete Rolle. Nun kann zwar der Begriff des Sozialen von außen an den Liberalismus herangetragen werden, wie es sich z. B. an den Begriff der sozialen Marktwirtschaft zeigt, aber aus der inneren Logik des Liberalismus folgt er keineswegs. Wenn die äußeren Gründe, die das von außen Herantragen bewirken, wegfallen, dann fällt auch leicht der Begriff des Sozialen weg. Das scheint ja ein Zug unserer Zeit zu sein. Man darf sich deshalb nicht wundern, wenn heutige Politiker, die dem Liberalismus verpflichtet sind – und das

6 Vgl. Aristoteles: Politik I 5. 1254 b.

7 John Locke: Abhandlung über den Staat. A. a. O. S. 183.

müssen nicht immer nur Mitglieder einer Partei sein, die sich liberalistisch nennt – ihren Kritikern vorwerfen, dass diese zuviel vom Staate erwarten, dass sie der Eigenverantwortung der Individuen nicht die gebührende Aufmerksamkeit schenken. Nun müssen wir freilich – wie es bei Brecht heisst – »um uns selber kümmern«, aber wenn jeder für sich allein sich um sich selber kümmert, feiert der Egoismus seine Triumphe.

SECHSTES: DIE ANTIMETAPHYSIK DES LIBERALISMUS UND SEIN EMPIRISMUS

In der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung ist – soweit ich sehe – der Zusammenhang von sozialphilosophischen und gnoseologischen Auffassungen wenig beachtet worden. Klenner hat auf ihn verwiesen, ohne ihn weiter auszuführen.

In Lockes Gnoseologie zeigt sich liberale und antiabsolutistische Grundhaltung in besonderer Weise. Der »Versuch über den menschlichen Verstand« beginnt mit der Kritik der cartesianischen Auffassung von den »eingeborenen Ideen« und mit der Kritik von Auffassungen, wonach praktisch-moralische Prinzipien angeboren seien. Es ist nicht allein das theoretische Interesse, welches Locke zu dieser Kritik veranlasst hat. Der aufklärerische Zug dieser Kritik liegt darin, dass hier das Angeborene der Ideen und Prinzipien mit angeborenen Herrscherrechten, mit angeborenen Eigentumsrechten in Verbindung gebracht wird. Wie das absolutistische Königstum von Gottes Gnaden und das gottgebene feudale Eigentum die Menschen unfrei, unselbständig, abhängig machen, so auch angeborene Ideen und Moralprinzipien. Das Prinzip des Angeborens widerspricht der Lockeschen Auffassung von Arbeit, selbständiger Tätigkeit und eigener Leistung. Dieses Prinzip wird hier also als Restbestand feudaler Ideologie denunziert. Verbunden damit war die von Locke vorgenommene Aushöhlung des Substanzbegriffes, der für die Denkweise *ordo geometrico* grundlegend war, also seine antimetaphysische Wende, die das Kind mit dem Bade ausschüttete.

Wenn nun aber die Seele als das Vermögen wahrzunehmen und zu denken, durch Abwesenheit von angeborenen Ideen und Moralprinzipien charakterisiert ist, was kann dann positiv über sie ausgesagt werden? »Nehmen wir also an, der Geist sei ein unbeschriebenes Blatt, ohne alle Schriftzeichen, frei von allen Ideen, wie werden ihn diese dann zugeführt? Ich antworte darauf mit einem einzigen Worte: aus der Erfahrung. Auf sie gründet unsere gesamte Erkenntnis, von ihr leitet sie sich schließlich her. Unsere Beobachtung, die entweder auf äußere sinnliche

Objekte gerichtet ist oder auf innere Operationen des Geistes, die wir wahrnehmen und über die wir nachdenken, liefert unserem Verstand das gesamte Material des Denkens.«⁸ Die äußeren materiellen Dinge sind die Objekte der Sensation, die inneren Operationen des Geistes die Objekte der Reflexion. Da nun für Locke die Ideen der Reflexion später erworben werden als die Ideen der Sensation, kann der Grundsatz des sensualistischen Empirismus, wonach nichts im Verstande, was nicht vorher in den Sinnen war, mit Locke in Verbindung gebracht werden. Leibniz hat diesen Satz mit drei Worten in Frage gestellt: *nisi intellectus ipse*. In der Tat, Locke setzt die Möglichkeit der Reflexion, erklärt sie aber nicht. Wie die Operationen unseres Geistes wie Vergleichen, Identifizieren und Differenzieren zustande kommen, bleibt im Dunklen. So bleiben die beiden Quellen der Erkenntnis in schöner Dualität nebeneinander bestehen. Dies eine notwendige Folge davon, dass er das Erkenntnissubjekt als ahistorisches Individuum betrachtet, nicht aber als Gattungswesen in seiner historischen Entwicklung. Außerdem kommen auf diese Weise die vertriebenen angeborenen Ideen *de facto* wieder in die Tätigkeit des Geistes hinein.

Auf den Einwand, dass Erfahrung, zumal wenn sie mit der dualistischen Fassung von Sensation und Reflexion identifiziert wird, immer relativ bleibt – wie die leibnizianischen *verité de faits* –, nie also absolute Gewißheit beanspruchen kann, hätte Locke so antworten können: »Unsere Aufgabe in dieser Welt ist es nicht, alle Dinge zu wissen, wohl aber diejenigen, die unser Verhalten betreffen. Wenn wir die Maßstäbe ausfindig machen können, nach denen ein vernünftiges Wesen, das in jene Lage versetzt ist, in der sich der Mensch auf der Erde befindet, seine Meinungen und seine von denselben abhängigen Handlungen einrichten kann und soll, so brauchen wir uns nicht darüber zu beunruhigen, dass sich manch andere Dinge unserer Erkenntnis entziehen.«⁹ Im Unterschied zu den großen Metaphysikern des 17. Jahrhunderts geht es Locke nicht um die faustische Forderung, zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält, nicht um metaphysische Ontologie, nicht um das Erkennen des An-sich-Seins der Dinge, sondern um deren Bedeutung, die sie für uns besitzen. Ein pragmatischer Zug charakterisiert sein Denken, das nun bestens mit liberaler Haltung harmoniert.

8 John Locke: Versuch über den menschlichen Verstand. 3. Aufl. Bd. I. Hamburg o. J. S. 108f.

9 Ebenda. S. 27.

Der Feudalabsolutismus ist zu überwinden, in die bürgerliche Gesellschaft haben wir uns einzurichten. Locke ist der bürgerlichste Philosoph unter den bürgerlichen Philosophen, wobei freilich der Begriff »bürgerliche Philosophie« sehr differenziert zu fassen ist. Wenn ich Locke mit Spinoza vergleiche, dann fällt es mir schwer, Letzteren einfach unter den Begriff bürgerliche Philosophie zu subsumieren. Das ist jedoch schon ein anderes Thema.

Gerechtigkeit mit gezinkten Karten – Brechts Beitrag zu einem rechtsphilosophischen Fundamentalproblem

Hermann Klenner

Daß die *Alma Mater Lipsiensis* für eine Veranstaltung wie die Unsere ihren schönsten Raum zur Verfügung stellen würde – damit war nicht zu rechnen. Daß aber gleich der ganze Leipziger Hauptbahnhof gesperrt wird, um die Ehrung eines Philosophen zu erschweren, und dann noch die mich befördernde Straßenbahn nach zwei Stationen die Weiterfahrt verweigerte, war nun wirklich nicht vorauszusehen. Was aber sein muß, muß sein, und Helmut Seidel, den Marxisten *und* Spinozisten, wegen seiner wissenschaftlichen Leistungen zu ehren, ist nun allerdings durch nichts und niemanden zu verhindern.

Dieser oder jener unter den hier Anwesenden wird sich vielleicht daran erinnern, daß ich zu DDR-Zeiten im hiesigen Reclam-Verlag auch einige rechtsphilosophische Werke der englischen, auch der niederländischen Aufklärung ediert habe (die französische Aufklärung war ja durch die Leipziger Schule der Krauss und Markov allerbestens vergeben). Was sich aber noch nicht herumgesprochen haben wird, ist die Geburtshelferrolle, die Helmut Seidel dabei spielte. Ohne ihn hätten die an Thomas Hobbes und John Locke, an Gerrard Winstanley und John Milton, an James Harrington und Baruch Spinoza Interessierten deren Texte damals nicht für 2,50 Mark kaufen können. Es kommt also zu der allgemeinen Respekterweisung ihm gegenüber wegen der geistigen Genüsse, die er uns beschert hat, bei mir ein höchstpersönlicher Grund hinzu. Als sich nämlich die Verlagslektorin (die später ein Opfer der »Wende« werden sollte) mit ihrem Ansinnen an mich wandte, bedeutete ich ihr, daß im Falle Miltons unmöglich auf dessen »Areopagitica« verzichtet werden dürfe, doch würden wir nie und nimmer den Abdruck dieses schärfsten Antizensur-Pamphlets aller Zeiten genehmigt kriegen. Ihre Antwort: Sie wüßte schon jemanden, der sich gegenüber dem Kulturministerium mit genügend Autorität gutachtlich dafür einsetzen werde. Und so konnten

schließlich neben dem »Leviathan«, dem »Treatise of Government«, dem »Law of Freedom«, dem »Tractatus politicus« und »Oceana« im Jahre 1987 auch Miltons Revolutionspamphlete erscheinen, und auf dem Einband stand unüberlesbar sogar der klassische Satz: »Wer einen Menschen tötet, der tötet ein vernunftbegabtes Geschöpf, Gottes Ebenbild; wer aber ein gutes Buch vernichtet, der versetzt der Vernunft selbst den Todesstoß, der trifft das Ebenbild Gottes sozusagen mitten ins Herz.« – Muß ich noch sagen, wessen Verlagsvotum damals Milton, mir und uns half?

Nun aber zu meinem Thema, dem ältesten und zugleich immer wieder neuesten Problem der Rechtsphilosophie, der Gerechtigkeit.¹ Nunmehr in einem Lande lebend, in dem »Gerechtigkeit« zur Generalphrase aber auch aller Parteien zu verkommen droht, und das BRD-Grundgesetz in seinem ersten Artikel dem deutschen Volk unterstellt, daß es sich zur Gerechtigkeit allüberall in der Welt »bekenne«, mögen selbst meine diabolischen Diskussionsbemerkungen nicht allen unwillkommen sein. Also:

Gerechtigkeit,
Geübt vom Richter Di,
dem hohen Amtsherrn von
Tschang-ping, Provinz Shantung,
Gibt einem ganzen Volk
Den Frieden.

»Di-gung-tschian« 18. Jh.
(*Merkwürdige Kriminalfälle*. Berlin 1987. S. 7.)

Wer eine Waffe trägt in seiner Hand,
Der hat die Macht im ganzen Land.
Darf ungestraft stehlen, rauben, morden,
Und ist am Ende gar Kaiser geworden.
Der Heilige ein Dummkopf, der Mörder ein Held –
Wo ist Gerechtigkeit in der Welt?

Klabund: »Der Kreidekreis«.
Nach dem Chinesischen. 1925.
(*Sämtliche Werke*. Bd. 5. Amsterdam 2001. S. 138.)

1 Vgl. Wolfgang F. Haug (Hrsg.): Gerechtigkeit. In: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 5. Hamburg 2001. S. 357–397, sowie die Bibliographie im Anhang zu diesem Beitrag.

Siebenhundertzwanzig Tage
Maß er mit gefälschter Waage
Ihre Klage, und er sprach wie Pack zu Pack.
Auf dem Richterstuhl, den Balken
Über sich von einem Galgen
Teilte sein gezinktes Recht aus der Azdak.

Brecht: »Der kaukasische Kreidekreis« 1956.
(*Werke*. Bd. 20. Berlin 1997. S. 208.)

Des kaukasischen Richters Azdak Gerechtigkeit war nicht von der Art des Richters Di, dem hohen Amtsherrn aus Shantung, von dem es heißt, er habe den Frieden einem ganzen Volk gebracht. Der Lebenserfahrung des in den Wirren einer Palastrevolution irrtümlich ins Amt gehieften Azdak widersprach auch die Annahme, daß sich ein Volk, die Niederen und die Oberen zugleich, zu einundderselben Gerechtigkeit auch nur zu bekennen vermöge. Um die kleinen Leute ans Ufer der Gerechtigkeit zu bringen – auf Kosten der großen Leute, versteht sich – teilte er auf einer gefälschten Waage sein, wie es im Gaunerwelsch heißt: gezinktes Recht aus.² »Und er nahm es von den Reichen / Und er gab es Seinesgleichen« (20/208). Wo gibt es das heute noch? Die Gerechtigkeit dieses »Armeleuterichters« (8/166) war also keine für jedermann, sondern eine der Gerechtigkeit von Oben entgegengesetzte, eine, mit Bloch zu sprechen: »Gerechtigkeit von Unten«.³ Seine Rechts*sprüche* waren Rechts*brüche*, und erfunden wurde dieser »auf des Rechtes Wrack« richtende Richter von Bertolt Brecht für den »Kaukasischen Kreidekreis«, sein poetischstes Stück. Geschrieben vor genau sechzig Jahren im kalifornischen Exil, wurde es unter des Autors Regie vor genau fünfzig Jahren im noch kriegszertrümmerten Berlin uraufgeführt. Wer dabei sein durfte, wird es zeitlebens nicht vergessen. Auch nicht, daß diese vom Publikum umjubelte, von der Presse und der Politik in Ost und West zunächst am heftigsten angefeindete Aufführung des *Berliner Ensemble* in Brechts gesamter Berliner Regietätigkeit, erst eines Gastspiels im Pariser *Théâtre*

2 Bertolt Brecht: *Werke*. Bd. 8. Berlin 1992. S. 59–92, 150–185; Bd. 20. S. 208–211. – Brecht wird nachfolgend innerhalb des Textes aus dieser zwischen 1988 und 1998 erschienenen »Großen und kommentierten Berliner und Frankfurter Ausgabe« seiner Schriften zitiert (Band/Seite).

3 Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde* [1961]. Frankfurt 1985. S. 50, 227 (S. 19 zu Brechts *Kreidekreis*). Vgl. auch Elisabeth Hauptmann: *Der Armeleuterichter Azdak*. In: Werner Hecht (Hrsg.): *Brechts »Kaukasischer Kreidekreis«*. Frankfurt 1985. S. 155f.

Sarah Bernhardt bedurfte, um dem denkenden Stückeschreiber den ihm gebührenden Triumph zu bescheren (8/469–473). Ein Jahr vor seinem Tod.

Die Rechtsfrage selbst, um die es im »Kreidekreis« geht, ist uralte: Wie entscheidet man den Streit zweier Frauen um das auch von der jeweils anderen als ihr eigenes beanspruchte Kind? Bei Brecht streiten sich eine Gouverneurswitwe und ihre ehemalige Magd; in der hebräischen Bibel – aber das macht den Unterschied nicht aus – waren es zwei Huren, und es entschied kein zwielichtiger armer Teufel (wie bei Brecht), sondern – die Gewaltentrennung war noch nicht erfunden – der König über ganz Israel selbst, von dem es gar heißt, daß die Weisheit Gottes in ihm war.⁴ Und dieser Salomo aus dem 10. Jahrhundert v. u. Z. fand dank göttlicher Weisheit nebst natürlicher Mutterliebe heraus, welche von den beiden Huren die *tatsächliche* Mutter war, während bei Brecht die *wirkliche* Mutter obsiegt, nicht die biologische, sondern die soziale Mutter. Denn: »Die Kinder den Mütterlichen, damit sie gedeihen« (8/185). Natürlich waren Brecht die biblischen Sagen wohlbekannt, auch diese spezielle vom weisen Salomo (24/341). Auf eine Umfrage, welches Buch den stärksten Eindruck in seinem Leben gemacht habe, hatte er 1928 mit dem lapidaren Satz geantwortet: »Sie werden lachen: die Bibel« (21/248), und das »Register der Bibelstellen« in der Gesamtausgabe seiner Werke hat ein beachtliches Ausmaß.⁵

Er kannte auch die chinesische Quelle des Kreidekreis-Stoffes aus dem 13. Jahrhundert, zumindest aus Klabunds Adaption in dessen von Max Reinhardt an Berlins *Deutschem Theater* inszenierten »Spiel in 5 Akten nach dem Chinesischen: Der Kreidekreis«. Brecht war zu jener Zeit Dramaturg an diesem Theater, und zehn Jahre später noch nannte er dieses Drama ein »Stück der Weltliteratur« (22/164). Doch auch bei Klabund, der mittels der Kreidekreisprobe den Kaiser von China höchstpersönlich die Mutter des umstrittenen Kindes herausfinden läßt (dessen Vater er zudem selbst ist), sind wie bei Salomo die Bande des Blutes, die angeblich stärksten aller Bande (8/177), das Kriterium.⁶ Bei Brecht hingegen kommt es nicht auf den Anspruch der Mutter auf ihr leibliches Kind an, sondern auf den Anspruch des Kindes auf die bessere Mutter (23/404).

4 Das Alte Testament: Erstes Buch der Könige. Kapitel III. Vers 28; Micha Josef bin Gorion: Die Sagen der Juden [1913]. Leipzig 1978. S. 630.

5 Bertolt Brecht: Werke. Registerband. Berlin 2000. S. 647–680, speziell S. 654.

6 Klabund: Der Kreidekreis. Berlin 1928. S. 104; auch in Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 5. Fünfter Akt. Amsterdam 2001.

Nun hat sich Brecht nicht nur im »Kaukasischen Kreidekreis« Rechts- und Gerechtigkeitsproblemen zugewendet.⁷ Auch wenn ihm von der Philosophenliteratur der DDR überhaupt keine erwähnenswerte Existenz zugebilligt wurde,⁸ könnte man mit seinen in Dramen und Gedichten, in Epik und Publizistik unüberlesbar zahlreichen, zudem zitierfähig zugeschliffenen Sätzen über Recht und Gerechtigkeit, ganze Semestereinheiten von Jurastudenten oder Seminare der Rosa-Luxemburg-Stiftung mit Stoff zum Nachdenken versorgen. Ruth Berlau, seine langjährige Mitarbeiterin – in der Druckausgabe des »Kreidekreises« ausdrücklich als solche auch genannt (8/94) – hat überliefert, daß ihn die Funktion eines in gesetzlosen Übergangszeiten Richters immer schon und besonders interessiert habe.⁹ In einem Moskauer Gespräch von 1932 hatte Brecht von seinem Plan erzählt,¹⁰ in Berlin ein Panoptikum-Theater zu gründen, in dem er die interessantesten Strafprozesse von der Antike bis zur Gegenwart auf die in einen Gerichtssaal umgebaute Theaterbühne bringen wolle, die Prozesse gegen Sokrates etwa, gegen Hexen, gegen Galilei, gegen Dreyfus, gegen Sacco und Vanzetti oder gegen George Grosz, der wegen seiner Zeichnung von 1927 »Christus mit der Gasmasken« (Untertitel: »Maulhalten und weiterdienen«) als Gotteslästerer angeklagt und zunächst auch verurteilt worden war.¹¹ In die poetische Tat umgesetzt hat Brecht unter anderem eine Gerichtsszene in »Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny« (2/376–381), eine »Rechtsfindung« in »Furcht und Elend des III. Reiches« (4/363–368), einen

7 Vgl. Hermann Klenner: Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts. Berlin 1984. S. 210ff.: »Widerspruch und Rechtsbruch bei Brecht«.

8 In der von Vera Wrona (u. a.) herausgegebenen »Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR« (Berlin 1979) werden ebenso wie in dem von Erhard Lange und Dietrich Alexander herausgegebenen »Philosophenlexikon« (Berlin 1982 und öfter) weder Person noch Werk Brechts auch nur erwähnt. Vgl. dagegen Wolfgang F. Haug: Pluraler Marxismus. Hamburg 1985. S. 72: Brecht habe den vielleicht wichtigsten Beitrag zum Marxismus im deutschen Sprachraum der dreißiger bis fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts geleistet.

9 Vgl. Ruth Berlau: Brechts Lai-tu. Darmstadt 1985. S. 201.

10 Vgl. Ernst Schumacher: Drama und Geschichte Bertolt Brechts »Leben des Galilei«. Berlin 1968. S. 76, 402, unter Berufung auf Sergej Tretjakov: Bert Brecht. In: Das Internationale Theater. Moskau 1934. Nr. 3–4. S. 54–58, abgedruckt auch in: Sergej Tretjakov: Die Arbeit des Schriftstellers. Reinbek 1972. S. 153.

11 Hans Hess: George Grosz. Dresden 1982. S. 154f., belegt bei Alfred Apfel: Reichsgericht über George Grosz. In: Die Weltbühne. 26. Jg. 24. Juni 1930. S. 952–957. – Vgl. im Übrigen: Hans Magnus Enzensberger (Hrsg.): Freisprüche. Revolutionäre vor Gericht. Frankfurt 1973; Alexander Demandt (Hrsg.): Macht und Recht. Große Prozesse in der Geschichte. München 1991; Uwe Schultz (Hrsg.): Große Prozesse. München 2001.

Inquisitionsprozeß im »Leben des Galilei« (5/89–93), ein Verhör vor dem Totengericht in der »Verurteilung des Lukullus« (6/130–141), ein Gerichtslokal im »Guten Menschen von Sezuan« (6/269–278), ferner Gedichte über drei Paragraphen der Weimarer Verfassung (14/91–93), einen Prosatext über die wichtigsten Artikel der »Tuiverfassung« (17/50–64), sowie einschlägige Passagen in den »Keunergeschichten« (18/11ff.), den »Flüchtlingsgesprächen« (18/195ff.), im »Me-ti« (18/45ff.) und im »Dreigroschenprozeß« (21/448ff.).

Aber bei keinem der im vorigen Absatz genannten anderen Werke Brechts gibt es eine so langjährige Entstehungsgeschichte der juristischen Problemkonstellation wie bei seinem »Kaukasischen Kreidekreis«. Und wir kennen deren Genesis zudem ziemlich genau.¹² Am 20. Oktober 1925 hatte Klabunds »Kreidekreis« in Berlin Premiere. Und noch vom gleichen Jahr stammt ein Typoskript Brechts mit einer Szene *Das Elefantenkalb oder die Beweisbarkeit jeglicher Behauptung*, in der die Kreidekreis-Probe bis zur Widersinnigkeit genutzt wird, indem sie nicht der Wahrheitsfindung dient, sondern die Falsifizierbarkeit jeder, selbst der wahren Aussage ermöglicht (2/158–168). Als ein Jahr später diese Groteske als Zwischenspiel in Brechts Stück »Mann ist Mann« uraufgeführt wurde, warf man dessen Autoren übrigens vor, er sei »strenger Marxist oder Bolschewik« geworden (2/419). Im dänischen Exil soll Brecht 1938/39 ein Kreidekreis-Stück geplant haben, das Ereignisse aus der dänischen Geschichte verarbeitete und nach seiner Exilinsel *Der Fünische Kreidekreis* heißen sollte (8/451; 18/639). Erhalten geblieben sind kleinere Bruchstücke zu einem im gleichen Zeitraum entstandenen *Odenseer Kreidekreis*.¹³ Im Januar 1940 schrieb Brecht eine erstmals 1941 in Moskau publizierte Erzählung »*Der Augsburger Kreidekreis*«, in der ein Richter während des Dreißigjährigen Krieges einer Magd das von ihr gerettete fremde Kind als ihr eigenes zuspricht (18/341–354). In einem seiner allerletzten Prosatexte erzählt Brecht schließlich noch einmal die Fabel seines »Kaukasischen Kreidekreises« (20/204–210).

Und bei kaum einem anderen Stück Brechts wissen wir so viel über seine Lebensumstände, seine Gedanken, Hintergedanken, aber auch sei-

12 Vgl. Bertolt Brecht: Werke. Bd. 8. S. 450–457, Ruth Berlau: Brechts Lai-tu. A. a. O. S. 201, sowie Michael Duchardt: Bertolt Brecht. Der Kreidekreis. Erläuterungen und Dokumente. Stuttgart 1998. S. 31–40: »Der Kreidekreis-Stoff«.

13 Abgedruckt bei Werner Hecht (Hrsg.): Brechts »Kaukasischer Kreidekreis«. Frankfurt 1985. S. 26–29; vgl. auch Bertolt Brecht: Werke. Bd. 6. S. 378; Bd. 8. S. 451, 457 (Odense ist die Hauptstadt der dänischen Ostseeinsel Fünen).

ne Produktionsprobleme, wie beim »Kaukasischen Kreidekreis«. Das haben wir nicht nur seinen Tagebuchaufzeichnungen (27/183–349) und den bisher überlieferten Briefen (29/325–496; 30/227–477), sondern auch dem FBI zu verdanken. Der als *alien of enemy nationality* registrierte Brecht stand nämlich, schärfer noch als andere antifaschistischen Autoren deutscher Zunge im kalifornischen Exil, unter einer, der Absicht nach, Totalkontrolle des FEDERAL BUREAU OF INVESTIGATION, in dessen lokalen wie auch nationalen Überwachungslisten er als »mutmaßlicher Sowjetagent« geführt wurde.¹⁴ Das vom Leiter der FBI-Filiale in Los Angeles gegen ihn empfohlene Internierungsverfahren wurde vom FBI-Direktor Hoover zwar nicht eingeleitet, aber dessen Behörde traktierte Brecht bis zu dessen Rückkehr nach Europa als Bespitzelungsobjekt der Begierde: Die vom FBI inzwischen freigegebene Brecht-Akte umfasst 427 Seiten, wobei die Namen der »Confidential National Defense Informants« gelöscht sind. Brecht unterlag gelegentlicher Personenkontrolle, auch Vernehmungen durch FBI-Gentlemen; in seine Wohnung war rechtzeitig eine technische Abhöreinrichtung installiert worden (was der Aufmerksamkeit von Helene Weigel und Martha Feuchtwanger nicht entging); Angaben über sein Aussehen und sein Ansehen – er gelte bei deutschen Kommunisten als Hofdichter – wurden ebenso registriert wie seine Materialsammlung für einen Aufsatz über Leben und Tod der Rosa Luxemburg (10/1288) oder die Abfahrten und Ankünfte bei seinen (genehmigungspflichtigen) Reisen; seine Hotelzimmer wurden wie die seiner Mitarbeiterin abgehört; namentlich erfaßt wurden seine Gesprächsteilnehmer in und außer Haus (unter anderem: Theodor Adorno, Eduard Beneš, Curt Bois, Hermann Budzislawski, Charles Chaplin, Ernst Deutsch, Alfred Döblin, Hermann Duncker, Hanns Eisler, Louise Eisler, Lion Feuchtwanger, Bruno Frank, Alexander Granach, Karl Korsch, Fritz Kortner, Leo Lania, Charles Laughton, Peter Lorre, Ernst Lubitsch, Heinrich Mann, Thomas Mann, Ludwig Marcuse, Erwin Piscator, Hans Reichenbach, Albert Schreiner, Berthold Viertel, Jacob Walcher, Billy Wilder); Brechts Briefe wurden wie die an ihn von Agenten gelesen und gedeutet, zuweilen übersetzt, gelegentlich auch abgefangen.

14 Vgl. Eike Middell (u. a.): Exil in den USA. Leipzig 1979; Volker Skierka: Lion Feuchtwanger. Berlin 1984. S. 263–273; Thomas Mann: Tagebücher 1940–1943. Frankfurt 1982. S. 614; James K. Lyon (Hrsg.): Brecht in den USA. Frankfurt 1994. S. 113–137; FBI-Akten; vor allem aber Werner Hecht: Brecht Chronik. Frankfurt 1997. S. 653–796, 1087–1127, 1153–1171 (S. 748: Brecht als angeblicher Sowjetagent).

Was allerdings in dem reichlichen Briefwechsel zwischen Santa Monica, Kalifornien, wo Brecht lebte, und New York, wo seine Mitarbeiterin – und, laut FBI, *mistress!* – Ruth Berlau wohnte, mit dem immer wieder verwendeten Kürzel »KKK« gemeint war, das haben die *undercover agents* nicht herausgekriegt, welcher Schaden für die Sicherheit der USA. Gemeint aber war mit KKK das Typoskript in seinem jeweiligen *statu nascendi* des »Kaukasischen Kreidekreises«, als dessen wichtigste *personae dramatis* die um ihr Kind (das nicht das ihre war) kämpfende Magd Grusche und der über den Rechtsfall entscheidende Armeleuterichter Azdak agierten.

Ohne diesen Azdak als theatralischen Strohmann Brechts ausgeben zu wollen – wie Herrn Keuner als dessen *alter ego*, Selbstportrait oder Pseudonym¹⁵ –, so sind doch verblüffende Übereinstimmungen zwischen Azdaks Rechts- und Gerechtigkeitsverständnis und dem des »listigen Augsburgers« unüberlesbar. Dieser wie jener hielt vom Recht nicht viel. Bestenfalls war es für beide »eine Katze im Sack« (8/164). Gerechtigkeit galt beiden als ein unverzichtbares, materiales Lebenselement, Recht hingegen als eine aufgedrungene Last, gemacht zur Ausbeutung derer, die es nicht verstehen (2/290). An einem das gegenwärtige Verhältnis von Staatsterrorismus und Privatterrorismus auf den Begriff bringenden Beispiel: Der Staat bestrafe den Mord, sichere sich selbst aber ein Monopol darauf (21/373). Günstigstenfalls sei das Recht eine Formalität: Eher noch könnte eine Richterrobe das Gerichtsurteil sprechen als ein Mensch ohne diese (8/159). Daß selbst eines bestochenen Richters Urteilsspruch (zwar illegal, aber) gerecht sein kann (26/216), spricht nicht für das Recht. Besser also mit Recht und Gerichtsbarkeit nichts zu tun zu bekommen.

Ohnehin gab sich Brecht auf juristischem Gebiet als einen Laien aus (29/555), was allerdings arg untertrieben war. Auf die juristische Seite des Inquisitionsprozesses gegen Galilei angesprochen, antwortete der Stückeschreiber, daß es ihm darauf nicht angekommen sei (24/239).¹⁶ Als er in Washington vom USA-Kongreßausschuß zur Untersuchung unamerikanischer Betätigungen (HOUSE COMMITTEE ON UN-AMERICAN ACTIVITIES) im Oktober 1947 verhört wurde, gab er, der sich gut beraten

15 Vgl. Bertolt Brecht: Geschichten vom Herrn Keuner. Zürcher Fassung. Frankfurt 2004. S. 112.

16 Vgl. aber: Emil Wohlwill: Galilei und sein Kampf für die copernikanische Lehre. Bd. 2. Leipzig 1926 (die hauptsächliche Quelle Brechts für sein Galilei-Drama); Anna Mudry (Hrsg.): Galileo Galilei. Bd. 2. Berlin 1987. S. 181–213: Dokumente zum Inquisitionsprozeß gegen Galilei.

und durch ein Rollenspiel vorbereitet diesem gefährlichen Unternehmen auslieferte, zu Protokoll, daß er auf juristische Streitfragen nicht eingehen werde: »I do not want to enter into any legal arguments«. ¹⁷ In einer Episode seines »Tuiroman« stellt sich die Ausarbeitung einer Staatsverfassung, die eigentlich »die freieste der Welt« werden sollte, als außerordentlich schwierig heraus: Zwar habe es viele Studierende der Rechtswissenschaft gegeben, diese hätten jedoch Schwierigkeiten über Schwierigkeiten gehabt, ein gerechtes Recht zu finden; als sie aber diese Schwierigkeiten überwunden und Stellungen als Rechtslehrer bekommen hatten, wären sie natürlich nicht mehr in der Lage gewesen, irgendwelche Verbesserungen am Recht ausfindig machen zu können; andererseits hätten sich Leute mit Sinn für Gerechtigkeit immer geweigert, etwas mit dem Recht zu tun zu haben (17/52).

Brecht wie Azdak waren anarchistische Denk- und Verhaltensweisen nicht fremd. Um der Armut auf die dünnen Beine zu helfen, brach dieser die Gesetze, erpreßte die Reichen, um es seinesgleichen zu geben (15/277), und, statt seine Gerichtsurteile respektvoll aus dem geltenden Gesetz abzuleiten, legte er während der von ihm geführten Gerichtsverhandlungen das Gesetzbuch verächtlich unter seinen Hintern (8/166–176). Jener wiederum, Brecht also, verhehlte seine grundsätzliche Gleichgültigkeit gegenüber dem Eigentumsrecht nicht, als er sich in seiner Antwort auf (berechtigte) Plagiatsvorwürfe zu seiner »Laxheit in Fragen des geistigen Eigentums« bekannte und sogar die »Plagierkunst« als Handwerkszeug des Schriftstellers zu adeln wagte (21/316, 399). ¹⁸ Verallgemeinerte man freilich sein Bekenntnis (zu DDR-Zeit!): »Gesetze kann ich nur als vorläufige und fortwährend zu ändernde Vorschläge, das menschliche Zusammenleben regulierend, betrachten« (27/361), wäre kein Staat zu machen. Wenn Gesetze bloß Vorschläge des Staates an seine Bürger wären und die Geltung eines Gesetzes letztlich davon abhinge, ob die seinen Inhalt begründenden Argumente jedem einzelnen seiner Adressaten einleuchten, gäbe es weder Recht noch Unrecht, wohl aber Anarchie. War es doch bereits Godwins, des erklärten Anarchisten, Meinung, daß darüber, ob ein Gesetz des Gemeinwesens ungerecht und Widerstand dagegen geboten sei, allein »the private

17 Vgl. Hearing Regard. The Communist Infiltration of the Motion Picture Industry, Wahington 1947. S. 491–504 (in Auszügen auf: Tondokumente. Litera 8 60 238, sowie auf: Compact disc 74321501782; deutsch in: Werner Hecht (Hrsg.): Brecht im Gespräch. Diskussionen und Dialoge. Berlin 1977. S. 34–56).

18 Vgl. Artur-Axel Wandtke: Bert Brecht und das »geistige Eigentum«. In: Archiv für Urheber- und Medienrecht. Bern. Bd. 2004/I. S. 65.

judgment of the individual« entscheiden solle.¹⁹ Demokratie als »Herrschaft der Argumente« zu definieren (18/144), ist jemandes, der es sich zur Ehre anrechnet, den verachteten Beruf eines Aufklärers auszuüben (29/320), wohl würdig, aber mit Argumenten allein ist, wie gesagt, auch ein Rechtsstaat nicht zu machen.

Vom Recht nichts, von der Gerechtigkeit aber alles zu verstehen, war für Brecht (wie für Azdak) kein Widerspruch (8/158): Azdak, der Erniedrigte, beurteilte das Ordnungsreglement der Mächtigen, deren Gesetzbücher er ohnehin weder verstand noch verstehen wollte (20/208), vom Standpunkt der Niedrigen aus, es war eine Sicht von Unten; für Brecht, den Wissenden, war es die Sicht von Außen auf eine Gesellschaft, in der seiner unbescheidenen Meinung nach die eigentliche Ordnung – die Unordnung ist (29/33). Er hat sich sogar an die Extremthese gewagt, die Aufdeckung der in der bürgerlichen Gesellschaft immer wieder vorkommenden kleineren Ungerechtigkeiten in der Form von Justizskandalen als im Interesse der Bourgeoisie liegend zu erklären, während sie »in revolutionärem Sinne« gleichgültig und sogar schädlich sei, wenn sie den Blick von dem einzigen wirklichen Skandal ablenke, nämlich der Existenz dieser ungerechten Gesellschaft samt deren Justiz; die kleineren Ungerechtigkeiten seien den Krankheiten eines zum Tode verurteilten Verbrechers vergleichbar, und sie zu heilen, heiße ihn vom verdienten Tode erretten (21/261).

Erfahrung und Erkenntnis behüteten Brecht jedenfalls davor, die Gerechtigkeit in einigen »mittelmäßigen Köpfen und Mäulern« zu suchen, statt in der »gemeinen Wirklichkeit« (21/448). Nach seiner radikalen, den realexistierenden Kapitalismus reflektierenden Auffassung (die heutigen Gerechtigkeitsautoren selbst der Linken zur Ehre gereichen würde) kann es in einer hierarchischen Gesellschaft mit ihrer Macht/Ohnmacht-Struktur keine konsensfähige Betrachtungsweise darüber geben, was im jeweiligen Hier und Heute gerecht ist und was ungerecht. Es sei denn als Illusion oder als Irreführung der Unteren durch die Oberen. Hegeldeutsch gesprochen: Gerechtigkeit für alle ist eine leere Abstraktion.

Brechts Beitrag innerhalb der Geschichte der Gerechtigkeitsideen besteht also in der von ihm mit der ihm eigenen Radikalität betriebenen Rückbindung des Gerechtigkeitsdenkens an die Interessenstruktur der jeweiligen Gesellschaft. Gerechtigkeit, deren Verkörperung das Recht zu

19 William Godwin: *An Enquiry concerning Political Justice*. London 1793. S. 192 (deutsch: William Godwin: *Politische Gerechtigkeit*. Freiburg, Berlin 2004. S. 185).

sein vorgibt, während sie doch nur seine Vergeistigung sei, wische alle Widersprüche aus, und sie könne das, weil sie sich, anders als das Recht, niemals in menschlichen Vorfällen zu betätigen brauche (18/152). Man müsse, wenn von Freiheit oder Gerechtigkeit gesprochen werde, immer wohl achtgeben, um wessen Freiheit oder Gerechtigkeit es sich da handele, denn es existiere keine Jedermannsgerechtigkeit; es gebe nur eine »Gerechtigkeit für wen« (21/399). Gegen die angeblich universale Gerechtigkeitsnorm: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (Leviticus XIX, 18; Matthäus XXII, 39) gewandt argumentierte Brecht als Revolutionär: »Wenn die Arbeiter das tun, werden sie niemals einen Zustand abschaffen, in dem man seinen Nächsten nur lieben kann, wenn man sich nicht selbst liebt« (18/152). Daher auch seine Meinung, daß nur derjenige wirklich für die Gerechtigkeit kämpfen könne, der für sich selbst kämpft, wenn er für Gerechtigkeit kämpft; die Unterdrückten seien nicht wegen der Gerechtigkeit gegen ihre Unterdrückung, sondern wegen ihrer Unterdrückung gegen die Ungerechtigkeit (18/153). Wer sich an Brechts vielzitierte Verse von der Gerechtigkeit als dem Brot des Volkes erinnert, vergißt häufig, daß dieses Gedicht von 1953 (!) mit der Forderung endet, daß dieses Brot auch vom Volk selbst gebacken werden müsse (15/269).

Und tatsächlich gerät in der Gesellschaftsrealität der Universalismus ewiger Werte mit dem Partikularismus vorhandener Interessen zwangsläufig in Konflikt. Die Allerwelts- und Ewigkeitsgeltung von Gerechtigkeitsprinzipien, auch der konfuzianisch-biblischen *Goldenen Regel* (»Was du nicht willst, das man dir tu, ...«),²⁰ ist nur um den Preis ihrer Inhaltsleere zu haben. Wählt man die Abstraktionsebene hoch genug, vermag man auch massenhafte Meinungsübereinstimmungen – auf dem Null-Niveau freilich eines Verbalkonsenses! – zu erreichen. Wird es konkret, stoßen sich in Raum und Zeit die Gegensätze. Es sind Begehrlichkeiten, die dann als Gerechtigkeit firmieren. Habgier, *avaritia*, verbirgt sich unter dem »schönen Gewand der Gerechtigkeit«, wie es Spinoza pries.²¹ Niemand hält sich und seine eigene Sache für ungerecht. Ungerecht sind immer nur die anderen. Noch jeder Krieg ist auf jeder Seite für die »Gerechtigkeit« geführt worden, für »unlimited justice« neuerdings sogar. Für je allgemein akzeptabler »Gerechtigkeit« gehalten wird, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß sie dem

20 Vgl. Konfuzius: Gespräche. Leipzig 1982. S. 94, 118; Seneca: Philosophische Schriften. Bd. 4. Hamburg 1993. S. 136 (94. Brief an Lucilius); Tobias IV, 16; Matthäus VII, 12; Lukas VI, 31.

21 Baruch Spinoza: Politischer Traktat [1677]. Leipzig 1988. S. 91 (VIII, 41).

Unrecht lediglich als Draperie dient. Nur den Interesselosen sind Ansprüche aus Gerechtigkeit ebenso wie Verweigerungen von Gerechtigkeit gleichgültig. Wer aber ist schon interesselos? Wo jedoch Interessen konfliktieren, konfliktieren die Ideen über deren Berechtigung auch. Noch keines Theologen, Philosophen oder anderweit Ideologen vorgeblich allgemeingültiges Gerechtigkeitskriterium erwies sich als widerspruchso- oder gar widerlegungsstark.²² Die Machtmotive der Mächtigen haben sich wie die Herrschaftsgier der Herrschenden bisher noch immer als immun erwiesen gegen die Gerechtigkeitsgedanken der Gelehrten. Die Möglichkeit eines allseitigen Interessenverzichts auch nur in Erwägung zu ziehen, ist eine Masochistenillusion. Die sich neuerdings wieder einmal als links präsentierende Idee eines Gerechtigkeits für alle festschreibenden Gesellschaftsvertrages, abzuschließen doch wohl zwischen den Habenichtsen mit ihren Habseligkeiten einerseits und andererseits den Gewalthabern mit ihrer wirtschaftlichen, politischen, militärischen und medialen Macht ist keine Vision, sondern eine Kapitulation. Das wußte doch schon Rousseau, daß Verträge wohl den Schwachen an den Starken binden können, niemals aber den Starken an den Schwachen.²³ Wer von den Machtlosen auf die heiligen Johannis der Schlachthöfe setzt, auf *caritas* statt auf *societas*, der liefert sich auf Gnade und Barmherzigkeit denen aus, die seine Machtlosigkeit verursachten. »Wär ich nicht arm, wärst Du nicht reich«, wie es auf ungezinkten Karten bei Brecht heißt (14/235).

Was aber tun, wenn die Widersprüche zwischen Recht und Gerechtigkeit unerträgliche Ausmaße annehmen? Sich unterordnen? Sich anpassen? Sich Widersetzen? Azdak, enttäuscht darüber, daß mit dem Sturz der alten Herren nicht eine neue Zeit kam, sondern nur eine Zeit neuer Herren (27/186), legte den Richterrock ab, weil er ihm zu heiß geworden war: »Ich mach keinem den Helden« (8/184). Brecht, wohl wissend von der Folgenlosigkeit bloßer Güte in finsternen Zeiten (3/222) und daß nur Gewalt hilft, wo Gewalt herrscht (3/224), und daß, wer auf einer gerechten Forderung nicht besteht, unmoralisch handelt (14/179), ja daß es weniger wichtig ist zu betonen, wie unrichtig es ist, Unrecht zu tun, als zu betonen, wie unrichtig es ist, Unrecht zu dulden (18/144), hinterließ dennoch auch die Geschichte von jenem Denkenden, der den Gewalthabern zu Munde redete und sich vor seinen Schülern, die ihm

22 Vgl. Hermann Klenner: *Recht und Unrecht*, Bielefeld 2004. S. 42.

23 Jean-Jaques Rousseau: *Kulturkritische und politische Schriften*. Bd. 2. Berlin 1989. S. 375 (»Entwurf einer Verfassung für Korsika«).

vorwarfen, kein Rückgrat zu haben, mit den Worten rechtfertigt: »Ich habe kein Rückgrat zum Zerschlagen. Grade ich muß länger leben als die Gewalt« (18/13).

ANHANG: KLEINE BIBLIOGRAPHIE FÜR ALLE, DIE WEITERARBEITEN WOLLEN

I. BRECHTS WERKE

Bertolt Brecht: Werke (Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe). Bd. 1–30 und Registerband. Berlin 1988–2000.

II. KREIDEKREIS

Hebräische Bibel: Das erste Buch der Könige. III. 16–28: »Salomos Urteil«.

[Anonym] Merkwürdige Kriminalfälle des Richters Di [Di-gung-tschian, 18. Jh.]. Berlin 1987.

Hui-lan ki: Der Kreidekreis des Li Hsing-ta. Leipzig 1927.

Li Hsing-dau: Der Kreidekreis. Leipzig 1959.

Klabund: Der Kreidekreis. Spiel in fünf Akten nach dem Chinesischen. Berlin 1925.

Jen-te Chen: Der Kreidekreis in der deutschen Dramenliteratur. Frankfurt 1991.

Bertolt Brecht: Das Elefantenkalb oder Die Beweisbarkeit jeglicher Behauptung [1926]. In: Bertolt Brecht: Werke. Bd. 2. S. 158–168.

Ders.: Der Odenseer Kreidekreis [1938/39]. In: Werner Hecht (Hrsg.): Brechts »Der kaukasische Kreidekreis«. Frankfurt 1985. S. 26–29.

Ders.: Der Augsburger Kreidekreis [1940]. In: Bertolt Brecht: Werke. Bd. 18. S. 341–354.

Ders.: Zu: »Der kaukasische Kreidekreis« [1944/55]. In: Bertolt Brecht: Werke. Bd. 24. S. 341–348.

Ders.: Der kaukasische Kreidekreis. In: Sinn und Form. Sonderheft Bertolt Brecht. Berlin 1949. S. 52–164.

Ders.: Der kaukasische Kreidekreis (Versuche. Bd. 31). Berlin 1954

Ders.: Der kaukasische Kreidekreis [1956]. In: Bertolt Brecht: Werke. Bd. 20. S. 204–211.

Ders.: Der kaukasische Kreidekreis. Leipzig 1959.

- Ders.: Der kaukasische Kreidekreis. Materialien und Bühnenfassung. Bd. 1–2. Berlin 1968.
- Ders.: Der kaukasische Kreidekreis. Frankfurt 1975.
- Ders.: Der kaukasische Kreidekreis. Stuttgart 1998.
- Ders.: Der kaukasische Kreidekreis. Hollfeld 2004.
- Ders.: Der kaukasische Kreidekreis [1949/1954]. In: Bertolt Brecht: Werke. Bd. 8. S. 7–191.

III. ÜBER BRECHT

- Jan Knopf: Brecht-Handbuch. Bd. 1–5. Stuttgart 2001–2003.
- Werner Hecht: Brecht Chronik 1898–1956. Frankfurt 1997.
- Ruth Berlau: Brechts Lai-tu. Darmstadt 1985. S: 199–202, 257–263.
- Neil Brough: »But who is Azdak?«. In: Neophilologus. Bd. 75. 1991. S. 573–580.
- Jen-Te Chen: Der Kreidekreis in der deutschen Dramenliteratur. Frankfurt 1991.
- Michael Duchardt: Erläuterungen und Dokumente: Bertolt Brecht. Der kaukasische Kreidekreis. Stuttgart 1998.
- Hans Eisler: Gespräche mit Hans Bunge: Fragen Sie mehr über Brecht. Leipzig 1975.
- Martin Esslin: Brecht. Das Paradox eines politischen Dichters. Frankfurt 1959.
- Iring Fetscher / Bodo Plachta (Hrsg.): Bertolt Brecht. Die Dreigroschenoper. Dreigroschenroman (Juristische Zeitgeschichte). Baden-Baden 2001.
- Karl-Heinz Hahnengreß: Bert Brecht. Der kaukasische Kreidekreis. Stuttgart 1995.
- Wolfgang Fritz Haug: Philosophieren mit Brecht und Gramsci. Berlin 1996.
- Werner Hecht (Hrsg.): Materialien zu Brechts »Der kaukasische Kreidekreis«. Frankfurt 1966.
- Ders. (Hrsg.): Brecht im Gespräch. Berlin 1977.
- Ders. (Hrsg.): Bertolt Brecht. Sein Leben in Bildern und Texten. Berlin 1978.
- Ders. (Hrsg.): Brecht 83. Brecht und Marxismus. Berlin 1983.
- Ders. (Hrsg.): Brechts »Kaukasischer Kreidekreis« [Materialien]. Frankfurt 1985.
- Ders. (Hrsg.): Brechts Theaterarbeit: Seine Inszenierung des »Kaukasischen Kreidekreises« 1954. Frankfurt 1985.

- Sylke Holtz: Die Rechtsauffassung in der Dichtung von Bertolt Brecht. Diss. Würzburg 1972.
- Angelika Hurwicz: Brecht inszeniert: »Der kaukasische Kreidekreis«. Hannover 1964.
- Jürgen Jakobs: »Die Rechtspflege des Azdak«. In: Euphorion. Bd. 62. 1968. S. 421–428.
- Hermann Klenner: »Brechts Kant-Fälschung«. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Jg. 26. 1978. S. 1051–1052.
- Ders.: Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts. Berlin 1984. S. 210–216: »Nach-Rede: Widerspruch und Rechtsbruch bei Brecht«
- Ders.: »Von irrationalen Urphänomenen und anderem Unfug«. In: Wolfgang Heise (Hrsg.): Brecht 88. Anregungen über die Vernunft am Jahrtausende. Berlin 1989. S. 136–146.
- Ders.: »Brechts Bacon«. In: Christoph Kniest (Hrsg.): Eingreifendes Denken. Münster 2001. S. 246–255.
- Tadeusz Kulisiewicz: Der kaukasische Kreidekreis. Zeichnungen zur Inszenierung des Berliner Ensembles. Berlin 1956.
- Franz Lösel: »The Role of Azdak and the Question of Justice«. In: New German Studies. Bd. 15. 1988/89. S. 187–206.
- Siegfried Mews: Bertolt Brecht: »Der kaukasische Kreidekreis«. Frankfurt 1980.
- Werner Mittenzwei (Hrsg.): Wer war Brecht [Wandlung der Ansichten über Brecht]. Berlin 1977.
- Ders.: Das Leben des Bertolt Brecht. Bd. 1–2. Berlin, Weimar 1986.
- Therese Poser: Bertolt Brecht. »Der kaukasische Kreidekreis«. München 1988.
- Ernst und Renate Schuhmacher: Leben Brechts in Wort und Bild. Berlin 1978.
- Arsalean Springfield: Bertolt Brecht's »The Caucasian Chalk Circle« and Pierre-Joseph Proudhon's Political Philosophy«. Washington 1976.
- Klaus Völker: Bertolt Brecht. Eine Biographie. Frankfurt 2001.
- Fang Wang: Die Einheit von Kunst und Wissenschaft bei Bertolt Brecht. Diss. Heidelberg 1994.
- Artur-Axel Wandtke: »Bertolt Brecht und das geistige Eigentum«. In: Archiv für Urheber- und Medienrecht. Bd. 2004/I. S. 47–72.
- Betty N. Weber: Brechts »Kreidekreis«, ein Revolutionsstück. Eine Interpretation. Frankfurt 1978.
- Peter Weiss: Die Ästhetik des Widerstands. Bd. 2. Frankfurt 1983.
- Monika Wyss: Brecht in der Kritik. Eine Dokumentation. München 1977. S. 259–271.

IV. GERECHTIGKEIT

- Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde* [1961]. Frankfurt 1985.
- Allen E. Buchanan: *Marx and Justice*. London 1982.
- Friedrich Dürrenmatt: *Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht*. Zürich 1969.
- Ronald Dworkin: *Law's Empire*. Cambridge, Mass. 1986.
- Felix Ekardt: *Zukunft in Freiheit. Eine Theorie über Gerechtigkeit*. Leipzig 2004.
- Rainer Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt 1994.
- William Godwin: *Politische Gerechtigkeit* [1793]. Freiburg, Berlin 2004.
- Stefan Gosepath: *Gleiche Gerechtigkeit*. Frankfurt 2004.
- Thomas Heinrichs: *Freiheit und Gerechtigkeit*. München 2002.
- Otfried Höffe: *Gerechtigkeit*. München 2001.
- Axel Honneth: *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000.
- Susan L. Hurley: *Justice, Luck and Knowledge*. Cambridge, Mass. 2003.
- Markus Jungbauer: *Die Verwendung des Begriffs »Gerechtigkeit« in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*. Hamburg 2002.
- Arthur Kaufmann: *Über Gerechtigkeit*. Köln 1993.
- Hans Kelsen: *Die Illusion der Gerechtigkeit*. Wien 1985.
- Wolfgang Kersting: *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*. Stuttgart 2000.
- Dokya Kim: *Gerechtigkeit und Verfassung*. Baden-Baden 2004.
- Hermann Klenner: »Fiktionen im Recht«; »Gerechtigkeit«. In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Bd. 4. S. 463–470; Bd. 5. Hamburg 2001. S. 370–394.
- Ders.: *Recht und Unrecht*. Bielefeld 2004.
- Angelika Krebs (Hrsg.): *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt 2000.
- Werner Maihofer / Gerhard Sprenger (Hrsg.): *Praktische Vernunft und Theorien der Gerechtigkeit*. Stuttgart 1992.
- Christophe Merle (Hrsg.): *Globale Gerechtigkeit*. Stuttgart 2004.
- Heinz Monz: *Gerechtigkeit bei Marx und in der hebräischen Bibel*. Baden-Baden 1995.
- Herfried Münkler (Hrsg.): *Konzeptionen der Gerechtigkeit*. Baden-Baden 1999.
- Onara O'Neill: *Bounds of Justice*. Cambridge 2001.
- Paolo Prodi: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*. München 2003.
- John Rawls: *Justice as Fairness*. Cambridge, Mass. 2001.
- Jürgen Ritsert: *Gerechtigkeit und Gleichheit*. Münster 1997.
- Dagmar Schiek: *Differenzierte Gerechtigkeit*. Baden-Baden 2000.

- Karl F. Schumann: *Der Handel mit Gerechtigkeit*. Frankfurt 1977.
Eva-Maria Schwickert: *Feminismus und Gerechtigkeit*. Berlin 2000.
Axel Tschentscher: *Prozedurale Theorien der Gerechtigkeit*. Baden-Baden 2000.
Michael Walzer: *Spheres of Justice*. New York 1983.
Hans Welzel: *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit [1951]*. Göttingen 1990.
Uwe Wesel: *Recht, Unrecht und Gerechtigkeit*. München 2003.
Reinhold Zippelius: *Recht und Gerechtigkeit in der offenen Gesellschaft*. Berlin 1994.

V. LITERATUR UND RECHT

- Thomas Brook: *Law and Literature*. Tübingen 2002.
Hildegard Emmel: *Das Gericht in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bern 1963.
Hans Fehr: *Das Recht in der Dichtung*. Bern 1936.
Michael Friedman: *Law and Literature*. Oxford 1999.
Elizabeth V. Gemmette: *Law in Literature (Bibliographie)*. Troy, NY 1998.
Heike Jung (Hrsg.): *Das Recht und die schönen Künste*. Baden-Baden 1998.
Klaus Kastner: »Literatur und Recht – eine unendliche Geschichte«. In: *Neue Juristische Wochenschrift*. 2003. S. 609ff.
Hermann Klenner: »Wenn ich, da das Gesetz im Stich mich läßt...«. In: Gerhard Banse (Hrsg.): *Philosophie und Wissenschaft*. Berlin 2003. S. 237–249.
Jörg-Dieter Kogel: *Schriftsteller vor Gericht*. Frankfurt 1996.
Oswald Loretz: *Götter – Ahnen – Könige als gerechte Richter*. Münster 2003.
Klaus Lüderssen: *Produktive Spiegelungen. Recht in Literatur, Theater und Film*. Baden-Baden 2002.
Ulrich Molk (Hrsg.): *Literatur und Recht (Literarische Rechtsfälle von der Antike bis in die Gegenwart)*. Göttingen 1996.
Heinz Müller-Dietz: *Recht und Kriminalität im literarischen Widerschein*. Berlin 1999.
Wolfgang Pleister / Wolfgang Schild: *Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst*. Köln 1988.
Richard A. Posner: *Law and Literature*. Cambridge, Mass. 1998.

- Gustav Radbruch: *Literatur- und kunsthistorische Schriften*. Heidelberg 1997.
- Eberhard Schmidhäuser: *Verbrechen und Strafe. Ein Streifzug durch die Weltliteratur von Sophokles bis Dürrenmatt*. München 1995
- Gerhard Sprenger: »Auf Spurensuche nach Fontanes Rechtsverständnis«. In: *Fontane Blätter* 77. 2004. S. 104–129.
- Hermann Weber (Hrsg.): *Annäherungen an das Thema Recht und Literatur*. Baden-Baden 2002.
- Ders. (Hrsg.): *Juristen als Dichter*. Berlin 2002.
- Melanie Williams: *Empty Justice: One Hundred Years of Law, Literature and Philosophy*. London 2002.
- Eugen Wohlhaupter: *Dichterjuristen*. Bd. 1–3. Tübingen 1953–1957.

VI. JUSTIZ

- Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem*. London 1963.
- Alexander Demandt (Hrsg.): *Macht und Recht. Große Prozesse in der Geschichte*. München 1991.
- Hans Magnus Enzensberger (ed.), *Freisprüche. Revolutionäre vor Gericht*, Frankfurt 1973
- Lion Feuchtwanger: *Erfolg [1930]*. Berlin 1950.
- Andreas Gängel / Karl A. Mollnau (Hrsg.): *Gesetzesbindung und Richtertfreiheit [1900–1914]*. Freiburg 1992.
- Heinrich Hannover: *Politische Justiz 1918–1933*. Frankfurt 1966.
- Franz Kafka: *Der Prozeß [1925]*. Frankfurt 1925.
- Friedrich Karl Kaul: *Geschichte des Reichsgerichts*. Bd. 4 (1933–1945). Berlin 1971.
- Otto Kirchheimer: *Politische Justiz*. Neuwied 1965.
- Heinrich von Kleist: *Der zerbrochene Krug [1808]*. Basel 1995.
- Rolf Lamprecht: *Vom Mythos der Unabhängigkeit. Über das Dasein und Sosein der deutschen Richter*. Baden-Baden 1995.
- Ingo Müller: *Furchtbare Juristen*. München 1987.
- Alfred J. Noll: *RechtsLagen. Kleines Panoptikum fraglicher Rechtszustände*. Wien 2004.
- Uwe Schultz (Hrsg.): *Große Prozesse. Recht und Gerechtigkeit in der Geschichte*. München 2001.
- Karl F. Schumann: *Der Handel mit der Gerechtigkeit [plea bargaining]*. Frankfurt 1977.
- Hugo Sinzheimer / Ernst Fraenkel: *Die Justiz in der Weimarer Republik*. Neuwied 1968.

Historische Kritik und überhistorischer Sinn von philosophischen Texten

Volker Caysa

HISTORISIERENDE KRITIK DENKT NICHT

Kritik als *ars critica* war immer mit der Kunst, einen Text historisch, philologisch und ästhetisch beurteilen zu können, verbunden. Historische Kritik war immer die Kunst der Kritik eines Textes und, davon abgeleitet, die Kunst, einen Text zu verstehen, also Hermeneutik.

Kritik als Hermeneutik verfährt aber immer auch positiv eklektisch im Sinne einer selbstbestimmten Auswahl, einer Selbstwahl, die eine Auswahl als selbstbewußte Auslegung ist. Ein Elektiker war historisch betrachtet nicht einfach ein nach eigenem Belieben Zusammenstellender, ein Sammler, der nur eigenen Vorlieben folgt, sondern ein Selbstauswähler nach dem Maßstab vernünftiger, unvoreingenommener Urteilskraft. Freiheit der Vernunft, Urteilsfreiheit und Vorurteilsfreiheit sind beim Eklektiker untrennbar. In diesem Sinne ist Eklektizismus nicht im Gegensatz zum systematischem Philosophieren zu verstehen, wie das dann bei Hegel der Fall ist, sondern mit dem diesem vernünftigen Auswählen ist schon eine gewisse prinzipielle Wohlgeordnetheit verknüpft, die allerdings selbstbewußt im Fragmentarischen verblieb, weshalb sie als unsystematisches und prinzipienloses Denken erscheint.

Eklektizismus war einst die Kunst, nicht durch fremde Autorität, sondern durch die eigene zu urteilen und zu handeln. Er war grundlegend mit der aufklärerischen Fähigkeit, sich im Denken orientieren und nach selbstbestimmten Gründen im Leben handeln zu können, verbunden. Mit dem Eklektizismus war immer auch die Bereitschaft zu weltöffener Erfahrung verbunden, denn er ging davon aus, daß die Wahrheit überall zu finden und über die ganze Welt verstreut ist. Demzufolge müssen wir als Verstehende in gewissem Maße auch Nomaden des Geistes, Abenteurer der Wahrheit sein, um die über alle Kulturen verstreuten Wahrheit einsammeln zu können. Wir können die Anderen (und deren

Wahrheiten) nicht finden und verstehen, wenn wir nicht zu ihnen reisen und uns selbst ein Urteil davon bilden, was vernünftig und nützlich ist.

Dieser existenzielle Eklektizismus einer jeden Hermeneutik ist nun aber auch mit der kritischen Abwägung der verschiedenen Kritikinstanzen verbunden und dem vernünftigen Zweifel. Letzterer aber ist ein gebändigter, gemäßigter Zweifel, indem auch die Vernunft einer Prüfung durch Lebenserfahrungen und -erfordernisse unterliegt und der dadurch sowohl Dogmatismus wie auch einen schlecht unendlichen Skeptizismus zu überwinden vermag. In einem Brief an Paul Deussen aus der zweiten Oktoberhälfte 1868 bemerkt Nietzsche: »[...] denn hoffentlich verstehst Du unter einer Kritik seines (Schopenhauers – V.C.) Systems nicht nur die Hervorhebung irgend welcher schadhaften Stellen, mißlungener Beweisführungen, taktischer Ungeschicklichkeiten: womit allerdings gewisse überwegene Überwege und in der Philosophie nicht heimische Hayme alles gethan zu haben glauben. Man schreibt überhaupt nicht die Kritik einer Weltanschauung: sondern man begreift sie oder begreift sie eben nicht, ein dritter Standpunkt ist mir unergründlich. Jemand, der den Duft einer Rose nicht riecht, wird doch wahrhaftig nicht darüber kritisieren dürfen: und riecht er ihn: a la bonheur! Dann wird ihm die Lust vergehen, zu kritisieren.«¹

Nietzsche steht also von vornherein dem negativen Tun des Kritikers kritisch gegenüber. Die Kritik von Philosophiehistorikern an der Philosophie ist selbst nicht mit kritischem Philosophieren zu verwechseln. Die Historisierung und positivistische Verwissenschaftlichung der Philosophie hat dazu geführt, daß das, was einst Philosophie war, nun Philologie ist. Philosophen sind die Brotgeber für Philologen, die allzuoft als Philosophen gelten. »Soll ich mythologisch reden«, schreibt Nietzsche in demselben Brief an Deussen, »so betrachte ich Philologie als Mißgeburt der Göttin Philosophie, erzeugt mit einem Idioten oder Cretin.«²

Nun ist Nietzsche sicherlich nicht zu unterstellen, daß er jede philologisch-historische Kritik an Texten einfach ablehnte, doch das Ganze der Kritik erschöpft sich nicht in einer ihrer Voraussetzungen und in einem Werkzeug des Kritisierens. Will man einen Text verstehen, ist es sicherlich notwendig, dessen Überlieferung kritisch zu betrachten. Die kritische Analyse von Überlieferungen braucht die strenge Logik histori-

1 Friedrich Nietzsche: Briefe. Kritische Gesamtausgabe [Sigle: KGB]. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York 1975ff. Bd. I, 2. S. 328.

2 Vgl. KGB I, 2. S. 329.

scher Hilfswissenschaften, einschließlich der Sprachgeschichte. Aber theoretische Kritik solcher Art schöpft die Möglichkeiten, einen Text zu verstehen, nicht aus; sie ist nur ein Mittel dazu. Das Verstehen eines Textes ist nicht identisch mit seiner historisch-philologischen Erklärung. Wenn man aber der philologisch-historischen Kritik zuviel vertraut, wird man einen überlieferten Text nicht nur einseitig kritisch betrachten, sondern auch unkritisch, weil alle anderen Arten seiner kritischen Analyse nicht mehr in das Sichtfeld des Kritikers geraten. Kritik braucht folglich nicht nur eine abgesicherte wissenschaftliche Methodik, sondern auch philosophische Fundierung und Orientierung – will sich der Kritiker nicht in einem philologischen Steinbruch verirren und in die Irre führen lassen. Ein Kritiker ohne historisch-wissenschaftliche Kenntnisse und gesunden Menschenverstand ist fortzujagen, aber wenn er nicht mehr mitbringt, wenn er unästhetisch, wenn er nicht kulturkritisch, wenn er nicht philosophisch-existenziell und konsequenterweise auch partiell unphilologisch kritisiert, wenn er nicht denkt, ist ihm nicht zu trauen. Historische Kritik nach Nietzsche ist also nicht auf philologische Erinnerungsarbeit zu reduzieren. Es gibt für Nietzsche auch eine historische Erinnerungsarbeit, die es verdient vergessen zu werden; es gibt nach Nietzsche eine verdientes Vergessen für eine historische Kritik ohne existenzielle Dimension.

EXISTENZIELLE ENTELECHIE DER KRITIK

Sicher: Modernes Kritikverständnis ist vor allem rationale Schriftauslegung, die wiederum von der Abhängigkeit alles Gedachten von der Schrift und den dazu notwendigen Aufschreibsystemen ausgeht. Moderne Kritik bezieht sich daher vor allem auf Geschriebenes und die materiellen Bedingungen des Schreibens. Kritik wird in diesem Kontext üblicherweise als erklärende Auslegung philosophischer Werke durch mündliche und schriftliche Erörterungen verstanden, deren Zweck es ist, materielle Voraussetzungen, Inhalt und Form eines Werkes nicht nur aufzuklären, sondern auch zu beurteilen. Wesentliches Mittel dieses Kritiktypes als Erklärungsmodell ist es, ein Werk historisch-biographisch in seine Entstehungsbedingungen zu reflektieren, um durch diese historisch-genetische Reflexion zu zeigen, warum ein Denker so dachte, wie er dachte.³ Der Kritiker wird dabei notwendig zu einem Sammler und

3 Vgl. Volker Caysa: Rezension zu Hermann Josef Schmidt: Wider weitere Entnietzung Nietzsches. In: Nietzsche-Forschung, Band 9. Berlin 2002.

Kriminologen. Mit erstaunlicher Sammelwut trägt er alles zusammen, was über Zeitumstände, Biographie und Textentstehung zu fassen ist, und mit hartnäckigem Spürsinn jagt er jeder Fährte nach, die auf eine verdeckte, vergessene oder verschüttete Quelle verweisen könnte. Immer werden die Vorlagen für das Genie gesucht, und am Schluß dieser Jagd fragt man sich, worin die Originalität des Genies besteht, da es doch nur Vorlagen umgearbeitet hat. Kurzum: Die antiquarischen Kritiker mögen uns prächtige, manchmal sogar monumentale Erklärungsmodelle liefern, wie ein Werk entstanden sein könnte, aber ob wir nach der Lektüre einer Nietzsche-Biographie Nietzsches Denken besser oder überhaupt verstehen, bleibt die Frage. Man muß sich also von dem Wissenschaftsaberglauben frei machen, daß historisch-kausales Erklären dasselbe sei wie Verstehen. Solches Erklären ist eine notwendige Vorbereitung für das Verstehen, aber das Mittel des Verstehens ist noch nicht das Verstehen selbst. Im Verstehen eines Werkes gibt es nämlich ein Moment, das der historischen Erklärung eine Bedeutung gibt, die diese selbst nicht erfassen kann. Das kann man, wie Gadamer, mit der Wirkungsgeschichte eines Werkes zu erklären versuchen, man kann es aber auch mit der existenziellen Entelechie eines Werkes zu erklären versuchen. Das heißt, wir versuchen, selbst wenn wir ein Werk historisch erklären, nicht nur zu verstehen, wie es entstand, sondern wir suchen immer auch, egal, ob explizit oder implizit, zu begreifen, was es für uns existenziell bedeutet. Wenn wir einen Text verstehen, versuchen wir zu begreifen, was dieser Text in uns durch uns zu verwirklichen strebt. In diesem Verstehen bekommt der Text ein Telos, das er durch die historische Erklärung nicht hat, wohl aber durch unsere lebensweltliche Verwurzelung, das für uns sogar Grund seiner Erklärung werden kann. Wie verstehen einen Text immer, in dem wir ihn *supplieren*, das heißt ihn durch unsere existenzielle Erfahrung ausfüllen und ergänzen.

Selbst wenn wir sehr viel über das Leben eines Denkers durch eine Lebensbeschreibung wissen, wissen wir deshalb noch nicht, warum ein Text für uns »lebt«. Und dieses Leben eines Textes für uns, das Verstehen wesentlich ausmacht, können wir uns vielleicht durch eine historische Erklärung per Analogie bewußt machen, aber begreifbar ist sie selbst nur aus der Perspektive unserer Existenz.

Wie jeder Lebensprozess teleologisch ist, so ist auch jeder Verstehensprozess teleologisch. Wie Lebensprozesse so beginnen auch laufende Verstehensprozesse immer in einer existenziell gegenwärtigen Vergangenheit, die die Zukunft des Verstehens der Vergangeheit bestimmt. Das Verstehen befindet sich also in einem präsentischen Augenblick, der Zukunft hat und »endet« daher in einen »futurischen Telos«, das nicht

mit einer Absicht zu verwechseln ist, und als Perspektive des Verstehens existenziell gegenwärtig ist.⁴

Eine historische Analogie muß das Verstehen eines Werkes nicht unbedingt erleichtern, wie man oft annimmt. Denn dadurch werde ich zwar auf die Quellen des Autors verwiesen, aber zugleich davon abgelenkt, selbst aus meiner Existenz heraus zu begreifen, warum mich diese Quellen überhaupt interessieren. Zuviel kausales Wissen über die historischen Ursprünge eines Werkes kann sogar verhindern, daß ich seinen »Geist«, seine Lebendigkeit, seine existenzielle Bedeutung für mich, seine existenzielle Perspektive nicht begreife, gerade weil er nur historisch-kritisch bestimmt wird. Denn historische Kritik relativiert ein Werk immer auf seine Entstehungsbedingungen und will innerhalb dieser Grenzen seine Gültigkeit und Normativität erklären. Damit wird aber die überhistorisch-existenzielle Gültigkeit und Normativität eines Werkes in in einen situativ-zeitlichen Relativismus aufgelöst, weil ein Werk dann immer nur für seine Zeit und nicht darüberhinaus adäquat zu verstehen ist. Das Problem aber ist, daß der bloß erklärende und relativierende Historiker nicht verstehen kann, warum wir selbst philosophische Texte, die über zweitausend Jahre alt sind, für uns und unsere Kultur als relevant erfahren, warum wir in ihnen etwas finden, das uns anspricht und das über die historisch-biographischen Umstände, unter denen sie entstanden, weit hinauswirkt. Warum nimmt für uns die Semantik und deshalb auch die Vielfältigkeit der Interpretationen klassischer Texte zu? Warum können wir Platons Dialoge immer noch genießen und immer wieder als normativ für uns betrachten? Weil in ihnen eine vielfältige existenzielle Erfahrung und Perspektive enthalten ist, die jedem menschlichen Sein wesentlich ist und die nicht allein durch historische Erklärungen begriffen werden kann, sondern nur durch eine existenziale Affektenlehre. Deshalb ist Nietzsche im Recht: Bei der Übermacht des Gedruckten müssen wir wieder lernen, Texte zu hören, zu sehen, zu lesen, um sie existenziell zu erfahren, und dieser Versuch, schriftlich Überliefertes in der Vermittlung unserer existenzialen Erfahrungen zu verstehen, kann sich nicht darin erschöpfen, Texte zu buchstabieren. Selbst wenn ich die Wortabfolge eines Satzes erklären kann, habe ich ihn noch nicht verstanden. Die Erklärung der Syntax eines Satzes garantiert mir noch nicht einmal das Verständnis seiner semantischen und pragma-

4 Diese Ideen entstanden in der Diskussion mit Pirmin Stekeler-Weithofer. Vgl. Pirmin Stekeler-Weithofer: Selbstbildung, Selbstdisziplinierung, Selbstunterdrückung. Wer bin ich, wenn ich meinen Körper manipulierte? Unveröff. Manuskript. Dezember 2003. S. 3.

tischen Dimensionen, was doch Bedingung der Möglichkeit ist, um einen Satz überhaupt zu verstehen.

Das Verstehen eines Textes ist immer, egal ob implizit oder explizit, an eine funktionale Perspektivierung des Textes in meiner und für meine Existenz eingebunden, die wir »Sinn« nennen und die doch nicht anderes ist als der Wille zu einer bestimmten Lebensform. Und das ist Leben: Wille zur Macht als Wille zu einer bestimmten Lebensführung und die Macht der Kritik besteht genau darin, dieser Macht zu dienen. Das aber hat zur Konsequenz der existenziellen Entelechie eines Textes methodisch zu entsprechen, in dem man ihn explizit in seinen lebensweltlichen Verweisungen, seinen existenziellen Wurzeln und Perspektiven reflektiert. Es bedeutet Vergangenes so zu denken, daß aus dem Nicht-Mehr ein Noch-Nicht, ein Sinnträger für die Gegenwart und Zukunft wird. In der existenziellen Entelechie wird Sinn gestiftet, in dem etwas an sich Sinnlosen, eine perspektivierende Bedeutung gegeben wird, weil es lebensrelevant verwendet wird. Diese Sinnstiftung gründet sich in Sinnbedürfnissen, die wiederum empraktisch durch Affekte vermittelt sind.

Das hat nichts mit einer verstümmelnden, instrumentellen Rezeption eines Textes zu tun, wohl aber mit der notwendigen Reduktion der Rezeption eines Textes auf das Wesentliche seines Inhaltes, das als Maß (s)einer adäquaten Rezeption zu betrachten ist. Ein Text ist also nur »adäquat« zu verstehen, wenn man das Maß der historisch-genetischer Adäquatheit als existenzielles Apriori auffasst, das als solches natürlich historisch relativ ist und keine absolut überzeitliche Instanz. Als Maß der Übereinstimmung steht es in seiner historischen Endlichkeit nicht absolut fest, sondern in einer gewissen Offenheit, so daß seine Wahrheit immer auch im Offenen steht und das Maß der Adäquatheit selbst offenbar, offengelegt und offenständig ist.

Dieses Maß bewegt sich aber im Spannungsfeld von existenzieller Expansion und Reduktion der Bedeutungen eines Textes und findet schließlich seinen historisch relativen Fixpunkt in der existenziellen Perspektive, die ihn für uns verwesentlicht. Regel einer solchen verstehenden Verwesentlichung ist: Was an einem Text von Bedeutung ist, ist der in ihm enthaltene existenziale Gehalt. Dieser existenziale Gehalt repräsentiert und transformiert das in einem Text je spezifisch enthaltene Lebensgefühl einer Lebensform oder einer Kultur. Es gibt daher Existenziale, die je spezifisch Lebensformen und Kulturen eigen sind und die deren Eigensinn je unterschiedlich dominieren.

Wenn es ein adäquates Verstehen eines Textes geben soll, dann muß es folglich einen idealtypischen existenzialen Gehalt, eine affektiv gestimmte Grundbedeutung in diesem Text geben, die als notwendiger

Minimalrahmen der möglichen Verstehensvielfalt eines Textes fungiert. Es gibt folglich keine sinnvolle Bedeutungsexpansion ohne regulative und normative Sinnreduktion eines Textes auf seine existenziale Grundbedeutung. Der Bedeutungsbereich eines Textes ist daher nicht einfach grenzenlos, sondern nur erweiterbar innerhalb bestimmter Bedeutungs- und Sinn Grenzen. Das potenzielle Maximum der Bedeutungen wird dabei immer schon von der notwendigen existenzialen Reduktion eines Textes bestimmt und begrenzt. Einen Text grenzenlos zu verstehen, heißt also nach Nietzsche ihn nicht zu verstehen. Aufgabe des Kritikers ist es daher, die semantische Unbestimmtheit eines Textes existenzial zu perpektivieren. Aufgabe des Kritikers ist es nicht bloß die Unbestimmtheit eines Textes dekonstruktiv zu entgrenzen, sondern auch konstruktiv zu begrenzen. Zweifel ist der Anfang aller Hermeneutik, aber semantische Verunsicherung als Spiel ohne Grenzen und Regeln zu treiben hermeneutischer Nihilismus. Semantische Ungewißheit und Uneindeutigkeit muß nicht nur thematisiert, sondern auch reduziert werden. Dadurch wird dann der Text erst in einem sinnvollen Raum von Bedeutungen erschließbar. Aber dieser Bedeutungsraum wird immer einer der Vervielfältigung in der Vereindeutigung sein.

Kurzum: Eine Interpretation muß stimmen und das funktioniert nur in einem bestimmten Bedeutungsraum. Das, was stimmt, ist das Wahre, daß selbst wieder gestimmt wird vom Stimmenden, den Existenzialien. Das heißt aber, das Stimmen der Interpretation muß sich am Stimmenden orientieren. Das Wahrsein einer Interpretation ist folglich nicht von den stimmenden Existenzialien zu trennen, vielmehr müssen beide zur Einstimmigkeit, zu einer konkreten Identität gebracht werden, so das es dann zu einer Übereinstimmung von Stimmung und Gestimmten im Stimmenden kommt. Die damit gegebene existenziale Semantisierung eines Textes, diese existenziale Adressierung eines Textes hat nicht nur eine regulative Normierung seiner Rezeption zur Konsequenz, sondern auch einen gewissen Indeterminismus seiner Bedeutungs- und Rezeptionsmöglichkeiten. Man kann zwar bestimmen unter welchen existenziellen Bedingungen ein Text die und die Bedeutung haben kann, für welche existenziellen und historischen Erfahrungen ein Werk vorrangig kandidiert rezipiert zu werden, und doch wirkt ein Text oft gar nicht oder erst viel später. Das hängt damit zusammen, daß die existenzielle Entelechie eines Textes zeitlich eingebunden, folglich auch der Ungleichzeitigkeit existenzieller Erfahrungen ausgeliefert ist und sich dadurch seine »ideale« Rezeption von seiner realen zu trennen vermag. Durch diese existenzielle Ungleichzeitigkeit können Hauptwerke eines Autors zu nicht adäquat wahrgenommenen Nebenwerken werden, wie

Nietzsches »Zarathustra«, und es können Werkentwürfe als Hauptwerke wahrgenommen werden, wie der »Wille zur Macht«, die gar keine sind. Dies alles hat zur Konsequenz, daß selbst eine historisch-philologische Verstümmelung eines Textes, wie es bei Nietzsche exemplarisch geschehen ist, den existenziellen Gehalt eines Textes nicht vernichten muß, wie es alle großen Nietzsche-Interpretationen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bewiesen haben. »Groß« im Sinne von klassisch sind diese Nietzscheinterpretationen dadurch, daß es in ihnen gelang den existenziellen Gehalt der Philosophie Nietzsche methodisch-begrifflich genauer zu explizieren als es Nietzsche gelang und insofern sind sie als »Nietzsche adäquat« zu bezeichnen, weil genau dies der methodische Aufklärer Nietzsche in seiner Auslegung großer Denker versuchte.

Selbst also wenn ein Textkorpus verstümmelt ist, wenn es eine Ruine ist, dann muß es nicht für unsere Erfahrung vernichtet sein, insofern in seinen Ruinen noch methodisch Spuren zu finden sind, die uns verstehen lassen, daß dort etwas Außergewöhnliches gesagt und gedacht wurde und dieses systematisch existenzielle Verstehen ist es doch, das uns veranlasst, aus den Spuren philosophischer und literarischer Denkmäler historisch-kritische Werkausgaben entstehen zu lassen.

Die existenzielle Entelechie eines Textes funktioniert nicht wie eine mechanische, starre Teleologie, die existenzielle Perspektivierung eines Textes ist keine streng kausal prädestinierte Teleologie wie sie bei der Eisenbahn anzutreffen ist: selbst bei einem dichten, komplexen und nach allen Richtungen verflochtenen Schienennetz sind die Endstationen streng determiniert, der Zuglauf ist klar, selbst wenn die Zahl der Restrecken wächst. Die existenzielle Entelechie eines Textes ist aber auch keine reine Lotterie, die mit einem absoluten Zufallsgenerator arbeitet, sondern sie gleicht eher einem sportiven Wettlauf: man weiß nicht wer in welchem Zustand ans Ziel kommt, aber es gibt Favoriten und relativ klar bestimmte Mittel und Wege zum Ziel. Und doch siegt gelegentlich der Außenseiter mit ganz neuen, ungewöhnlichen Methoden.

Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte?

Hans-Martin Gerlach

Wer sich in dieser »Materie« etwas auskennt, der weiß sofort, dass hier ein altbekanntes Thema der Vorlesung eines großen Dichters und Denkers des 18. Jahrhunderts paraphrasiert wurde. Es handelt sich um jene Schillersche Antrittsrede als neuberufener Geschichtsprofessor an der Jenenser Universität vom 26. Mai 1789, in welcher er seinen Studiosi Sinn und Zweck des Studiums der Universalgeschichte zu erläutern suchte. Gleich einleitend bemerkte Schiller, dass im Kreise des fruchtbaren und weiten Gebiets der Geschichte »die ganze moralische Welt« liege; dass sie den Menschen in den abwechselnden Zuständen seiner Torheiten und Weisheiten begleitet und sie ihm darüber Rechenschaft ablegt. Sie hat deshalb dem Menschen Gewichtiges zu sagen, wenn er sich als Mensch ausbilden will, »und zu dem Menschen eben redet die Geschichte«.¹

Geschichte als Universalgeschichte ist es, die uns nicht nur tote Artefakte repräsentiert, sondern die uns gleichsam Rechenschaft über den moralischen Zustand der Welt, wie er durch uns geworden ist und wird, obliegt. Und es sind zwei Typen von Gelehrten, die sich im Spiegel dieser Geschichte wiederfinden und zwei Arten der theoretischen Herangehensweisen an selbige beim Studium ihrer Verläufe, die wir wohl bis in unsere Tage vorfinden. »Anders ist der Studienplan, den sich der Brotgelehrte, anders derjenige, den der philosophische Kopf sich vorzeichnet.«² Den *Brotgelehrten* beunruhigen jegliche Veränderungen in seiner »Brotwissenschaft«, denn sie stören die wohlgehütete »alte Schulform« und lassen das gerade mühsam erworbene und zum festen System auf-

1 Friedrich Schiller, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?
In: Schiller. Werke in drei Bänden und einem Ergänzungsband. Leipzig 1956. S. 314.
2 Ebenda. S. 315.

gebaute Wissen fragwürdig werden. Letztendlich besteht damit Gefahr für das wohlbehütete System. Seinem Denken ist ein starrer methodischer Zug eigen. Dynamik kennt er nicht. Der *philosophische Kopf* hingegen ist ausdrücklich darum bemüht, diese Starre des Wissenssystems aufzubrechen, denn er will immer alle seine Wissensgebiete erweitern. Er liebt die sich entwickelnde Wahrheit immer mehr als ein festgefügt System, ohne dabei jedoch in einen beliebigen Relativismus zu verfallen, denn auch »alle seine Bestrebungen sind auf Vollendung seines Wissens gerichtet«³, aber seine Ungeduld ruht nicht. Neue Entdeckungen sind ihm das Wesentliche. Und »wenn kein Streich von außen sein Ideengebäude erschüttert, so ist er selbst [...] der Erste, der es unbefriedigt auseinanderlegt, um es vollkommen wieder herzustellen«.⁴ Ein dialektisches Denken charakterisiert den philosophischen Kopf, der zu immer höherer Vortrefflichkeit fortschreitet, während der Brotgelehrte »das unfruchtbare Einerlei seiner Schulbegriffe hütet«⁵.

Man möge mir eine etwas euphorisch klingende Würdigung verzeihen, aber in der Zeit meines Studiums hier in Leipzig habe ich das große Vergnügen gehabt, in Helmut Seidel einen solchen »philosophischen Kopf« gefunden zu haben, der mir durch das Feld der Philosophiegeschichte (insbesondere das der klassischen deutschen Philosophie und der von Karl Marx) den Blick auf eine neue, undogmatische Systematik der Philosophie im Allgemeinen und der des Marxismus im Besonderen eröffnete. Im Vorwort zu seiner Vorlesungsfolge »Von Thales bis Platon« lesen wir: »Im eigentlichen Sinne entsteht jedoch Philosophie erst dort, wo *das Bewusstsein* von Gegenständen selber zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht wird«, welches er als jenen Fortschritt »vom Denken über reale Gegenstände [...] zum Denken des Denkens, vom Bewusstsein über Gegenstände zum Selbstbewusstsein« begriff und das er uns in Vorlesungen und Seminaren darlegte und mit uns diskutierte, was dazu führte, »dass die folgenden wesentlichen philosophischen Fragen bewusst gestellt werden konnten«⁶, die Friedrich Engels in seinem »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie« klar artikuliert hatte⁷ und auf die Helmut Seidel

3 Ebenda. S. 317.

4 Ebenda.

5 Ebenda.

6 Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Berlin 1980. S. 29.

7 Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW. Bd. 21. S. 275.

immer wieder dezidiert hinwies. Philosophiegeschichte war dabei in zweierlei Hinsicht bestimmt. Einmal in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit; aber sie ist keineswegs nur »ein *passiver* Reflex gesellschaftlicher Verhältnisse«. ⁸ »Alle bedeutenden Philosophen der Geschichte haben immer auch politische und moralische Handlungen zu begründen, politische und moralische Handlungen zu bewirken gesucht.« ⁹ Zum anderen war und ist es ihre Bestimmung, das Werden philosophischer Systeme begreifbar zu machen, denn »die Erkenntnis vom Werden eines philosophischen Systems ist eine Voraussetzung für das Verständnis desselben« ¹⁰. Allein das Werden ist hinwiederum nur wirklich in seiner inneren Notwendigkeit zu verstehen, wenn ich das System der Philosophie begriffen habe, da es ansonsten nur eine Kuriositätenkammer schöner Gedanken (ohne inhaltlich-systematischen Zusammenhang) bleibt. »In diesem Zusammenhang entsteht«, so Helmut Seidel in seiner Einleitung zur Vorlesungsreihe, »die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte der Philosophie und dem System der Philosophie« ¹¹, wobei er darauf verweist, dass »Philosophiegeschichtsschreibung [...] historische Fakten nicht so zurechtstutzen« darf, »dass sie in ein vorgegebenes Schema passen« ¹², wofür es in der eigenen marxistisch-leninistischen Lehrdogmatik genügend Beispiele gab. Aber auch dem »Großmeister« und Begründer modernen philosophiegeschichtlichen Denkens, G. W. F. Hegel, war dieses Vorgehen selbst nicht ein unbekanntes. Was nicht in den Rahmen seiner philosophischen Spekulation passte (das philosophisch-theologische Denken des europäischen Mittelalters beispielsweise oder der englisch-sensualistische Empirismus mit seiner unspekulativen Gedankenwelt), blieb weitgehend vernachlässigt oder wurde gar abgelehnt. Das soll allerdings hier weniger interessieren. Viel interessanter war für uns damals (und ist es wohl auch heute immer noch) jener von Helmut Seidel erwähnte und auf Hegel zurückgreifende Versuch, System und Geschichte in Beantwortung der eingangs gestellten Frage immer wieder neu zu bedenken. Und die dabei den Philosophiehistoriker leitende »Gretchen-Frage« muss lauten: »Wie hältst Du's mit System und Geschichte der Philosophie?« Werfen wir zur Beantwortung derselben deshalb einen Blick auf die Hegelschen Einleitungen in die Geschichte der Philosophie.

8 Helmut Seidel: Von Thales bis Platon. A. a. O. S. 28.

9 Ebenda.

10 Ebenda.

11 Ebenda. S. 33.

12 Ebenda. S. 34.

In seiner Heidelberger und auch Berliner Niederschrift (1816 / 1820) sowie in seinen Einleitungen zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, die er zwischen 1823 und 1827/28 in Berlin hielt, hat er m. E. weiland Grundlegendes und bis in unsere heutigen Tage hinein Gültiges zur Beantwortung dieser methodischen und inhaltlichen Fragen bemerkt.

Hegel begreift (zumindest in seiner Berliner Einleitung in die Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie) diese als »Einleitung in die Philosophie« selbst, weil sie das »Entstehen der Philosophie darstellt«¹³. »Der Zweck der Geschichte der Philosophie ist es aber, »die Philosophie kennenzulernen, wie sie in der Zeit nacheinander erscheint«. ¹⁴ Und sie ist zugleich die vollständigste Darstellung dieses Zwecks.

Eine systematische Einleitung in die Geschichte der Philosophie scheint ihm deshalb vonnöten, weil man ohne diese schlecht beginnen kann, denn die Philosophiegeschichte hat es damit zu schaffen, dass sie zunächst mit so vielen anderen Gebieten und Kreisen der Wissenschaften verbunden ist, dass das Philosophische selbst an sich bestimmt werden muss gegenüber z. B. den Formen der Religion, der Mythen und der Kunst »in denen schon – bevor Philosophie ans Tageslicht trat – der allgemeine Inhalt der Philosophie [...] früher vorhanden«¹⁵ ist. Diese Differenz ist deshalb aufzuzeigen und die Philosophie in ihrer Eigenart gegenüber den anderen Formen des Geistes zu bestimmen, weil bei diesen der Gedanke immer noch »an einen bestimmten Gegenstand und Inhalt *gebunden* ist, so dass er als abgegrenzter Gedanke erscheint«. ¹⁶ Nur »die Philosophie hat also den Gedanken selbst zum Gegenstand« und »es ist also der Geist frei, indem das Denken mit sich selbst beschäftigt, also bei sich ist«. ¹⁷

Ein weiteres Problem tritt dabei jedoch noch auf: Womit beginnen? Wo ist der Anfang zu setzen? Zunächst stellt man ein »Vielerlei« an Philosophien fest, keine kann deshalb beanspruchen das »Wahre« in sich zu schließen – aber jede einzelne tut es dennoch. Wir haben also doch eher eine Sammlung von philosophischen Episoden, Anekdoten, Erzählungen von Begebenheiten, die recht isoliert voneinander sind, die ein hohes Maß narrativer Elemente ausweisen und teilweise so recht gegensätzlich

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Berlin 1972. S. 79.

14 Ebenda.

15 Ebenda. S. 80.

16 Ebenda. S. 83.

17 Ebenda.

gegeneinander sind. Wir haben deshalb zunächst also eher *Geschichten* der Philosophie aber keine *Geschichte* der Philosophie. Diogenes Laertius ist wohl das beste Beispiel einer solchen Vorgehensweise in der antiken Zeit. Aber auch bis zum heutigen Tage finden wir solches durchaus noch vor.¹⁸

Um sich gegen solche episodenhaften Betrachtungen der Philosophie zu wehren, fordert Hegel eben, den allgemeinen gedanklichen Zusammenhang in der Philosophiegeschichte zu suchen. Damit hängt dann direkt die Frage nach dem Anfang derselben zusammen, denn einerseits steht Philosophiegeschichte auch bei Hegel engstens mit der politischen Geschichte, mit Kunst und Religion zusammen, andererseits ist aber die Philosophie auch von diesen ihr verwandten Gebieten sehr verschieden. Diese Unterschiede sind für Hegel zu bestimmen, um festzuhalten, »womit zu beginnen sei«.¹⁹ Um dies aber realisieren zu können, um auch dann in der Vielfalt der Philosophien das Typische *der* Philosophie zu sehen, also gleichsam in der Vielfalt der Bäume den Wald zu erkennen, bedarf es eines eigenen Zugangs. Es geht dabei nicht nur um die Frage des Pontius Pilatus im Prozess gegen Jesus von Nazareth, die da bekanntlich lautete: »Was ist Wahrheit?«, sondern auch historisch darum festzuhalten: »Wo ist die Wahrheit?«. Und dieses »Wo« kann nicht mit einem relativistisch-skeptischen »Überall und nirgends« für Hegel beantwortet werden. Geschichte der Philosophie kann ihr Befrieden nicht haben in einem Kuriositätenkabinett seltener Exemplare, aufgereiht gleich den Perlen auf einer Schnur. Sie kann aber andererseits auch auf die Mannigfaltigkeit der Schulen, Personen, Strömungen nicht verzichten, denn das käme etwa einem Wald gleich, welcher keine Bäume hat. Verzichtet man aber auf die Einheit, d. h. auf das philosophisch-systematische Ganze, also auf das, worin sich der Gedanke mit sich selbst und aus sich selbst bestimmt, so werden wir den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen und den Werdegang des philosophischen Geistes aus der Vielfalt der einzelnen Geister nicht zu begreifen vermögen. Hegel will, um den sich abzeichnenden hermeneutischen Zirkel aufzulösen,

18 Am bekanntesten dürfte W. Weischedels »philosophische Hintertreppe« (Wilhelm Weischedel: Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken. München 1966.) geworden sein. Ähnliche Vorgehensweise finden wir in Ludwig Marcuses »Meine Geschichte der Philosophie« (Zürich 1981) vor. Schließlich wäre auch hier Otto A. Böhme: Sternstunden der Philosophie. Schlüsselerlebnisse großer Denker von Augustinus bis Popper. München 1998, zu erwähnen.

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. A. a. O. S. 80.

deshalb von einem Begriff der Philosophie ausgehen, dessen »vorläufige Bestimmungen« charakterisiert sind als »Gedanke, Begriff, Idee oder Vernunft und die Entwicklung derselben«. ²⁰ Erst nach der Festlegung dieser »vorläufigen Bestimmungen«, die »nur Voraussetzungen« sind und (nach Hegel) »nicht logisch philosophisch, spekulativ abgehandelt, oder erwiesen werden« ²¹ müssen, beginnt dann die »Anwendung dieser Bestimmungen auf die Geschichte der Philosophie« ²². In der Philosophiegeschichte drückt sich die »Arbeit von Jahrtausenden« aus, die das hervorgebracht hat, was sich als vollendete Vernunft, als »heimkehrender« Weltgeist, wie weiland Odysseus nach Ithaka, darstellt. »Sie ist das Resultat alles Vorhergehenden. Und dieselbe Entwicklung des Geistes geschichtlich betrachtet, ist die Geschichte der Philosophie [...] Die Philosophie ist die Darstellung der Entwicklung des Gedankens, wie er an und für sich, ohne Beiwesen ist; die Geschichte der Philosophie ist die Entwicklung in der Zeit. Folglich ist die Geschichte der Philosophie identisch mit dem System der Philosophie«. ²³ Was bei Hegel hier zunächst nur eine Behauptung ist, die Durchführung und Vollendung erlebt diese Idee dann in seinen »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie«, in welchen der dialektisch sich fortbewegende, historisch an den einzelnen Erscheinungsbildern der Philosophie selbst belegte Weg zu einem Telos hin hegelsch durchbuchstabiert wird und im System der vollendeten Vernunft dann zu sich selbst kommt. Die Eule der Minerva beginnt ihren Flug bei Einbruch der Dämmerung. Die Geschichte findet sich im System der Vernunft (und das ist allemal das Hegels selbst) vollendet und so dialektisch aufgehoben wieder.

Ganz anders der Weg bei jenem philosophischen Denker des 20. Jahrhunderts, der m. E. mit Hegel und doch gegen ihn, auch eine große »Weltgeschichte der Philosophie« zu schreiben vorhatte, von der uns aber zu seinen Lebzeiten nur ein Band, nämlich »Die großen Philosophen« und aus dem Nachlass die »Einleitung« in eine solche »Weltgeschichte« überkommen ist. Es handelt sich um Karl Jaspers, der nach Hegel wohl derjenige unter den bedeutenden Philosophen des 20. Jahrhunderts war, der – gleich Hegel – in seinem existenz- und weltphilosophischen Konzept ebenfalls den engen Zusammenhang von System und Geschichte auf eine Weise betonte, wie es m. E. kein zweiter getan hat. Äußerlich drückt sich das darin aus, dass er einmal in seiner Spät-

20 Ebenda. S. 96.

21 Ebenda.

22 Vgl. ebenda. S. 118ff.

23 Ebenda. S. 118f.

philosophie um eine philosophische Systematik als »Philosophische Logik« bemüht war, die er in mehreren Bänden als Logik des Vorlogischen, als Kategorienlehre, Methodenlehre und als Wissenschaftslehre auszuarbeiten gedachte. Erschienen ist auch davon zu Lebzeiten nur der 1. Band unter dem Titel »Von der Wahrheit«. Zum anderen wollte er also synchron dazu jene große »Weltgeschichte der Philosophie« in 5 Bänden schreiben, von der eben auch nur der Band »Die großen Philosophen« erschienen ist.

Ohne hier näher auf diese interessante Problematik eingehen zu können sei nur bemerkt, dass auch er von dem Zusammenspiel der Geschichte und der Systematik der Philosophie ausgeht. In seiner »Einleitung« in die »Weltgeschichte der Philosophie« schreibt er: »In dem Maße, als Philosophie sich ihrer selbst bewußt wird, wird sie sich auch ihrer Geschichte bewußt, das heißt des Denkens, das zu ihr führte, sie angeht, mit ihr identisch ist in Ziel, Methode, Gehalt.«²⁴

Freilich ist sein Philosophiebegriff ein ganz anderer als der Hegels. Ihm geht es nicht um den sich in System und Geschichte dialektisch entfaltenden Weltgeist, sondern um die Philosophie des Umgreifenden. Und das Band aller Weisen des Umgreifenden ist einzig die Vernunft allerdings; eine Vernunft, die »über die Einheit wissenschaftlichen Wissens hinaus zum allumfassenden Verbinden« drängt und »sich an die das Allgemeine durchbrechende Ausnahme« wendet, dabei aber nicht »als ob sie am Ziele sei, stille« steht.²⁵ Philosophische Vernunft ist als Band des Umgreifenden gleichsam in einer unendlichen Bewegung in den großen Kreisen des Umgreifenden, die jenes dialektische Fortschrittsbewusstsein, wie es Hegels und Marx' Denken eigen ist, nicht akzeptiert. Und analog trifft dies auch auf den Prozess der Philosophiegeschichte zu. »Irreführend ist der Aspekt einer Totalentwicklung der Philosophie als Fortschrittsprozess.«²⁶ Für Jaspers ist es deshalb ein Unding behaupten zu wollen, dass philosophisches Denken »wie die Wissenschaften, den Charakter eines Fortschrittsprozesses« trage.²⁷ »Wir sind gewiß viel weiter als Hippokrates, der griechische Arzt. Wir dürfen kaum sagen, daß wir weiter sein als Plato.«²⁸ Im Erfassen des philosophisch Um-

24 Karl Jaspers: Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung (Aus dem Nachlass herausgegeben von Hans Saner) München, Zürich 1982. S. 42.

25 Karl Jaspers: Von der Wahrheit. Philosophische Logik. 1. Band. München 1958. S. 114f.

26 Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie. München 1971. S. 107.

27 Ebenda. S. 9.

28 Ebenda.

greifenden gibt es diesen Fortschritt nicht. Es geht für Jaspers in System und Geschichte der Philosophie wie in einem unendlichen Kreisen um die Wahrheit, die sich aber nie manifest machen darf, weil sie dann regelmäßig im Dogmatismus enden wird. Das Einmalige der philosophischen Leistungen der großen Philosophen wird hier ausdrücklich betont, die sich aber dennoch in einem unendlichen Zusammenhang befinden. Und Jaspers sieht dies nicht nur auf den europäisch-griechisch-christlichen Kulturkreis bezogen. Mit seiner geschichtsphilosophischen Idee der »Achsenzeit« hat er gleichberechtigt auch die außereuropäischen Hochkulturen einbezogen, insbesondere die Chinas und Indiens.²⁹ Auch hier setzt er auf den Durchbruch durch Traditionsmauern, und leistete seinen Beitrag in der Bestimmung dessen, warum und zu welchem Ende wir auch heute noch Philosophiegeschichte studieren sollen. »Denn der Sinn des Philosophierens ist Gegenwärtigkeit«.³⁰

Wenngleich Helmut Seidel dem existenzphilosophischen Denkansatz eines Karl Jaspers eher skeptisch-kritisch gegenübersteht, so glaube ich, stimmt er doch mit diesem eben zitierten Jaspers-Satz unbedingt überein, denn auch für ihn ist der Sinn der Philosophie »Gegenwärtigkeit«.

29 Vgl. Karl Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Erster Teil: Weltgeschichte. München 1988.

30 Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie. A. a. O. S. 110.

Zur Frühaufklärung und zum Anfang der Philosophiegeschichte in Deutschland

Siegfried Wollgast

Frühaufklärung ist wie Frühe Neuzeit hinsichtlich der zeitlichen Eingrenzung und auch des Begriffsinhaltes noch nicht eindeutig bestimmt. Nun bildeten sich die Anfänge der Philosophiegeschichte in Deutschland m.E. in der Frühaufklärung heraus. Auch deshalb stelle ich meine Position zur Frühaufklärung – grob gerastert – einleitend dar. Die Sinnwissenschaft Philosophie, damit auch die Geschichte der Philosophie, wird natürlich stets unterschiedlichste Bestimmungen finden. Das ist der theoretisch-ideologischen Position des jeweils Agierenden stark geschuldet. Dieser Position, wie auch dem Zeitgeist, nicht allein der subjektiven Leistung, ist zudem zuzuschreiben, ob ein Philosoph der Vergangenheit wie der Gegenwart bekannt, berühmt, weniger bekannt, kaum bekannt oder weithin unbekannt ist. Dabei findet sich bei allen Philosophen neben mehr oder weniger eigenständigem Wissen und Können, neben Originalität auch Vergessenswertes! Nicht bloß für den Vertreter einer bestimmten Geistesrichtung Vernachlässigbares, nein, generell überholtes, vielleicht dem Zeitgeist Geschuldetes.

Philosophiegeschichte ist ein Aspekt der ganzen Geschichte. »Die Geschichte der geschichtlichen Auffassung ist selbst ein Element der Geschichte. Die Philosophiegeschichte ist von Anfang an zugleich auch Geschichte der Philosophiegeschichte.« Und: »Die Philosophie verwandelt sich und mit ihr das Bild ihrer Geschichte.«¹ Beide bleiben nicht gleich! Für Karl Jaspers gelten folgende Grundzüge für eine sinnvolle

1 Karl Jaspers: Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung. Aus dem Nachlaß hrsg. von Hans Saner. München, Zürich 1982. S. 37, 43. – Siehe auch Siegfried Wollgast: Marginalien zur Methodologie der Philosophiegeschichte und zur Entstehung der deutschen Frühaufklärung. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Technischen Universität Dresden. Dresden 38(1989) H. 5/6. S. 71–74.

Philosophiegeschichtsauffassung²: 1. Sie muß universal sein, die Weite in Raum und Zeit erfassen. 2. Sie muß anschaulich sein. D. h.: man muß in die Texte eindringen, sich in die Situation des damals Denkenden hineinversetzen, das Bleibende im Vergänglichen erfassen usw. 3. »Sie muß in der Auffassung der Gedanken die Einfachheit des Grundgedankens ans Licht bringen, die Simplität ohne Simplifikation erreichen, das schlechthin Wesentliche ohne die Beiläufigkeiten herausheben.«³ 4. Sie muß selbst Philosophie sein.

Die philosophiehistorische Forschung muß das ganze Material nutzen und sichten! Man soll nicht nur die Texte sehen, sondern auch das Gedachte, soweit es nachvollziehbar ist. Und man muß die Persönlichkeit beachten! Die Philosophiegeschichte ist in die Universalgeschichte einzuordnen, nicht isoliert zu betrachten! »Das Mittel dazu ist die Lektüre von Dichtungen, die Betrachtung von Kunstwerken, Reisen und Lesen von Reiseschilderungen, denkendes Betrachten von Abbildungen alles Gegenständlichen, Lektüre von Urkunden und vor allem der großen geschichtlichen Darstellungen, die schöpferisch geleistet haben, was der Spätere um so viel leichter durch sie sich aneignen kann.«⁴ Also sind auch die gesellschaftlichen Zeitverhältnisse zu untersuchen – als Hintergrund der Philosophiegeschichte. Die Weltanschauungen und Weltbilder sind in die Darstellung der Geschichte der Philosophie einzubeziehen, ebenso die Geschichte der Wissenschaften. Natürlich kann der Einzelne nicht das Ganze beherrschen. Er muß sich auf Details beschränken. Doch muß er auch versuchen, das Ganze zu sehen, zu denken.⁵ Philosophiegeschichte läßt sich doxographisch und problemhistorisch betrachten, auch heute. Doch es liegt auch nahe, »die Antwort auf die Fragen nach der einen Geschichte der Philosophie darin zu suchen, daß man seine Ansprüche an die eigene Philosophie immer weiter in die Höhe schraubt, bis diese Philosophie schließlich die Begriffe vorgibt für die Beschäftigung mit Philosophie der Vergangenheit.« Das läßt z. B. vermeiden, »Gedanken, die der Vergangenheit angehören, zu entzeitlichen.«⁶ Weitgehend kommt es in der Philosophiehistorie darauf an, Probleme zu

2 Ebenda. S. 68–89.

3 Ebenda. S. 80.

4 Ebenda. S. 101.

5 Siehe Hans Friedrich Fulda: Was ist Philosophiegeschichte und zu welchem Ende studiert man sie? In: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): *Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie*. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991. S. 31–56, hier S. 35–38.

6 Ebenda. S. 39f.

erforschen. Somit: Ideen der Vergangenheit »in ein nachdenkliches Verhältnis zu setzen, damit diese Probleme und Ideen dann mit Problemen und Ideen gegenwärtiger Philosophie konfrontiert werden können.« Studium der Philosophiegeschichte erfolgt letztlich, »um einen – spezifisch historischen – Beitrag zu der Frage zu leisten, was Philosophie – jetzt und hier – sein soll.«⁷

Will man die Geschichte der Philosophie in Deutschland zur Zeit ihrer Entstehung, darstellen, so kommt man an der gesamteuropäischen Entwicklung nicht vorbei. Der einseitigen Auffassung Georg Wilhelm Friedrich Hegels folgend, haben auch Marxisten vielfach die französische als Gradmesser für die deutsche Aufklärung genommen. Doch es sind mehrere Quellen für die deutsche Aufklärung zu konstatieren.

Die Frühaufklärung tritt in Deutschland, Frankreich, England und den Niederlanden philosophisch etwa zur gleichen Zeit mit unterschiedlichsten Motiven, mit einem höchst divergierenden Adressatenkreis und einem weitgefächerten Programm an.⁸ Manche ihrer Vertreter gehen von der Überzeugung aus, es gelte das Bestehende zu reinigen und zu festigen, etwa Martin Luthers Reformation unter neuen Bedingungen zu Ende zu führen. Die Berufung auf Autoritäten erfolgt z. T. weiter; die traditionelle, verabsolutierte, christlich gefaßte Vorbildrolle des Aristoteles wird jedoch abgelehnt. Offen ausgesprochener Eklektizismus gewinnt positive Bedeutung. Neue Ideen schimmern auf – religiöse Toleranz, Aktivität des Individuums und verstärktes Hervorheben seiner Rolle, Betonen der Verantwortung des Einzelnen zur Diesseitsbewältigung, Ablehnen der Metaphysik und Orientieren auf praktische Philosophie oder Jurisprudenz bzw. Verbinden der Metaphysik mit den damaligen revolutionären Errungenschaften der Naturwissenschaft. Auch in Deutschland haben wir eine von weltlichen *und* theologischen Quellen

7 Ebenda. S. 55f.

8 Siehe Siegfried Wollgast: Grundlinien oppositionellen weltanschaulich-philosophischen Denkens in Deutschland zwischen 1550 und 1720. In: Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Hrsg. von Günter Vogler. Weimar 1994. S. 337–367. – Siegfried Wollgast: Die deutsche Frühaufklärung und Samuel von Pufendorf. In: Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Werk und Einfluß eines deutschen Bürgers der Gelehrtenrepublik nach 300 Jahren (1694–1994). Hrsg. von Fiametta Palladini und Gerald Hartung. Berlin 1996. S. 40–60, hier S. 40–52. – Siegfried Wollgast: Die deutsche Frühaufklärung. Grundlagen-Aspekte-Schlußfolgerungen. In: Die Aufklärung in den geistigen Auseinandersetzungen unserer Tage. Kolloquium am 2. Juni 1999 in Dresden. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. Leipzig 2000. S. 53–87. – Siegfried Wollgast: Der Sozinianismus und die deutsche Frühaufklärung. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen. Würzburg 21(2002). S. 397–445.

ausgehende Frühaufklärungsbewegung. Verschiedenste Ansätze überschneiden sich oder schließen sich aus. Die Frühaufklärer fechten untereinander erbitterte Kämpfe aus. Einigkeit besteht lediglich im Kampf gegen das Alte; dabei schließt man untereinander Bündnisse, die zeitweilige Kompromisse mit Vertretern des Alten nicht ausschließen. Frühaufklärung endet an der Schwelle zur Konsolidierung der Bewegung. Und diese liegt meines Erachtens in Deutschland im zweiten Dezennium des 18. Jahrhunderts! Christian Wolff kommt das Verdienst zu, der Voller der der deutschen philosophischen Frühaufklärung *und* ein Höhepunkt der philosophischen Aufklärung in Deutschland und weiten Teilen Europas fast das ganze 18. Jahrhundert hindurch zu werden.

Daß eine von Reformation und deutschem Humanismus herkommende Linie direkt in die Aufklärung und dann in die klassische deutsche Philosophie mündet, tritt noch immer stark in den Hintergrund. Wer das Entstehen der deutschen Frühaufklärung begreifen will, kann an M. Luthers Wirken und seinen Wirkungen nicht vorbei, ebenso nicht an Erasmus von Rotterdam und an den »Linken der Reformation« inklusive Th. Müntzer. Die »Linken der Reformation«, z. T. auch die deutschen Humanisten – Paracelsus sei als Beispiel genannt – führen vornehmlich Mystik und Pantheismus auf ihrem Panier. Mystik ist auch, so sie sich als philosophische Mystik zeigt, Aufforderung zur *aktiven* Aneignung Gottes. Das ist zur Zeit der Frühaufklärung stets zugleich Aufforderung zur Aneignung der Welt, zum Tätigsein.

Naturrechtstheorien spielten bei der theoretischen Begründung der deutschen Frühaufklärung eine große Rolle: Christian Thomasius und Samuel Pufendorf bieten dafür hervorragende Beispiele. Ihre partielle Eigenständigkeit ist immer weniger umstritten. Die These »Deutschland ist kein Sternenland der Aufklärung; die wahre Aufklärung ist die französische,« bedarf jedoch noch immer der Widerlegung.⁹

Werner Schneiders bestimmt vier Etappen der Aufklärungsphilosophie in Deutschland: »Die Frühaufklärung oder: Thomasius und seine Generation; die erste, wesentlich schulphilosophische Phase der Hochaufklärung oder: Wolff und seine Generation; die zweite, wesentlich

9 Werner Schneiders: Akademische Weltweisheit. Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung. In: Aufklärungen in Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert. Bd. 1. Hrsg. von Gerhard Sauder und Jochen Schlobach. Heidelberg 1985. S. 25–44, hier S. 28, vgl. S. 26, 31. Siehe weiter Werner Schneiders: Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland. Hamburg 1990. S. 29. – Siegfried Wollgast: Zur Entwicklung der Philosophiegeschichtsschreibung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. In: Der Ursprung der modernen Wissenschaften. Hrsg. von Martin Guntau und Hubert Laitko Berlin 1987. S. 377–396.

popularphilosophische Phase der Hochaufklärung oder: die Generation von Meier, Mendelssohn und anderen; die Spätaufklärung oder: das Zeitalter Kants«. ¹⁰ Die Eigenständigkeit der deutschen Frühaufklärung wird damit erneut betont, wenngleich ich es für problematisch halte, lediglich Chr. Thomasius oder Gottfried Wilhelm Leibniz als ihre Leitfiguren zu fassen. Johannes Verweyen hat schon in seiner Bonner Dissertationschrift Ehrenfried Walther von Tschirnhaus als »den *ersten Vertreter der deutschen Aufklärung*« bezeichnet. ¹¹ Gottfried Arnolds Name gehört nach Werner Krauss »auf die erste Seite einer jeden geschichtlichen Darstellung der deutschen Aufklärung«. ¹² Eduard Winter verstand unter Frühaufklärung »die über ein Jahrhundert (ungefähr von 1650 bis 1750) währende Hinführung zur Hochaufklärung.« Dies erscheint mir ebenso problematisch wie seine Subsumierung der Frühaufklärung unter den Sammelbegriff »Konfessioneller Absolutismus«, womit er Karl Eder folgt. ¹³

Karl Barth wendet sich gegen die »von *Troeltsch, H. Stephan, H. Hoffmann*, z. T. auch *Wernle* u. A. vertretene Ansicht, als ob der sogenannte Pietismus wesentlich als eine selbständige, nämlich rückläufige, die Anregung der Reformation aufnehmende und womöglich die Reformation fortsetzende, die sogenannte Aufklärung dagegen wiederum als eine selbständige, dem Pietismus entgegengesetzte, vorwärtsdrängende und so für das 18. Jahrhundert eigentlich bezeichnende Bewegung zu verstehen sei«. Dagegen setzt er die Auffassung von Ferdinand Christian Baur und Albrecht Ritschl, wonach »Pietismus und Aufklärung in ihren Ursprüngen und Spitzen deutlich genug zusammenhängen, um das Urteil zu erlauben, daß wir es in ihnen mit zwei Gestalten des einen Wesens, des durch den Geist des 18. Jahrhunderts geformten Christentums

-
- 10 Werner Schneiders: Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant. In: Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250 jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht hrsg. von Rudolf Vierhaus. Göttingen 1985. S. 58–92. – Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen 1992. S. 4, 6, 78 u.ö. – Johannes Hirschberger: Geschichte der Philosophie. Bd. II. Neuzeit und Gegenwart. 11. Aufl. Frechen o. J. [1999]. S. 265f.
- 11 Johannes Verweyen: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus als Philosoph. Eine philosophie-geschichtliche Abhandlung. Bonn 1905. S. 127.
- 12 Werner Krauss: Über die Konstellation der deutschen Aufklärung. In: Werner Krauss: Studien zur deutschen und französischen Aufklärung. Berlin 1963. S. 309–399, hier S. 368.
- 13 Eduard Winter: Der Kampf gegen der Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung. Berlin 1966. S. 5, 9–19.

zu tun haben, mit zwei Gestalten, die der Reformation beide gleich nahe und gleich fern standen«. ¹⁴ Auf jeden Fall ist die Linie Baur – Ritschl – Barth der Wahrheit näherkommend als die erstgenannte! Mit Hans Poser meine ich: Pietismus wie Aufklärung »richten sich nur an jeweils einer Seite des Menschen aus, der eine am Gefühl, die andere an der Vernunft. Indem sich eine Richtung allein durchzusetzen versuchte, wurde das Fehlen der jeweils komplementären anderen Seite als Mangel sichtbar. So verlangte eine ins Weltliche gewendete Stimmungsreligiosität zumindest eine praktische Handlungsrationaltät, während umgekehrt eine Vernunftorientierung weder das Phänomen des Glaubens noch das des Empfindens als handlungsleitend zu begreifen und einzubeziehen vermochte«. ¹⁵

Die Forschung ist seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts zunehmend zu der Einsicht gelangt, daß Pietismus und Aufklärung sich nicht entgegen-, sondern einander zugearbeitet haben. ¹⁶ Der Kern gemeinsamer Intentionen wird in der Selbstbestimmung des menschlichen Subjekts gesehen. Die Säkularisationsleistung des Pietismus sei Hand in Hand gegangen mit einer zunehmenden Orientierung an Problemen des praktischen Lebens. Weltliche Frühaufklärer wie Pietisten hätten gleichermaßen trotz aller Unterschiede in der Geschichtsauffassung Schulter an Schulter gegen die Mächte des Alten gekämpft, sich ein neues Verständnis über die Funktionen der Kirche, das soziale Leben und das darauf bezogene tätige Christentum erarbeitet. *Den* Pietismus hat es nie gegeben; er war stets nur ein höchst vager Oberbegriff, dessen genauere Untersuchung verschiedenste Strömungen ergibt.

14 Karl Barth: Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte. Zürich 1994. S. 64f. Siehe ebenda S. 77f. die von Barth angemerkt in inhaltlichen Gemeinsamkeiten von Rationalisten und Pietisten im 18. Jahrhundert.

15 Hans Poser: Pietismus und Aufklärung-Glaubensgewißheit und Vernunftkenntnis im Widerstreit. In: Aufklärung und Erneuerung. Beiträge zur Geschichte der Universität Halle im ersten Jahrhundert ihres Bestehens (1694–1806). Zur Dreihundertjahrfeier ... hrsg. von Günter Jerauschek und Arno Sames. Hanau und Halle 1994. S. 170–182, hier S. 181.

16 Peter Pütz: Die deutsche Aufklärung. 4. Aufl. Darmstadt 1991. S. 56. – Hermann Böbenecker: Pietismus und Aufklärung. Ihre Begegnung im deutschen Geistesleben des 17. und 18. Jahrhunderts. Phil. Diss. Würzburg 1958. – Tadeusz Namowicz: Pietismus in der deutschen Kultur des 18. Jahrhunderts. In: Weimarer Beiträge. Berlin, Weimar 13(1967) H. 3. S. 469–480. – Martin Schmidt: Pietismus. 3. Aufl. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983. S. 14.

Ernst Cassirer hält es für unzulänglich und fragwürdig, die Aufklärung als eine in ihrer Grundtendenz irreligiöse und glaubensfeindliche Epoche zu betrachten. Eine solche Betrachtung laufe Gefahr, »gerade ihre höchsten positiven Leistungen zu verkennen [...] Die stärksten gedanklichen Impulse der Aufklärung und ihre eigentliche geistige Kraft sind nicht in ihrer Abkehr vom Glauben begründet, sondern in dem neuen Ideal der Gläubigkeit, das sie aufstellt, und in der neuen Form der Religion, die sie in sich verkörpert«. ¹⁷ Man muß den Wert von Cassirers Einschätzung für die Frühaufklärung zu erkennen suchen, zumal zu einer Zeit, da wir m. E. um die Neubewertung einer Reihe von Problemen wie Trost, Hoffnung und Glaube ringen oder jedenfalls ringen sollten. Dabei sollte man auch Fritz Mauthners Wort beachten: »Die deutsche Aufklärung ist – und das ist ebenso merkwürdig wie fast unbekannt – aus einer tiefen religiösen Bewegung mit hervorgegangen, aus dem Pietismus; man darf diesen ehrwürdigen Ausdruck nur nicht mit Frömmerei übersetzen wollen«. ¹⁸

Ich möchte die philosophische Frühaufklärung in Deutschland von 1672 bis 1718 bzw. 1723 datieren. 1672 erscheint S.amuel Pufendorfs Hauptwerk »De jure naturae et gentium« und 1675 die »Pia desideria« von Philipp Jakob Spener, die Geburtsurkunde des Pietismus. Spener und sein Schüler August Hermann Francke, der Begründer des Hallischen Pietismus, repräsentieren diese Bewegung, die Generationen hindurch aufklärerisch wirkt. Ihre theologischen Grundprämissen sind unverkennbar. Aber gleiches findet sich in der Frühaufklärung Englands oder Frankreichs, es ist kein deutsches Spezifikum! Wesentlich bei allen Pietisten ist, daß sie, abgesehen von der Forderung nach Veränderung in der Kirche, auf die Entwicklung der Gesellschaft orientieren.

Der Pietismus umfaßte im Laufe der Zeit Angehörige aller sozialen Schichten. Dabei müssen heterodoxe bzw. radikale und orthodoxe Pietisten unterschieden werden. Auch bei dieser globalen Unterscheidung ist der Übergang oft fließend. Bevor der Pietismus selbst »verknöchert« – ein Prozeß, der schon unter A. H. Francke während der Regierungszeit des Preußenkönigs Friedrich Wilhelm I. beginnt – übt er einen nachhaltigen progressiven Einfluß auf die geistige Entwicklung in Deutschland aus. Häufig wird die »Spätphase« des Pietismus, sein Gegensatz zur Aufklärung, vereinseitigt und verabsolutiert.

17 Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1932. S. 180.

18 Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. 3. Stuttgart-Berlin 1923 (Reprograf. Nachdr. Hildesheim 1963). S. 161.

Die »radikalen« Pietisten wurden selbst von ihren orthodoxen Gesinnungsgenossen scharf angegriffen und verfolgt. Sie antworteten mit gleicher Schärfe in Wort und Schrift. Beim radikalen Pietismus tritt an die Stelle der kirchlichen Vermittlung des Christentums die unmittelbare mystische Verbindung von Christus und Mensch: das Christentum, Christus, muß im Menschen geboren und lebendig werden. Es reicht also weder das Bekenntnis des Dogmas, noch das Bekenntnis der Historie von Christus. Der innere Christus ist an keine Konfession, an kein kirchliches Medium, auch nicht an die Bibel gebunden. Wo sich tätige Menschenliebe zeigt, da ist Christus. Die Früchte der inneren Wiedergeburt zeigen sich unter Vertretern aller Konfessionen. Deshalb wird der »äußere« Christus, der auch von Gottlosen bekannt werden kann und wird, in Frage gestellt. Im radikalen Pietismus wird die Sozialkritik bis zu urchristlichen Gleichheitsvorstellungen gesteigert und Versuche zu ihrer Realisierung werden unternommen. Damit verbindet sich Chiliasmus crassus und / oder Chiliasmus subtilis. Zu den hervorragendsten Vertretern des radikalen Pietismus gehören Gottfried Arnold, Johann Conrad Dippel, Friedrich Breckling, Johann Georg Gichtel, Ernst Christoph Hochmann von Hohenau, das Ehepaar Johanna Eleonora und Johann Wilhelm Petersen u. a. Nach Hans Schneider besteht hinsichtlich des radikalen Pietismus ein Forschungsdefizit. Selbst die begriffliche Fassung ist nicht einheitlich.¹⁹ Bekanntlich hat René Descartes mit seinem Denksystem Einfluß auf ihn ausgeübt. So »berühren sich in Gottfried Arnolds Theologie die Gegensätze der radikalen Mystik und des extremen Rationalismus. Die Innerlichkeit, die jede Symbolik und alles kultische Wesen von sich weist, wird schließlich auf die bloße Erkenntnis des außer ihr Seienden, das heißt auf den Ausgangspunkt der cartesianischen Cogitatio, zurückgeworfen.«²⁰

Neben der pietistischen gibt es die weltliche Linie der deutschen Frühaufklärung. Sie bildet sich ebenfalls in den 70er und 80er Jahren des 17. Jahrhunderts heraus. Auch die weltlichen Frühaufklärer gehen von unterschiedlichen Quellen aus, befehden sich untereinander, wie es das Beispiel der Kontroverse zwischen Ehrenfried Walther von Tschirnhaus und Christian Thomasius (1688/89) und Samuel Pufendorfs, Philipp Jakob Speners, Daniel Ernst Jablonskis und Ezechiel von Spanheims Tä-

19 Siehe Hans Schneider: Der radikale Pietismus in der neueren Forschung. In: Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Göttingen 8(1982). S. 15–42.

20 Werner Krauss: Über die Konstellation der deutschen Aufklärung. A. a. O. S. 370. – Siehe Hermann Hettner: Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Bd. I. 2. Aufl. Berlin, Weimar 1979. S. 53.

tigkeit in einer Kommission (1694) gegen den weltlichen radikalen Frühaufklärer Friedrich Wilhelm Stosch belegt. Ebenfalls bezeugen es Gottfried Wilhelm Leibniz' Auseinandersetzungen mit dem sozinianischen Antitrinitarismus, der zeitweilig ebenfalls ein frühaufklärerisches System darstellte und einen gewissen Anteil bei der Herausbildung der deutschen Frühaufklärung hatte.²¹ Einige Anliegen und Merkmale sind den weltlichen Frühaufklärern gemeinsam: 1. Der Kampf um die Freiheit der Philosophie bzw. Wissenschaft von der Theologie. 2. Der Kampf gegen den Konfessionalismus bzw. um religiöse Toleranz. 3. Ein zumeist deistisches Gottesverständnis. 4. Die Suche nach einer Methode, die den Erfordernissen der neuen Naturwissenschaft entspricht: Philosophie wird vornehmlich als Methodenlehre und praktische Philosophie verstanden, darauf zielend, die Menschen glücklich zu machen. Daneben gibt es, G. W. Leibniz und E. W. von Tschirnhaus stehen dafür als Beispiel, auch Bemühungen um die Weiterentwicklung der Metaphysik. 5. Das vorläufige Dominieren des Rationalismus, was aber nicht in der Mystik gilt. Sie spielte in der weltlichen (Thomasius, Leibniz) wie in der pietistischen Aufklärung keine geringe Rolle. 6. Das Eingehen eines engen Bündnisses mit der progressiven Naturwissenschaft der Zeit, vornehmlich der Mathematik und Mechanik. Zeitweilig verbündeten sich die weltlichen Frühaufklärer auch mit dem Pietismus, bzw. dem radikalen Pietismus (und umgekehrt). 7. Die menschliche Vernunft tritt an die Stelle der göttlichen Offenbarung; das menschliche Leben erscheint nicht mehr vorrangig oder allein als Vorbereitung auf die Ewigkeit, sondern als Selbstzweck. 8. Der Dogmatismus, gefaßt als uneingeschränkte Anhängerschaft an ein bestehendes philosophisches System bzw. dessen Begründer, wird abgelehnt, dafür Eklektizismus gesetzt und praktiziert.

Auch in der weltlichen deutschen Frühaufklärung bildete sich ein radikaler Flügel heraus. Seine Vertreter gehörten zumeist nicht der Schulphilosophie an. Es wäre einseitig, diese Linie ausschließlich auf das

21 Siehe Siegfried Wollgast: Ehrenfried Walther von Tschirnhaus und die deutsche Frühaufklärung. In: Siegfried Wollgast: *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung*. Berlin 1993. S. 254–310, hier S. 298–308. – Martin Gierl: *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1997. S. 418–486. – Maria Rosa Antognozza: *Die Rolle der Trinitäts- und Menschwerdungsdiskussionen für die Entstehung von Leibniz' Denken*. In: *Studia Leibnitiana*. Wiesbaden, Stuttgart 26(1994). H. 1. S. 56–75. – Siegfried Wollgast: *Der Sozinianismus und die deutsche Frühaufklärung*. A. a. O. S. 432ff.

Wirken Baruch de Spinozas zu reduzieren. Damit würde das von der Reformation herkommende große Erbe unterschlagen. Zu den »Linken« der weltlichen deutschen Frühaufklärung zählen u. a. Matthias Knutzen, Gabriel Wagner, auch Realis de Vienna genannt, Jakob Wittich, Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau und Johann Georg Wachter.²² Nach Winfried Schröder sind Stosch und Wachter den Spinozarezipienten zuzuzählen. Seit 1690 hat sich in Berlin und in der Mark Brandenburg auch die sozinianische Gedankenwelt entschieden geregelt. Beispiele dafür sind Jean Barbeyrac und Charles Etienne Jordan.²³

Leider wird »der katholischen Aufklärung – einem nahezu ausschließlich von katholischen Historikern und katholischen Theologen behandelten Thema [...], von den Nichtkatholiken unter den an der Aufklärung interessierten Geistes- und Sozialwissenschaftlern zumeist nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt.«²⁴ Dabei hat schon Klaus Scholder für die Aufklärung im protestantischen Deutschland zwischen »Aufklärung gegen Theologie und Kirche« sowie »mit ihr« und »durch sie«

-
- 22 Siehe Gottfried Stiehler (Hrsg.): Beiträge zur Geschichte des vormarxistischen Materialismus. Berlin 1961. S. 63–212. – Gottfried Stiehler: Materialisten der Leibniz-Zeit (Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner, Urban Gottfried Bucher). Ausgewählte Texte. Zusammengestellt und eingeleitet von Gottfried Stiehler. Berlin 1966. – Theodor Ludwig Lau: (1670–1740): Meditationes philosophicae de Deo, Mundo, Homine (1717). Meditationes, Theses, Dubia philosophico-theologica (1719). Dokumente. Mit einer Einleitung hrsg. von Martin Pott. Stuttgart, Bad Cannstatt 1992. – Friedrich Wilhelm Stosch (1648–1704): Concordia rationis et fidei (1692). Dokumente. Mit einer Einleitung hrsg. von Winfried Schröder. Stuttgart, Bad Cannstatt 1992. – Gabriel Wagner (1660–1717): Ausgewählte Schriften und Dokumente. Mit einer Einleitung hrsg. von Siegfried Wollgast. Stuttgart, Bad Cannstatt 1997. – Anonymus: (Johann Joachim Müller, 1661–1733): De imposturibus religionum (De tribus impostoribus) – Von den Betrügereyen der Religionen. Dokumente ... hrsg. und kommentiert von Winfried Schröder. Stuttgart, Bad Cannstatt 1999.
- 23 Siehe Martin Mulsow: Die drei Ringe. Toleranz und clandestine Gelehrsamkeit bei Mathurin Veyssière La Croze (1661–1739). Tübingen 2001. S. 72–81. – Jens Häselser: Der Ort der Geheimpliteratur in der Frühaufklärung. In: Martin Fontius / Werner Schneiders (Hrsg.): Die Philosophie und die Belles-Lettres. Berlin 1997. S. 137–150.
- 24 Harm Klueting: »Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.« Zum Thema *katholische Aufklärung* – Oder: Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Einleitung. In: Harm Klueting / Norbert Hinske / Karl Hengst (Hrsg.): Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. Hamburg 1993. S. 1–39, hier S. 2. – Siehe zum Folgenden Siegfried Wollgast: Pietismus zweier Generationen und Katholizismus als Exponenten der Frühaufklärung. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen. Würzburg 14(1996). S. 403–419.

unterschieden.²⁵ Es gab zur Zeit der Aufklärung trotz aller Gegensätze auch ein enges Netz wechselseitiger Beeinflussungen der – auch in sich gespaltenen – Konfessionen und Versuche zu ihrer Wiedervereinigung. Dabei ist zu betonen, daß »bereits im 17. Jahrhundert [...] auch in der katholischen Kirche alle Tendenzen der Aufklärung in nuce vorhanden« waren.²⁶ Harm Klueting sieht eine Wurzel der katholischen Aufklärung »im Jansenismus, der zwar noch nicht katholische Aufklärung war, aber – vergleichbar mit dem Pietismus im protestantischen Bereich – den Durchbruch des religiösen Individualismus förderte. Er besaß damit wichtige Affinitäten mit der Aufklärung und mit ihrem von der Autonomie der ›vernünftigen‹ Einzelpersönlichkeit geprägten Menschenbild und traf sich darüber hinaus mit der Aufklärung im Antijesuitismus.«²⁷

Wenn der Pietismus Frühaufklärung ist – warum nicht auch der Jansenismus? Er hatte gerade in habsburgischen Ländern großen Einfluß. Gab es aber nicht auch andere Einflüsse, z. B. aus den protestantischen Bereichen? Und sollte es nicht auch weitere theoretische (philosophische) Anregungen gegeben haben? Denken wir an den Kapuziner Maximilian (Valerius) Magni und den Jesuiten Jan Marcus Marci. Der deutsche Jesuit Athanasius Kircher wollte »einerseits die platonisierenden, durch den Bezug von *Weltseele* und *natura* bestimmten Physikkonzeptionen der Cusanus, Ficino, Patrizi, Fludd für sich fruchtbar machen [...] und andererseits sowohl seine ›orthodoxe‹ Position als Exponent des römischen Jesuitenkollegs nicht aufgeben, als auch seine Prägung durch die moderne zeitgenössische Wissenschaft (Descartes, Gassendi, Mersenne) nicht verleugnen ...«.²⁸ Ähnliche Ideen finden sich auch bei Caspar Schott, Kirchers Würzburger Schüler. Gerade in den geistlichen Territorien »ist Aufklärung nicht einfach mit den Kategorien

25 Klaus Scholder: Grundzüge der katholischen Aufklärung in Deutschland. In: Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland. Zwölf Aufsätze. Hrsg. von Franklin Kopitzsch. München 1976. S. 294–318, hier S. 295.

26 Helmut Zander: Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Tagung der »Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts« vom 16.–18. November 1988 in Trier (Kritische Miscelle). In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart (u. a.) 100(1989). S. 231–239, hier S. 236.

27 Harm Klueting: »Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.« A. a. O. S. 10. – Ernst Hinrichs: Jansenismus und Pietismus – Versuch eines Strukturvergleichs. In: Jansenismus, Quietismus, Pietismus. Hrsg. von Hartmut Lehmann, Hans-Jürgen Schrader und Heinz Schilling. Göttingen 2002. S. 136–158.

28 Thomas Leinkauf: *Mundus combinatus*. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680), Berlin 1993. S. 44f., siehe weiter S. 194f., 298f., 307.

antisupranatural, offenbarungsfeindlich, antikirchlich in schnellem Zugriff zu erfassen, sondern nur in ihrer verwirrenden Mannigfaltigkeit von administrativen Maßnahmen, von Lehren und Streitigkeiten vorsichtig zu umschreiben oder erst noch zu erforschen«. ²⁹

In der Philosophiegeschichte »reflektiert die Philosophie ihre eigene Entwicklung in der Zeit. Der Begriff hat daher – wie der der Geschichte selbst – den Doppelsinn von objektivierbarer historischer Realität (res gestae) und einer darauf gerichteten Erinnerungsreflexion (historia rerum gestarum)«. ³⁰ Seit Aristoteles wird die Kenntnis der Meinungen der Vorgänger und die Auseinandersetzung mit ihnen Grundlage jeder philosophischen Theoriebildung. Viel Material aus der Antike dazu ist verlorengegangen. Nicht aber die eklektische Summe aller Überlegungen im Werk des Diogenes Laertios, das in der lateinischen Übersetzung als »De vita et moribus Philosophorum« Hauptquelle aller späteren Philosophiegeschichtsschreibung wurde. Im Mittelalter stellt sich Philosophiegeschichte wesentlich als Aufbereitung der philosophiehistorischen Argumente in Enzyklopädien, Florilegien und Kompendien dar. Die Methodenreflexion erfolgt etwa seit Beginn des 18. Jahrhunderts. Wir haben so in der Philosophiegeschichte eine engere und eine weitere Vorgeschichte zu unterscheiden.

Der größte Teil der Arbeiten zur Philosophie ist ihrer Geschichte gewidmet. Aber: »Es gibt für die Philosophiegeschichte, trotz einer un-leugbar geradezu wuchernden Vielfalt der Arbeiten, weder Sicherheit im Begriff noch tatsächlichen Zusammenhang«. ³¹ Normal ist: mit jedem

29 Heribert Raab: Die »katholische Ideenrevolution« des 18. Jahrhunderts. Der Einbruch der Geschichte in die Kanonistik und die Auswirkungen in Kirche und Reich bis zum Emser Kongreß. In: Harm Klueting / Norbert Hinske / Karl Hengst (Hrsg.): Katholische Aufklärung-Aufklärung im katholischen Deutschland. S. 104–118, hier S. 105.

30 Lutz Geldsetzer: Philosophiegeschichte. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter † und K. Gründer. Bd. 7: P – Qu. Basel 1989. Sp. 912–921, hier Sp. 912. – Siehe zum Folgenden Siegfried Wollgast: Zur Entwicklung der Philosophiegeschichtsschreibung bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. A. a. O. S. 377–396. – Siegfried Wollgast: Zum Anfang der Philosophiegeschichte in Deutschland. In: Gerhard Banse / Siegfried Wollgast (Hrsg.): Philosophie und Wissenschaft in Vergangenheit und Gegenwart. Festschrift zum 70. Geburtstag von Herbert Hörz. Berlin 2003. S. 375–392.

31 Lucien Braun: Geschichte der Philosophiegeschichte. Bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Ulrich Johannes Schneider. Darmstadt 1990. S. 1. – Siehe aus marxistischer Sicht Horst Schröpfer: Zur Herausbildung der Philosophiehistoriographie als eigenständige historische und philosophische Disziplin in der europäischen Aufklärung von 1650–1750. Phil. Diss. A. Friedrich-Schiller-Universität Jena

neuen Forscher werden die Dokumente anders gesehen, erhalten eine andere, bzw. neue Bedeutung. Die Lektüre ist das eigentlich Philosophische! In ihr erfolgt die Auslese, Auswahl, Qualifizierung der Texte. Christoph August Heumann (1681–1764) hat die Geschichte der Philosophie erstmalig definiert. Vorher benutzte sie viele Aspekte, die von außen in sie getragen wurden, etwa die Bio- oder Doxographie, die Rezeptionsgeschichte u. a.

In Griechenland haben wir »die elementaren und naiven Formen dessen, was schließlich zur Philosophiegeschichte werden soll« vorliegen.³² Bei Platon wird die Kunst des Dialogs entwickelt, dazu die Vorstellung von der Überlegenheit der Alten. Letzteres unterstreicht auch Aristoteles, etwa im Buch I der »Metaphysik«. Nach Aristoteles haben die Doxographen Konjunktur, ebenso die Lebensbeschreibungen, die Schulgeschichtsschreibung (Diadochographie) sowie die Häresographien. Hairesis bezeichnet seit der Antike eine intellektuelle Treue oder Anhänglichkeit an eine bestimmte Schule oder Sekte. »Während ihrer ganzen Geschichte wird die Philosophiegeschichte ein enges Verhältnis zum Eklektizismus haben, der immer ein gewisses Auflösen von Synthesen zugunsten gelehrter Forschung und unparteilichen Studiums repräsentiert.«³³

Die Materialfülle des griechischen Denkens findet sich etwa bei Plutarch von Cheironeia, bei Sextus Empiricus, in der christlichen Apologetik bei Clemens Alexandrinus und bei Philon von Alexandria. Bei Letzterem findet sich auch die Auffassung, die griechischen Denker hätten all das, was sie an Gültigem behaupteten, nicht allein ihrer eignen Vernunft, sondern auch der Bibel entnommen. Marcus Tullius Cicero hat die Philosophie viele Jahrhunderte lang mit den von ihm geschaffenen lateinischen Fachtermini bestimmt, Diogenes Laertios beherrscht die philosophiehistorische Literatur bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.

Zwischen Diogenes Laertios und der Renaissance wird die Philosophiegeschichte lediglich von Kompilatoren (sie schaffen Florilegien)

1979 (ungedruckt). – Horst Schröpfer: Zu methodologischen und methodischen Problemen der bürgerlichen Philosophiehistoriographie in der Phase ihrer Herausbildung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 29(1981) H. 9. S. 1083–1092.
– Horst Schröpfer: Die Anfänge der Philosophiegeschichtsschreibung in der deutschen und französischen Aufklärung. In: Aufklärung – Gesellschaft – Kritik. Studien zur Geschichte der Aufklärung (I). Hrsg. von Manfred Buhr und Wolfgang Förster. Berlin 1985. S. 417–452.

32 Ebenda. S. 12.

33 Ebenda. S. 28.

und Biographen, von Apologeten (sie suchen die Geschichte der Philosophie in Übereinstimmung mit den Forderungen des Christentums darzulegen) und Kommentatoren genutzt. Es gibt fast unzählige Kommentare zur griechischen Philosophie, dazu lateinische Übersetzungen griechischer Kommentare. Man gab sich »damit zufrieden, die Philosophie gemäß der Vielfalt ihrer sichtbaren und vorfindbaren Manifestationen zu erfassen, nicht jedoch unter dem Einheitsgesichtspunkt einer Entwicklung oder der Notwendigkeit einer Abfolge«. ³⁴ Dies blieb so bis Johann Jakob Brucker (1696–1770).

Seit der Renaissance hat man auch in der Philosophiegeschichte den gedruckten Text. Die Philosophiegeschichte gibt sich jetzt, gipfelnd in Thomas Stanleys »History of Philosophy«, eine neue Form. Die Reformation ist der Philosophie wenig gewogen. Der Calvinist Isaac Casaubon (1549–1614) und der Protestant Joseph Justus Scaliger (1540–1609) bringen durch philologische Arbeiten die Philosophiegeschichte weiter. Francis Bacon meint dann, man solle die Meinungen sammeln und koordinieren, ihre Zusammenstellung auf moderne Autoren, auf Paracelsus, Bernardino Telesio, Francesco Patrizzi u. a. ausdehnen. Noch R. Descartes konstatiert, daß die Wahrheit keine Tochter der Geschichte ist. ³⁵ Doch er und seine Schule tragen mit ihrem Wissenschaftsideal auch zur Entwicklung der Philosophiegeschichte bei, indem sie das Prinzip einer rationalen Kritik, die Unterscheidung von Natur und Geschichte einführen.

Bei der Philosophiegeschichtsschreibung umfaßt die »Phase ihrer eigentlichen Geburt in der Neuzeit ... den Zeitraum von 1650 bis 1750 ...«. ³⁶ Dies ist weitgehend eine Zeit der Polyhistorie und des Eklektizismus. Ihre wichtigsten Vertreter sind zunächst Johann Gerhard Vossius, und Georg Hornius (Horn) in den Niederlanden; Thomas Stanley (Stanleius), in England, sowie Johannes Jonsius in Deutschland. Ihre Werke erscheinen 1645 (Vossius), 1655 (Horn, Stanley) und 1659 (Jonsius). Stanley mangelt es nach Christoph August Heumann »an *judicio* sowohl *historico*, als *philosophico*. Er giebet dem *Laertio* an Leichtglaubigkeit nichts nach. Was gedruckt ist / das nimmet er als eine Wahrheit an. Er

34 Ebenda. S. 50.

35 Ebenda. S. 65. – Siehe René Descartes: Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Übersetzt und hrsg. von Lüder Gäbe. Berlin 1972. S. 9f.

36 Horst Schröpfer: Zur Herausbildung der Philosophiehistoriographie als eigenständige historische und philosophische Disziplin. A. a. O. S. 1.

ist also gar kein *Criticus realis* gewesen«. ³⁷ In Johann Gerhard Vossius' Werk »De philosophia et philosophorum sectis libri II« (Hagae MDCXLV) gibt der Arminianer und Leidener Professor einen kurzen Überblick über die wichtigsten philosophischen Leistungen der Antike. Er sieht – gleich Th. Stanley – den Beginn wahren Philosophierens schon bei den Völkern des Orients, sammelt, ordnet und beschreibt den Stoff, sucht dabei alle wesentlichen Quellen zu berücksichtigen. Georg Hornius, ab 1648 Professor für Geschichte in Harderwijk und ab 1653 in Leiden, wollte mit seiner »Historia philosophiae libri septem« (Lugduni Batavorum MDCLV) anregen, prinzipielle Klarheit über den Nutzen der Philosophiegeschichte für das aktuelle philosophische Denken zu gewinnen. 1674 erschien dann in Franeker die »Historia philosophica ...« von Abraham Gravius (de Grau).

Für Johannes Jonsius umfaßt Philosophie »alle kontemplativen, aktiven und ausübenden Wissensgebiete (scientias contemplativas, activas, effectivas), ferner Naturwissenschaft und Theologie«, schließlich »ist allein Theologie eine Philosophie«. ³⁸ Doch sie ist zugleich weitgehend das Synonym für Wissenschaft bzw. Weisheit. J. Jonsius hat alles in der Geschichte ihm dazu Bekannte zu sammeln gesucht, in einigen Punkten auch textkritisch gearbeitet. Damit bildet seine Arbeit eine Vorstufe zu Johann Jakob Bruckers Philosophiegeschichte.

Chr. Thomasius ist auch Initiator philosophiehistorischen Denkens in Deutschland. »Substantiell gehen von ihm Wirkungen aus, die vielfach erst in der Generation seiner Schüler und später Früchte tragen«. ³⁹ Er verurteilte jede dogmatische, intolerante und pseudowissenschaftliche Denkweise kategorisch, ging gegen alle Vorurteile (praejudicia) an und vertrat offen den Eklektizismus. Für seine Auffassungen zur Philosophiegeschichte sind vornehmlich kennzeichnend: a) »Introductio ad philosophiam aulicam, Seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi« (Leipzig 1688). Die deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel: »Einleitung zur Hoff=Philosophie, Oder Kurtzer Entwurff

37 Acta Philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica, Nebst beygefügeten Urtheilen von denen dahin gehörigen alten und neuen Büchern. Bd. 1 (3. Stück). Halle 1715. S. 539f.

38 Johannes Jonsius: De scriptoribus Historiae Philosophicae libri IV. Francofurti 1659. S. 1. – Johannes Jonsius: De scriptoribus Historiae Philosophicae libri IV nunc denuo recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura J. Chr. Dornii, cum praefatione B. G. Struvii, Jenae: MDCCXXVI (Fotomechan. Nachdr. Düsseldorf 1968. Mit einem Vorwort von Lutz Geldsetzer).

39 Horst Schröpfer: Zur Herausbildung der Philosophiehistoriographie als eigenständige historische und philosophische Disziplin. A. a. O. S. 129.

und die ersten Linien Von Der Klugheit zu Bedencken und vernünftigt zu schliessen« (Berlin 1710). Die hier gegebene Grundstruktur der Periodisierung wirkte bis zu J. J. Brucker fort. b) Seine Vorrede zu der 1693 von ihm begründeten deutschen Zeitschrift »Historie der Weißheit und Thorheit«. Die »sectirische Philosophie« lehnt er ab, da sie dem selbständigen und kritischen Denken enge Grenzen setze, dem Allgemeinwohl aus ihr kein Nutzen entstehe und sie zudem große Unruhe in den Kirchen und Gemeinwesen verursache. Die »Eclectische Philosophie« erfordere die Mühe eines »feinen Menschen«, die »Sectirische« dagegen »eselhaftige« Arbeit.⁴⁰ In seiner Vorrede zur »Historie der Weißheit und Thorheit« gestaltet er den Zusammenhang von Pietismus und Naturrechtslehre programmatisch, damit den Zusammenhang von Philosophie- und Kirchengeschichte im Sinne des radikalen Pietisten G. Arnold: es bestehe kein Zweifel am Nutzen der Profanhistorie. »Aber die Kirchen Historie / und die mit derselben sehr genau verbunden ist / die *Historia Philosophica*, wird gemeiniglich entweder gantz verächtlich *tractirt*, oder doch nicht so sorgfältig ausgebessert und vorgetragen / als ihr herrlicher Nutzen / den sie für die *profan Historie* hat / billig erforderte.«⁴¹ Er fordert dabei eine von Sektengeist und Parteilichkeit freie Kirchengeschichte. Keine »Sekte« habe dem Christentum mehr Schaden zugefügt als die scholastisch-aristotelische Philosophie, die den gesunden Menschenverstand verdunkelt habe. Chr. Thomasius schreibt auch: »Ich halte obgedachte des Herrn Arnolds Historie nach der heiligen Schrifft für das beste und nützlichste Buch / das man *in hoc scribendi genere* gehabt hat / und scheue mich nicht / dasselbe allen meinen *Auditoribus* hiermit auff das nachdrücklichste zu *recommendiren* / und wenn sie das Geld dafür ihren Munde absparen / oder erbetteln solten.«⁴² Ins-

40 Christian Thomasius: Einleitung zur Hoff=Philosophie oder kurtzer Entwurff und die ersten Linien von der Klugheit zu Bedencken und vernünftigt zu schliessen ... Berlin, Leipzig 1712. (Nachdr. Hildesheim, Zürich, New York 1994). S. 50f.

41 Christian Thomasius: Historie der Weißheit und Thorheit, Halle 1693. S. 5.

42 Christian Thomasius: Erinnerung Wegen zweyer Collegiorum über den Vierdten Theil Seiner Grund=Lehren/Nemlich über die Historische Vorstellung des Kirchen=Staats/ Und dann über die Erklärung des Rechts des Lehr=Standes ... In: Christian Thomasius: Außerlesener Und dazu gehöriger Schrifften Zweyter Theil. Frankfurt und Leipzig 1714. S. 221–251 (Nachdr.: Christian Thomasius: Auserlesene deutsche Schriften. Zweiter Teil. Vorwort von Werner Schneiders. Hildesheim, Zürich, New York 1994). S. 227. – Siehe Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4. Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa. Basel 2001. (= Grundriß der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearb. Ausg. hrsg. von Helmut Holzhey). S. 1169–1202.

gesamt betreibt Chr. Thomasius Philosophiegeschichte vom Grundprinzip des kritischen Vernunftdenkens aus. Bei ihm ist die Einheit von System und Geschichte bereits angelegt, wie sie sich in entfalteter Form etwa in G. W. F. Hegels »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« findet.

Unter dem Einfluß von Chr. Thomasius und G. Arnold wird die Entwicklung der Philosophiehistoriographie von dem Jenenser Theologen Johann Franz Buddeus (Budde) (1667–1729) bereichert und gefördert.⁴³ Auch nach ihm hindern die Vorurteile die Menschen an der Erkenntnis. Wenn man Geschichte, damit auch Philosophiegeschichte, betreibe, werde man merken, »daß sie auch bilig mit unter die Hülfsmittel der Weißheit könne gezehlet werden.«⁴⁴ Für die Philosophie hat auch nach Budde die »recta ratio« die Grundlage zu bilden, so daß sie unabhängig von der Theologie ihre eigene Basis besitzt. J. F. Buddes »Institutiones philosophiae eclecticae« (1703) enthalten seine theoretische Philosophie, die er in die »Elementa philosophicae instrumentalis« und die »Elementa philosophiae theoreticae« gliedert. Sie beginnt mit einem Überblick über die Geschichte der Philosophie. 1706 gibt Budde die »Analecta historiae philosophicae« heraus (2. Aufl. 1724). Auch hier spielt die Geschichte der Philosophie eine Rolle. Doch vornehmlich hat er philosophiehistorische Ideen in seinem von Johann Georg Walch 1731 veröffentlichten »Compendium historiae philosophicae« und in dem mit Gottlieb Stolle 1709 bis 1714 herausgegebenen »Allgemeinen historischen Lexikon« niedergelegt. Seine gediegene, von Eklektizismus ausgehende Kenntnis der Geschichte der Philosophie zeigt sich auch in seinem Werk »Theses theologicae de atheismo et superstitione«. Im ersten Kapitel unterteilt er z. B. die Philosophiegeschichte in vier Perioden: 1. Die vorgriechische oder barbarische Philosophie (Philosophie der Perser, Chaldäer, Ägypter), 2. Die antike (griechische und römische) Philosophie, 3. Die Philosophie des Christentums (Mittelalter), 4. Die Philosophie des Zeitalters der »Wiederherbringung der Künste und Wissenschaften«. ⁴⁵ J. F. Budde ist durchgängig Pierre Bayles Methode ver-

43 Max Steinmetz: Geschichte der Universität Jena 1548/58–1958. Festgabe zum vierhundertjährigen Universitätsjubiläum. Verfaßt u. hrsg. von einem Kollektiv des Historischen Instituts ... unter Leitung von Max Steinmetz. Bd. I. Darstellung. Jena 1958. S. 194–199.

44 Johann Franz Buddeus: Kürzester und leichtester Weg die Grundsätze und Beschaffenheit einer gründlichen Moral und Politic zu erlernen. Leipzig 1723. S. 83. – Siehe Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 4. A. a. O. S. 1205–1209.

45 Johann Franz Buddeus: Lehr=Sätze Von der Atheistery und dem Aberglauben. Jena 1717. S. 97f.

pflichtet. Er hebt »die *Historia philosophica* systematisch in den Rang eines konstitutiven Teils der Philosophie überhaupt. Sie wird ein gleichberechtigter, für alle philosophischen Disziplinen wesentlicher und sie durchdringender Bereich. Auf diesem Feld führt er seine auf das Aktuelle gerichtete Polemik, indem er aus dem Reservoir der Quellen und den in ihnen gespeicherten Erkenntnissen schöpft«. ⁴⁶ Budde hat richtungsweisend auf G. Stolle, Chr. A. Heumann und J. J. Brucker gewirkt. G. Stolle popularisierte die philosophiehistorischen Prinzipien von Chr. Thomasius und J. F. Budde und wandte sie auf bisher unerschlossene wissenschafts- und philosophiehistorische Bereiche an. Auch er vertrat und verteidigte die *Philosophia eclectiva* bzw. *electiva*. Er bedauert, daß die gesamte Philosophiegeschichte noch nicht ausführlich und vollständig behandelt wurde, und wertet auch Chr. A. Heumanns Vorarbeiten für eine größere, geschlossene Philosophiegeschichte positiv. ⁴⁷ G. Stolle hat in seiner »Kurtzen Anleitung zur Geschichte der Gelahrtheit« Bd. 1–3 (Halle 1718) auch die historisch-chronologischen Abfolge des philosophiehistorischen Schaffens beschrieben bzw. kompiliert, dabei ausgezeichnete Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur geboten. Er schrieb schon weitgehend deutsch.

Mit seinem »Polyhistor« hat dann Daniel Georg Morhof (1639–1691) eine neue Art und Weise der Philosophiegeschichtsschreibung eröffnet. Er fordert, man möge der Philosophie durch alle Texte hindurch nachgehen, in denen sie sich manifestiert, von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Jeder Wissenschaftsbereich erhält vom Allgemeinwissen sein Leben wie der Ast vom Baum! Zudem gelten nun die Gelehrten als voneinander abhängig. Alle lernen von allen, keiner ist für sich selbst groß. Ende des 17. und vornehmlich zu Beginn des 18. Jahrhunderts wird vornehmlich das Dokument Gegenstand der Philosophiehistorie. »Geschichte betreiben besteht ... darin, das Element in den Zusammenhang zu stellen, es ihm einzugliedern – sei es auf chronologische Weise (wie Frisius oder Lambecius), sei es auf alphabetische Weise (wie

46 Horst Schröpfer: Zur Herausbildung der Philosophiehistoriographie als eigenständige historische und philosophische Disziplin. A. a. O. S. 174.

47 Gottlieb Stolle: Der Anleitung Zur Historie der Gelahrtheit, Andrer Theil, Darinnen Von der *Historia Litteraria* Der Philosophie überhaupt, Und der Instrumental- und Theoretischen Philosophie insonderheit gehandelt wird. In: Gottlieb Stolle: Anleitung zur Historie der Gelahrtheit, denen zum besten, so den Freyen Künsten und der Philosophie obliegen, in dreyen Theilen nunmehr zum drittenmal, verbessert und mit neuen Zusätzen vermehret, herausgegeben. Jena 1727. Kap. I (S. 329–424), hier S. 423 u. ö.

Menckenius oder Hendreichius), sei es auf systematische (wie Gessner oder Lipenius) oder auf geographische Weise (wie Reimmann oder Scherrer)«. ⁴⁸

Auch hinsichtlich der Philosophiegeschichte lassen sich Früh- und entwickelte bzw. Hochaufklärung nur bedingt trennen. Jedenfalls: Erst mit dem 17. Jahrhundert wird die Philosophie zum Subjekt ihrer eigenen Geschichte. Dies bei Eklektikern wie J. Thomasius, Chr. Thomasius und seiner Schule und auch G. W. Leibniz! Skeptiker wie auch Anhänger einer »Sekte« vermögen für sie die Wahrheit nicht in einer besonderen Philosophie zu finden. »Allein der Eklektiker verschafft sich den nötigen Abstand, um die besonderen Philosophien zu beurteilen, sie alle abzuwägen und keine zu repetieren. Er wählt frei, und in dieser freien Wahl macht er die Erfahrung seines Urteils und der Wahrheit, die sich ihm aufdrängt. Er wird sich klar darüber, daß der Eklektizismus nicht darin besteht, hier und dort Bruchstücke herauszugreifen, die ihm gefallen, sondern darin, sich das zu eigen zu machen, was in der Vielfalt der Geschichte als Wahrheit anerkannt werden kann. Diese Haltung ist es, die Chr. Thomasius und F. Budde zu legitimieren suchen, lange bevor eine Generation später die Antiwolffianer (Johann Jakob Syrbius, Johann Georg Darjes u.a. – S.W.) aus dem Eklektizismus eine Waffe im Kampf gegen den Determinismus und die Autorität eines der Freiheit und Kritik entfremdeten, ungeschichtlichen philosophischen Systems machen«. ⁴⁹ Chr. Thomasius entdeckt mit den Pietisten den Eklektizismus. Ihm setzt er die »sektiererische Philosophie« entgegen. Die dogmatische wie die sektiererische Philosophie ist gut für die Schulen. Aber alle großen Philosophen sind Eklektiker gewesen: Der Pietist, also Theologe J. F. Budde teilt Thomasius' Vorliebe für die Erfahrung. Man müsse von den Sachen (res) ausgehen, nicht von den Reden über die Sachen (verba). Dies ist auch Frühaufklärung: »So stellen gewisse Reflexionen von Leibniz (die Idee der Entwicklung), von Chr. Thomasius (das Interesse der Geschichte für den Menschen), von Budde (die Gliederung von Systemen) Elemente dar, die als solche erst in spätere Evidenzen eingehen werden. Charakteristisch in dieser Reihe von Veränderungen ist, daß sich in ihnen die Weigerung zum Ausdruck bringt, Philosophiegeschichte als bloß kumulierende Praxis zu betrachten«. ⁵⁰ Einer der bedeutendsten Schüler Buddes ist Johann Georg Walch, der seine

48 Lucien Braun: Geschichte der Philosophiegeschichte. A. a. O. S. 91.

49 Ebenda. S. 104. Zu J. J. Syrbius siehe Max Wundt: Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt. Jena 1932. S. 79–81.

50 Ebenda. S. 109.

»Parerga Academica ex historiarum atque antiquitatum monumentis collecta« 1721 in Leipzig veröffentlichte.

Chr.istoph August Heumann »setzte die von Thomasius und Buddeus begründete philosophiehistorische Konzeption der Philosophia eclectica fort, indem er sie geschichtsphilosophisch vertiefte, inhaltlich erweiterte und in seinen Beiträgen ihre historisch ganzheitliche Darstellung anstrebte. Er leistete einen wesentlichen Beitrag zur Etablierung der Philosophiehistoriographie als eigenständige Disziplin. Seine Darstellungen sind gleichsam das Präludium zu ihrer endgültigen Herausbildung, zu ihrer Trennung von der Profan- und Kirchenhistorie und zu ihrer qualitativ neuen Einordnung in das sich selbst profilierende Lehrgebäude der Philosophie in dieser Periode.«⁵¹ Er studierte 1699 bis 1703 in Jena Theologie und Philosophie. Seit 1734 wirkte er an der neugegründeten Göttinger Universität als Professor für Literaturgeschichte bzw. Theologie. Im Jahre 1758 bat er um die Entbindung vom Lehramt, da er – als Reformierter – die lutherische Auffassung vom Abendmahl nicht teilte.

Der Polyhistor Heumann pflegt auch in seinen Publikationen die Muttersprache, so in den »Acta philosophorum«. Chr. Thomasius ist sein unmittelbares Vorbild, aber auch E. W. von Tschirnhaus, G. W. Leibniz und S. v. Pufendorf schätzt er sehr. In seinen »Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica«, dem ersten philosophiehistorischen Periodikum in Deutschland, umreißt er sein Programm so: »Unser Vorhaben aber bestehet darinnen / daß man so wohl *principia historica*, als auch *principia philosophica* zum Grunde legen will / und nach denen ersten die *veritatem factorum* beurtheilen / nach denen letzten aber über die Meynungen so vieler *Philosophorum* gründlich *raisonnieren*«. ⁵² Nach der Einleitung über den Nutzen der Philosophiegeschichte und der ihr zugrundeliegenden Prinzipien zur Erforschung und Darstellung stellt Chr. A. Heumann systematisch Problemkreise aus der Philosophiegeschichte vor, ebenso Biographien und Wirkungsgeschichten vor allem nachreformatischer Philosophen. Allen 18 »Stücken« der »Acta« sind Rezensionen über alte und neue philosophiehistorische Schriften beigegeben. Für Heumann besteht »ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Philosophie als System von Ideen und Prinzipien, ihrer Geschichte, deren Methode der Erforschung und Darstellung und ihres

51 Horst Schröpfer: Zur Herausbildung der Philosophiehistoriographie als eigenständige historische und philosophische Disziplin. A. a. O. S. 190.

52 Acta Philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica. Bd. I. S. a2b–a3a.

wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Nutzens. Kein Philosophiehistoriker vor Heumann hat mit dieser Konsequenz diese Beziehungen explizit entwickelt.⁵³ Den Begriff der Weisheit stellt er über den der Philosophie. Die Weisheit habe zwei »Stämme«. Die natürliche Weisheit werde nur durch Gott gewußt, die vernünftige Weisheit sei »eine vollkommene und gründliche (solida) Erkänntniß des guten und bösen.« Die Philosophie sei »eine Untersuchung und Erforschung nützlicher Wahrheiten aus festen Gründen und principiis«. Prinzipiell wendet sich Chr. A. Heumann gegen Dogmen, autoritäre Urteile und Konventionen. Dies wendet er auch auf die Philosophiegeschichte an, dem »cui bono?« der Philosophiegeschichte und ihrer Historiographie widmet er längere Ausführungen. So erblickt er in ihr einen »General-Nutzen« und einen »Special-Nutzen«⁵⁴ und faßt die Ergebnisse der bisherigen Philosophiegeschichte nicht »als *collectanea*, als *Zusammenhäufung*, als mechanisches Nachplappern, als Aufhäufung vielfältiger Nachrichten«⁵⁵, will die Philosophiegeschichte auch durch ihre systematisch dargestellte Nützlichkeit rechtfertigen⁵⁶. Chr. A. Heumann will auch die Philosophiegeschichte von Unwahrheiten und Vorurteilen reinigen, wobei ihm P. Bayle Vorbild und Anreger ist. Er hebt auch Wollen und Können des Historikers zur Darstellung der Wahrheit hervor. Das beste Mittel zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit von Tatsachen sieht er im Nachweis durch das Zeugnis der Sinne. John Locke wird dabei als Beleg herangezogen.⁵⁷ Zudem fordert er nachdrücklich Reinheit der Quellen und deren exakte Angabe in der Literatur. Unsachgemäßes Zitieren bezeichnet er als »ein Stück aus dem Machiavellismo litterario«.⁵⁸ Einen Hauptangriff richtet Heumann auf das *praejudicium auctoritatis* und *antiquitatis*, die zu Unwahrheiten führen. Bei allen Untersuchungen und Überlegungen sei zu zeigen, »wie weit es ein jeder in der Philosophie gebracht habe / und wie weit sich dessen profectus (Fortschritt – S.W.) in dem studio philosophico erstrecke.« Gleiches gelte auch für die Darstellung von

53 Horst Schröpfer: Zur Herausbildung der Philosophiehistoriographie als eigenständige historische und philosophische Disziplin. A. a. O. S. 193.

54 Acta Philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica. Bd. I. S. 95, 4, 13.

55 Lucien Braun: Geschichte der Philosophiegeschichte. A. a. O. S. 110.

56 Acta Philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica. Bd. I. S. 38.

57 Ebenda, III. S. 454, 393, 409. – Zu J. Locke siehe: Acta Philosophorum ... 6. Stück. Halle 1716. S. 972–1031.

58 Ebenda. III. S. 407ff., 411.

Schulen und Sekten in der Philosophie. Chr. A. Heumann geht nach der geographisch-chronologischen Methode vor,⁵⁹ will in seinen »Acta philosophorum« historisch über die faktische Wahrheit, philosophisch aber über die Meinungen der Philosophen urteilen.⁶⁰ Der wichtigste Nutzen der *Historia Philosophica* sei: »Es machet uns ... diese Historie nicht nur gelehrt, sondern auch weise und tugendhafft. In dem wir uns mitten in dem Chore der *Philosophorum* befinden, so werden wir allmählig auch Philosophi, und der gute Geruch ihrer Tugenden hänget sich auch an unsere Kleider«. ⁶¹ Den Nutzen der Philosophiegeschichte faßt er in 7 Punkten zusammen.⁶² Er schreibt: »Ein *Philosophus* ist ein vernünfftiger Mann; ein *interpres* aber nimmt seine Vernunfft gefangen«. Und, was für den Eklektizismus charakteristisch ist: »Allein *a doctrina ad philosophiam non valet consequentia*«. ⁶³

Die Dissertation »De studio Historiae Philosophicae« (Jena 1705) von Ephraim Gerhard und Samuel Laurentius Puschmann ist wohl die früheste eigentlich philosophiehistorische Arbeit in Deutschland. Aus dem »*Conspectus Tractionis*« der mir vorliegenden zweiten Auflage, die den Präses E. Gerhard allein als Autor ausweist, seien einige der Themen angeführt: »*Historia usus & varietas. § II. Speciatim historiae litterariae. § III. Ejus pars historia philosophica. § IV. Historiae philosophicae definitio. § V. Ejus argumentum. § VI. De usu perverso ejusdem ... § XXVII. Historiae philosophicae neglectus. § XXVIII. Ejusdem difficultas. § XXIX. Ejusdem abusus. § XXX. De requisitis ab historiam philosophicam adminiculis.*« Die anderen Punkte geben eine Aufzählung der Rolle der Philosophie in den verschiedenen Bereichen.⁶⁴ Chr. A. Heumann übernimmt von P. Bayle und D. G. Morhof die unbarmherzige Detailkritik und die Jagd auf den Irrtum. »Die Definition der Philosophiegeschichte entspricht einem veränderten geistigen Bedürfnis: die Gelehrten, die sich für diese Disziplin interessieren, erwarten nun davon

59 Ebenda. III. S. 435, 458, 462.

60 Ulrich Johannes Schneider: *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt am Main 1990. S. 24.

61 *Acta Philosophorum*, das ist: Gründl. Nachrichten aus der *Historia Philosophica*. Bd. I. S. 38.

62 Ebenda. S. 14–89.

63 Ebenda. Bd. 2. S. 194f., S. 287f.

64 Ephraim Gerhard: *Introductio praeliminaris in Historiam Philosophicam acta et recognita*, Jena o.J. (wohl 1711 – Exemplar der Sächsischen Landesbibliothek, Staats- und Universitätsbibliothek Dresden. Sign.: Hist. philos. 16). – Siehe Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Band 4. A. a. O. S. 1214.

mehr als bloße Wiederherstellung eines expliziten Sinns; sie vermuten in der Philosophiegeschichte die Möglichkeit einer Erneuerung für ihre eigene Disziplin. Diese Idee ist neu. Sie wird ... bis in unsere Zeit beständig von neuem aufgegriffen und immer wieder bestimmt werden. Sie verweist darauf, daß die Philosophiegeschichte von ihrer ersten Definition an ein günstiges Vorurteil für sich hat, daß sie nicht mehr mit den anderen historischen Praktiken auf dieselbe Stufe gestellt wird.«⁶⁵ Und diese Definition erfolgt – nach unserer Periodisierung – in der deutschen Frühaufklärung!

Nach Chr. A. Heumann erwachsen aus der Philosophiegeschichte verschiedene Vorteile: sie befreit uns z. B. vom Vorurteil der Autorität. Ihr größter Gewinn werde sein, uns zu philosophi eclectici zu machen.⁶⁶ Auch lernt man selbst, zu philosophieren indem man anderen zuhört. Die Philosophiegeschichte gibt uns den Spürsinn, wertvolle Texte und Werke in unserem kurzen Leben schnell aufzuspüren. Sie soll aus uns nicht nur Gelehrte machen, sie muß uns auch weise und tugendhaft machen. Wir brauchen sie, um Vergangenheit wie Gegenwart besser zu verstehen. Chr. A. Heumann untersucht auch, wie und warum sich Philosophie entwickelt, handelt von einem bestimmten materiellen Klima, von Mäzenen, vom Wetteifer, auch von Büchern und Bibliotheken als Bedingungen für Philosophie. Unter der (kleinen Zahl von) Philosophen unterscheidet er Sektierer, Enthusiasten und echte Philosophen, also Eklektiker. »Die ersten beten nach, die zweiten träumen, nur die dritten denken.« Die philosophischen Denker sind zudem »von zweierlei Art: diejenigen, die sich innerhalb gewisser Grenzen bewegen (der *praejudicia*) und jene, die keinerlei Grenze für die Ausübung ihrer Urteilskraft kennen. Dies nun führt uns zur Unterscheidung von Denkern erster und zweiter Größe.« Mit Heumann kommt die Philosophiegeschichte »zu sich selbst, setzt sich durch ihre Definition, wird zu einer bewußten und nach Maßgabe ihrer Mittel einschlägigen Disziplin.«⁶⁷ Das ist für das Werden ihrer Eigentümlichkeit als Disziplin zentral!

Ebenfalls bei Zugrundelegung unserer Periodisierung können wir Johann Jakob Brucker gleich Chr. Wolff sowohl zur deutschen Früh- als zur deutschen Hochaufklärung zählen. Bruckers nach 1723 gedruckten Arbeiten nehmen Ideen wieder auf und entwickeln sie weiter, die er in seiner Dissertation »Tentamen introductionis in historiam doctrinae

65 Lucien Braun: Geschichte der Philosophiegeschichte. A. a. O. S. 117.

66 Acta Philosophorum, das ist: Gründl. Nachrichten aus der Historia Philosophica. Bd. 1. S. 20.

67 Lucien Braun: Geschichte der Philosophiegeschichte. A. a. O. S. 126.

logicae de ideis« (Jena 1718) und in seiner »Historia philosophica doctrinae de ideis ...« (Augsburg 1723) bereits dargelegt hatte. Er ist als Philosophiehistoriker vor allem durch seine »Kurtzen Fragen aus der Philosophischen Historie« (Ulm 1731–1736) und sein Hauptwerk »Historia critica philosophiae ...« (Leipzig 1742–1744) bekannt geworden. Insgesamt hat er zur Philosophiegeschichte mehr als 20 000 Seiten publiziert, steht in der Traditionslinie von Chr. Thomasius und J. F. Buddeus. Auch G. W. Leibniz und Chr. Wolff nehmen im 18. Jahrhundert Einfluß auf die Herausbildung der Philosophiegeschichte als Disziplin; dem wird hier nicht nachgegangen. Brucker nimmt eine Bestimmung der Philosophiehistoriographie und ihres methodischen Instrumentariums im Verhältnis zur Philosophie und zu den Einzelwissenschaften vor, sucht ein weltgeschichtlich-ganzheitliches und quantitativ vollständiges Bild des philosophiehistorischen Geschehens zu geben. Er fragt bereits nach der Stellung der Philosophiegeschichte in der Philosophie und auch nach ihrem Nutzen. Voraussetzung für das Verständnis der Philosophiegeschichte sei eine Erklärung des Inhalts des Begriffs Philosophie. Es sei zu zeigen, »Was *Philosophus* und *Philosophia* seye / ohne welches wir doch nicht verstehen können / was die *Philosophische* Historie seye / und von denen darinnen vorkommenden *Philosophis* und ihren Grund-Sätzen und daraus fliessenden Lehren kein gesundes Urteil fällen werden«. ⁶⁸ J. J. Brucker sieht bereits, daß die Philosophie auch einiger Hilfswissenschaften bedarf. Dazu rechnet er: 1. Hermeneutica, d. h. »wie man die in Schrifften verfaßte und vorgetragene Wahrheiten nach dem Sinn des Verfassers erklären soll«; 2. Methodologie, die »zeigt, wie man die einmahl erfundene Wissenschaften andern ordentlich und deutlich beybringen soll«. Beide seien »ein Anhang der *Logica*«. Weiter gehören bei Brucker »die *Mathesis* ...«, ein Anhang der Natur-Lehre« sowie die Psychologie zu den Hilfswissenschaften. ⁶⁹ Auch in unserer Zeit bedarf die Philosophiegeschichte der Hilfswissenschaften. Welcher aber, wird vom Gegenstand, vom Be-

68 Johann Jacob Brucker: Kurtze Fragen Aus der Philosophischen Historie / Von Anfang der Welt / Biß auf die Geburt Christi / Mit Ausführlichen Anmerckungen erläutert. T. 1. Ulm 1731. S. 3. – Johann Jacob Brucker: Dissertatio praeliminaris de natura, constitutione, usu mediisque historiae philosophicae. In: Johann Jacob Brucker: Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta, T. 1. Lipsiae MDCCXLI. S. 3–45. – Wilhelm Schmidt-Biggemann: Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept. In: Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung. Hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann und Theo Stammen. Berlin 1998. S. 113–134.

69 Ebenda. S. 12f.

trachter und dem von ihm vertretenen System unterschiedlich gefaßt. Johann Christoph Gottsched, Übersetzer, Editor und Universitätslehrer, Reformier des deutschen Theaters, Pfleger der deutschen Sprache und Theoretiker der Dichtkunst hat sich philosophisch weitgehend an G. W. Leibniz und Chr. Wolff orientiert. Dominierend ist auch bei ihm der Eklektizismus. Insgesamt ist er ein »Aufklärer vom Thomasischen Typ«. ⁷⁰

Der Herausbildungsprozeß der Philosophiegeschichte ist eingebettet in den bzw. eng verbunden mit dem Emanzipationsprozeß der Profan- von der Kirchengeschichte. In diesem Zusammenhang spielt in Deutschland der Frühaufklärer Gottfried Arnold eine bedeutende Rolle: »Er überwand die Annalistik und Chronistik, indem er seiner Darstellung einen leitenden Gedanken zugrunde legte, indem er riesige Stoffmassen nach diesem Gedanken ordnete und indem er eine wesentliche Entwicklungstendenz in der Wirklichkeit selbst aufdeckte: den Zusammenhang zwischen dem Kampf gegen die jeweils herrschenden Kreise des Klerus und dem Kampf gegen die herrschenden Klassen überhaupt«. ⁷¹ Dies äußert sich vor allem in seiner »Unpartheiischen Kirchen- und Ketzerhistorie« (1699/1700). Chr. Thomasius sprach sich für sie aus, wir haben darauf verwiesen. Und sie liegt zeitlich *vor* den Arbeiten von J. F. Budde bzw. E. Gerhard und S. L. Puschmann. G. Arnold steht in der Gedankenwelt der Mystik, die wir schon im Neuplatonismus finden und die sich seit Pseudo-Dionysios Areopagita mit dem Christentum verbindet. Die fast unendliche Stofffülle zur Kirchengeschichte dient bei Arnold der Abschreckung vom Bösen. Den Verfall der Kirche datiert er vom Ende der apostolischen Urgemeinde an bis zu seiner Zeit: »Die schlimmsten Ketzer sah er in den Ketzermachern der offiziellen Kirche«. ⁷² Von einem Entwicklungsgedanken läßt sich bei Arnold noch nicht sprechen: »Es wird immer einerly Comödie und Tragödie auff der Welt gespielt,

70 Hans Poser: Gottsched und die Philosophie der deutschen Aufklärung. In: Kurt Nowak / Ludwig Stockinger (Hrsg.): Gottsched-Tag. Wissenschaftliche Veranstaltung zum 300. Geburtstag von Johann Christoph Gottsched am 17. Februar 2000 in der Alten Handelsbörse zu Leipzig. Stuttgart, Leipzig 2002. S. 51–70, hier S. 69.

71 Joachim Streisand: Geschichtliches Denken von der deutschen Frühaufklärung bis zur Klassik, 2. Aufl. Berlin 1967. S. 24. – Siehe Siegfried Wollgast: Zu den philosophischen Quellen von Gottfried Arnold und zu Aspekten seines philosophischen Systems. In: Gottfried Arnold (1666–1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714. Hrsg. von Dietrich Blaufuß und Friedrich Niewöhner. Wiesbaden 1995. S. 301–335.

72 Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus. 2. Aufl. München 1946. S. 48.

nur daß immer andere Personen dabey sein«. ⁷³ Von der Mystik stieß er zur Hochschätzung der Individualität vor.

Die Kirchengeschichte verlangte schon Ende des 16. Jahrhunderts nach einer eigenständigen Darstellung: »Als Victorin Strigel, David Chyträus und andere den Versuch unternahmen, für die Kirchengeschichte einerseits, für die Profangeschichte andererseits bestimmte Unterscheidungsmerkmale aufzustellen, als Melanchthon in seiner Chronik die Darstellung der Profangeschichte von jener der Kirchengeschichte trennte, als schließlich Flacius Illyricus und Cäsar Baronius in ihren beiden Monumentalwerken ganz eindeutig die ... Notwendigkeit dartaten, die Geschichte der Kirche einer selbständigen Betrachtung zu unterziehen, war unwiderruflich einer Erkenntnis Bahn gebrochen, die sich bald auch in der Entwicklung des Geschichtsstudiums bemerkbar machen mußte«. ⁷⁴ Die Kenntnis der Kirchengeschichte war in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts äußerst gering. Sie wurde zumeist vom Professor historiarum an der philosophischen Fakultät gelesen. Ab Mitte des 17. Jahrhunderts wurde das kirchenhistorische Studium immer mehr in die theologischen Fakultäten integriert. So verfuhr 1650 die Universität Helmstedt, wo seit 1723 Johann Lorenz Mosheim, der als »Vater der neueren Kirchengeschichtsschreibung« gilt, diesen Lehrstuhl innehatte.

Christian Thomasius – es sei wiederholt – unterschied »Sectirische« und »eclectische« Philosophie. Er bekennt sich zur eklektischen Philosophie: »Ich nenne aber eine *Eclectische Philosophie* eine solche / welche da erfordert / daß man von dem Munde eines eintzigen *Philosophi* allein nicht *dependiren* / oder denen Worten eines eintzigen Lehr-Meisters sich mit einem Eyde verpflichten soll / sondern aus dem Munde und Schrifft allerley Lehrer / alles und jedes was wahr und gut ist / in die Schatz-Kammer seines Verstandes sammeln müsse / und nicht so wohl auf die *Autorität* des Lehrers *Reflexion* mache / sondern ob dieser oder jener Lehr-Punct wohl gegründet sey / selbst untersuche / auch von dem Seinigen etwas hinzu thue / und also vielmehr mit seinen eigenen Augen als mit andern sehe. Derowegen dann ein grosser Unterscheid zwischen den *Philosophis Eclecticis* ist / und unter den *Autodidacticis*

73 Zitiert nach Erich Seeberg: Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik. Meerane i. Sa. 1923 (Unveränd. reprograph. Nachdr. Darmstadt 1964). S. 143.

74 Emil Clemens Scherer: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Freiburg im Breisgau 1927. S. 214.

Quodlibetisten und Zusammenschmierern«. ⁷⁵ Alle bedeutenden Philosophen seien Eklektiker gewesen. Die Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts suchen, gerade in Kontroversstellung zum systematisierten Aristotelismus, produktive Seiten aller philosophischen Systeme zu vereinen und für die Praxis nutzbar zu machen. Denn Aufklärungsphilosophie heißt auch – jedenfalls in Deutschland – weitgehend Dominanz der praktischen Philosophie! Johann Gerhard Vossius hatte seine Geschichte der antiken Philosophie »De philosophorum sectis« überschrieben. Er sucht sich hier aus dem Meinungsstreit (Der Wahrheitsanspruch war auf einen Meinungsstreit reduziert) der Philosophie herauszuhalten. Den Verzicht des Eklektizismus auf *eigene* philosophische Lehren begründete J. G. Vossius noch nicht historisch, sondern theologisch. ⁷⁶

Übergangsphasen in der Geschichte folgen geistesgeschichtlich fast immer eklektischen Mustern. Man folgt dem Bibelwort »prüft aber alles, und das Gute behaltet« (1. Th 5,21). J. G. Vossius' Schlußempfehlung seiner Philosophiegeschichte war auf seine Gegenwart gerichtet. Man unterschied die »Sekten« der Aristoteliker, Ramisten und Lullisten. Vossius empfahl, mit philosophie- und literargeschichtlichen Mitteln den Eklektizismus gegen die sich in ihrem bornierten Wahrheitsanspruch gegenseitig paralyisierenden systematischen Philosophien anzuwenden.

75 Christian Thomasius: Einleitung zur Hoff=Philosophie oder kurtzer Entwurff. A. a. O. S. 50. – Siehe zum Eklektizismus in der deutschen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts u. a.: Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft.* Hamburg 1983. S. 249–292. – Wilhelm Schmidt-Biggemann: *In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus.* In: Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung.* Frankfurt am Main 1988. S. 203–222. – Walther Christoph Zimmerli: *Wer denkt konkret? Zur Situation einer wirklichkeits-offenen Philosophie.* In: *Sprache und Ethik im technologischen Zeitalter.* Bamberg 1991. S. 67–83, bes. S. 72–76. – Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte.* Stuttgart, Bad Cannstatt 1994. S. 250–258, 298–300, 322–357, 398–416, 434–450, 493–498, 539–558 u. ö. – Ulrich Johannes Schneider: *Das Eklektizismus-Problem in der Philosophiegeschichte.* In: *Jacob Brucker (1696–1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung.* Hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann und Theo Stamm. Berlin 1998. S. 135–158. – Siegfried Wollgast: *Eklektizismus.* In: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus.* Hrsg. von W. F. Haug. Bd. 3. 2. Aufl. Hamburg 1998. Sp. 226–237.

76 Johann Gerhard Vossius: *Operum Tomus Tertius ... Amstelodami MDCLXXXVII.* p. 312f. – Siehe zum Folgenden: Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte.* A. a. O. S. 253f.

Fast eine Generation nach Vossius' Tod nahm der Altdorfer Mathematiker, Physiker und Philosoph Johann Christoph Sturm diese Gedanken des Leidener Polyhistor J. G. Vossius in seiner *Exercitatio »De Philosophia Sectaria & Electiva«* (1679) auf. Inzwischen waren zwar zu den bereits bestehenden philosophischen »Sekten« die Cartesianer hinzugekommen, aber strukturell hatte sich die Ausgangslage gegenüber der Zeit um 1650 nicht verändert. Sturm gab folgende Definition des Eklektizismus: »Als eklektische Philosophen verstehen wir ... durchgehend nur die, welche ohne Unterschied all das nicht zurückweisen, was von anderen Schulen und deren Häuptern neu vorgebracht oder als bekannt mitgeteilt ist. Sie lassen sich auch nicht durch die Autorität eines Hauptes so beeinflussen, dass sie dessen Behauptungen und Worte ohne Unterschied billigen und insgesamt verteidigen. Vielmehr sind sie, die Schwäche des menschlichen Geistes (an)erkennend, die es niemals erlaubt, das von einem oder wenigen Menschen alle Abgründe der Natur und des Denkens ausgeschöpft werden, davon überzeugt, dass auch von anderen die Wahrheit zu ihrem Teil erkannt werden könne und die Wissenschaften mit vereinten Kräften und im Austausch der Gedanken gefördert und gestärkt werden müssen.« Dies sei dadurch möglich, dass man unparteiisch »allenthalben die rechte Vernunft zu Rate rufe und mit freiem (von jedem Vorurteil) gereinigtem Urteil, das Rechte auswähle.«⁷⁷ Nach Wilhelm Schmidt-Biggemann, der den Eklektizismus als »eine leise unterwandernde Tendenz« charakterisiert, hatte dieser »zwar einen Anspruch auf Sachkompetenz, aber diese Sachkompetenz war ... auf einzelne Urteile gerichtet. Sachzusammenhänge waren nur nach praktischem Nutzen zu beurteilen möglich. Und praktischer Nutzen hatte ein breites Unsicherheitsfeld in der Argumentation, denn der Nutzen unterlag eben keinen sicheren theoretischen Kriterien ... Immer war schon das Argument des Gegners vereinnahmt und ins Repertoire aufgenommen, und alle neuen Argumente waren immer schon da. So konnte es zum Eklektizismus keine rechte Gegenposition geben, es konnte nur andere philosophische Auffassungen geben; aber das waren schon die Sektierer, die zugleich die Überforderer der menschlichen Vernunft waren, und denen gegenüber die Philosophie auf ihr rechtes Maß zu reduzieren die iredische *Philosophia eclectica* angetreten war ... Der

77 Das lateinische Original in: Johann Christoph Sturm: *Philosophia eclectica*, h. e. *Exercitationes Academicæ* ... T. 1. Altdorf MDCLXXXVI. S. 7f. – Siehe Helmut Holzhey / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Band 4. A. a. O. S. 943–947.

Eklektizismus war die Philosophie repressiver Toleranz«. ⁷⁸ Es wäre zu tiefst unhistorisch, würde man innerhalb der eklektischen Philosophiegeschichte, der engeren Vorgeschichte moderner Philosophiegeschichte, keine Entwicklung sehen. In den mehr als hundert Jahren, da diese Richtung dominiert, gibt es qualitative Entwicklungen, so bei Chr. Thomasius. Eklektizismus wird bei ihm zur Kritik verschärft. Ein »Ecteticus« ist für Thomasius – und das beschreibt die Aufgabe von Kritik – derjenige, »welcher aus allen Philosophischen Secten die Wahrheiten auslieset / ihre Fehler bemercket / und alle Lehren an dem Probiestein der gesunden Vernunft streichet«. ⁷⁹ Von Chr. Thomasius geht auch noch Johann Christoph Adelung aus. Dieser vermag im Literaturverzeichnis seiner dreibändigen »Geschichte der Philosophie für Liebhaber« (1786–1787) bereits 85 Titel zum Begriff, zur Form und Methode der Geschichte der Philosophie, zu ihrer allgemeinen Geschichte und zur Geschichte einzelner ihrer Gebiete anzuführen. Diese Philosophiegeschichte Adelungs ist die erste umfassende populäre Philosophiegeschichte in deutscher Sprache.

Also im 17. Jahrhundert ist der Beginn der Philosophiegeschichte in Deutschland zu sehen! Nicht erst bei Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819), wie etwa Ulrich J. Schneider meint. ⁸⁰

78 Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte.* A. a. O. S. 254f.

79 Christian Thomasius: *Höchstnößige Cautelen Welche ein Studiosus juris, Der sich zur Erlernung der Rechts-Gelahrtheit Auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will zu beobachten hat.* Halle MDCCXIII. S. 135, VI, 95.

80 Ulrich Johannes Schneider: *Das Eklektizismus-Problem in der Philosophiegeschichte.* A.a.O. S. 11, 18 u. ö.

Gnoseologisches und Ontologisches in der Theorie der Geschichte

Wolfgang Eichhorn

In der Nachmitte der 60er Jahre kam es in der DDR zu Debatten, die sich vor allem an theoretischen Auffassungen entzündeten, wie sie in dem Buch »Marxistische Philosophie«¹ und in dem vom Jubilar zuvor geschriebenen Artikel über das theoretische und praktische Verhältnis zur Wirklichkeit² entwickelt worden waren. Es ging dabei speziell um die Rolle der menschlichen Praxis als Ausgangspunkt der philosophischen Arbeit und Problemstellung, folglich auch um eine entschieden verstärkte Rolle der historisch-materialistischen Auffassung von geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhängen und Prozessen in allgemein-philosophischen und erkenntnistheoretischen Fragestellungen.

Die Einwände, die damals gegen solche Fragestellungen vorgebracht wurden liefen darauf hinaus, daß idealistische Tendenzen eingeschleppt würden und ein Verlust an Materialismus eintrete. Daß die Einwände damals z. T. in Formen und mit Begleiterscheinungen verbunden waren, welche die Diskussion in eine nicht gerade theoretisch förderliche Richtung drängten, soll hier nur erwähnt werden. Wichtiger ist der theoretische Hintergrund der Problematik.

Lenin hat in dem Werk »Materialismus und Empirio-kritizismus« die Frage, ob die materielle Welt außerhalb des menschlichen Bewußtseins und unabhängig von ihm existiert und von diesem reflektiert wird oder ob umgekehrt die Welt nur im Bewußtsein der Menschen existiert, seinen philosophischen Gegnern immer wieder und auf Hunderten von Seiten entgegengehalten. Diese Art, den Diskussionspartner unausgesetzt gera-

1 Autorenkollektiv (Leitung: Alfred Kosing): *Marxistische Philosophie*. Lehrbuch. Berlin 1967.

2 Helmut Seidel: *Vom praktischen und theoretischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 1966. H. 10. S. 1177–1191.

dezu festzunageln, hat manche negative Kritik hervorgerufen. Zum Teil ist das verständlich. Aber erstens ist eine Kritik an der Argumentationsweise noch lange kein sachlicher Einwand gegen den theoretischen Argumentationsgehalt. Der nämlich ist nach meiner Ansicht auch nach fast hundert Jahren weithin überzeugend. Karl Raimund Popper, der nicht gerade ein Bewunderer der Philosophie des Marxismus und der kommunistischen Bewegung war, hat immerhin noch 1991, als gewisse theoretische Zeitgeisttorheiten in Bezug auf Lenin bereits massiv im Vordringen waren, sein Einverständnis mit Lenins philosophischen Einwänden gegen den subjektiven Idealismus – u. a. Ernst Machs – sehr bestimmt formuliert. Er nannte Lenins Werk ausdrücklich »ein gutes Buch«. ³ Zweitens und vor allem sollte nicht übersehen werden, daß der Kerngedanke der materialistischen Lösung der »Grundfrage« in dem Buch zugleich entschieden relativiert wird. So kommt Lenin gelegentlich einer Bezugnahme auf den deutschen Arbeiterphilosophen Joseph Dietzgen zu der Aussage, daß die strikte Gegenüberstellung von Materialismus und Idealismus nur innerhalb bestimmter Grenzen ihre Berechtigung hat, es aber ein »gewaltiger Fehler« sei, außerhalb dieser Grenzen mit der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist zu operieren. ⁴ Ein paar Jahre später formuliert Lenin sehr viel schärfer: »Das Bewußtsein widerspiegelt nicht nur die objektive Welt, sondern schafft sie auch.« ⁵ Dieser Satz scheint auf merkwürdige Weise mit Grundannahmen des Materialismus zu kontrastieren. Er ist den umfangreichen Notizen Lenins zu Hegels »Wissenschaft der Logik« entnommen. Er entstammt also gewissermaßen der philosophischen Denkwerkstatt Lenins, und es ist daher angebracht, sich den Kontext des seltsamen Satzes vor Augen zu führen.

Hegel hat im dritten Buch der »Logik« u. a. das Verhältnis der Idee zur Realität untersucht. Er unterscheidet die theoretische Idee und die praktische Idee (vor allem als Zweck). Die theoretische Idee – so Hegel – steht der objektiven Welt entgegen. In der praktischen Idee hingegen steht das Ideelle, der Zweck, dem Wirklichen *als ein Wirkliches* gegenüber. Lenin zitiert relativ ausführlich einen entsprechenden Passus der Hegelschen »Logik«, setzt daneben eine eigene, an den Hegel-Text stark

3 Näheres dazu bei Dieter Wittich: Lenins »Materialismus und Empiriekritizismus« – Entstehung, Wirkung, Kritik [1]. Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät. Band 30. 1999. H. 3. S. 80.

4 Wladimir Iljitsch Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus. In: Werke. Bd. 14. S. 244.

5 Wladimir Iljitsch Lenin: Konspekt zur Hegels »Wissenschaft der Logik«. In: Werke. Bd. 38. S. 203.

angelehnte und ihn reproduzierende Interpretation, und so erscheint der besagte Satz, wonach das Bewußtsein die wirkliche Welt nicht nur widerspiegeln, sondern sie auch schaffen, gewissermaßen als Konsequenz der Erwägungen zur Praxis.

Aus dem Zusammenhang geht hervor, daß wir hier mit *zwei ganz verschiedenen philosophischen Problemfeldern des Geschichtlichen bzw. der praktischen menschlichen Tätigkeit* zu tun haben. Wir können ein *gnoseologisches und ein geschichtsontologisches Problemfeld*⁶ unterscheiden. Sie schließen ganz *unterschiedliche Perspektiven auf das Geschichtliche* ein.⁷ Beide sind voneinander deutlich abgehoben, und doch sind sie gerade da miteinander verwoben und setzen einander voraus. Wenn wir beispielsweise erörtern, ob es eine reale Geschichte gegeben hat und gibt, die vom Denken des Historikers, der sie nun zu erforschen und zu deuten sucht, oder überhaupt vom Bewußtsein des über die Geschichte nachdenkenden Menschen unabhängig war und ist oder ob die von ihm erörterten geschichtlichen Tatsachen, Zusammenhänge und Prozesse nur im Bewußtsein und in den historischen Deutungen des über die Geschichte Denkenden existieren – was ja ein in der heutigen geschichtstheoretischen Literatur sehr verbreitetes Theorem ist –, bewegen wir uns, philosophisch gesehen, auf dem gnoseologischen Feld. Da gilt es, das Subjekt (das in diesem Fall Erkenntnissubjekt ist) und das Objekt (in diesem Fall den Erkenntnisgegenstand) sauber voneinander zu unterscheiden und einander gegenüberzustellen und eine klare Beantwortung der »Grundfrage« einzufordern.

Aber darüber hinaus wäre es auch und gerade in der Geschichtstheorie ein »gewaltiger Fehler«, überall und ausschließlich mit dieser philosophischen Fragestellung operieren zu wollen. Die Grenzen dieses gnoseologischen Problemfeldes werden sofort zu dem geschichtsontologischen Problemfeld hin überschritten, sobald der Mensch als das in Gesellschaft und Geschichte mit Bewußtsein über seine Umwelt und sich selbst aktiv handelnde Wesen, das die Welt seinen Maximen und Bedürfnissen gemäß zu ändern versucht, in das Blick-

6 Es handelt sich um ein Sein, das zwar mit dem natürlich-materiellen Sein der Welt verbunden und darin integriert ist, das jedoch seine Spezifik hat, da es aus dem praktischen menschlichen Einwirken und Weltverändern hervorgeht. Es ist ein wirkliches Sein im Sinne der Fassung des Wirklichkeitsbegriffs in der ersten Feuerbach-These von Marx. Das wurde bereits vor Jahrzehnten von Jindrich Zeleny als »praktiko-ontologische« Problematik untersucht.

7 Ähnlich interpretiert Hans Heinz Holz: Widerspiegelung. Bielefeld 2003. S. 66ff.

feld tritt. Der Mensch ist ja nicht nur kognitiver Betrachter der Geschichte, er ist stets Teilnehmer an der Geschichte und in sie involviert.

Der kognitive Betrachter ist eine unverzichtbare Abstraktion, die aber nur sinnvoll ist, wenn man sich der »lebensweltlichen« Tatsache bewußt bleibt, daß das, was durch die Abstraktion herausgehoben wird, in Wahrheit eingebettet ist in das je geschichtlich bedingte und sich verändernde Konkretum mannigfaltiger Vernetzungen und Interaktionen. Hier erweist sich in der Tat der Unterschied von Subjektivem und Objektivem als relativ. Subjekt und Objekt durchdringen einander. In diesem Zusammenhang werden Geschichtskonzepte und historisches Wissen wie menschliche Absichten überhaupt zu Realmächten, die auch als Bewußtseinsfaktoren – und zwar unter Einschluß der reflexiven Momente und der daraus geborenen Fähigkeit, Begebenheiten von selbst anzufangen (Kant) – als etwas Wirkliches einem Wirklichen gegenüber treten, wie in Anlehnung an Hegel gesagt werden kann. Sie fungieren als »ideologische Formen«⁸, in denen sich die Menschen der Konflikte ihres sozialen Lebens bewußt werden und sie ausfechten. Diese »ideologischen Formen« erwachsen aus einem realen Geschichtsprozeß, aus realen Interessenlagen und weiterwirkenden Traditionen, und sie gewinnen zugleich eine aktive, intervenierende, geschichtsgestaltende Wirksamkeit.

Beiläufig sei vermerkt, daß bei Marx der Terminus »ideologische Formen« (in denen sich die Menschen ihrer real-lebensweltlichen Konflikte bewußt werden und sie ausfechten) als gleichbedeutend mit dem weithin supermechanistisch missdeuteten Terminus »Überbau« auftritt. Ein paar Worte sind hier zu dem Terminus »Ideologie« angebracht. Er hat eine mehr als 200jährige wechselvolle und kontroversenreiche Bedeutungsgeschichte, in deren Resultat ihm eine in vielen Farben changierende Semantik anhängt. Zuweilen verstehe man heute unter »Ideologie« irgendeine parteipolitische Färbung. Da wird »Ideologie« meist als billige Pejorativkeule genutzt. Das ist eine theoretisch problemarme Interpretation, die keiner Erörterung wert ist. Oft wird »Ideologie« nur als »verzerrtes« oder »falsches« Bewußtsein verstanden, also in einem gnoseologischen Sinne interpretiert. Das ist ein Bedeutungsgehalt von »Ideologie«, der auch bei Marx oft auftritt. In unserem Zusammenhang ist jedoch gerade das nicht gemeint. Hier wird »Ideologie« im Sinne des von Marx geprägten Begriffs »ideologische Formen« gebraucht, also für *realgeschichtlich-soziale Funktionen*, die über Bewußtseinsformen vermittelt sind.

8 Karl Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 13. S. 9.

Georg Lukács geht nach meiner Meinung in seiner »Ontologie des gesellschaftlichen Seins« den völlig richtigen Weg, wenn er diese Bedeutung als grundlegende Bestimmung des Ideologiebegriffs herausarbeitet. Ideologien fungieren demnach als »real wirksame Mächte«⁹. Irgendwelche Ansichten, Theoreme sind Ideologie, wenn sie »theoretisches oder praktisches Vehikel zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte« geworden sind.¹⁰ Und diese Funktion kann eben mittels der erkenntnistheoretischen Charakterisierung als wahre oder falsche, verzerrte, verkehrte Abbilder, so wichtig und unverzichtbar sie auch ist, nicht erfasst werden.

All das gilt nun auch speziell für Ansichten, Theorien oder Konzepte zur Geschichte. In dieser Perspektive vermag Geschichtsbewußtsein Mittel der Bewußtmachung und der Austragung gesellschaftlicher Widersprüche zu sein – wie immer sachadäquat oder sachinadäquat seine theoretische Basis beschaffen sei, wie immer sein Niveau aus wissenschaftlicher Sicht einzuschätzen sei. In diesem Sinne kann und muß davon die Rede sein, daß die Historie, indem sie als Wissenschaft mit dem gesellschaftlichen Leben über eine sehr komplexe Vermittlung vernetzt ist und so selbst Moment des geschichtlichen Prozesses wird – eben Vehikel zum Ausfechten gesellschaftlicher Konflikte, wie Lukács sagt – an der Erzeugung von Geschichte beteiligt ist. Und nur in Bezug auf diesen komplexen Vermittlungszusammenhang kann davon gesprochen werden, daß der Geschichtsprozeß und das mit geschichtlichem Bewußtsein handelnde Subjekt ineinander verflochten, daß ihr Unterschied relativiert und (zumindest partiell) aufgehoben wird.

Die beiden Problemfelder stellen also unterschiedliche, aber sachlich zueinander gehörende Projektionen dar. Die Theorie der Geschichte beide in ihrer Einheit im Blick haben, was die saubere Unterscheidung beider voraussetzt.

Aber wenn die gnoseologische Problematik in ihrer Einheit mit der viel komplexeren geschichtsontologischen Problematik gesehen und in sie eingeordnet wird, dann wird sie offenkundig hinsichtlich ihres theoretischen und methodologischen Stellenwerts relativiert. Sie ist die entschieden abstraktere Fragestellung, die nun auf die viel konkretere geschichtliche Fragestellung bezogen wird. Sie wird solcherart auf ihre

9 Georg Lukács: Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbband. Darmstadt, Neuwied 1984. S. 413.

10 Ebenda. S. 400.

geschichtlich-lebensweltlichen Ursprünge, Triebfedern und Wirkungen bezogen. Das kann wieder auf sehr verschiedene Weise auf die gnoseologische Fragestellung und die kognitive Funktion der Historie selbst einwirken.

Wichtig scheint mir vor allem zu sein, daß diese Einordnung geeignet ist, sowohl die Überhebung des historischen Denkens zum Demiurgen des geschichtlichen Prozesses als auch seine Verwandlung in eine quantité négligeable zu verhindern. Andererseits löst sich das gnoseologische Moment durch seine Einbettung in das bedeutungsrelativierende Geschichtskonkretum nicht auf; es bleibt auch weiterhin – »unhintergebar«, wie man heute sagt – präsent. Aber es wird relativiert, rückt an nachgeordnete Stelle, und es verliert den ungeschichtlich-abstrakten Charakter.

Die Realität geschichtlicher Zusammenhänge und Prozesse – ihre Unabhängigkeit vom Denken über die Geschichte – verschwindet nicht, wenn sie durch menschliche Tätigkeit vermittelt ist und bewegt wird. Wenn Theoreme über die Geschichte – durch welche Überbauaktivitäten auch immer – Einfluß nehmen auf die geschichtliche Entwicklung selbst, bleiben geschichtliche Zusammenhänge und Prozesse eine Realität, die strukturell unabhängig ist vom Denken über sie. Ernst Bloch hat in seinen Erläuterungen zu Hegel die nach wie vor bedenkenswerte Formel für diese Realität gefunden: unabhängig vom Bewußtsein, aber nicht unvermittelt mit dem Bewußtsein.¹¹

Jeder Versuch, diese Einheit und wechselseitige Vermittlung der unterschiedlichen Aspekte aufzuspalten, muß in der Geschichtstheorie zu Denkschwierigkeiten und ahistorischen Einstellungen führen. Wenn die ontologische Problematik in die gnoseologischen aufgelöst oder nur als subordinierter Teil derselben behandelt wird – das ist in der Vergangenheit in vulgärmaterialistischen Interpretationen der Marxschen Gesellschafts- und Geschichtstheorie oft geschehen –, so besteht immer die Gefahr, daß das Bewußtsein als eine zu vernachlässigende Größe ausgelegt wird. Die auch im Bereich des Vulgärmaterialismus anzutreffende Aussage, das Bewußtsein wirke auf die Realwelt zurück, muß eine zwar gutgemeinte, aber theoretisch kaum einlösbare Versicherung bleiben, solange das Bewußtsein nur in gnoseologischer Sichtweise und nicht auch in der übergreifenden geschichtsontologischen Sichtweise als eine in der geschichtlichen Praxis der Menschen wirkende reale Macht begriffen wird.

11 Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Berlin 1951. S. 413.

Hinzu kommt, daß durch eine isolierend-gnoseologische Sicht der Reichtum und die Differenziertheit der ideellen Formen, in denen sich die Menschen ihrer gesellschaftlichen und ihrer individuellen Situation bewußt werden und die sie bei der Bewältigung ihrer Lebensprobleme einsetzen, auf eine abstrakt-kognitive Funktion reduziert und so verarmt wird.

Betrachten wir ein Beispiel. Es betrifft Hayden White. Er hat in der Geschichtstheorie durch seine Untersuchungen über die Rolle, die sprachlich vermittelte literarisch-ideologische Denkmittel und -formen in der historischen Erkenntnis und bei der Vermittlung derselben spielen, großen Einfluß gewonnen. Offenbar traf und trifft das Anliegen Whites auf ein aktuelles Entwicklungs- und Diskussionsbedürfnis der Historie: Es macht auf die Komplexität, auf die Interessen-, Standort- und Zeitbedingtheit historischer Erkenntnisprozesse, auf die Komplexität der Wirksamkeit historischer Darstellungen aufmerksam. So gesehen, reiht sich Hayden Whites Konzept ein in die heute allgemein betonte lebensweltliche Bedingtheit oder doch Mit-Bedingtheit historischen Denkens. Aber dabei verliert White das Augenmaß. Er läßt die Historiographie faktisch nur als eine Art historischer Romanliteratur gelten, was weder dem Anliegen, den Möglichkeiten und den Kriterien der historischen Wissenschaft noch denen der schriftstellerisch-künstlerischen Gestaltung geschichtlicher Stoffe gerecht werden dürfte.

Gegen White ist mehrfach eingewandt worden, bei ihm verflüchtige sich die Geschichte. Mag sein, daß White dieser Vorhaltungen wegen des öfteren den Realismus seiner Ansichten hervorhebt. So hält er gleich zu Beginn eines Artikels über Literaturtheorie und Geschichtsschreibung fest, die Existenz der Vergangenheit sei eine notwendige Voraussetzung des historischen Diskurses, und die Tatsache, daß wir Arbeiten über die Geschichte schreiben, beweise hinlänglich, daß diese Vergangenheit für uns erkennbar ist.¹² Aber das bedeutet eben auch bei White noch lange nicht, daß es eine reale Geschichte gab und gibt, die wirklich stattgefunden hat und weiter stattfindet und die man in mehr oder weniger guten oder richtigen Ansichten wiedergeben kann. Ein solcher Standpunkt steht auch bei ihm unter dem Verdikt, »metaphysisch« zu sein. Informationen über vergangene Begebenheiten und sogar »Prozesse« begreift

12 Hayden White: Literaturtheorie und Geschichtsschreibung. In: Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten. Frankfurt/Main 1996. S. 67f.

White nur im Sinne »deskriptiver Protokolle«, wie er selbst sagt.¹³ Diese stellen aber für White noch keine Aussagen über Geschichte dar, womit er offenkundig Recht hat. Denn wenn man auch noch so viele Daten aneinander reiht, wird daraus noch lange keine Geschichte. Aber dann fragt sich, wie man vom deskriptiven Protokoll zur Geschichte kommt. Nach White überhaupt nicht, sofern man nach einer wirklichen Geschichte Ausschau hält, da es »so etwas wie eine ›wirkliche‹ Geschichte nicht gibt«. Das Feld des Geschichtlichen betreten wir nach White nur, indem wir die Vergangenheit zum Thema eines historischen Diskurses machen.¹⁴ Anders gesagt: Geschichte entsteht aus poetisch-ideologischen Akten, die sich in der sprachlichen Kommunikation realisieren. Folglich erbringt die Historie nach White – er sagt das ganz ausdrücklich – überhaupt keine neue Erkenntnis; sie ist gar kein Erkenntnisvorgang, sondern nur sich sprachlich darstellende Interpretation von bereits Bekanntem. Etwas lässig könnte man diese Position so wiedergeben: Geschichte entsteht und existiert im historischen Palavern und nirgendwo sonst.

Hayden White versucht, sich von fundamentalistischen Ansprüchen abzugrenzen, die sich mit dem »linguistic turn« bei manchen seiner Wortführer verbinden. Seine Theorie bestreite nicht die Existenz von Dingen außerhalb des Diskurses, und sie behaupte nicht, »alles« sei Sprache, sie sage nur, daß sprachliche Referentialität und Darstellung sehr viel komplexer seien, als die älteren Vorstellungen von der Wörtlichkeit der Sprache und des Diskurses glaubte.¹⁵ Das ist wohl ebenso berechtigt wie sein Anliegen, Unterschiede zum »linguistic turn« hin abzustecken. Aber das ändert leider nichts daran, daß Hayden White im Hinblick auf geschichtliche Zusammenhänge und Prozesse eben doch der Ansicht verhaftet bleibt, daß alles Sprache ist: Jenseits der sprachlichen Artikulation und Kommunikation gibt es keine geschichtlichen Zusammenhänge und Prozesse. Geschichte entsteht im Sprachgebrauch¹⁶, genauer, sie existieren nur in dem sich im Diskurs abspielende Denken über Geschichte. Das ist – gewiß mit einigen unterschiedlichen Nuancen in theoretischen Details – auch die Auffassung von Michel Foucault und von Jacques Derrida. Ganz neu ist auch das nicht. Bereits Benedetto Croce meinte, außerhalb der Erzählung gebe es keine Geschichte. Und Ernst Bloch rügte eine Philosophie, die »ein Universum aus Gesprächs-

13 Ebenda. S. 89.

14 Ebenda. S. 68f..

15 Ebenda. S. 88.

16 Ebenda. S. 75.

stoff, eine Außenwelt aus Unterredung« entstehen läßt.¹⁷ Nur bezog er sich dabei nicht auf den »linguistic turn«, sondern auf das in Hegels Logik dargebotene Gespräch des Weltgeistes mit sich selbst. Offenkundig ist der »linguistic turn« kaum geeignet, philosophische Probleme der Geschichte und der Geschichtserkenntnis grundstürzend neu und endlich angemessen zu interpretieren oder gar einer Lösung zuzuführen, wie oft behauptet wird.

¹⁷ Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. A. a. O. S. 126.

Einige Feststellungen und Gedanken zum Verhältnis von Philosophiegeschichte und deren Historiographie

Dieter Wittich

Seit langem diskutiere ich mit unserem Jubilar über die jeweiligen Besonderheiten von systematischer Philosophie und Philosophiehistoriographie. Wir taten das natürlich nicht ununterbrochen, wohl aber hin und wieder. Unsere Ansichten zu diesem Thema waren teilweise recht verschieden. Auf einige der Differenzpunkte möchte ich nun zurückkommen, ohne sie ständig explizit auszuweisen. Dabei ist mir bewußt, daß für ein solches Anliegen das Jubiläum eines 75. Geburtstages weit weniger geeignet ist, als etwa die Vollendung des 40. oder auch des 50. Lebensjahres. Ich hatte für mich das Erleben eines solchen Jubiläums lange Zeit überhaupt nicht erwartet. Es schien mir noch in den 1970er oder Anfang der 1980er Jahre in der zu erwartenden Lebensskala so »ungeheuer oben« (Brecht), daß ich meinen Mitarbeitern immer wieder – halb ernsthaft, halb im Scherz, auf jeden Fall reichlich schnoddrig – einzureden suchte, dass jene, die das gesetzliche Rentenalter von 65 Jahren erreichen, nicht richtig gearbeitet haben könnten. Diese Jacke muß ich mir nun seit nunmehr neun Jahren selbst anziehen.

Philosophie-Historiker, um auch auf Helmut zurückzukommen, waren für mich innerhalb der philosophischen Einrichtungen immer eine beneidenswerte Zunft. Im Unterschied zu jenen, die etwa die materielle Einheit der Welt, den Zusammenhang von gesellschaftlichem Sein und Bewusstsein oder einen steten Erkenntnisfortschritt der Menschheit usw. darlegen wollten, verfügten allein die Philosophiehistoriker für ihr Tun über eine von niemandem bezweifelbare empirische Basis: die Werke und Lebensumstände der von ihnen jeweils untersuchten Philosophen. Wollte ein »Systematiker« dagegen nicht banal werden und etwa als universell ausgegebene Qualitätssprünge an dampfendem, gefrorenem oder flüssigem Wasser bekräftigen, dann war er, was die empirische Basis für seine Behauptungen angeht, auf das verwiesen, was man seit Mitte des vorigen Jahrhunderts als »Fallstudie« bezeichnet hat. Doch mochte

eine solche auch noch so geschickt ausgewählt und diffizil ausgeführt worden sein, unmöglich konnte derart die Differenz überbrückt werden, die zwischen einer für beliebige Fälle angezeigten Behauptung einerseits und dem *einen* näher betrachteten Fall unvermeidlich existiert. Der Philosophie-Systematiker konnte sich in der Regel glücklich schätzen, wenn seine Hörer oder Leser nicht nähere Auskunft zur empirischen Basis seiner oft etwas großspurig daherkommenden Behauptungen verlangten.

Es blieb mir deshalb als jemand, der sich vorwiegend mit systematischen Darlegungen zur Philosophie beschäftigt hat, lange Zeit rätselhaft, wie man zu dem Gebiet der Wissenschaftsgeschichte überhaupt eine langweilende Vorlesung halten kann. Aber einige dieser Historiker haben auch das, und sehr im Unterschied zu unserem Jubilar, geschafft. Ich persönlich erlebte als Berliner Student mit der Lehrveranstaltung »Geschichte der Naturwissenschaften« die wohl fadeste Vorlesungsreihe, an der ich je teilzunehmen hatte. In ihrem Verlauf wurde Protokollsatz an Protokollsatz gereiht, ohne auch nur irgendwie zu einem übertragbaren, also theoretischen Wissen zu gelangen.

Mit dem empirischen Vorteil jeder Wissenschaftshistoriographie ist wohl zugleich eine bestimmte Gefahr verbunden. Sie allerdings vermutet man gewöhnlich dort nicht, wo von Philosophie die Rede ist, eher dagegen bei klassifizierenden Botanikern, Wörter gruppierenden Linguisten oder allzu einseitig auf Details versessenen Chronisten: die Gefahr des *Empirismus* oder auch des *Positivismus*. Auch in der Philosophiehistoriographie ist ein hoher theoretischer Gehalt des jeweils betrachteten Gedankengebäudes keineswegs ein Garant dafür, daß auch seiner Reflexion die gleiche Eigenschaft zukommt. Es gilt natürlich auch das Umgekehrte: über eine inhaltsarme Philosophie können weit inhaltsreichere Gedanken vorgetragen werden, etwa darüber, warum denn die betrachtete Philosophie so inhaltsarm geblieben sei. Ähnliches gilt für den Wahrheitsgehalt der reflektierten Philosophie einerseits und dem jener Gedanken, die sie reflektieren. Weitgehend Wahres kann recht falsch interpretiert werden und umgekehrt. Kognitive Eigenschaften reflektierter Werke vererben sich nicht zwangsläufig auf Zeugnisse ihrer Rezeption. Was man in vielen Fällen bedauern, in manchen aber auch begrüßen kann.

Die angedeuteten Tatbestände weisen darauf hin, dass zwischen Philosophiegeschichte und Philosophie-Historiographie irgendein signifikanter Unterschied bestehen muß. Er bleibt oft genug unbeachtet, zumal dann, wenn man Philosophiegeschichte und die auf sie bezogene Historiographie im Studentenjargon gleichermaßen als »Gesch. Phil.«

benennt. Das legt stets auch die Gefahr eines naiven Realismus der Art nahe: Wie man die Philosophiegeschichte historiographisch sehe, beschreibe, gelernt habe oder akzeptiere, so sei sie gefälligst auch gewesen. Schließlich sei beides, das Original wie seine Reflexion, eben »Gesch. Phil.« Dieser mit der Bezeichnung »Philosophiegeschichte« verbundenen Äquivokation einmal konsequent nachzuspüren, scheint mir nicht weniger erfolversprechend als das, was dem Schweizer Linguist Ferdinand de Saussure vor etwa hundert Jahren in Bezug auf die Äquivokation des Wortes »Sprache« gelang. Dessen Bedeutungsvielfalt hat er bekantlich mit den französischen Bezeichnungen »langage«, »langue« und »parole« zu verdeutlichen gesucht. Die erstere Bezeichnung stand fortan für Sprachfähigkeit, die zweite für Sprachsystem und die dritte für die individuelle Beherrschung einer Sprache.¹ Die Unterscheidungen de Saussures waren für die Sprachwissenschaft so einschneidend, dass sie nach verbreitetem Verständnis eine neue Etappe derselben eingeleitet haben.

Philosophiegeschichte als tatsächlicher Prozess und Philosophiehistoriographie sind semantisch gesehen stufenverschieden. Es ist ein großer Unterschied, ob etwa behauptet wird, die Welt sei materiell oder aber, dass eine Person X diese Auffassung vertreten habe. Die zweite Behauptung ist an den überlieferten Äußerungen von X oft relativ leicht empirisch prüfbar, die erste dagegen wird stets auch als eine Art Glaubensbekenntnis daherkommen. Insofern ist Philosophiehistoriographie in Bezug auf die Zeugnisse der Philosophiegeschichte stets metatheoretischer Natur. Der westdeutsche und damals politisch linksstehende Philosoph Lars *Lambrecht* nannte in diesem Sinne 1992 die von der Philosophiehistoriographie reflektierten philosophischen Darlegungen »philosophia prima«, die Historiographie selbst aber »philosophia secunda«.² Dies verallgemeinernd hatte bereits vor etwa siebzig Jahren der

1 Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale* (1916). Die erste deutsche Ausgabe dieses Werkes erschien 1931 in Berlin mit dem Titel »Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft«.

2 Lars Lambrecht: *Methodologische Probleme historischer Erkenntnis in der Historiographie der Philosophie*. Manuskriptdruck. Bremen 1992 (Gekürzte Fassung des I. Kapitels der vom Verfasser im gleichen Jahr an der Universität Bremen vorgelegten Habilitationsschrift: »Junghegelianismus. Zur Auseinandersetzung des Junghegelianismus mit der Philosophiegeschichte und zu seiner Rezeption der Philosophie Fichtes und der Französischen Revolution«). Vgl. hierzu auch: Wolfgang Krohn: *Die Wissenschaftsgeschichte in der Wissenschaft. Zu einer Historiographie der Wissenschaftsgeschichtsschreibung*. In: Wolfgang Küttler / Jörn Rüsen / Ernst Schulin (Hrsg.): *Geschichtsdiskurs*. Band 1. Frankfurt a. M. 1993. S. 271–290.

polnische Logiker und Philosoph Alfred Tarski die Namen »Metawissenschaft« bzw. »Metatheorie« in die methodologische Debatte eingeführt.³ Er meinte damit Wissenschaften oder Theorien, die bereits vorliegende Wissenschaften oder Theorien untersuchen, diese zu ihrem Gegenstand wählen. Letztere bezeichnete Tarski im Unterschied zu ersteren als »Objektwissenschaften« bzw. »Objekttheorien«.

Es ist verständlich, wenn Wissenschaftshistoriker nur ungern *Meta*-wissenschaftler genannt sein wollen oder sich gar selbst so bezeichnen. Sie haben ja gewöhnlich die jeweils historisch untersuchte Wissenschaft selbst studiert, oft auch zu ihr publiziert oder sogar gleichzeitig mit ihren historischen Arbeiten zu ihr geforscht. Auch viele Philosophiehistoriker waren und sind zeitlebens eng sowohl in die »philosophia secunda« als auch in die »philosophia prima« eingebunden. Das trifft gewiß auch für unseren Jubilar zu, dessen viel beachtete Arbeit von 1966 zum marxistischen Praxisverständnis⁴ ihrem Inhalt nach sicher auch zur »philosophia prima« zählt. In Leipzig war es Gerhard Harig, der als Historiker der Naturwissenschaft sich um 1960 öffentlich dazu bekannte, daß er dann, als er, wie spätestens seit seiner Emigration in die Sowjetunion zu Beginn der 1930er Jahre, über die Renaissance-Physik geforscht habe, einen qualitativ anderen Gegenstandsbereich untersucht habe als es der war, dem er sich als Physiker während seiner Assistenzzeit an der TH Aachen gemeinsam mit seinem damaligen Professor, einem Physiker W. Seitz, widmete. Sein ursprüngliches Untersuchungsgebiet betraf etwa Elektronenstrahlen. Damals habe er Naturwissenschaft betrieben, mit seinem späteren Forschungsgebiet aber sei er in bestimmter Weise zum Gesellschaftstheoretiker geworden. Er betreibe ja, schrieb Harig, als Historiker gegenüber der Physik Metatheorie, sei also nolens volens zum »*Meta*-Physiker« geworden.⁵ Harigs Frau Katharina soll dieser Etikettenwechsel angesichts der späteren Tätigkeit ihres Mannes gar nicht gefallen haben, natürlich auch wegen der Äquivokation, die mit dem Namen »*Meta*-Physiker« verbunden ist. Wer wollte schon »Metaphysi-

3 Alfred Tarski: der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen. (1935). Wiederabdruck in: Karel Berka / Lothar Kreiser (Hrsg.): Logik-Texte. Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik. Berlin 1971. S. 359–368.

4 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 14(1966). H. 7. S. 1177–1191.

5 Gerhard Harig: Die Klassifizierung der Wissenschaft in historischer Sicht. Dieser Beitrag wurde zuerst 1967 in der DDR publiziert. Wiederabdruck in: Gerhard Harig: Schriften zur Geschichte der Naturwissenschaften. Herausgegeben von Georg Harig und Günter Wendel. Berlin 1983. S. 283–368, siehe besonders S. 283f.

ker« in einer Zeit heissen, in der allein Zuschreibungen wie »Dialektiker« oder »Revolutionär« Ruhm und Ehre versprochen?

Die elementarste Voraussetzung dafür, dass Philosophiehistoriographie als Wissenschaft überhaupt möglich ist, besteht darin, daß mit jedem Versuch, philosophisch relevante Probleme zu lösen, unvermeidlich neue, erst noch zu erforschende Gegenstände hervorgebracht werden. Es sind etwa die philosophischen Aussagen oder Begriffe, deren geschichtliche Bewegung, die Umstände ihrer Entstehung, die um sie geführten Auseinandersetzungen usw. Ich habe diesen Umstand in dem Erkenntnistheorie-Buch von 1978 als Sisyphos-Effekt des Erkennens bezeichnet. Er ist selbstverständlich nicht nur mit dem philosophischen, sondern mit jeglichem Erkennen verbunden, mit dem wahrheitsnäheren ebenso wie mit dem wahrheitsferneren. Auf diesen Sisyphos-Effekt des Erkennens wurde wohl zuerst von dem tschechischen Philosophen Bernhard Bolzano in seiner umfangreichen »Wissenschaftslehre« verwiesen. Er hatte sie seit 1837 in mehreren Bänden publiziert. Bolzano führte aus, dass ein nicht enden wollender Erkenntnisprozeß keineswegs eine räumlich unendliche Welt zur zwingenden Voraussetzung hat, sondern u. U. durch einen einzigen vorgefundenen Sachverhalt ausgelöst werden kann. Nennen wir die ihn beschreibende Aussage p , so kann p , liegt diese Aussage erst einmal vor, wiederum untersucht werden, etwa durch die Behauptung, dass p wahr sei. Wenn man diese neuerliche Behauptung mit p' bezeichnet, so kann ich die Prozedur bis ins Unendliche fortsetzen. Jedesmal gewinne ich neue Aussagen, wenn auch der zu erwartende kognitive Gewinn einer solchen Prozedur ziemlich umstritten sein dürfte.⁶

Die eben genannte Überlegung legt auch nahe, daß wenn Philosophie-Historiographie philosophische Leistungen und deren Produzenten zu ihrem Gegenstand werden läßt und dazu Aussagen vorträgt, nicht davor gefeit ist, gleichfalls reflektiert zu werden. Die Metahistoriographie oder »philosophia tertia«, wie man sie im Anschluss an Lars Lambrecht auch nennen könnte, ist ihres geringen Ausbildungsstandes wegen nicht selten und bis heute beklagt worden. Nichtsdestoweniger ist sie längst existent, wenn sie auch im Laufe der Jahrhunderte mit unterschiedlicher Intensität betrieben wurde. Besonders rege blühte sie in Deutschland um die vorletzte Jahrhundertwende als solche bekannten Autoren der Philosophiehistoriographie wie etwa Friedrich Überweg, Wilhelm Windelband oder Karl Vorländer öffentlich über Anliegen und

6 Bernhard Bolzano: Wissenschaftslehre. 1. Teil. Leipzig 1929. S. 173f.

Nutzen, Methodik und Sprache von Philosophiehistoriographie nachdachten, und natürlich über deren Zusammenhang mit dem Fach, dessen Geschichte sie untersucht haben.

Bemerkenswerte Thesen kamen dabei zustande. Sie wurden nicht nur in der DDR viel zu wenig beachtet, jedenfalls waren sie wohl kaum Anliegen einer gründlicheren Auseinandersetzung. Solche Thesen betrafen damals die nähere Charakterisierung der Philosophiehistoriographie als gesonderter Disziplin. Windelband bestimmte sie weitgehend, wenn auch nicht einzig, als eine »philologisch-historische Wissenschaft«. ⁷ Ähnlich Friedrich *Überweg*, der verkündet hatte: »Die Geschichte der Philosophie ist eine Disziplin der Geschichtswissenschaft und bedient sich ihrer Methode«. ⁸ Philosophiehistoriographie, meint er an anderer Stelle, sei »eine Disziplin aus dem Gesamtkreise der philologisch-historischen Wissenschaft«. Zugleich sei Philosophiehistoriographie aber stets auf die systematische Philosophie angewiesen, von dieser nicht trennbar, da sie auf deren Einsichten zur geschichtlichen Wertung der von ihr untersuchten Gegenstände nicht verzichten könne. ⁹ Diese Sicht der Dinge findet sich auch heute. Der spanische Gelehrte José *Ripalda*, schreibt etwa in der von Hans-Jörg Sandkühler 1990 veröffentlichten »Enzyklopädie«: »Geschichte der Philosophie« ist der Name für eine Disziplin, die von den vergangenen Systemen und Schulen der Philosophie auf Grund philologischer Techniken handelt«. Solche Techniken könnten sowohl rekonstruktiv (etwa bei Quellen des Altertums) als auch editorisch eingesetzt werden. ¹⁰

Weiter wurde schon um 1900 in den Überlegungen zur Philosophiehistoriographie viel Aufmerksamkeit der »Feststellung des Tatsächlichen«, wie dies Windelband nannte, also vor allem der empirisch zuverlässigen Erfassung der untersuchten Texte, gewidmet. »Die Hauptquellen für die philosophiegeschichtliche Forschung sind selbstverständlich die Werke der Philosophen selbst«, schrieb Windelband. ¹¹

7 Wilhelm Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Auflage. Tübingen, Leipzig 1903. S. 12.

8 Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1. Teil. Die Philosophie des Altertums. Herausgegeben von Karl Praechter. 14. Auflage. Darmstadt 1958. S. 6.

9 Ebenda.

10 José M. Ripalda: Philosophiegeschichte. In: Hans-Jörg Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Band 3. Hamburg 1990. S. 692–701. Vgl. auch Teodor I. Oiserman: Die marxistische Konzeption der Geschichte der Philosophie. In: Ebenda. S. 701–710.

11 Wilhelm Windelband. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. A. a. O. S. 13.

Ähnlich Karl Vorländer: »Erstes Erfordernis aller Geschichtsschreibung ist gewissenhafte Erforschung der Tatsachen nach den Grundsätzen kritisch-historischer Methode ...«¹²

Ein Manko blieb offensichtlich bis heute eine einigermaßen systematische Ausarbeitung der Methodik der Philosophiehistoriographie. Der schon zitierte Lars *Lambrecht* konstatierte 1993: »Eine explizite Diskussion von Methodenproblemen zur Philosophiegeschichtsschreibung ist weder von seiten der Philosophen – noch und schon gar nicht – von Historikern breit entfaltet.«¹³

Man konnte auch im Marxismus diesen Mangel nicht dadurch herunterspielen, indem man sich verkündete, unsere Methode ist die Dialektik und damit basta. Selbst wenn man dies bejaht, ist noch gar nichts Spezifisches darüber gesagt, mit welchen für die Philosophiehistoriographie spezifischen Schritten und Mitteln dialektisches Denken genau hier realisiert werden soll oder muß. Wie steht es etwa mit der näheren Reflexion allein der für die gesamte Wissenschaftshistoriographie spezifischeren Begriffe, etwa mit jenen des »Erkenntnisfortschritts« oder »Erkenntnisrückschritts«, der »gedanklichen Revolution« oder auch der »gedanklichen Kontinuität«, der viel gebrauchten Begriffe »neue Etappe« oder »neue Periode in der Theorieentwicklung«, des viel zitierten »rationalen Kerns früherer Überlegungen« usw. usw. Aus? Oft wurden schon Versuche, hier genauer zu werden, im Keime erstickt. Ich denke nicht zuletzt an Karl Griewanks Bemühungen Ende der 1940er Jahre, den Begriff »Revolution« auch für gedankliche Bewegungen genauer zu explizieren.¹⁴ In welchen Fällen werden solche Ausdrücke zu Recht gebraucht, wann ist ihre Verwendung deplaziert?

Meine hier vorgetragenen Gedanken sagen nichts gegen die Bedeutung der Philosophiehistoriographie für das Studium und Betreiben von Philosophie. Hier schliesse ich mich dem an, was – ebenfalls um 1900 – der heute kaum noch beachtete österreichische Philosoph und Soziologe Wilhelm Jerusalem in seiner »Einleitung in die Philosophie« zur Bedeu-

12 Karl Vorländer: *Geschichte der Philosophie*. 1. Band. 2. Aufl. Leipzig 1908. S. 5.

13 Lars Lambrecht: *Methodologische Probleme historischer Erkenntnis in der Historiographie der Philosophie*. A. a. O. S. 6.

14 Karl Griewank: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ingeborg Horn. Mit einem Nachwort von Hermann Hempel. Weimar 1955. Vgl. hierzu auch Winfried Schulze: *Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945*. München 1993. S. 189 sowie Dieter Wittich: *Wie berechtigt ist die Metapher »wissenschaftliche Revolution«?* In: Manfred Neuhaus / Helmut Seidel: *»Wenn jemand seinen Kopf bewußt hinhält ...« Beiträge zu Werk und Wirken von Walter Markov*. Leipzig 1995. S. 197–202.

tion der Philosophiehistoriographie ausgeführt hatte. Jerusalem wird, das sei auch noch bemerkt, gewöhnlich den Positivisten zugerechnet, sodaß das nachfolgende Zitat auch dafür stehen mag, dass auch durch diese gehaltvoll über Philosophie und deren Historiographie nachgedacht werden konnte.

Jerusalem schrieb: »Für das Studium der Philosophie ist die Kenntnis ihrer Geschichte von ungleich größerer Bedeutung als dies bei anderen Wissenszweigen der Fall ist. Wer z. B. Mathematik oder Physik zu seinem wissenschaftlichen Forschungsgebiet gewählt hat, der kann sich mit den Methoden, Denkmitteln und Resultaten der Forschung vertraut machen, ohne das allmähliche Werden und Entstehen aller dieser Forschungsmittel historisch verfolgen zu müssen. Erst auf der Höhe des Wissens angelangt, wird mancher vielleicht ein historisches Bedürfnis zu fühlen beginnen und dann allerdings einsehen, wie dies Ernst Mach von der Physik wiederholt betont hat, daß ein tiefes und volles Verständnis der Grundbegriffe ohne Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung nicht zu gewinnen ist.

Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der Philosophie. Hier ist auch nur ein annähernd richtiges Verständnis eines Problems ohne Kenntnis seiner geschichtlichen Entwicklung fast unmöglich. Wer z. B. die Behauptung aufstellen hört: alles, was ich da vor mir sehe, der gestirnte Himmel über mir, die Häuser, die Felder, die Bäume meiner Umgebung, das sind nur meine Vorstellungen, die existieren nur, insofern ich sie wahrnehme, und nur als meine Wahrnehmung, der wird diese Ansicht zunächst für verrückt halten. Durch die Kenntnis ihres geschichtlichen Werdens wird sie aber jedem begreiflich, und erst dann ist es möglich, kritisch Stellung dazu zu nehmen.

So ist denn die Bekanntschaft mit den Hauptdaten der Geschichte der Philosophie eine unerläßliche Vorbedingung für das Verständnis philosophischer Probleme und viele raten deshalb, das Studium der Philosophie mit dem Studium ihrer Geschichte zu beginnen.«¹⁵

Hierfür einen erheblichen und für viele seiner Schüler und Kollegen bleibenden Beitrag geleistet zu haben und noch zu leisten, verdanken wir dem Jubilar. Er war und ist jedoch auch stets Dialektiker genug gewesen, um nicht ernsthaft dem Irrtum zu verfallen, damit das Ende der Philosophiehistoriographie, ihrer Theorie wie Methodik eingeläutet zu haben.

15 Wilhelm Jerusalem: Einleitung in die Philosophie. 7. und 8. Auflage. Wien, Leipzig 1919. S. 18f.

Zum Problem Aktualität und Historizität aus historiographiehistorischer Sicht

Werner Berthold

Wenn ein Philosophiehistoriker wie Helmut Seidel mit 75 Jahren nach mehr als einem Halbsaeculum der Forschung, Publikation und Lehre die Frage nach Aktualität und Historizität für sein Metier stellt, so ist das eine Herausforderung für Historiker der Geschichte anderer Disziplinen, auch aus ihrer Sicht eine Antwort auf diese Frage zu finden. Das sei hier aus dem Blickwinkel der Geschichte der Geschichtswissenschaft versucht, die sich besonders eng mit der Geschichte der Philosophie verbunden weiß. Ist doch die Geschichtsauffassung, -philosophie und -theorie für sie eine wesentliche Komponente. Eine ständige Rezeption von Ergebnissen der Geschichte der Philosophie und damit des Schaffens von Helmut und seiner Mitstreiter war daher unerlässlich. Das galt auch für die interdisziplinäre Arbeitsgruppe Geschichte der Gesellschaftswissenschaften, die an der KMU Leipzig von 1978–1988/89 bestand.

Gewiss nicht nur aus meiner Sicht werden historische Ereignisse und Entwicklungen aktuell, wenn gegenwärtiges an einstiges Geschehen nachdrücklich erinnert. Von den Betroffenen wird dann versucht, gewissermaßen punktuell und linear die Gegenwart aus der Vergangenheit zu erklären und aus dieser Lehren zu ziehen. Dabei besteht aber die Gefahr, die Aktualisierung des Vergangenen zur Identität mit dem Gegenwärtigen zu übersteigern. Die Historizität, als deren Synonyme »Geschichtlichkeit, historischer Ablauf« gelten (soweit zu sehen, nur im Fremdwörterbuch, Leipzig 1961 zu finden), muss dann wieder hergestellt werden, wofür der Begriff Historisierung verwandt werden kann (nach neuestem Brockhaus ist »historisieren«: »das historische ... stark betonen«). Diese kann als Korrektiv einer ahistorischen Überaktualisierung wirksam werden. Allerdings ist vom Historisieren auch dann die Rede, wenn problematische Ereignisse, Entwicklungen, Gruppen und Persönlichkeiten verharmlost und entlastet werden sollen. Man kann dann von einer apologetischen Scheinhistorisierung sprechen. Es versteht sich, dass die Wahl der Objekte des Erinnerns vorwiegend

durch individuelle, gesellschaftliche, nationale sowie auch internationale Interessen jener bestimmt wird, die sich erinnern. Auch unter diesem Aspekt ist eine spontane von einer kalendarischen, traditionellen bzw. verordneten Aktualität bzw. Aktualisierung (nationale, staatliche, religiöse und dgl. Feiertage) zu unterscheiden. Vornehmlich im letzteren Fall spielen die Interessen herrschender Klassen eine wesentliche Rolle.

Mit historischen Ereignissen können auch einzelne Historiker wie einzelne Philosophen mit ihren Werken aktuell werden, wenn sie der Stimmung einer gegenwärtigen Situation entsprechen. Das galt nach dem ersten Weltkrieg für Oswald Spengler und nach 1945 für Jacob Burckhardt mit seiner Auffassung, die Macht an sich sei Böse. Oder wenn sie bedrohliche weltweite Entwicklungen historisch zu deuten suchen, wie Arnold Toynbee in den Jahren des Kalten Krieges und schließlich in unseren Tagen Hobsbawm mit seinem »Zeitalter der Extreme«. Auch die deutsche Neuausgabe des Werkes von Edward Gibbon »History of the Decline and Fall of the Roman Empire« (1776–88) ist hier zu nennen. In diesem Kontext kann gleichfalls die im angelsächsischen Raum unlängst geführte Diskussion über die schon von römischen Historikern aufgeworfene Frage erwähnt werden, ob eine Weltmacht durch übermäßige Ausdehnung ihre Existenz unterminiert.

Neben der Aktualität, die Helmut im Visier hat, kann Wissenschaftsgeschichte in ihrer Gesamtentwicklung auch dann aktuell werden, wenn ein neues Paradigma in einer Wissenschaft entsteht. Deren Geschichte soll dann eine legitimierende Funktion gewinnen, indem sie bzw. eine ihrer Seiten als Vorgeschichte des neuen Paradigmas im Streit mit älteren oder anderen Paradigmen interpretiert wird. Im Falle des Lamprechtstreits wurde die Geschichte der Geschichtswissenschaft zu einem regelrechten Munitionsdepot für anhaltenden wechselseitigen Beschuß und für Nahkämpfe, in denen Georg von Below schließlich »die Axt gebrauchen« wollte. Ohne solche mörderischen Absichten ist die Legitimationsfunktion unter den neueren Veröffentlichungen zur Geschichte der Geschichtswissenschaft bei dem französischen Historiker Charles-Olivier Carbonell besonders deutlich. In seinem Abriß »L' Historiographie« (Paris 1981) ist deren Geschichte von prähistorischen Erinnerungen und der Antike auf »La Nouvelle histoire« angelegt. Bei marxistischen Historiographiehistorikern gab es im Zusammenhang mit Tendenzen, die große Bedeutung des Marxismus für das Geschichtsdanken zu verabsolutieren, analoge und oft noch forciertere Bestrebungen. Trotz Hervorhebung der »vormarxistischen Geschichtswissenschaft« als Grundlage und Voraussetzung der marxistischen fanden sie sich auch in Veröffentlichungen des Verfassers. Die Historisierung hat

auch gegenüber solchen Erscheinungen die Historizität wieder herzustellen. Zugleich gilt es aber, jenen Pseudohistorisierungen zu begegnen, die nicht selten in apologetischer Absicht einzelne Ereignisse und Entwicklungen in Zusammenhänge einfügen, in die sie nicht gehören.

Im Folgenden sollen unter diesen Aspekten zwei Fälle der Aktualisierung historischer Ereignisse und ein Fall apologetischer Historisierung in der neuesten Historiographiegeschichte in gebotener Kürze untersucht werden.

1. ROM UND KARTHAGO / USA UND UdSSR

Vor und mit dem Untergang der UdSSR als einer den USA ebenbürtigen Weltmacht wurde auch von antikommunistischen Historikern die Gefahr erkannt, daß die verbleibende Welt- und Supermacht der Hybris verfallen könnte. Damit gewann für sie der Gegensatz zwischen Rom und Karthago Aktualität. Der englische Historiker Nigel Bagnal, der zugleich Generalstabschef seines Landes war, und der Westberliner Althistoriker Alexander Demandt sind hier zu nennen. Beide suchten den antagonistischen Widerspruch zwischen den USA und der UdSSR mit der Beziehung zu vergleichen, die zwischen Rom und Karthago bestanden habe. Dabei wurden im Sinne »ungeschehener Geschichte« auch alternative Möglichkeiten erörtert. So wird bei der Charakteristik der Debatten im Römischen Senat vor dem 3. Punischen Krieg, der 146 v. u. Z. mit der Zerstörung Karthagos endete, der ständigen Aufforderung des Senators Cato, dieses Werk zu vollbringen, die Gegenmeinung eines anderen Senators namens Scipio Nasica hervorgehoben. Dieser meinte, Rom brauche den »Wetzstein«. Die Versuche, diese Meinung zu motivieren, sind unter den Althistorikern unterschiedlich. Sicher dürfte aber sein, daß der Gegner Catos die substantielle Gefährdung Roms erkannte, wenn es nicht ständig durch eine ebenbürtige Gegenkraft herausgefordert und dadurch an irrationaler Machtausübung und -ausdehnung gehindert wird, die ihm selbst, seinen Juniorpartnern und der Welt schaden. Bagnal versucht, daraus direkte Lehren zu ziehen. So forderte er in der Zeit, da Gorbatschow noch an der Spitze der UdSSR stand, in seinem Buch »Rom und Karthago. Der Kampf ums Mittelmeer« (London 1990, Berlin 1995), das er den »Soldaten der NATO« widmete, die USA und die NATO dazu auf, gegenüber der maroden UdSSR nicht im Sinne Catos, sondern Scipio Nasicas zu verfahren, zumal ihm in der Perspektive eine Partnerschaft mit Rußland gegenüber chinesischen Weltmachtbestrebungen als erforderlich erschien. Diese Haltung erhoffte er gleich-

falls von der UdSSR bzw. von Rußland, wobei er deren Ambitionen und Möglichkeiten offensichtlich verkannte.

Auch Demandt geht von der Auseinandersetzung der beiden römischen Senatoren und der Zerstörung Karthagos aus. Offensichtlich zustimmend zitiert er die Meinung, »mit dem Ende des punischen Rivalen habe der Niedergang Roms begonnen«, da die feindliche Herausforderung geschwunden sei. Und er stellt in seiner Terminologie die rhetorische Frage, ob »der Sozialismus für den Demokratismus« nicht eine ähnliche Bedeutung gehabt haben könnte. »Im intellektuellen Bereich« ist ihm dies »gewiß«.¹ Unter verwandten Aspekten ist der Marxist Eric Hobsbawm ohne altrömische Analogien der Überzeugung, daß die Sowjetunion die liberalen kapitalistischen Demokratien nicht nur gerettet habe. Diese wären aus Angst vor der neuen sozialistischen Weltmacht nach 1945 zudem zu Reformen angespornt worden, die auch ihr eigenes System sicherten. Doch nach dem Untergang der UdSSR hätten »der Kapitalismus und die Reichen vorläufig aufgehört, sich zu ängstigen« und »die Verlierer« seien »die Armen der Welt«.² Aber offenbar nicht nur diese.

Vorstellungen über den Untergang Roms und im Sinne Scipio Nasicas finden sich auch bei antiken Historikern. So schildert Polybios, der den befreundeten Feldherrn und Zerstörer Karthagos begleitete, in seinem prorömischen Geschichtswerk »Historien«, wie dieser Sieger auf den Trümmern der Stadt in Tränen ausbrach, da er ein analoges künftiges Schicksal Roms vor Augen hatte. Ein Jahrhundert später bestimmte Sallust das Jahr 146 v. u. Z. als ein Epochenjahr und zugleich als ein Wendedatum, als Beginn der römischen Weltherrschaft einerseits und des Verfalls der Moral als Grundlage des Staates andererseits. Diese Degeneration resultiere aus der geschwundenen Furcht vor einem bedeutenden äußeren Feind.

Es erübrigt sich, die Historizität, in diesem Fall die tiefen Unterschiede zwischen 146 v. u. Z. und den Jahren 1989–91 zu rekapitulieren, die übrigens Bagnal wie auch Demandt im Blick haben. Wenn auch an dem schließlichen Untergang der nunmehr einzigen Weltmacht USA kein Zweifel bestehen kann, so wäre sie im Unterschied zum Untergang des Imperium Romanum wohl imstande, angesichts ihrer atomaren und konventionellen Massenvernichtungswaffen schon über verlogene Prä-

1 Alexander Demandt: *Endzeit? Die Zukunft der Geschichte*. Berlin 1993. S. 109.

2 Eric J. Hobsbawm: *Gefährliche Zeiten. Ein Leben im 20. Jahrhundert*. München, Wien 2003. S. 320f.

ventivkriege mit eskalierenden Kollateralschäden den Rest der Welt in diesen Untergang einzubeziehen. Auch damit wird die Aktualisierung selbst perspektivisch im Negativen relativiert.

2. LEIPZIGER MONTAGSDEMOS IN DER DDR UND IN DER BRD

Ein anderes Beispiel sind die Montagsdemos in Leipzig. In Situationen, da der aktivere Teil unserer Mitbürger erkennt, daß gegen Kriegsgefahr oder soziale Mißstände und Bedrohungen etwas getan werden muß, werden die Montagsdemos vom Herbst 1989 wieder aktuell. Es ertönt dann erneut die Losung: »Wir sind das Volk«, die ja nicht auf die Liquidierung sondern auf die Demokratisierung der DDR zielte. Von Manfred Kossok u. a. wurden in dieser Anfangsphase im Sinne der Markovschen Revolutionstheorie und -typologie Elemente einer Revolution im Sozialismus für den Sozialismus gesehen, die allerdings in eine kapitalistisch Restauration umschlug. Unter diesem Aspekt charakterisiert Werner Mittenzwei die »erstaunliche Wendung« der Bürgerbewegung zu Beginn der 90er Jahre: »Ihr revolutionärer Kern, der auf eine veränderte DDR drängte, löste sich auf. Die übriggebliebenen Wortführer näherten sich Stufe um Stufe den konservativen antikommunistisch ausgerichteten Kräften an.«³

Andererseits entstanden im Rahmen der Rechte, die von der Verfassung der BRD gewährt werden, schon im kalten Januar 1991 neue Demos gegen den ersten Irakkrieg, wobei wie 1989 und bei den meisten folgenden Demos ein Friedensgebet in der Nikolaikirche vorausging. Danach fanden sich jene, die daran nicht teilnahmen, vor der Kirche ein, von der alle Demos – in der Regel unter Beteiligung von Pfarrer Führer – ausgingen. Die Initiatoren waren 1991 ganz junge Menschen, die auch die Urlosung wieder aufgriffen und ergänzten: »Wir sind das Volk, wir wollen keinen Krieg.« 1993 wurde die Tradition der Montagsdemo erneut in den großen Demos der IG Metall und ÖTV mit den anfeuernden Reden von Regine Hildebrandt u. a. gegen die Liquidierung der Industrie und die damit verbundene Arbeitslosigkeit lebendig. 1999 war die Losung von 1991 im Protest gegen den NATO-Krieg im Kosovo und 2003 gegen den zweiten Irak-Krieg, der nun von den USA und ihren »Willigen« allein geführt wurde, zu hören.

3 »Neues Deutschland« vom 18./19. September 2004.

Und seit dem Mai 2004 ertönt: »Weg mit Hartz IV, das Volk sind wir!« Weiter: »Clement in die Produktion, aber nur für Billiglohn!« Oder elementarer: »Schröder muß weg. Harz ist Dreck!« Die schon in vorangegangenen Demos an ihre Zuschauer gerichtete Aufforderung, sich einzureihen, wurde aus der Sicht der Arbeitslosen ergänzt: »Schließt euch an, morgen seid ihr selber dran!« Am 20. September, auf der Abschlußveranstaltung der 7. Demo gegen Hartz IV, die direkt vor dem ehemaligen Reichsgericht, dem heutigen Bundesverwaltungsgericht und auf dessen Stufen stattfand, bedankte sich ein Sprecher des Sozialforums bei dessen Präsidenten, der dies im Gegensatz zu seinem Vorgänger gestattet hatte. Die Ergebnisse der Landtagswahlen vom Vortag waren natürlich im Positiven wie im Negativen allen Teilnehmern der Demo bewußt. Gemäß ihrem außerparteilichen Charakter ging der Sprecher nur im Zusammenhang mit der provokatorischen Frage von Presseleuten darauf ein, ob wir eine Beziehung zwischen unseren Demos und dem Einzug der NPD in den Sächsischen Landtag sehen. Die Antwort lautete, deren geringsten Wahlerfolge seien dort zu verzeichnen, wo Demos stattgefunden haben. Sie hätte noch dadurch wesentlich ergänzt werden können, daß den Neonazis die Einreihung verwehrt wurde, sobald sie sich als solche zu erkennen gaben, was die Polizei unterstützte, die generell für den Schutz unserer Demos auch Dank verdient.

Die Historizität der Folge von Montagsdemos ist wohl allen bewußt. 1989 ging es zunächst um eine Demokratisierung der realsozialistischen DDR. Deren Mißlingen führte zur kapitalistischen Restauration mit ihren Folgen, aber auch zu verbürgten demokratischen Freiheiten, um gegen diese anzukämpfen. Nun geht es um eine weitere Demokratisierung der realkapitalistischen Neu-BRD, die soziale Gerechtigkeit in sich einschließen müßte, statt sie bei Pervertierung des Reformbegriffs in sein Gegenteil weiter abzubauen. Einiges, wenn auch nicht sehr viel, wurde bislang erreicht. Mehr könnte erreicht werden, wenn mehr zur Demo gingen; denn das dialektische Gesetz des Umschlags von Quantität in Qualität zeigt hier – wenn auch auf vermittelte Weise – seine Wirkung.

Gegen die Aktualisierung der Urdemos wenden sich jene vom Typus Lengsfeld. Doch 60 Mitglieder des »Neuen Forums« u. a. einstiger Oppositionsgruppen in der DDR erklärten am 29.8.2004 ihr Einverständnis mit »der Wiederbelebung der Montagsdemonstrationen« und forderten in der Folge alle westdeutschen Gewerkschafter zur Solidarisierung mit

den ostdeutschen Montagsprotesten gegen Sozialabbau auf.⁴ Und Pfar-
rer Führer meinte auf seine Weise schon 1999: »Die zweite Revolution
steht noch aus.«⁵

Die Unterschiede zeigen sich auch darin, daß mit den verschiedenen
Anlässen und konkreten Forderungen die dominierenden Teilnehmer
nach Alter und Beruf unterschiedlich sind. 2004 sind ähnlich wie 1993
Arbeiter und Arbeitslose um die 40-60 Jahre in starkem Maße vertreten.

In wechselnder Zahl – aber konstant – nehmen linke Intellektuelle
teil. Sie wollen auch auf diese Weise ihre Solidarität mit den sozial Be-
nachteiligten und Gefährdeten sowie den aktiven Kriegsgegnern zum
Ausdruck bringen. Das verbindet sich mit der Hoffnung, auch damit die
Vorstellungen einer antikapitalistischen und realdemokratischen Alterna-
tive zu befördern und schrittweise einer Realisierung näher zu bringen.
Doch gegenwärtig gibt es hierin ein Defizit, das gewiß zu beheben wäre
und behoben werden müßte.

3. KONTROVERSE UM NAZISTISCHE URSPRÜNGE DER GESCHICHTSWISSENSCHAFT DER ALT-BRD

Andere Relationen und Funktionen des Verhältnisses von Aktualität und
Historisierung begegnen uns in der Diskussion, die seit dem Frankfurter
Historikertag 1998 in der Geschichtswissenschaft der Alt-BRD über den
Grad ihrer nazistische Ursprünge in personeller und inhaltlicher Hinsicht
auf spektakuläre Weise geführt wird. Auch der folgende Historikertag,
der 2000 in Aachen stattfand, war noch davon bestimmt. Diese Kritik
wurde von jungen Historikern gegen den Widerstand vieler älterer und
etablierter Ordinarien vorangetrieben; denn unter diesen waren die
Schüler der verstorbenen Gründerväter, deren nazistische Vergangenheit
sie umschwiegen hatten. Dieser Streit wurde daher mit der Formulie-
rung nicht unzutreffend charakterisiert: »Schuldige Väter, milde Söhne,
strenge Enkel«. Bald schalteten sich aber honorige Vertreter der
Führungsgeneration mit der unverkennbaren Absicht ein, die Diskussion
zu kanalisieren und in ihrem Sinne zu »historisieren«, d. h. den Nazis-
mus von Gründer- und Doktorvätern zu bagatellisieren. Dafür ist ein
voluminöser Interview-Band unter dem Titel »Versäumte Fragen. Deut-

4 »Neues Deutschland« vom 20. September 2000.

5 »Neues Deutschland« vom 25./26. September 1999.

sche Historiker im Schatten des Nationalsozialismus« charakteristisch, der 2000 erschien.⁶

Soweit zu sehen ist, sind die letzten größeren Beiträge in dieser kontrovers geführten Diskussion in zwei Büchern mit verwandten Titeln, aber entgegengesetzten Tendenzen zu finden. Beide sind aus Konferenzen hervorgegangen:

1. Ein in Jena entstandener Band mit dem Titel: »Historisches Denken und gesellschaftlicher Wandel: Studien zwischen Kaiserreich und deutscher Zweistaatlichkeit«⁷. Herausgeber und Autoren sind vorwiegend Historiker jüngeren und mittleren Alters – so um die 40.

2. Der andere Titel lautet: »Historische Debatten und Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert. Jubiläumstagung der Ranke-Gesellschaft in Essen 2001«⁸. Er beruht auf der 50. Jubiläums-Tagung der Ranke-Gesellschaft, deren nazistische Ursprünge in einem zentralen Beitrag geradezu rühmend hervorgehoben werden. Herausgeber und Autoren sind überwiegend Senioren oder davon nicht mehr allzuweit Entfernte.

Der Jenenser Band geht weiter der Frage nach, in welchem Maße jene Historiker, die schon vor 1945 gewirkt haben und danach weiter wirkten, Nazis waren bzw. in welchem Grade sie im nazistischen Sinne agierten. Selbst Karl Griewank, dessen 100. Geburtstag Anlaß der Tagung war, gerät hier ins Visier. Auch im Rahmen interessanter geschichtstheoretischer Erörterungen wird dem nachgegangen. Veröffentlichungen von mehreren Historikern der DDR werden angeführt und ausgewertet.

Und Peter Schöttler, der schon vor 1998 für das Offenlegen des Nazismus in der »deutschen Historikerkunft« und des kontinuierlichen Fortwirkens postnazistischer Historiker in der BRD eingetreten war,

6 Versäumte Fragen. Deutsche Historiker im Schatten des Nationalsozialismus. Hrsg. von Rüdiger Hohls. Stuttgart 2000. Zur Analyse der bisherigen Entwicklung siehe: Werner Berthold: Von Bochum 1990 nach Frankfurt a. M. 1998 – über das Verhältnis der Geschichtswissenschaft der Alt-BRD zur Geschichtswissenschaft der Ex-DDR. In: Alfred Loesdau / Helmut Meier (Hrsg.): Zur Geschichte der Historiographie nach 1945. Beiträge eines Kolloquiums zum 75. Geburtstag von Gerhard Lozek. Berlin 2001. S. 33–60; derselbe: Profaschistische Historiker der Alt-BRD und antifaschistische Historiker der Ex-DDR in totalitaristisch-egalischer Sicht. In: Manfred Weißbecker: Geschichtsschreibung in der DDR. Rück-Sichten auf Forschungen zum 19. Jahrhundert und zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Jena 2001. S. 225–246.

7 Historisches Denken und gesellschaftlicher Wandel: Studien zwischen Kaiserreich und deutscher Zweistaatlichkeit. Hrsg. von Tobias Kaiser, Steffen Kaudelka und Matthias Steinbach. Berlin 2004.

8 Historische Debatten und Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert. Jubiläumstagung der Ranke-Gesellschaft in Essen 2001. Hrsg. von Jürgen Elvert und Susanne Krauß. Stuttgart 2003.

kommt hinsichtlich des Bandes »Versäumte Fragen« zu dem Urteil, dieser diene primär »der Rückgewinnung einer verlorenen Unschuld«. So habe sich auch der von Hans-Ulrich Wehler gegenüber seinem postnazistischen Lehrer Theodor Schieder und seinesgleichen empfohlene »schmerzliche Spagat« – nämlich Kritik des Nazismus vor und Bewunderung des Schaffens nach 1945 – in eine »Relativierung« der Kritik verwandelt.

Im Gegensatz zum Jenenser Buch fordert im Sinne Schöttlens der Band der Ranke-Gesellschaft in Folge zentraler und aktueller Beiträge zur Kritik heraus. Das gilt für die Ausführungen ihres langjährigen Vorsitzenden Michael Salewski über »Die Ranke-Gesellschaft ...« und – wenn auch auf andere Weise – auch für den Beitrag von Wolfgang J. Mommsen unter dem schon charakteristischen Titel: »Gestürzte Denkmäler? Die ›Fälle‹ Aubin, Conze, Erdmann und Schieder.« Die Kritik an den Genannten wird angeführt, aber wie schon in der Überschrift oft mit Zweifeln bedacht. Die Einfügung dieses Beitrags in die Gesamthematik des Bandes ist eine pseudohistorisierende Apologetik. Denn in der Folge von Debatten und Kontroversen von Ranke bis zur »Moderne versus Postmoderne«, deren Analysen z. T. ein hohes Niveau aufweisen, ging es um theoretische und methodologische Fragen oder um die Interpretation historischer Ereignisse und Entwicklungen. Im Falle des Beitrags von Mommsen über Schieder u. a. geht es dagegen um das jahrzehntelange Schweigen und Umschweigen des Nazismus führender Historiker der Alt-BRD. Dieses pseudohistorisierende Arrangement ist aber gewiß nicht von den Autoren des Bandes – einschließlich Mommsen – sondern von seinen Herausgebern zu verantworten.

Salewski – weit entfernt von Mommsens Subtilität – geht noch weiter. So wendet er sich wiederholt gegen die Kritik der »jungen wilden Historiker von heute«, denen Schieder und viele andere als »braun« gelten. Salewski bestreitet dies aber gar nicht. Vielmehr stellt er fest, daß die wenigen Historiker, »die nie braun waren«, die bundesdeutsche Geschichtswissenschaft »nach 1945 nur zum Teil aufgebaut« haben. So sieht er in ihr ganz überwiegend ein Werk von Nazihistorikern. Die z. T. persönliche Kenntnis einiger Autoren des Bandes und ihrer geschätzten Publikationen läßt die Vermutung zu, daß sie sich von diesen Ausführungen distanzieren haben und einer so ungewandelten Ranke-Gesellschaft nicht mehr als Autoren zur Verfügung stehen werden. Salewskis völlige Ignoranz der Tatsache, daß in Kenntnis des Zustandes, den er selbst schildert, Historiker wie Ernst Engelberg, Jürgen Kuczynski, Walter Markov, Alfred Meusel, Leo Stern u. a., die den Faschismus seit Anbeginn bekämpften hatten, mit ihren Schülern und nichtmarxistischen Kolle-

gen in der DDR eine neue deutsche Geschichtswissenschaft begründeten, zeugt von einem gravierenden Mangel an Historizität und entspricht dem antimarxistischen Dogmatismus der Ranke-Gesellschaft, den Salewski erneut begründet. Dieser war aber bei W. J. und H. Mommsen sowie bei vielen anderen namhaften Historikern in der BRD und in der »Ökumene der Historiker«, die mit marxistischen Kollegen kooperierten, nicht zu finden. Ernst Schulin, der hier u. a. hervorzuheben wäre, faßte 1988 eine Erkenntnis, die er in diesem Zusammenwirken gewonnen hatte, in die Worte: »Verständnis für den Anderen zu gewinnen oder von Problemerkennnissen zu erfahren, die einem selber nicht möglich waren, warum sollte das manchmal nicht sogar lebenswichtig sein, also die Lebenschancen in unserer Welt verbessern?«⁹ Seine marxistischen Partner stimmten ihm hierin vollkommen zu.

Die »Abwicklung« der Geschichtswissenschaft der DDR im akademisch-universitären Bereich, die jene Kooperation unter Gleichberechtigten und damit den Erkenntnisgewinn, der aus ihr auch für alt-bundesdeutsche Historiker erwuchs, weitgehend drosselte, veranlaßte 1997 den jüdischen, deutsch-amerikanische Historiker Georg G. Iggers zu folgendem Kommentar: »Obwohl vor der Wende in der alten Bundesrepublik viel von der Notwendigkeit einer Hochschulreform die Rede war, wurde den ostdeutschen Hochschulen einfach das unreformierte westdeutsche System übergestülpt. Dies bedeutete das Ende der marxistischen Geschichtswissenschaft der DDR ... So bewegt sich die Geschichtswissenschaft der Bundesrepublik nach 1989 in alten Bahnen, ohne Anregungen aus der Geschichtswissenschaft der ehemaligen DDR zu rezipieren.«¹⁰ Iggers ist nur in einem Punkt zu korrigieren: Der produktive Kern der »abgewickelten« Historiker ließ sich nicht daran hindern, die Arbeit außerakademisch und im Rahmen selbstgeschaffener neuer Institutionen auf dem Wege der Eigenfinanzierung fortzusetzen. Das wurde selbst von dem Weltpräsidenten in der »Ökumene der Historiker«, der einst zu den Abwicklern gehörte, mit Respekt vermerkt. Für ihn ist die »wissenschaftliche Produktion« seiner abgewickelten Kollegen »offenbar erheblich« und verdient »Aufmerksamkeit«.¹¹

9 Ernst Schulin: *Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umriss einer Historie*, München 1988. S. 33, 69.

10 Georg G. Iggers: *Deutsche Geschichtswissenschaft. Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*. Wien, Köln, Weimar 1997. S. 436f.

11 Jürgen Kocka: Grußadresse. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 11(2002). S. 969. – Siehe auch eine Analyse, auf die sich Kocka beruft: Stefan Berger: Was bleibt von der Geschichtswissenschaft der DDR? Blick auf eine alternative historische Kultur im Osten Deutschlands. In: *Ebenda*. S. 1016ff.

Wenn er schon zuvor eine Umkehr in vergangenen Verfahren gegenüber Historikern wünschte: 1945 weniger, 1990 mehr Kontinuität beim »Austausch in den Führungspositionen ... der Geschichtswissenschaft«, so zeugt das zwar von verspäteter Selbstkritik, bleibt aber »ungeschehene Geschichte«, die außerhalb jeder realen Historizität wie Aktualität liegt. Als Antithese nicht nur zu Salewski und seinesgleichen ist aber von Interesse, daß Kocka jenen Wunsch nach mehr an »Kontinuität« damit begründet, daß »die DDR eine Form der Absetzung« vom Nazismus war, »die sozialistische Tradition in der DDR ... auch ihre produktiven Seiten« hatte und die »Verfolgungen« ihrer kommunistischen und sozialistischen Historiker »sehr ins Gewicht« fielen, »wenn es jetzt um Beurteilung ging«. ¹² Doch auch dies ist gleichfalls »ungeschehene« und keine wiederholbare künftige Geschichte, zumal jene, die in Betracht kämen, entweder schon steinalt oder tot, aber keinesfalls einer »positiven Evaluierung« durch absolut Unberufene bedürftig sind.

Tatsache ist, daß die Geschichtswissenschaft der DDR dank ihre unermüdlich arbeitenden Historiker den Untergang der DDR und ihre akademisch-universitäre Abwicklung überlebt hat und als Geschichtswissenschaft der DDR nach dem Ende der DDR als eine, wenn auch extrem unterprivilegierte Richtung der deutschen Geschichtswissenschaft fortexistiert.

12 Versäumte Fragen. A. a. O. S. 401f. sowie »Sozialismus« 9(1999). S. 17ff.

DDR-Philosophie-Geschichtliches

Erfahrungsbericht zur historisch-kritischen Aufarbeitung
der DDR-Philosophie

Hans-Christoph Rauh

Was bleibt, gerade noch geht und weiterhin unbedingt erforderlich ist, das scheint nur noch die *Geschichte der DDR-Philosophie* und ihre fortschreitende (eigene!) historisch-kritische Aufarbeitung zu sein; also wiederum »nur« *Geschichte der Philosophie*? – Doch war das jemals vormalig anders, so fragt man sich post festum, nach dem offiziellen Ende der parteiamtlichen DDR-Lehrbuchphilosophie, die als solche – *Philosophie für eine* »schöne« *neue Welt* – fast nichts mehr mit einem offen-pluralen, kritisch-lebendigen marxistischen Philosophieren zu tun hatte. Davon hatten wir uns ganz offensichtlich schon längerfristig und nachhaltig, also vor aller nachfolgend nicht weniger »unschönen« und folgenschweren Abwicklung verabschiedet.

Doch das Geschichtliche verlässt uns so nicht, unterliegt keiner solchen weitergehenden Abwicklung, wenn wir es denn nicht wiederum auf irgendeine unerfindliche Weise unterbinden, verleugnen oder auch einfach nur unqualifiziert aufarbeiten und unüberlegt darstellen. Was bleibt ist tatsächlich nur diese unsere eigene Bildungs-Geschichte und Erfahrung mit einer parteistaatlich organisierten Philosophie, die gerade mit ihrer eigenen, überaus widersprüchlichen Geschichte fachhistorisch bis in ihre »revisionistischen« Personalien hinein einfach nicht zu Recht kam, diese stellenweise erschreckend naiv bis hemmungslos ideologisch-klassenkämpferisch entstellte, verleugnete bis fälschte. Eine solche sektiererisch-dogmatische Ängstlichkeit, Scheu und Furcht vor der eigenen lebendigen Vergangenheit isolierte und trennte die parteigeschichtlich kanonisierten Lehrbuch-Systematik schließlich auch von der gesamten, nur noch *vor-, nicht-, un-* bzw. *anti-*marxistischen Weltgeschichte der Philosophie. Gleichzeitig verband sich bildungsgeschichtlich damit aber bei nicht wenigen, wirklich substantiell am philosophischen Nachdenken interessierten DDR-Philosophen eine ganz persönlichen Absatzbewegung heraus aus der weltbild-anschaulichen

Enge, unveräußerlich vorgegebenen Einheit und Geschlossenheit der dialektisch-historisch-materialistischen Systematik, also ein immer mehr oder weniger erfolgreich versuchtes, geistig-belebendes akademischen Abtauchen bzw. Aus- und Aufbrechen in die Geschichte der Philosophie!

Helmut Seidel erklärte dazu kürzlich, zurückblickend auf »*Die zweite Praxisdiskussion in der DDR*« und deren abrupten Abbruch 1967: »Was ich heute selbstkritisch festzustellen habe, ist die Tatsache, dass ich über Ansätze eines systematisch betriebenen marxistischen Philosophierens nicht hinausgekommen bin. Nach der Diskussion habe ich mich auf die *philosophie-geschichtliche* Arbeit geworfen, was ich nicht bereue.«¹

Beschrieben wird jedoch damit nur ein allgemeiner Zustand, dem fast alle, zunächst durchaus ernsthaft *systematisch-philosophisch*, insbesondere auch in der Lehre arbeitende DDR-Philosophen im Verlauf ihrer eigenen Entwicklung erfahren mussten, und dies oftmals ebenso sehr durchaus nicht zum Nachteil ihrer eigenen wissenschaftlichen Bildung und Produktivität ganz bewusst realisierten, z. T. sogar unausgesprochen »angehalten« durch ihre eigenen wichtigsten philosophischen Lehrer: in Leipzig durch Helmut Seidel; in Jena durch Ehrhard Lange und in Berlin durch Wolfgang Heise.² In Berlin ging allein unser »offizieller« philosophiehistorischer Lehrer Gottfried Stiehler erstaunlicherweise und unverdrossen von der Geschichte der klassischen deutschen Philosophie zum systematischen marxistischen Philosophieren im Historischen Materialismus über, wobei dies vorangehend schon seine Arbeiten zum »dialektischen Widerspruch« (1966) oder zur »Dialektik (der) Gesellschaft« (1981) betraf. Für andere, wie insbesondere bei den Absolventen des Berliner Ley-Lehrstuhls sichtbar wurde, war eine ausgesprochen fachwissenschaftliche Bezugnahme und Ausgestaltung ihrer philosophischen Bemühungen charakteristisch; ihr Ausweichen in die Historie führte sie dann ganz folgerichtig ins Wissenschaftsgeschichtliche ihres Faches, was wiederum die Philosophiegeschichte kulturgeschichtlich anreicherte und keineswegs nur als »positivistisch« abgewertet werden sollte.

1 Helmut Seidel: 35 Jahre danach – Erinnerungen. In: Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die »zweite Praxisdiskussion in der DDR«. In: Texte zur Philosophie. Heft 12. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2002. S. 42.

2 Vgl. dazu meinen eigenen Beitrag – Hans-Christoph Rau: Die »zweite« Praxis-Diskussion in der DDR. In: Zum philosophischen Praxis-Begriff. A. a. O. S. 43ff.

Uns Studenten und Assistenten erschreckte bis verprellte jedoch unauslöschlich weit mehr die immer kürzer werdenden Zeitabstände der jedesmaligen *Abbrüche* einer gerade erst bewusst angesetzten oder auch gelegentlich sich relativ spontan und ungebunden entwickelnden philosophisch-marxistischen Grundsatzdiskussion. Und dies war vorangehend eigentlich schon bei der Ende 1956 allein parteipolitisch abgebrochenen *Hegel-Marxismus-Diskussion* der Fall, unmittelbar ausgelöst durch die Verhaftung Wolfgang Harichs und der daraufhin erfolgen Liquidierung des bereits vollständig mit entsprechenden Hegelbeiträgen von Bloch, Harich u. a. ausgedruckten Heftes 5/1956 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie; später kommentarlos ersetzt durch das Doppelheft 5–6/1956 mit Politbeiträgen von Ulbricht und Hager auf dem 30. SED-ZK-Plenum Anfang 1957, womit das parteidirigierte marxistische Philosophieren der DDR eigentlich begann.

Wie Helmut Seidel gleichfalls völlig richtig erklärt, war die sog. II., immanent-marxistische Praxis-Diskussion der sechziger Jahre ohne die vorangegangene Hegel-Marxismus-Debatte der fünfziger Jahren historisch-ideologisch wie inhaltlich-systematisch überhaupt nicht denkbar, ganz davon abgesehen, dass es wiederum *unhaltbar* und ganz ähnlich »grop«-schlächting zuzug. Die durch Helmut Seidel mit seinen Grundsatzartikel »*Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit*« (und seine dahinter stehende Habilitationsschrift von 1965!) ausgelöste Debatte betraf erstmalig wirklich die philosophische Grundsubstanz, Begrifflichkeit und Darstellungsweise der marxistischen DDR-Philosophie und war doch schon nach einem Jahr 1967 wiederum »abgeschlossen« und »erledigt«. Das nochmals unsäglich verspätete Erscheinen der *Marx'schen Frühschriften* in einem separaten sog. »Ergänzungsband« (MEW. Teil I. Berlin 1968) konnte auf diesen erneuten Abbruch (wie schon vor 1933, – doch was für ein ganz und gar anachronistischer Vergleich ist das eigentlich, der sich damit auf tut!) in keiner Weise mehr »klassiker«-orientierend einwirken. Wiederum traten entsprechende externe Parteibeschlussfassungen an die Stelle ungehindert weitergehender philosophieinterner Sachdiskussionen, wie bei einer derartig zunächst durchaus bewusst parteilichen, schließlich aber nur noch parteidirigierten Philosophiewirklichkeit in vielfältigster »einführender« Lehrbuchausgestaltung während der Honeckerzeit einfach nicht mehr anders denk- und realisierbar .

Und so gab es außer politisch-ideologischer Ermahnungen, welche angeblichen »grundfragenmäßigen«, »zentralkategorialen« bzw. »revisionistischen« Fehler dabei gemacht wurden, kein wirklich wissenschaftlich bleibendes Resultat des eigenen Weiterdenkens, sondern im-

mer nur fortlaufend siegreiche kollektive Einheitssichtweisen, welche unausbleiblichen Verirrungen im End-Resultat einer solchen, entweder immer schon »angewiesen« oder ebenso frühzeitig wieder ab gebrochenen Diskussion nun aber auf keinen Fall mehr vorkommen dürften! Zum Abschluß waren alle diese einstmalig versuchten und immer wieder abgebrochenen Diskussionen (1956/1968/1981) derartig unwiderbringlich »abgewickelt« und dann in jeweils zehnjährig erscheinenden DDR-Jubiläumsbänden zur ungebrochenen Erfolgsgeschichte der parteioffiziellen marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR umgedeutet, also derartig ideologisch-politisch »aufgehoben« und verrechnet, so dass sie für keinen mehr wirklich sachgerecht historisch wieder erkennbar noch systematisch irgendwie verständlich nachvollzogen werden konnte, worum es ursprünglich und substantiell eigentlich ging und/oder hätte unbedingt weiter gehen müssen.

Diese Sachbezüge müssen nun daher heuer erst wieder jeweils sehr mühevoll fachlich, also historisch wie systematisch, inhaltlich-konzeptionell, personenbezogen und institutionell rekonstruiert werden. Vor allem aber müssen sie regelrecht ideologiekritisch entkleidet werden von ihren unerträglich aufgeblasenen, unwirklichen bis verlogenen parteipolitischen Ideologismen, die alle wirkliche Sachargumentation stets überlagerte und bis zur unerträglichen Unkenntlichmachung des eigentlich philosophischen Erkenntnisgehaltes reichte. Nachwendische geschichtliche Aufarbeitungen der DDR-Philosophie erfüllt damit nachholend zugleich wiederum auch einen entscheidenden systematischen wie neuartig aufklärerischen Anspruch und Auftrag des marxistischen Philosophierens. Doch gerade damit verbinden sich nicht geringe konzeptionelle wie methodologische Fragen und Schwierigkeiten.

Selbstredend lebt alle bisherige Philosophie, im Unterschied z. B. zu den Fachwissenschaften, ganz wesentlich aus der/ihrer eigenen Geschichte; letztere gehört immanent und unabdingbar zu ihrer eigentlich wissenschaftlichen Substanz wie auch jeweils denkbaren philosophischen Systematik. Doch die vermeintliche »Flucht aus der Systematik hinein in die Geschichte der Philosophie«, späterhin oft genug von den parteiamtlichen ideologischen Wächtern des offiziellen Lehrbuch-Marxismus als unpolitisch-akademische, rein persönliche »Hobbyforschung« abgetan, verdächtigt oder sogar unterbunden, begleitete die sich entwickelnde DDR-Philosophie seit ihren allerersten Anfängen, – bereits unmittelbar nach 1945/46. Und zwar ganz bewusst, keineswegs allein *antifaschistisch* begründbar und erst recht nicht »demokratisch« legitimiert, sondern vielmehr befehlsmäßig angeordnet durch die sowjetische Militäradministration in Gestalt ihrer Bildungs-offiziere, und niedergeschrie-

ben in entsprechenden Anordnungen der durchaus kommunistisch bestimmten ersten Ost-Berliner Zentralverwaltung für Volksbildung.³ Entsprechende ministerielle Verwaltungsanweisungen betrafen daher anfänglich einzig und allein erlaubte *philosophiegeschichtliche* Lehrveranstaltungen, also die vollständige Unterbindung einer jeden anderen nicht-marxistischen philosophischen Systematik! Und es richtete sich dies keineswegs nur allein gegen die gerade noch lehrend übrig gebliebenen, letzten alten (spät-)»bürgerlichen« Universitätsphilosophen, sondern betraf ebenso die ja überhaupt noch nicht fachlich herangebildeten und universitär qualifizierten neumarxistischen »Kader« wie auch heimkehrenden Emigranten wie befreiten KZ-Häftlinge. Diese mußten daher auch erst auf sog. Dozentenlehrgängen der PHS »Karl Marx« 1947/48 im einsemestrigen »Schnellverfahren« vor allem sowjetparteilich auf ihre kommende philosophisch-*systematische* Lehrtätigkeit in der neuen, nun angeblich einzig und allein wissenschaftlichen Philosophie der Arbeiterklasse, genauer gesagt im *dialektischen Materialismus* vorbereitet und eingestellt werden. Und Stalin nannte diesen bekanntlich, und damit seit 1945 auch für die SBZ und die frühe DDR allgemein so und nicht anders verbindlich, in seinem berühmt-berüchtigten kurzen KPdSU-Lehrgang von 1938 folgenschwer gleich im allerersten Satz unmißverständlich ideologisch-politisch eingebunden und fixiert *die Weltanschauung der marxistisch-leninistischen Partei*, sodann schematisch aufgeteilt, getrennt aneinandergereiht in »marxistische dialektische Methode« und »philosophischen Materialismus«, usw.

Wie sich aber sehr bald zeigen sollte, bestimmte eine solche parteimäßig-dogmatisch vorausgesetzte, stalinistisch-kurzgefaßte philosophische Systematik zugleich aber auch einschneidend-sektiererisch, was nun zur eigentlichen bzw. alleinigen Vor-Geschichte (Stalins damaliger Chefideologe Shdanow sagte 1947 dazu nur einen einzigen abschließenden, ebenso nichtssagenden wie richtungsweisenden Satz: »*Das Problem Hegel ist längst gelöst!*«) der allein parteioffiziellen marxistischen Philosophie zu gehören habe. Unser langjähriger (1971–89) DDR-Philosophie-Ratsvorsitzende ist jubiläumsrückblickend auf *40 Jahre DDR-Philosophie* (was ist das nur für eine unhistorische Einschränkung ihrer vielschichtigen Vorgeschichte und bemerkenswerten Anfänge!) 1989

3 Vgl. hierzu meine umfangliche Dokumentation »Günther Jacoby und die Anfänge der DDR-Philosophie«: In: *Lehre – Werk und Wirkung: Konferenzprotokoll 1998 und Dokumentation. Günther Jacoby und die Anfänge der DDR-Philosophie 1945–1958*. Herausgegeben von Hans-Christoph Rauh und Hartwig Frank (Jacoby II). Lübeck 2003.

immer noch unauslöschlich davon beeindruckt⁴, wie ihn geradewegs jener be- und erdrückende Stalinsche schmalspurige Elementarkurs, statt eine aktuell auch denkbar gewesene Kenntnisnahme Hegels (wörtlich: *Ich weiß nicht, wenn mir Hegel als erstes in die Hand gefallen wäre, ob ich nicht die Finger von der Philosophie gelassen hätte.*) ganz entscheidend zum weitergehenden parteigebundenen Philosophieren bestimmt habe; er hat sich wahrlich für uns alle so folgenschwer an ein solch historisch-substantiell reduziertes Parteiphilosophieren gehalten, wie seine anderen persönlichen Bekenntnisse belegen

Helmut Seidel erklärt uns sein sich höchst widersprüchlich vor Ort in Moskau entwickelndes marxistisches Philosophieverständnis demgegenüber ganz anders folgendermaßen: *Das erste philosophische Buch, das ich verstanden zu haben glaubte, war Stalins »Über dialektischen und historischen Materialismus«. Nach dieser Lektüre schien mir alles klar und alle Welträtsel gelöst. Das zeigte allerdings nur, daß meine philosophische Bildung gegen Null ging. Im zweiten Studienjahr las ich Hegels »Phänomenologie« und das Problembewußtsein ging auf. Lukacs »Junger Hegel« und Blochs Aufsatz über Marxens Feuerbachthesen stellten die Weichen.*⁵

Zur vormaligen völlig widersinnigen/unphilosophischen Reduzierung kam späterhin noch die verschärfende Stalin-Shdanowsche sektiererische Einschränkung von 1947 hinzu, wonach *die wissenschaftliche Geschichte der Philosophie folglich (allein) die Geschichte des Aufkeimens, der Entstehung und Entwicklung der wissenschaftlichen, materialistischen Weltanschauung (ist).* Und das betraf bekanntlich nun die höchst unwissenschaftliche und unhistorische, folgenschwere rein ideologisch-klassenkämpferische Ausgrenzung praktisch der gesamten klassischen deutschen Philosophie von Kant über Fichte und Schelling bis zu Hegel, und es half da überhaupt nichts, einfach nicht mehr vom »Deutschen Idealismus« zu sprechen. Letzteren erklärte der, selbst schon von Shdanow parteimäßig wegen seiner *Geschichte der westeuropäischen Philosophie* abgeurteilte G. F. Alexandrow nun in der Großen Sowjet-Enzyklopädie schlicht und einfach (mit einem nirgends so überhaupt belegbaren angeblichen Stalinzitat aus dem Jahre 1943?) zu einer *aristokratischen Reaktion auf die französische Revolution und den französischen Materialismus des 18. Jh.*⁶ Der von Jürgen Kuczynski

4 Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 10–11/1989. S. 996.

5 Helmut Seidel: 35 Jahre danach – Erinnerungen. A. a. O. S. 36.

6 Stichwort »Idealismus«. Große Sowjetenzyklopädie. Berlin 1955. S. 11.

und Wolfgang Steinitz 1953 herausgegebene Band *Deutschland* jener Großen Sowjet-Enzyklopädie⁷ strotzt nicht nur, aber insbesondere im Unterabschnitt *Philosophie* vor unglaublichen philosophiehistorischen Banalisierungen, Fehleinschätzungen und Fälschungen. Das derartig eklatant bildungsgeschichtlich vereinseitigt und verfälschte Philosophiegeschichtliche belastete letztendlich dann aber auch zwangsläufig wiederum die marxistische DDR-Philosophie in ihrem inhaltlich-systematisch-begrifflich reduzierten und verarmten Selbstverständnis nachhaltig und folgenschwer.

Ganz zum Schluß der offiziellen DDR-Staats- und Parteiphilosophie war es dann »nur noch« der ideologisch unveräußerliche »negativ-feindlich« verbliebene Friedrich Nietzsche, dessen *Phänomen* (Manfred Buhr), also seine bloße Erscheinungsweise bzw. Wirkungsgeschichte (die allein wurde ihm zuerkannt und verfälschend registriert!) ideologiekritisch ausgeschaltet werden musste. Um die eigentliche, allerdings höchst widersprüchliche Substanz (eben das *Wesen* !) der Philosophie Nietzsches (über sein Weimarer Archiverbe wachte statt früher seine Oberschwester »Lieschen« unter NS-Schutz nun der oberste ZK-Kultursekretär »Kurtchen« von der Abteilung »Wissenschaft«) ging es also weiterhin überhaupt nicht. Wie der italienische Alleinherausgeber der ja durchaus deutschsprachig in Berlin/West und New York bei de Gruyter erscheinenden *Kritischen Gesamtausgabe* der Werke Nietzsches (mit jahrelanger Freigabe der DDR-Behörden seit den sechziger Jahren, vgl. dazu allein Heft 3 dieser Leipziger Reihe⁸; wobei aber auch nicht ein einziges Schriftchen Nietzsches marxistisch kommentiert in der DDR selbst bis 1990 erscheinen durfte!) M. Montinari einmal zusammenfassend sehr treffend vermerkte, wurde *Nietzsche zwischen Alfred Baeumler und Georg Lukacs* gleichermaßen, also zugleich doppelt ideologisch missbraucht bzw. ideologiekritisch vernichtet.⁹

Allen, die damals 1988 zu einer bedeutsamen philosophiegeschichtlichen Tagung in Leipzig versammelt waren, ist sicher unvergesslich, womit uns der »ideologiekritische« Oberwächter aller marx.-len. Auseinandersetzung mit der *Enzyklopädie bürgerlicher Philosophie*¹⁰

7 Jürgen Kuczynski / Wolfgang Steinitz (Hrsg.): Deutschland. Große Sowjet-Enzyklopädie. (Reihe Länder der Erde.) Berlin 1953.

8 Volker Caysa / Udo Tietz: Das Ethos der Ästhetik. Vom romantischen Antikapitalismus zum Marxismus. Der junge Lukács. In: Texte zur Philosophie. Heft 3. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 1997.

9 Mazzino Montinari: Nietzsche lesen. Berlin 1982. S. 169f.)

10 Manfred Buhr (Hrsg.): Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert. Leipzig 1988.

(1988) in einer regelrechten, dann alle weiteren fachlichen Beratungen vollkommen aus- und abschließenden »Gerichtsverhandlung« *Zum Komplex Geschichte der Philosophie und ideologischer Klassenkampf* zu belehren versuchte und durchnummeriert mit folgenden apodiktisch-anmaßenden Stammelsätzen regelrecht zurecht wies: *Eigentlich hatten wir vor, zum systematischen Ort der Geschichte der Philosophie innerhalb des Marxismus-Leninismus zu sprechen. Darauf verzichteten wir. Aus – wie wir meinen – guten Gründen haben wir uns entschlossen, zum Komplex Geschichte der Philosophie und ideologische Auseinandersetzung kurz etwas zu sagen und in diesem Zusammenhang – aus gegebenen Anlaß – etwas ausführlicher zum Phänomen Nietzsche Stellung zu beziehen.*¹¹ Dieses mehrfach parteikollektivistisch unterstellte »wir« war zwar keinen bewusst, aber so verhielt man sich eben ideologisch-diszipliniert auch als Philosophiehistoriker im sich sowieso unablässig, also stets und ständig poststalinistisch verschärfenden ideologischen Klassenkampf. Nach der schon unwiderruflich festgefahrenen Systematik erschlug uns nun auch noch die ideologische Klassenaueinandersetzung hinsichtlich unserer eigenen philosophiegeschichtlichen Bemühungen. Zum anderen traten eigenartigerweise die eigentlich fachphilosophischen Fragen und Themen zunehmend nur noch über sog. »vormarxistische« Geschichtsbezüge sowie natürlich aktuell für die marxistische DDR-Philosophie über eine ideologiekritisch standartisierte Kritik bzw. immer nur besserwisserische Umarbeitung der »spätbürgerlichen« Fachliteratur auf sehr merkwürdiger Weise in Erscheinung, natürlich talmudisch-kanonisiert den allbekanntesten Klassikerzitaten angeglichen.

Und noch auf dem allerletzten DDR-Philosophiekongreß Anfang November 1989 hatte unser Vorsitzender, und das ausgerechnet angesichts der allgemein vorherrschenden Sprachlosigkeit in der real existierenden sozialistischen DDR-Gesellschaft, nochmals ernsthaft versucht vorzuschlagen, sich nunmehr ausgerechnet stärker mit Jürgen Habermas Kommunikationstheorie und seine herrschaftsfreie Diskurstheorie auseinander zu setzen, was jedoch entschieden abgelehnt wurde. Heute beschäftigt sich Erich Hahn erfreulicherweise mit Georg Lukacs, ohne sich allerdings überhaupt öffentlich daran »selbstkritisch« zurück zu erinnern, was wir allein diesem, für die entscheidenden Anfangsjahre der geistigen DDR-Kultur so bedeutsamen kritischen Jahrhundert-Marxi-

11 Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 6/1988. S. 516.

sten angetan und damit uns im Rahmen der DDR-Philosophie an historisch-systematischem Substanzverlust zugemutet haben.

Schließlich war es so, daß egal ob es nun Platon oder Aristoteles, Thomas oder Cusanus, Descartes, Leibniz oder Spinoza, Kant, Schelling oder Hegel betraf (von Nietzsche oder Heidegger ganz zu schweigen), uns deren bloße Aneignung bzw. Lehre schlicht und einfach nur noch »marxistisch-leninistisch« belastete, weil es praktisch nur noch um solcherart ideologisch-klassenkämpferische Erbe-Einbindungen schließlich der gesamten, wie gesagt aber auch der ganzen marxistisch-leninistischen wie DDR-Philosophiegeschichte selbst gehen sollte. Fragen wir doch (die wir nicht unmittelbar in Leipzig dabei waren) wiederum Helmut Seidel, wie er seine großartigen Dietz-Bände zur »vor-marxistischen« Philosophiegeschichte fertig brachte! Sie betreffen jedoch schon nicht mehr die klassische deutsche Philosophie bzw. die nachklassische Periode oder dann die geschichtliche *Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie* selbst, womit er sich noch 1965 habilitierte; – von der unmittelbaren Vorgeschichte der DDR-Philosophie, seit 1918–1933 (womit er bereits 1961 promovierte), seit 1929/38 stalinistisch aus geprägt und ihren Anfängen nach 1945 bis 1956 ganz zu schweigen. Vor der Aufarbeitung dieses Erbes stehen wir aber heute unwiderruflich, was uns jedoch bleibend nicht geringe Schwierigkeiten bereitet.

Mit früheren, schließlich immer anachronistischer und unerträglich stagnierend-lähmenden Einbindungen und Reduktionismen der DDR-Philosophie ist nun jedoch schon lange vorbei. Und doch wirkt unablässig nach, was sie einst ideologisch-dogmatisch so belastete, einengte und fachphilosophisch deformierte, wenn es nun post festum um ihre möglichst sachgerechte historisch-kritische Aufarbeitung gehen soll. Und dabei sollte man doch meinen, dass so wie diese einst offizielle marxistische DDR-Philosophie schließlich selbst als ganzes derartig abrupt beendet wurde, um nicht zu sagen, sich selbst aufgebend regelrecht »verendete« und darüber hinaus institutionell, thematisch wie personell in jeder Hinsicht abgewickelt wurde, damit also auch realgeschichtlich eine vollständig abgeschlossene Erscheinung darstellt, nunmehr eigentlich um so leichter historisch-kritisch analysierbar und darstellbar sein müsste. Doch nach meinen bisherigen Erfahrungen sowie z. T. gemeinschaftlichen Versuchen mit solchen z. B. oben genannten Projekten scheint dies jedoch keineswegs so einfach und problemlos der Fall zu sein. Nach nun schon gut 15 Jahren ihres unwiderbringlichen Endes, fast ohne jegliche bemerkenswerten Proteste, Folgen und Nachwirkungen, geschweige denn ersnthaften Versuchen eines erneuten An-

knüpfens oder einfach nur Fortführens, ist wohl die Frage des sog. zeitlichen Abstandes überhaupt nicht das entscheidende Problem. Ganz davon abgesehen, dass es eben eine wirklich vorweisbare Nachwirkung oder gar nationalgeschichtliche bzw. internationale Anerkennung der einstigen DDR-Philosophie offensichtlich nicht zu geben scheint. Der früher bis zuletzt so über aus enthusiastisch und euphorisch verkündete welthistorisch-epochale Anspruch einer *Philosophie für eine neue Welt* (1988)¹² hat sich offenbar gänzlich folgenlos in Nichts aufgelöst. Was also bleibt überhaupt von ihr, wenn wir nun an ihre historisch-kritische Aufarbeitung gehen? Worin liegt die eigentliche philosophisch-wissenschaftliche Substanz dieser besonderen nachkriegsostdeutschen Realisationsform von Philosophie?

Und auch die Tatsache, dass von den einst jahrzehntelang ungebrochen siegreich agierenden, uns früher immer nur anführenden »Vordenkern« und selbsterklärten Allein-Repräsentanten der offiziellen DDR-Philosophie entweder viele völlig verstummten, also wiederum wie einst schon über die miterlebten fünfziger Jahre, nunmehr aktuell über deren, ja unter ihrer Verantwortung so jämmerlich zu Ende gegangenen Gesamtgeschichte, sich praktisch mehr oder weniger völlig ausschweigen bzw. nur sehr vereinzelt überhaupt zu einer wirklich selbstkritischen Nachbetrachtung zu derselben persönlich bereit oder subjektiv-objektiv in der Lage sind, scheint m. E. eben sowenig das eigentliche Problem zu sein. Denn die durchaus vielfältig in druckverschriftlichter Form vorliegende DDR-philosophische Gesamtproduktion ist allgemein zugänglich und erfährt durchaus bereits ihre unterschiedlichste historisch-kritische Analyse wie auch zum Teil unangenehme »personenbezogene« Bezugnahmen. Nicht immer erweisen sich dabei, wie unsere Zeithistoriker seit langem wissen, die sog. Zeitzeugen und ihre Erlebnisberichte überhaupt als eine zuverlässliche, zu- und erträgliche Quelle, vor allem wenn sie unreflektiert nur vormalige, unwirkliche klassenkampferfüllte oder immer noch parteiliche »Reiseberichte« wiederholen.

Es ist vielleicht die schon oben angestellte, so existentielle wie vorbelastende Frage, was ist von dieser DDR-Philosophie nun überhaupt noch systematisch-thematisch relevant und wie nun historisch-adäquat darstellbar? Natürlich will absolut keiner mehr etwas von bzw. über die DDR-Philosophie in ihrer vergangenen ideologisch-politischen »Verklei-

12 *Philosophie für eine neue Welt. Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie.* Hrsg. von der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED unter Leitung von V. Wrona. Berlin 1988.

dung«, Ausgestaltung, Darstellungsweise und Funktion wissen. Aber genau in dieser und keiner anderen Erscheinungsweise produzierten wir sie angeblich höchst wissenschaftlich, vermeintlich wirklichkeitsnah und massenwirksam, realisierte sie sich wesentlich parteidirigiert als scheinbare »Philosophie der Arbeiterklasse«, der »Partei« und ihrer jeweilig erklärten »Klassiker«, Chefideologen und Generalsekretäre über Jahrzehnte. Was läßt man davon nun einfach fort, was man vorher nicht fortlassen konnte, durfte oder wollte? Was war das überhaupt für ein, von Marx und Engels doch ziemlich unmissverständlich geäußertes und erklärtes, grundsätzlich verändertes Philosophieverständnis, das wir so niemals wirklich ernsthaft bedachten und konsequent ausdiskutierten! Statt dessen aber ein marxistisches Philosophieren in einer kanonisierten ML-Lehrbuchgestalt massenhaft produzierten und verbreiteten, die die DDR-Philosophie zur *ideologischen Dienstmagd* der Politik der Partei degradierte.

Und weiter gefragt, wie wäre sie zu periodisieren? Denn ihre vorliegenden Selbstdarstellungen von 1969 (Bd. I) (Bd. II 1917–1945 ist bezeichnenderweise nie erschienen) und 1979 (Bd. 3)¹² verengen die Geschichte der marxistisch-leninistische Philosophie in Deutschland bzw. in der DDR von vornherein funktionalgeschichtlich ein auf *externe* politische Großereignisse sowie schließlich auf die jeweilige generalsekretariale KPdSU- und SED-Parteigeschichte als alleinige Periodisierungsbasis. Eine wirklich *intern* bestimmte fachbezogene, eigenphilosophische Problemgeschichte, ohne jedes Mal nur »fehlerhafte« Diskussionen und parteirevidierte Zurechtweisungen, wie wir schon sahen, kommen dabei überhaupt nicht mehr in den Blick. Es ist vor allem der dogmatisch-kanonisierte, altstalinistische Lehrbuch-Marxismus und seine widersinnige/schematische Einteilung in dial. und hist. Materialismus, wogegen gerade auch Helmut Seidel »praxisphilosophisch« versucht hatte, anzugehen. Soll dieser weiter zugrunde gelegt werden oder wie endlich wenigstens im Nachhinein aufgesprengt werden? Doch was setzt man dann an die Stelle einer derartig verspätet aufgelöste Struktur, welche anderen philosophisch-disziplinären Gesichtspunkte und Kriterien

13 Matthäus Klein / Erhard Lange / Friedrich Richter (Hrsg.): Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland. Bd. 1. Von ihren Anfängen bis zur großen sozialistischen Oktoberrevolution. Berlin 1969; Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland. Bd. 3. Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR. Von 1945 bis Anfang der sechziger Jahre. Hrsg. von der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED. Berlin 1979.

wären zuträglich, ohne daß es lediglich zu nachträglichen »Umbenennungen« (wie 1989/90 die Zurücknahme »marxistisch-leninistisch« in unseren Institutsbezeichnungen seit der III. HSR 1968) kommt?

Die Wissenschaftstheoriegeschichte realisiert z. B. universitätsphilosophische Darstellungen in *problem-*, *personen-* u. *institutionenge-*schichtlicher Hinsicht. Doch die offizielle DDR-Philosophie war gerade nach sowjetischen Vorbild zweigeteilt und getrennt in universitäre philosophische *Lehre* und philosophische Akademie-*Forschung*; sodann aber nochmals parteiübergreifend ideologisch überdacht durch die oberste »Ratsführung« Erich Hahns an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED. Alle diese fragwürdigen, philosophische Lehre und Forschung trennenden, parteizentralistisch organisierenden, anleitenden, führenden und so herrschaftlich informierenden Strukturen usw. mußten also institutionell und personell mitbedacht werden.

Schon seit Anfang der 50er Jahre erstellte der Jesuitenpater Gustav A. Wetter seine überaus sachkundige Gesamtdarstellung des dialektischen Materialismus unter die sicher nicht unproblematische unterüberschriftliche Zweiteilung *Seine Geschichte und sein System* in der Sowjetunion.¹⁴ Und Norbert Kapferers allzu »feindbildliche« bzw. »kaderphilosophische« Darstellung der DDR-Philosophie 1945–1988¹⁵ ist sicher die letzte rein literaturkritische »Außenansicht« derselben; nicht einfach nur ideologiekritisch bezogen auf das philosophische Erbe oder ohne ostdeutsche Archivbenutzung, sondern vor allem die eigentliche Problemlage des marxistischen Philosophierens fast überhaupt nicht begreifend. Auch einer anderweitig schon vorgeschlagenen »Zweiwegetheorie« der DDR-Philosophie, also ihre Aufteilung in eine offiziell parteistaatliche *Philosophie der DDR* und eine andere, privat-persönliche, inoffizielle *Philosophie in der DDR* scheint mir wenig hilfreich und unwirklich angesichts der tatsächlichen Zerrissenheit und widersprüchlichen Entwicklung zahlreicher DDR-Philosophen selbst, die diese beiden Seiten oft fast fast durchgehend in einer Person repräsentierten; dieses widersprüchlich Ganze kann nicht nachträglich derartig thematisch oder biographisch wieder aufgeteilt werden.

Gerd Irrlitz hat im Rahmen einer Diskussionsrunde zum Thema *Deutschsprachiges Philosophieren – während der Teilung und in der Zukunft* zum 50. Jahrestag der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*

14 Gustav A. Wetter: *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*. Freiburg 1956.

15 Norbert Kapferer: *Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR 1945–1988*. Darmstadt 1990.

vorgeschlagen, DDR-philosophiegeschichtlich *die immer unterbrochen, doch ebenso sich stets wieder erhebene rationale Linie in den philosophischen Theoriefeldern des Marxismus zu erfassen und zu interpretieren. Der dogmatischen Linie stand immer eine kritisch-rationelle Linie gegenüber, die sich wechselnd in den philosophischen Disziplinen und mit durchaus verschiedenen hervor- und zurücktretenden Problemstellungen realisierte.* Aber, so vermerkt Irrlitz ausdrücklich weiter: *Das im sozial- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang als durchgehenden ideellen Prozess zu erforschen und darzustellen, ist etwas anderes als die Fixierung auf hier und da plötzlich auftretende rationale Texte, die meist gar nicht als solche erfasst, sondern vorrangig der Illustration der repressiven politischen Gewalten dienen sollen. Das gehört in die zweifellos erforderliche politische Geschichtsschreibung. Aber Philosophiegeschichtsschreibung wird sich hüten, politische Historie zu sein.*¹⁶ Aber gerade darin liegen die schon angedeuteten, nicht nur darstellerischen Schwierigkeiten, dies angemessen thematisch zu scheiden! Einen wirklich organisch-ganzheitlichen und auch sprachlich-darstellerisch gelungenen Entwurf einer solchen geistig-kulturellen Gesamtgeschichte hat offensichtlich Werner Mittenzwei mit »Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945–2000«¹⁷ in beeindruckender Weise vorgelegt.

Ganz nebenbei sei zum obigen durchaus bemerkenswerten fünfzigjährigen DZfPh-»Jubiläum« noch angemerkt: Weder der ohne Frage originelle Blochsche Beitrag von 1953 zur Interpretation der Marxschen Feuerbach-Thesen noch der sicher ebenfalls wichtige Heise-Beitrag zum Entfremdungsproblem 1965, womit man die wechselvolle Geschichte dieses einzigen philosophischen Fachorgans der DDR-Philosophie gedachte, sondern jener ebenfalls schon mehrfach gen. Seidel-Artikel von 1966 ist u. E. der entscheidende *Schlüsseltext* zur niemals in ihrer allgemeinen philosophischen Grundsubstanz wirklich umfassend ausdiskutierten und vielschichtig entfalteten Marxschen Philosophie in der DDR; doch streiten wir nicht scholastisch über hierarchische Prioritäten.

Wie könnte man also verfahren, wozu ich im gerade abgelaufenen Wintersemester 2004/05 an der HU zu Berlin eine entsprechende Vorlesung zu den *Anfängen der DDR-Philosophie* (mit Hinweisen auf ihre umfängliche Vorgeschichte und punktuelle Ausblicke auf ihren Abschluß

16 Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Heft 5/2003. S. 796f.

17 Werner Mittenzwei: Die Intellektuellen. Literatur und Politik in Ostdeutschland 1945–2000. Leipzig 2001.

1989/91) abgehalten habe. Denkbar wäre eine durchgehende *problem-geschichtlicher* Abfolge aller stattgefundenen und stets abgebrochenen Diskussionsrunden: philosophisch-mathematische *Logik-Diskussion 1951/58*, naturphilosophische *Physik-Diskussion 1952/57* sowie die entscheidende *Hegel-Marxismus-Diskussion 1952/57* oder auch die mehrfach versuchte *Widerspruch- und Dialektik-Diskussion* späterer Jahre. Sicher ganz unbefriedigend, aber *personen geschichtlich* durchaus nachvollziehbar, wäre vielleicht auch eine bloße geschichtliche Abfolge von sog. »Problem-Fällen« und Affären wie z. B. (ganz unvollständig sicher!), vorangehend be reits 1946 Eduard Spranger (Berlin), 1948 Hans Leisgang (Jena), oder Günther Jacoby 1955ff. (Greifswald) und nachfolgend um den »ideologischen Schädling« Leo Kofler (Halle), den abzu strafenden »Agenten« Wolfgang Harich, den »revisionistischen« Hoffungsphilosophen Ernst Bloch, den »parteischädigenden« Renegaten Robert Havemann, den »Praxisphilosophen« Helmut Seidel oder den »arbeitsphilosophischen« Dialektiker Peter Ruben.

Natürlich wäre auch eine mehrschichtige *Generationsabfolge* der DDR-Philosophen erstellbar, an der die Gesamtgeschichte der DDR-Philosophie ebenfalls ablesbar wäre

Auch die eigenartig abgezählte DDR-Philosophiekongreßabfolge kann für eine historische Darstellung kaum hergenommen werden. Die offizielle Zählung dieser stets propagandistischen Großveranstaltungen ohne wirklich bleibende philosophische Substanz oder lebendige individuelle Streitkultur beginnt erst 1965 (I.) und endet (VII.) 1989 mit der institutionellen Selbstauflösung der parteizentralgeleiteten DDR-Philosophie. Tagungen der Sowjetadministration vom Mai 1949 zu Lenins philosophisch-materialistischer Kampfschrift von 1908, aber auch die bedeutsame Jenenser Logik-Konferenz von 1951 oder die große Berliner Freiheitskonferenz vom März 1956 kommen in dieser Aufzählung ebenso wenig vor wie die einmalige Teilnahme einer aus-gewählten teilmarxistischen DDR-Philosophengruppe am IV. *westdeutschen* Philosophie-kongreß 1954 in Stuttgart. Doch eine sachbezogene und nicht mehr klassenkämpferischer Bezugnahme auf die westdeutsche Philosophie-entwicklung wird zukünftig nicht mehr zu umgehen sein, soll die *ost-deutsche* Philosophiewirklichkeit nunmehr nationalgeschichtlich als unveräußerliches Moment der gemeinsamen nachkriegsdeutschen Philosophiegeschichte aufgefaßt und dargestellt werden.

Folgende *Dreigliederung der DDR-Philosophie* scheint mir über-legendwert (nach Erläuterung der natürlich weit längeren, *ein-hundertjährigen Vorgeschichte der DDR-Philosophie 1845–1945*, die

insbesondere die nie nachlassende sowjetphilosophische Phase seit 1917 mit umfaßt).

Die Unterscheidung einer *Anfangs-*, *Mittel-* und *Abschlußphase* bedeutet keinerlei schematische Trennung eines einheitlichen Gesamtprozesses; aber ihre jeweilige *Abbruchdistanz* ist unverkennbar und ermöglicht historisch-thematisch diese Dreigliederung. Die ohne Frage ganz entscheidende *Mittelfase* der DDR-Philosophie, also ihre endgültig parteidirigierte Realisationsform ist natürlich ohne die Besonderheit ihrer Herausbildung in der *Anfangsphase* bis 1956/57 überhaupt nicht denkbar; – erfährt aber danach in ihrer abschließenden *Endphase* ungefähr ab 1970 keinerlei eigenständige (marxistische!) philosophische Bereicherung mehr, geschweige denn irgendeine weitergehende bzw. bleibende nationale oder internationale Anerkennung.

- (I) Aufbau- und Gründungsphase (1945-57):
Entnazifizierung, ab 1945 durchgehend
Stalinisierung 1947–55
1. Krisenjahr 1956 und »Revisionismus« I
- (II) Ausgestaltungs- und Etablierungsphase:
DDR-Philosophie unter Parteiregie ab 1957/58
(1958-69) Praxis-Diskussion I und II 1961/63 und 1966/67
2. Krisenjahr 1968 und »Revisionismus« II
- (III) Stagnations- und Auflösungsphase:
Lehrbuch-Marxismus für eine schöne »neue Welt«
(1970-90) »Gefesselter Widerspruch« u. »Revisionismus« III
3. Krisenjahr 1989, Abwicklung u. Aufarbeitung.

Ich betrachte diesen wohl überlegten Periodisierungsvorschlag lediglich das als ein persönliches Diskussionsangebot, denn die Zeit hundertfacher Großberatungen und parteiverbindlicher kollektiver Konzeptionsbeschlüsse zur selbstherrlich-weltabgewandten Darstellung der DDR-Philosophie ist zum Glück unwiderruflich vorbei. Wie gesagt ist damit deren unausbleibliche nationalgeschichtliche Wiedereingliederung überhaupt noch nicht konzeptionell angedacht.

Wie die beiden (oben überschriftlich genannten) bereits realisierten Projekte zur historisch-kritischen Aufarbeitung der *Anfänge der DDR-*

Philosophie (2001)¹⁸ sowie der gerade abgeschlossene Band zur *DDR-Philosophie in den 60ziger Jahren* (2005)¹⁹ zeigen, ist uns dabei überhaupt noch *kein systematischer historischer Abriß* gelungen, sondern vielleicht die Ansammlung einzelne Bausteine dazu.

18 Gerhardt, Volker / Rauh, Hans-Christoph (Hrsg.): Anfänge der DDR-Philosophie. Ansprüche, Ohnmacht, Scheitern (= Forschungen zur DDR-Gesellschaft). Berlin 2001.

19 Hans-Christoph Rauh / Peter Ruben: Denkversuche. DDR-Philosophie in den 60er Jahren. Berlin 2005.

Johann Christian Edelmann: eine Studie von Wolfgang Heise in der frühen DDR – mit besonderer Beachtung der Spinoza-Rezeption

Manfred Lauermann

Halte dich zu denjenigen, die von den obersten
Geistlichen verachtet, und unterdrückt werden. Es
werden immer witzige und gelehrte Männer sein, die
man wegen ihrer Wahrheitsliebe verfolgt,
und aus deren Umgang du viel lernen kannst.

Ineptus religiosus (1652), nach: G. E. Lessing

Wolfgang Heise (1925-1987) ist, für DDR-Philosophen selten, mit einer umfangreichen Monographie gewürdigt worden, ein Heise-Archiv ist entstanden, und auch außerhalb der Universitätsphilosophie bleibt sein Name in der Literatenwelt präsent.¹ In seiner Rede bei der Trauerfeier am 12. Mai 1987 in der Humboldt-Universität sagt Heiner Müller: »Seine Jugend stand unter dem Davidstern und damit im Schatten der Hakenkreuze. Seine Erfahrung des Lagers hat er mit dem Satz zusammengefaßt: Jeder muß ohne Maske leben [...] Die Großschreibung von unser

1 Vielleicht ist es aufschlußreich, welche DDR-Philosophen lexikalisch heutzutage, zehn Jahre nach Untergang der DDR, markiert werden – noch Lebende [2001] wurden prinzipiell nicht aufgenommen. Vgl. Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen. Bearbeitet von Bruno Jahn. München 2001. Erhard John, 19–97; Wolfgang Heise, 25–87 [ab 43 Zwangsarbeit]; Lothar Kühne 31–85 [Selbstmord]; Georg Mende, 10–83 [Haft 35–37]; Georg Klaus, 12–74 [Haft 34; 36–39 Dachau; Strafbataillon]; Matthäus Klein, 11–88, Ulrich Röseberg, 43–94; Jürgen Teller, 26–99; Rugard Otto Gropp 07–76; [Haft 41, 42–45 KZ Sachsenhausen]; Gerhard Harig, 02–66 [ab 33 UdSSR, 38–45 KZ Buchenwald]; Wolfgang Harich 23–95; Robert Havemann, 10–82 [ab 43 Haft]; Emil Utitz, 1883–56; Klaus Zweiling, 1900–68 [33–36 inhaftiert]; Hermann Ley, 11–90 [4 Jahre KZ Buchenwald]; Walter Hollitscher, 11–88 (Emigr. England); Günther Jacoby 1881–69. (Nicht aufgenommen: Hans Leisegang und Paul F. Linke, deren Anpassungen ab 1933 nachgezeichnet werden von: Christian Tilitzki: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. 2 Bände. Berlin 2002).

aller Hauptwort ICH konnte oder wollte er nicht lernen. LASST EUCH NICHT VERFÜHREN, am wenigsten von mir«.²

Ein seltsamer Zufall! Denn das Hauptwerk von Johann Christian Edelmann (1698–1767), natürlich verdeckt, ohne Verfassernamen gedruckt, heißt »Moses mit aufgedecktem Angesichte«, also, frei wiedergegeben mit »Moses ohne heilige Maske«!³ – Und eine Gegenschrift von Georg Tobias Wagner lautet: »Johann Christian Edelmanns verblendete Anblicke des Moses mit aufgedeckten Angesicht« (1747).

Meine Aufgabe war eine zweifache: Eine Reflexion über eine Arbeit, die ihrerseits über einen Denker reflektiert, gewissermaßen keine sekundäre, sondern sozusagen eine Reflexion Dritter Ordnung. Dieser Denker, Edelmann, ist keine Größe wie Kant oder Spinoza, so daß man sich auf die (Heisesche) Interpretation allein konzentrieren könnte, sondern sie muß gewissermaßen mitreferiert werden – als Subtext. Nun kann ich nicht vergessen, nur versuchen, einzuklammern, daß die Forschung über Edelmann nicht vor 50 Jahren aufgehört hat. An einem Fall – die Edelmann-Rezeption um 1848 – werde ich zum Schluß zeigen, daß ausgerechnet und ausschließlich hier, Heise deutlich hinter dem für ihn erreichbaren Kenntnisstand um 1950 zurückblieb; ein Kasus, der aber für die Kerngestalt der Arbeit peripher ist. Um ein Urteil vorwegzunehmen: Heises Dissertation von 1954⁴ ist keineswegs veraltet, sie gilt noch heute als »ausgezeichnete« Leistung, ihre Gesichtspunkte bleiben erkenntnisleitend.⁵ Ein weiterer Subtext drängte sich mir auf: Da Edelmann zur

-
- 2 Heiner Müller: Ein Leben ohne Maske und ein Feuer im Garten. In: Ders.: Shakespeare factory 2. Berlin 1989. S. 265. [Auch in Sinn und Form 6/1987.]
 - 3 Emanuel Hirsch: Geschichte der neuern Evangelischen Theologie Bd. 2. 2. Aufl. Güterloh 1960. S. 412.
 - 4 Wolfgang Heise: Johann Christian Edelmann (1698–1767). Seine historische Bedeutung als Exponent der antifeudalen bürgerlichen Opposition um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Eine Studie zur Geschichte der deutschen Aufklärung. Berlin (DDR) Dissertation Ms. [Juni] 1954. VII und 391 Seiten (plus 2 Seiten, vorn: Daten der Prüfung und hinten: Daten zum Lebenslauf). Heises aufschlußreicher Nachweis der gedruckten, von ihm eingesehener Edelmann Texte aus dem 18. Jahrhundert, siehe S. 390/1. (Im Text zitiert als H: Seitenzahl).
 - 5 Vgl. Neumann in seinem Nachwort [S. 489–568] zu: Johann Christian Edelmann: Selbstbiographie [Herausgegeben von Carl Rudolph Wilhelm Klose; Berlin: Wiegandt 1849] = Deutsche Autobiographien 1. Herausgegeben von Bernd Neumann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1976. S. 503 (63, Anm. 24, 26a, 32) und S. 568, Anm. 91 und 93). Wichtige Gesichtspunkte übernimmt Kobuch, die Edelmann innerhalb der Feindkonstruktion, »Atheismus, Deismus und Indifferentismus« verortet, eine Konstruktion, die über Machtpraktiken der Zensur und des Bücherverbots jene Allgemeinbegriffe als Kampfbegriffe für die Öffentlichkeit zu plausibilisieren versucht. Vgl. Agatha Kobuch: Zensur und Aufklärung in Kursachsen. Weimar 1988. S. 84–86.

Avantgarde der »Radikalen (Früh-) Aufklärung« gehört, um den von Günter Mühlpfordt geprägten Begriff⁶ zu gebrauchen, mußte ich ständig Seitenblicke auf die (marxistische) Erforschung deren Geschichte werfen, vorzüglich die des Spinozismus (und Materialismus) in der jungen DDR. Aus Heises Edelmann-Arbeit könnte man, um die Spinoza-Rezeption in Deutschland nach 1945 im allgemeinen und die der frühen DDR im besonderen zu erklären, die Spinoza-Teile mit großem Gewinn abtrennen. Die Abschnitte in Teil IV. 8–10, die ca. vierzig Seiten (plus Literaturliste und den wichtigsten Bemerkungen zu Spinoza im Resttext, im Kern die Seiten 183–217), könnte man sich gut als separate Veröffentlichung vorstellen.

Wenn man freilich in die Spezialarbeiten zu Werk und Person Heises⁷ hineinsieht, fällt auf, daß seine Dissertation vom Juni 1954 bestenfalls gestreift wird, aber die Bedeutung für den späteren Heise bleibt im Dunklen. Warum unterzieht sich ein junger Kommunist dieser Mühe? Einen Autor zu entdecken, der dem Gedächtnis entfallen war, dessen Hauptschriften nie nachgedruckt worden sind, die somit mühsam in Bibliotheken gesucht werden müssen?⁸ Warum vierhundert Seiten, wo in

-
- 6 Günter Mühlpfordt: Die Jungwolffianer – Anfänge des radikalen Wolffianismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 30(1982). S. 63–76. Ders.: Rezension. Edelmann. Autobiographie. In: Deutsche Literaturzeitung 99(1987). S. 814–818. Erich Donnert gibt unter dem Gesamt-Titel »Europa in der Frühen Neuzeit« eine Festschrift für Günter Mühlpfordt heraus, ursprünglich auf 4 Bände angelegt, dann ein 5. Band (1999), danach 2002 Band 6 und der Abschlußband 7 mit Register und Schriftenverzeichnis ist für 2004/5 angekündigt. Außerdem wurden die Beiträge zum Ehrenkolloquium (Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig) gedruckt: Karlheinz Blaschke / Detlef Döring: Universitäten und Wissenschaften im mittel-deutschen Raum in der Frühen Neuzeit. Wiesbaden 2004.
- 7 Dies gilt für: Achim Trebeß: Entfremdung und Ästhetik. Eine begriffsgeschichtliche Studie und eine Analyse der ästhetischen Theorie Wolfgang Heises. Stuttgart, Weimar 2001. Heise und die Kunst XII. Heises Lebenslauf. S. 451f. (Anm. 2). sowie für Eberhard Fromm: Entdeckungen im Denken der Dichter. Berlinische Monatsschrift 10(1999). S. 48–53; Renate Reschke: Wolfgang Heise und einige Quellen seines Denkens. Ein marxistischer Denker und seine Lektüre(n). URL: www.proprint-service.de bzw. www.sophie7.culture.hu-berlin.de/aesthetic/heise/Heise-Archiv.html.
- 8 Heute liegt Edelmanns Werk – weitgehend als Reprint – in 13 Bänden (1 Doppelband; VII) vor: Johann Christian Edelmann: Sämtliche Werke. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969–1987. 12 in 13 Bänden, beginnend mit Bd. IX, endend mit Bd. VII,2. Stuttgart-Bad Cannstatt: 1987. Mitten während seiner Ausgabe erscheint von Grossmann die Biographie Edelmanns – aber, bemerkenswert, nicht bei dem deutschen Verlag der Werke. Walter Grossmann: Johann Christian Edelmann. From Orthodoxy to Enlightenment. The Hague, Paris: 1976. (Im bewußt knapp gehaltenen Literaturverzeichnis Heise 1954, außerdem Werner Krauss und Eduard Winter, Frühaufklärung).

jenen Zeiten – anders als in der durch Kopien & scannen heute üblichen Zeilen-Schwemme, diese mit Schreibmaschine getippt werden mußten, vor allem aber, wo in Ost wie West in der Philosophie Dissertationen von ca. 100 Seiten normal waren? Warum spricht Heise dennoch bei seiner *Studie* von *Versuch* oder *Vorarbeit* (H: Vorwort, I und IV)? Und, wenn man den heutigen Forschungsstand zu Edelmann berücksichtigt, wiederholen wir die Frage, schneidet dann Heise so schlecht ab? Oder nicht vielmehr, hätte seine Arbeit, gedruckt, diese in den 50er/60er Jahren nicht erheblich die Forschung vorangetrieben? So geistert sie in vielen Literaturlisten umher, aber fast ausnahmslos allein in solchen Listen, denn in den Ausführungen im Haupttext zu Edelmann wird sie ganz selten benutzt!⁹ Sicher, die Arbeit ist maschinenschriftlich und früher

Grossmann leitet die jeweilige Bände ein, bzw. Vorwort (VII, 2; 1987). In diesen Einleitungen taucht Heises Dissertation mehrfach auf: z. B. VII. 1; Moses. S. XXIX; oder X. S. XXI.). Für die Wirkung Edelmanns in der englischsprachigen Welt ist jedoch die Veröffentlichung, in der Sprache seines Exillandes, des in Wien 1918 geborenen Emigranten Walter Grossmann sehr nützlich. So hat Edelmann seinen Platz in einem 800seitigen Standwerk gefunden, siehe: Jonathan I. Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford 2001 (p. 659–663). Israel greift auch auf Ottos Aufsatz zu Edelmanns Bibelkritik zurück, der im deutschen Sprachraum kaum beachtet wurde, siehe: Rüdiger Otto: *Johann Christian Edelmann's Criticism of the Bible and its Relation to Spinoza*. In: *Wiep van Bunge / Wim Klever (Ed.) Disguides and overt Spinozism around 1700*. Leiden, NY, Köln 1996. S. 171–188. Grossmann, zuletzt Direktor der Uni-Bibliothek und Geschichts-Professor an der Universität Massachusetts Boston starb 73jährig 1992. – Ich danke Elizabeth Mock (Archivist, Healey Library, UMass Boston) sehr herzlich für ihre Hilfe!

- 9 Ausnahmen sind Neumann und Kobuch, (Fußnote 5). Beispiele der Erwähnungen (wobei die Qualität der Texte dabei nicht interessiert): Matthias Knutzen: *Ein deutscher Atheist und revolutionärer Demokrat des 17. Jahrhunderts*. Hrsg. von Werner Pfoh. Berlin 1965 [»Meinem Lehrer Prof. Dr. Wolfgang Heise in Dankbarkeit gewidmet«]. S. 27, Anm. 37; Eva Scheweleit: *Johann Christian Edelmann – Repräsentant der radikalen Aufklärung*. In: *Wolfgang Förster (Hrsg.): Aufklärung in Berlin*. Berlin (DDR) 1989. S. 297–315, S. 297, Anm. 1; Siegfried Wollgast: *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert*. Berlin (DDR) 1972. Skizze eines »frühen Spinozismus in Deutschland«. (S. 311–325, Edelmann S. 316–322) S. 317, Anm. 296. Die Hinweise von Wollgast waren 1972 durchaus nützlich, weil er an vergessene Monographien erinnert, – übrigens die, die 1954 Heise ebenfalls berücksichtigt hatte, die von Leo Bäck:[später Baeck] *Spinoza erste Einwirkungen auf Deutschland*. Berlin 1895, der sorgfältig sich auf Stosch, Lau und Wachter konzentriert – (Edelmann liegt außerhalb seiner Aufgabenstellung) – und auf Max Grunwald: *Spinoza in Deutschland*. Berlin 1897 [Nachdruck Aalen 1986]. (Der Spinoza-Spezialist könnte noch ergänzen: W. Rullmann: *Die Anfänge des Spinozismus in Deutschland und die Wiederaufnahme desselben durch Johann C. Edelmann*. Leipzig 1867; Moses Krakauer: *Zur Geschichte*

schwer, heute gar nicht mehr ausleihbar; es bleibt also von Heise zu Edelmann ein kleiner, aber nützlicher Abriss in einem brauchbaren Lexikon »Von Cusanus bis Marx«. ¹⁰ Heise hat verschiedene Argumente, die Arbeit zurückzuhalten. Schwer wiegt jenes, daß »im geteilten Deutschland« ihm die (insbesondere: Hamburger) Archive nicht zur Verfügung stehen, weiter, daß es kaum gründlichere Vorarbeiten gibt und, fügen wir hinzu, keine Kommunikation unter Wissenschaftlern in Fachzeitschriften. ¹¹

Es gab aber noch weitere, tieferliegende Probleme. Wie muß Ideengeschichte aussehen, wenn sie nicht immanent verfahren, sondern marxistisch die Dialektik von Basis und Überbau mit einbeziehen will? Wem dieses zu roh klingt, der möge dem Sprachgebrauch von Benjamin und / oder Adorno folgen und von materialistischer Dialektik reden. »[...] daß

des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Breslau 1881. [51 S. Teilabdruck Diss. Univ. Breslau]; J. Freudenthal: On the History of Spinozism. *The Jewish Quarterly Review* 8(1896). p. 17–70. Aber, wie gesagt, von W. war die Skizze bloß gedacht als ein Anhang zu einer Arbeit mit anderer Zielsetzung, *Sebastian Franck und der Pantheismus des 16. Jahrhunderts*. Allerdings wird 15 Jahre später ein Paradigmawechsel herbeigeführt, der die traditionelle Reihenbildung – den »Trinius-Kanon« (s. u.) – mit Knutzen, Stosch, Lau, Wachter, Edelmann [plus > minus] prinzipiell aufkündigt: Winfried Schröder: Spinoza in der deutschen Frühaufklärung. Würzburg 1987. In einem unterscheidet sich Schröder von Wollgast nicht: Heise wird im Literaturverzeichnis erwähnt (S. 198), von einer Lektüre ist im Edelmann-Abschnitt nichts zu merken (S. 25–27).

10 Rugar O. Gropp / Frank Fiedler (Hrsg.): *Von Cusanus bis Marx*. Deutsche Philosophen aus fünf Jahrhunderten. Leipzig 1965. Wolfgang Heise Johann Christian Edelmann S. 72–77. (Heise zitiert in seinen Anmerkungen seine Dissertation selbstverständlich nicht (172).) Notabene: Knutzen (Pfoh) und Stosch (Stiehler) vervollständigen die »Spinozisten«, reizvoll ist Gropp über Hegel (119–128), überraschend das Vorhandensein von Bruno Bauer (Steußloff).

11 Man denke allein an Zeitschriften bzw. Reihen wie *Pietismus und Neuzeit*, *Aufklärung*, *Das Achtzehnte Jahrhundert*, *Eighteenth Century Studies*, *Wolfenbütteler Studien*, *Lessing Yearbook*, *Studia Spinozana*, in der ein Großteil der Spezialdiskurse stattfinden – aber auch sie, *alle* Neugründungen aus den 70er Jahren. In dem nützlichen Übersichtsartikel von Werner Raupp: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Begr. und hrsg. von Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. von Traugott Bautz. Bd. XX. Nordhausen 2002. Sp. 434–444, [ebenso URL: www.bautz.de/bbkl/e/edelmann] ist das mit einem Blick zu erfassen, auch, wie unglaublich gering die Sekundärliteratur vor 1954 war. Ein Schriftchen des Pastors an St. Nicolai in Hamburg, Carl Mönckeberg, aus dem Jahre 1867 (»Reimarus und Edelmann«) steht dann für fast ein Jahrhundert einzigartig dar. (Bei Bautz eine flüchtige Notation, nicht 195 Seiten, sondern S. 129–195, vgl. Scheweleit S. 297). Eine wichtige Quelle wie die »Sechs Briefe an Georg Christoph Kreyssig« (hrsg. von Philipp Strauch, Halle 1918) wird von Heise berücksichtigt, die wissenschaftliche Öffentlichkeit arbeitet erst, da ja Heise ungedruckt bleibt, seit Grossmanns Biographie 1976 mit jener.

ich es für methodisch unglücklich halte, einzelne sinnfällige Züge aus dem Bereich des Überbaus »materialistisch« zu wenden, indem man sie zu benachbarten Zügen des Unterbaus unvermittelt und wohl gar kausal in Beziehung setzt. Die materialistische Determination kultureller Charaktere ist möglich nur vermittelt durch den *Gesamtprozeß*»¹².

Heise probiert aus, zu Beginn eine Klassenanalyse als Rahmen zu entwickeln, in dem dann die Person Edelmann als Klassensubjekt eingetragen werden kann. Aus Wirtschaftsgeschichte – wobei 1954 noch längst kein *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* (Kuczynski) vorhanden war – und kaum Sozialgeschichte für literarische Produktionen, für die es wahrlich wenige Vorbilder gab. Der Nationalsozialismus zerstörte das Kontinuum marxistischer Diskussionen zur Ideen- und Sozialgeschichte, so sehr, daß auch in der frühen DDR nur wenige Spuren vorhanden waren.¹³ Aber auch nicht-marxistische, linksbürgerliche Arbeiten wie

- 12 Theodor W. Adorno / Walter Benjamin: Briefwechsel 1928–1940. Frankfurt am Main 1994. S. 367 (Brief Adorno an Benjamin 10.11.38). Mit diesen Gedanken korrespondieren die methodischen Überlegungen von Engels in den »Altersbriefen«, vgl. Peter Betthausen / Wolfgang Küttler: Subjektiver Faktor und Basis-Überbau-Dialektik. In: Ernst Engelberg / Wolfgang Küttler (Hrsg.): Formationstheorie und Geschichte. Berlin (DDR) 1978. S. 340–359. 30 Jahre nach Heises Versuch wird die Komplexität der Basis-Überbau Dialektik von Winfried Schröder adäquat rekonstruiert, an einem Spezialfall und an einem Marx-Zitat; also nicht unmittelbar umsetzbar für das frühe 18. Jahrhundert – eine noch komplexere Gemengelage, und kein einschlägiges Marx-Zitat! Winfried Schröder: Die Entfaltung des industriellen Kapitalismus und der Epochenwechsel im ästhetischen Denken. In: Marx-Engels-Jahrbuch (9) 1986. S. 163–221. [Notabene, dieser Winfried Schröder, der Krauss-Schüler, ist nicht mit dem anderen (Spinozismus / Atheismus. A. a. O.) zu verwechseln, dieser Berlin-Ost, jener Berlin-West. Mit Beiden habe ich das eine oder andere Bier (eher mit »Winni«) getrunken, jedenfalls aber »sprachlos« nur mit diesem geraucht! – Er würde sich wundern, mein jetziges Jahrbuch-Exemplar ist gestempelt: »Eigentum der Parteischule →Karl Marx« beim ZK der SED – Bibliothek«, vordem hatte ich eine Kopie].
- 13 Als Beispiel: Leo Balet / E. Gerhard: Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst und Musik im 18. Jahrhundert. Straßburg, Zürich, Leipzig 1936. Vgl. Die Rezension von Joachim Schumacher in: Zeitschrift für Sozialforschung 6(1937). S. 716–717. Aufschlußreich für die weitere Diskussion dieses Buches ist das Nachwort von Eberhard Rebling (= E. Gerhard) in der Neuauflage Dresden 1979. Natürlich konnte Heise auf Arbeiten von Mehring zurückgreifen, aber seine methodischen Probleme waren dadurch schwerlich lösbar! Vgl. Franz Mehring: Die Lessing-Legende. In: Ders. Gesammelte Schriften. Bd. 9. Berlin 1963 [Edelmann S. 76/7]. Zum Methodenstreit, zur expliziten Kritik von Lukács, äußert sich ironisch in der Einleitung Rainer Grunter, »Mehring war nicht Walter Benjamin« (XVII). In den »Materialien« Texte von Engels, Mehring, Lukács, Rilla und der Hinweis auf die Ausgabe der Lessing-Legende,

Mauthners vier Atheismus-Bände oder Hettners Literaturgeschichte(n)¹⁴, waren aus dem Wissensgedächtnis verschwunden, übrigens: in der Bundesrepublik erheblich nachhaltiger. Heise jedoch entreißt diese und manch andere Bücher, die nach 1933 ignoriert, wenn nicht verboten waren, vor allem Bücher zur Aufklärung, dem Vergessen, arbeitet vielfältige Resultate in seine Dissertation ein. Mehring, Mauthner und Hettner klingen nach, wenn Heise skandiert: »Edelmanns Lage war typisch. Er war isoliert, mittellos, zu praktischer Passivität verdammt, ein intellektueller Tagelöhner, der dienen, gehorchen, schweigen, sich selbst verleugnen mußte und sich auflehnte gegen den Druck der Verhältnisse, gegen das System, in dem er lebte.« (H: 34).

Aber diese Aneignung einiger Zeugnisse zu Edelmann ändert nichts am prinzipiellen Problem: Heise mußte quasi autodidaktisch von vorne anfangen, und er bemerkt zunehmend während seines Schreibens die Fallen kausaler Ableitung. Seine Idee war, zuerst am Anfang seiner Studie, die ökonomische Basis zu beschreiben, um anschließend die Klassenfronten im frühen 18. Jahrhundert näher zu untersuchen. Aber es gelingt nicht, in immer neuen Anläufen (so im V. und VI. Abschnitt) sieht er sich genötigt, die Klassenlage Deutschlands in der ersten Hälfte des 18. Jahrhundert mit veränderten Parametern zu analysieren. Er versucht, mit diesem Beginn unzufrieden, deshalb, aus der gesellschaftlichen Position von Edelmann, seiner Kreise, seiner Mäzene, seiner Leser eine »mittlere« Struktur zwischen Klassen und religiösen Ideologien zu entfalten. In den weiteren Abschnitten innerhalb der je behandelten Edelmann-Texte probiert er eine Methode aus, die Besonderheit der Textproduktion- und Rezeption zu bestimmen. Er arrangiert ein Feld zwischen plebejischer Opposition und aufsteigendem Bürgertum, in

Basel 1946, mit der Einleitung von Hans Mayer, sowie der Ausgabe Berlin 1946 mit dem Geleitwort von Karl Schröder. Heise benutzt die Ausgabe Berlin (DDR) 1953.

- 14 Mauthner wird m. W. auch in der DDR nicht mehr heimisch, wenn ich an die stiefmütterliche Behandlung bei Ley denke. Siehe Hermann Ley: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*. Bd. 1. Berlin (DDR) 1966. S. 39 – das frühe 18. Jahrhundert in Deutschland (im Unterschied zu England und Frankreich) erreicht sein Band 5,2 (1989) nicht mehr. Bei Mauthner wird Edelmann im 3. seiner 4. Bände ausgiebig gewürdigt: Fritz Mauthner: *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. III. [Stuttgart und Berlin 1922]. Reprint: Hildesheim, Zürich, NY 1985. S. 220–228. Bei Hettner liegt die Sache ganz anders, er wird neu aufgelegt und kommentiert. Hermann Hettner: *Geschichte der Deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*. Berlin, Weimar 1979. [Ausg. 1862/4, 1872, 1879, danach gekürzte Ausgaben, zuletzt 1929. Nach der 3. von H. durchgesehene Auflage erfolgt dann die Neuauflage in der DDR von 1961. (2. Aufl.) 1979; zu Edelmann S. 202–220.] (Heise zitiert nach der 5. Auflage, Braunschweig 1909. S. 42f.).

welches er Edelmann plaziert, ein Feld, welches sich sukzessive verschiebt und stets neue »Habitusformen« (Bourdieu) produziert, in denen sich Edelmann je nach Widerstand und Einsicht bewegen lernt. 1739 in Dresden: »Er war nur Bedienter einer Schranze. Er mußte sich dem kunstvollen Aufbau der Etikette unterwerfen, mußte ständig nach außen hin den polierten, höfisch abgestempelten Menschen markieren, sein eigentliches Wesen aber, die innere Opposition ängstlich verhüllen. Er lebte ein Doppelleben, das er auf die Dauer nicht aushielt.« (H: 36) Aber was für 39 galt, war 35 in Berleburg deutlich anders: vor dem Doppelleben gab es die »Unschuldige(n) Wahrheiten«, während das Brechen mit dem Doppelleben ab 1740 den *Moses* und die Streitschriften hervorbringen, die inzwischen gegen Ende seines Schreibverlangens offen unter eigenem Namen auftreten, etwa jene gegen Süßmilch und Harenberg.¹⁵ Und vor allem, wie reflektiert er diesen Prozeß mit erneut verwandelter Habitusform in seiner für die Schublade verfaßten Selbstbiographie, nach Schreibverbot durch Friedrich II. in Berlin, Schweigeasyl und Öffentlicher Verbrennung seiner Werke in Frankfurt/M.?

Erst heute, nach 50 Jahren, können die Intentionen von Heise verstanden werden: ironischerweise, weil der kurze Sommer einer »Sozialgeschichte der Literatur«¹⁶ schon vorüber zu sein scheint. Andererseits ist nicht rückgängig zu machen, daß die Zirkulation von Ideen als konfliktueller Streit zwischen Handelnden verstanden wird, daß Herkunft und Milieu wie selbstverständlich rekonstruiert werden – das berühmte-berühmte protestantische Pfarrhaus, die städtische im Unterschied zur höfischen Existenzform.¹⁷ Eigens werden die *minores* in den

15 1738 wohl Edelmanns erste namentlich gezeichnete Schrift (gegen den Propheten Rock) »Bereite Schläge auf der Narren Rücken« ... von »einem schändlichen Lügen-Geiste bißher verblendeten Inspirations-Verwandten«. In: Edelmann: Schriften. A. a. O. Bd. XI. S. 1–30. *Moses* scheint die letzte anonymisierte Schrift zu sein, nach der Sensation des »Abgenöthigten Glaubensbekenntniß« (1746) Bd. IX, wäre dieses probate Verfahren des Versteckens sinnlos geworden.

16 1980 erschien der für diesen Zeitraum (1680–1789) einschlägige Band von »Hansers Sozialgeschichte der Literatur« [natürlich (sic!) ohne Eintrag zu Edelmann], 20 Jahre später der Abgesang! Siehe: Martin Huber / Gerhard Lauer (Hrsg.): Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie. Tübingen 2000. Aber noch gibt es die im selben Verlag (Niemeyer) seit 1976 erscheinende IASL: das *Internationale Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* mit Sonderbänden und Forschungsberichten.

17 Zur Sozial- und Wirtschaftsstruktur von Adel, Landwirtschaft, Bürgertum etc. vgl. Barbara Stollberg-Rilinger: Europa im Jahrhundert der Aufklärung. Stuttgart 2000. S. 69–93. Zum Pfarrhaus und den Folgen für die deutsche Spätaufklärung hat in der Denklinie von Robert Minder, Schlaffer desillusionierend ein Resümee gezogen: was

Blick genommen, clandestine Untergrundliteratur ebenso wie die Streitschriften zwischen heute vergessenen Theologen, aber auch Kanzleiakten und Traditionen oraler Vermittlung. Kurz, man hätte jetzt durchaus die Möglichkeit, gewissermaßen Heises Versuch, seine Vorarbeit zu vollenden!¹⁸ Wie ein Kenner, eine Autorität der Pietismusforschung, konstatiert, gab es bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts »immer nur einzelne Forscher [...], die sich mit dem Pietismus beschäftigen. Erst seit den

im frühen 18. Jahrhundert an Religion abgebaut wurde, wurde als ästhetisches Projekt idealistisch restauriert! Ohne diese provokative Sicht ist nicht erklärlich, warum Edelmann nach 1767 radikal beiseite geschoben wurde, trotz seines innovativen Potentials für die deutsche Literatursprache, die Mauthner und Hirsch herausstreichen. Vgl. Heinz Schlaffer: Die kurze Geschichte der deutschen Literatur. München 2002.

- 18 Unberührt von solchen Möglichkeiten, abgesehen von Details wie Soziologismen und einen Voyeurismus nicht meidende Aufmerksamkeit für »gynäkophobe« (versteckt homosexuelle?) Momente bei Edelmann, ist die neueste Edelmann-Monographie von Annegret Schaper: Ein langer Abschied vom Christentum. Johann Christian Edelmann (1698–1767) und die deutsche Frühaufklärung. Marburg 1996. S. 125f. Daß Schaper in ihrer Literaturliste einzig Forschungen von DDR-Wissenschaftlern nennt, wenn diese im »westlichen Ausland« publizieren (Günter Mühlpfordt bei Meiner, Hamburg, in dem Wolff-Sammelband von Schneiders (siehe unten Fußnote 63), Eduard Winter, Europa Verlag Wien), ist mitten in den 90er Jahren apart, daß sie demzufolge nie von Heise gehört hat, ist lediglich logisch. Aber daß sie die Grossmann-Biographie ignoriert, ist skandalös! Wie heute Projekte aussehen könnten, dafür einige Beispiele:

– Rüdiger Otto: Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main, u.a. 1994. Besonders S. 75–119. Edelmann S. 105–110. (463 S.). Für die Inkubationszeit der Frühaufklärung, generell:

Winfried Schröder: Ursprünge des Atheismus. Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 (619 S.).

– Martin Mulsov : Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720. Hamburg 2002 (514 S.).

– Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube: die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen 1992 (454 S.).

Mustergültig und beispielhaft ist für die Edelmann-Zeit die Rekonstruktion der Wertheimer Bibel. Da ja Edelmann über 160 Gegenschriften provozierte, hat Goldenbaum mit dem Streit um den Wertheimer an einem Modell gezeigt, wie eine Edelmann-Arbeit, 50 Jahre nach Heise, aussehen müßte, so daß sie keine »Vorarbeit« mehr wäre! Vgl. das Projekt von Ursula Goldenbaum über die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687–1796, mit Beiträgen von Grunert, Weber, Heinrich, Erker, Siebers und dem Schlüsseltext von Goldenbaum: Der Skandal der Wertheimer Bibel. Die politisch-theologische Entscheidungsschlacht zwischen Pietisten und Wolffianern. (S. 175–508.) = Ursula Goldenbaum: Appell an das Publikum. Berlin 2004 (2 Bd. 970 S.).

sechziger Jahren gibt es eine Pietismusforschung von nennenswerten Umfang ... Manfred Lauer mann.«¹⁹

Mit anderen Worten: Heise sah sich im engen Zusammenhang mit Edelmann einer nicht untersuchten Denkweise gegenüber, die er begreifen mußte, eine zudem, mit der Marxisten ihre besonderen Probleme hatten: der religiösen Ideologie. Um diese ideologische Formsprache dem Edelmann Unkundigen an einem Beispiel zu demonstrieren, nehme ich Edelmanns Schrift: »Abgenöthiges / Jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes / Glaubensbekenntniß« (usw.) von 1746. Die »gründliche Widerlegung« von Johann Eberhard Rau gibt die Tonart an: »Gleichwohl muß ich gestehen, dass mich ein inniglicher Schauer ankomme, so oft ich die ganz abscheuliche, gotteslästerliche, ja mehr als teuflische Ausdrückungen, welche darinnen gleichwie in der sonstigen ganzen

19 Johannes Wallmann: Europäische und außereuropäische Ausstrahlung des Pietismus. In: Erich Donnert (Hrsg.): Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlpfordt. Bd. 2. Frühmoderne. Weimar, Köln, Wien 1997. S. 1220, hier S. 5. Zwei Wichtige jener vereinzelter Forscher sind Albrecht Ritschl (Geschichte des Pietismus. 3 Bde. Bonn 1880–86) und Friedrich August Gottreu Tholuck (Vorgeschichte des Rationalismus. 2 Bde. Berlin 1861/2; Geschichte des Rationalismus; Pietismus. Berlin 1865) – sie werden von Heise berücksichtigt.

Zur ersten Orientierung über die für Edelmann wichtigen Pietisten Gottfried Arnold (1666–1714), sein »radikaler« Schüler Johann Konrad Dippel (1673–1734), aber auch für die Sekten der »Inspirierten« (Johann Friedrich Rock, 1678–1749), der »Brüdergemeinde« von Nikolaus Ludwig Graf von Zinsendorf (1700–1760) siehe: Johannes Wallmann: Der Pietismus. Göttingen 1990.

Sehr hilfreich wäre es schon gewesen, wenn es in den 50er Jahren in der DDR wie dann viel später eine nützliche »Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen« gegeben hätte. Aber der Teilband III, 2 zur Aufklärung erschien erst 1989: Wolfgang Gericke: Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung. Berlin (DDR) 1989 (Knutzen, Stosch, Lau etc.: »Deismus«. S. 59–69); der vorgeschaltete Teilband III, 1 zum Pietismus dann 12 Jahre später! Peter Schicketanz: Der Pietismus von 1675 bis 1800. Leipzig 2001. Der Vergleich beider Einführungen ist aufschlußreich; beide erwähnen Edelmann nur beiläufig wegen der kurzen Mitarbeit an der Berleburger Bibel (W: 104, Sch: 86), nicht aus Ignoranz, sondern weil Edelmann in seiner Substanz eben nicht zum Pietismus gehört! »Die grundsätzliche Infragestellung biblischer Texte, wie sie etwa Baruch Spinoza damals begann und Johann Christian Edelmann in Deutschland propagierte, blieb eine absolute Ausnahme. Pietisten, Orthodoxe und auch die meisten vor allem deutschen Aufklärer wußten sich biblischer Tradition verpflichtet.« (Schicketanz. S. 20). Großen Lesespaß und Belehrung über Subtilitäten dieses Wissensfeldes bereitet die Kritik an Schicketanz durch Wallmann, ein kleine Reprise der Streitschriften des 18. Jahrhunderts! Siehe: Johannes Wallmann: Eine alternative Geschichte des Pietismus. In: Pietismus und Neuzeit 28(2002). S. 30–71.

Schreibart des Bösewichts [...] fast auf allen Blättern vorkommen.«²⁰ Grossmann, der Herausgeber und Biograph Edelmanns, spitzt das Theologische noch zu: »Untersucht man aber das Gesamtwerk, so zeigt sich, daß jeder Teil ein entscheidendes Thema behandelt. Es beginnt mit seinen *Unschuldigen Wahrheiten*, in denen er sich mit der Lehre von den Sakramenten auseinandersetzt, führt über *Moses mit aufgedeckten Angesichte*, in dem der die Bibel in ihrer Überlieferung kritisch untersucht, und *Göttlichkeit der Vernunft*, der Darstellung seines Gottesbegriffes, bis zum *Glaubensbekenntnis*, in dem er sein Christusbild entwickelt.«²¹

Noch einer weiteren Aufgabe sah sich Heise gegenüber, die Aneignung des theologischen Materials vollzog sich unter Maßgabe zweier Hypothesen, die klassisch von Marx und Engels formuliert worden waren.

I. 1844, Marx: »Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. [...] Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene [verkehrte] Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist. Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.«²²

II. Engels 1850: »Seine [Müntzers, Verf.] theologisch-philosophische Doktrin griff alle Hauptpunkte nicht nur des Katholizismus, sondern des Christentums überhaupt an. Er lehrte unter christlichen Formen einen Pantheismus, der mit der modernen spekulativen Anschauungsweise eine merkwürdige Ähnlichkeit hat und stellenweise sogar an Atheismus anstreift. Er verwarf die Bibel sowohl als ausschließliche wie als unfehlbare Offenbarung. Die eigentliche, die lebendige

20 Edelmann,: Schriften. A. a. O. Bd. IX. Rau zitiert nach: Walter Grossmann: Edelmann in Neuwied. In: Gerhard Müller / Winfried Zeller (Hrsg.): Glaube, Geist, Geschichte. Leiden 1967. S. 207–216, hier: S. 213.

21 Walter Grossmann: Edelmann in Neuwied. A. a. O. S. 214.

22 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. [Deutsch-Französische Jahrbücher Paris 1844] In: MEW. Bd. 1. S. 378 (ohne marxssche Hervorhebungen – Verf.). Man beachte, wie anschiemgsam der marxssche Diskurs – nicht allein in dieser Textsequenz – bewußt religiöse Vokabeln integriert: Protestation, Kreatur, Gemüt und bei Opium mag man die Weihrauchschwaden römischer und byzantinischer Liturgien nachschmecken.

Offenbarung sei die Vernunft, eine Offenbarung, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern existiert habe und noch existiere. Der Vernunft die Bibel entgegenhalten, heiße den Geist durch den Buchstaben tten. Denn der Heilige Geist, von dem die Bibel spreche, sei nichts außer uns Existierenden; der Heilige Geist sei eben die Vernunft.«²³

Der eine Text, Ausklang des Vormärz vor 1848, der andere, nach der gescheiterten Revolution 1848 geschrieben; beide reflektieren die Möglichkeiten, welche in der Religion stecken, beide gehörten zum ABC eines gebildeten Marxisten.²⁴ Als *notwendige* Ideologie²⁵ ist sie *eine*

23 Friedrich Engels: Der deutsche Bauernkrieg [Neue Rheinische Zeitung 1850]. In: MEW. Bd. 7. S. 353. Ob, was und was nicht, davon für Müntzer zutrifft, kann ich hier nicht ausführen. Die Mntzerforschung, die auf Elligers Attacke von 842 Seiten gegen die »marxistische Vereinnahmung« reagieren mußte, mußte anerkennen, daß die Transformation der Mntzerschen Denkweise in die Sprache des Vormärz spezifische Verzerrungen erzeugt. Steinmetz spricht von Zimmermanns imponierender Gedankendichtung, »quellenfern«. Vgl. Max Steinmetz: Bemerkungen zur Mntzerforschung. In: Sitzungsberichte der AdW der DDR. G. 6(1988). S. 44: »Für seinen 1850 erschienenen Artikel über den deutschen Bauernkrieg lag Friedrich Engels ... ausschließlich die Erstausgabe von Zimmermanns Darstellung [1841–43] vor.« Kein Wunder mithin, daß Engels Paraphrasierungen Müntzer verfehlen, als Edelmann-Referat hingegen wäre der Tonfall glänzend getroffen! Engels Überschreibung birgt ein ganzes Forschungsprogramm in sich: »Wie Müntzers Religionsphilosophie an den Atheismus, so streifte sein politisches Programm an den Kommunismus, und mehr als eine kommunistische Sekte hatte noch am Vorabend der Februarrevolution [Paris 1848. MEW Bd. 4. S. 528f.] über kein reichhaltigeres theoretisches Arsenal zu verfügen als die »Mntzerschen« des sechzehnten Jahrhunderts.« (Friedrich Engels: Der deutsche Bauernkrieg. A. a. O. S. 353.)

Literatur: Bereits erwähnt: Probleme des Mntzerbildes. Sitzungsberichte der AdW der DDR. G. 6(1988); Walter Elliger: Thomas Müntzer. Leben und Werk. 2. Aufl. Göttingen 1975; Günter Vogler: Thomas Müntzer. Berlin (DDR) 1989 und der Diskussionsband: Siegfried Bräuer / Helmar Junghans (Hrsg.): Der Theologe Thomas Müntzer. Göttingen 1989.

24 Heise kennt Marx (I) aus der Ausgabe :Heilige Familie und andere Philosophische Frühschriften. Berlin (DDR) 1953 und Engels (II) aus der Ausgabe: Der deutsche Bauernkrieg. Berlin 1946.

25 *Ideologie* ist a) notwendig falsches Bewußtsein, welche in den »Menschen«, die dieses aktiv reproduzieren, aber handlungsstimulierend wirken kann. Ideologie ist b) eine Konstellation im Überbau, deren Struktur durch Machtkämpfe um Hegemonie konstituiert wird. Ideologie ist c) eine institutionelle Verfestigung in »ideologischen Staatsapparaten«, deren Mechanismen gezielt mittels politischer Aktionen sabotiert werden müssen. Vgl. Terry Eagleton: Ideologie. Eine Einführung. [englisch 1991]. Stuttgart, Weimar 1993 (bes. S. 133ff. zu Gramsci) und Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate. [französisch 1976] Hamburg, Westberlin 1977, bes. S. 145 (»die christliche religiöse Ideologie«). Arbeiten von deutschen Wissenschaftlern über Ideologie, die nicht redundant sind und die internationale Bedeutung haben,

Form, in der Protest gegen das Bestehende durchaus ausgedrückt werden kann. In ihr liegt zum Anderen ein Potential der Selbstaufhebung: Wenn der Heilige Geist ein funktionales Äquivalent für Vernunft sei, dann wird Aufklärung die Vernunft freilegen, die in der Religion verborgen liegt. Während Text (I) mit den Begriffen Feuerbachs & Bruno Bauers, dem Edelmann Entdecker von 1842, spielt, sie in die Wirklichkeit transportiert, der sich Bauer verweigert (»wirkliches Elend«), überschreibt Engels, dem Edelmann durch Edgar Bauer vermittelt wurde, Müntzers Denken in Edelmannsche Ausdrucksweise, eine ihm selbst verborgene Textoperation!

Was bei den Jungen, Marx und Engels erst Hypothesen für die Erforschung der religiösen Ideologie sein konnten, wird ein immense Aufgabe für die spätere Forschung. Die Aufklärungsforschung selbst gewann erst ab 1980 das Terrain wieder, was bei Werner Krauss zwanzig Jahre vorher encadriert worden ist: »In der neueren sozialgeschichtlichen Forschung stehen heute besonders drei grundlegende Aspekte im Vordergrund: Trägerschichten, Medien und Wirkungen«. ²⁶ Selbst ein relativ naiver Text über die heimlichen Spinozisten in Altona, gemeint sind Dippel und Lau, Johann Lorenz Schmidt und sein Jenaer Mitstudent Johann Christian Edelmann, legt den Akzent auf lokale Grup-

existieren seit 1990 schlechterdings nicht. Diese Tatsache belegt, so solches nötig wäre, der repräsentative und viel beachtete Sammelband – mit Teilen aus den beiden Arbeiten Althussers und Eagletons: Slavoj Žižek (Ed.): *Mapping Ideology*. London, New York 1994.

26 So der Aufklärungsspezialist Reinalter – mit Würdigung der Anreger-Rolle von Krauss (Anm. 44 und 47). Vgl. Helmut Reinalter: *Die europäische Aufklärung als Gegenstand der Sozialgeschichtsforschung*. In: Erich Donnert (Hrsg.): *Europa in der Frühen Neuzeit ... Bd. 2. Frühmoderne*. A. a. O. S. 456–663, hier S. 658. Bei der Bedeutung des dichten Kommunikationsnetzes von Edelmann ist nötig, über dieses Medium genaueres zu wissen – etwa: in welcher Sprache wurde kommuniziert? (Nicht: Französisch!); vgl. Detlef Döring: *Die res publica litteraria im mitteleuropäischen Raum um 1700 im Spiegel ihrer Korrespondenz*. In: Erich Donnert (Hrsg.): *Aufklärung in Europa (Festschrift Mühlhordt)*. Bd. 5. Köln u. a. 1999. S. 221–240. – Im Umfeld des frühen Spinozismus liegt eine Fallanalyse des Spinoza-Forschers Walther vor. Manfred Walther: *Machina civilis oder Von deutscher Freiheit: Formen, Inhalte und Trägerschichten der Reaktion auf den politiktheoretischen Gehalt von Spinozas Tractatus theologico-politicus*. In: *L' hèresie Spinoziste: La discussion sur la Tractatus theologico-politicus*. Publ. par Paolo Chistofini. Amsterdam und Maarsen 1995. S. 184–221.

penbildung.²⁷ 1759 wird dieser Kanon der Spinozisten zum ersten Male bei Trinius in seinem berühmten »Freydenkker=Lexikon« festgezurret und dauert an bis in die Gegenwart: eine bewunderswerte Leistung der Kanonbildung!²⁸ Hauptperson bei Trinius ist unser Edelmann. Trinius weiß, daß zum Zeitpunkt des Erscheines seines Buches in Berlin lebt und Edelmann seinerseits wird ironische Freude daran gehabt zu haben, alle seine 166 Widerlegungen fein alphabetisch geordnet leicht auffinden zu können (Trinius S. 244–279). Schön ist der Seufzer von Trinius, der mit 35 Druckseiten Edelmann, dem »groben Freygeist« mehr Platz einräumt als sonst einer Person, über das Schreibverbot ab 1749/50: »Hätte man ihm seine Feder eher genommen; würde man beynahe ein Dutzend gottloser Schriften weniger haben«. (S. 247.)

Dem Soziologen fällt auf – wenn es bei Ideehistorikern üblicherweise dergestalt nicht expliziert wird: Spinozist wird man, wenn man als Spinozist stigmatisiert wird – und als Reaktionsbildung sich selbst-

27 Stefan Winkle: Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit. Hamburg 1988 (Edelmann S. 35–44). Vgl. meine Kritik: Manfred Lauer: Rezension Winkle. In: *Studia Spinozana* 12(1996). S. 303–305. So schön die Fabeln Winkles auch sein mögen, Spaldings Arbeiten über »vertrauliche Unterstützung, die eine Vielzahl sympathisierender Personen zum Schutz und zur Förderung verfolgter Aufklärer in einem differenzierten Netzwerk zum Tragen brachte«, am Beispiel des Wertheimers müßten auf die anderen »Spinozisten« angewendet werden. Paul. S. Spalding: Im Untergrund der Aufklärung: Johann Lorenz Schmidt auf der Flucht. In: Erich Donnert (Hrsg.): *Europa in der Frühen Neuzeit* (Festschrift G. Mühlpfordt. Bd. 4). A. a. O. S. 135. Auf weitere Arbeiten Spaldings macht Goldenbaum: A. a. O. S. 183 aufmerksam. – Eine Studie zu Theodor Ludwig Lau kündigt der Festschrift-Herausgeber Donnert an, siehe ebenda. Bd 2. A. a. O. S. 61. Ein sehr früher Aufsatz in der DDR ist von: Gottfried Stiehler: Die Anschauungen des Freidenkers und Kameralisten Theodor Ludwig Lau. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe.* 6(1956/7). S. 177–198 mit einem spaßigen philosophischen Gedicht von Lau über die Dreieinigkeit »Jude, Christ, Türck«, durch einen 4., den »Heyden« ergänzt (197). – Zu Friedrich Wilhelm Stosch liegt eine Studie vor: Detlef Döring: Frühaufklärung und obrigkeitliche Zensur in Brandenburg ... Berlin 1995. Da wir nicht allein von Lau und Stosch neuerdings Nachdrucke haben, bei Olms, oder die Reihen, die Pott und Schröder bei Frommann-Holzboog betreuen, könnte allmählich eine Gesamtdarstellung des »Trinius-Kanons« erhofft werden.

28 Johann Anton Trinius: *Freydenker=Lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister, ihrer Schriften und deren Widerlegungen.* Leipzig, Bernburg 1759. Spinoza 417–424 und Nachtrag 591/2. Knutzen (Schwindelgeist) 329–341, Lau (schwärmte hier und da herum) 333–335, Stosch 444–446, Wachter 516–518. Außerdem Bayle (Vornehmer Rang) [Baile] 60–89, Hobbesius 305–309.

stigmatisiert!²⁹ Wie hoch dann der Anteil des tatsächlich von Spinoza übernommenen Theorieentwurfes ist, ist für diese soziale Identitätsformel: *Spinozist*, eher belanglos, auch mag es sein, daß erst *nach* erfolgter Annahme der Formel Spinoza als Werk oder in Werkteilen (oder qua Lexikon, Wörterbuch, Enzyklopädie) rezipiert wird. Hier wird also der Unterschied der Forschungsperspektiven relevant: wird von der Übernahme der sozialen Formel auf zustimmende Kenntnis des philosophischen Werkes geschlossen, so liegt das alte Paradigma der Spinozaforschung vor³⁰, wird wegen mangelnder Werkvertrautheit die Zurechnung zum »authentischen« Spinozismus bestritten, dann sind wir im

-
- 29 Warum es sinnvoll ist, diesen Vorgang mit soziologischen Begriffen wie Stigma / Selbststigmatisierung zu beschreiben, kann hier nicht näher begründet werden, mir scheint aber das die Grenze des neuen (Schröderschen) Paradigmas zu sein, daß sie ohne durchdachte Soziologie auszukommen vermeint. Zu Stigma, vgl. Erving Goffman: *Stigma*. Englewood 1963 und Wolfgang Lipp: *Stigma und Charisma*. Berlin 1985. Reiches Material für die »quellenfreie« und »textferne« Konstruktion besagter Identitätsformel findet sich bei und in: Mauthner. A. a. O. S. 171–178 (Spinozismus in Deutschland) S. 229–271 (Stosch, Lau, Wachter, der »Wertheimer« = Johann Lorenz Schmidt). Für Nicht-Soziologen: Stigma wird nicht wertend benutzt, so wie von »Karriere« eines Drogensüchtigen gesprochen wird, die ihren erfolgreichen Höhepunkt mit dem »goldenen Schuß« erlangt. Stigma kann ebenso gut bezeichnen, daß ideologisch die Macht im Diskurs kumuliert wird: das 18. Jahrhundert probiert es mit Sokrates, als Vorläufer von Jesus, dem – wie ich wage, Böhm immanent zu ergänzen – in der Perspektive Spinoza nachfolgen muß. Vgl. die, so Heise zu Recht (H. 377): »materialreiche Studie« von Benno Böhm: *Sokrates im 18. Jahrhundert*. 1929 [Nachdruck Neumünster 1966].
- 30 Weil die Frühaufklärung und namentlich die »Deutschen Materialisten« (Stiehler) primär gegen Aberglauben kämpften, liegen sie selbstredend mit Spinoza auf einer Wellenlinie, so wäre mit Pott zu argumentieren, der gleichwohl dem »Schröder-Paradigma« angehört, vgl. Pott: *Aufklärung*. A. a. O. S. 296f.; und zu Lau und Stosch S. 297–303. Zeitgenossen wie S. J. Baumgarten (»Spinozas Lehrsätze und Meinungen wieder aufgewärmt«), Harenberg (Edelmann »ist von dem widersprechenden und albern Gewirre des Spinoza nicht unterschieden«) identifizieren Edelmann mit Spinoza. Siehe: *Auszug aus Pratje (1755)*. In: Edelmann: *Selbstbiographie*. A. a. O. S. 580. Schönes Material auch bei Mauthner – »Die Behauptung, ein Autor »spinoziere«, genügte, den Mann verdächtig zu machen; wie bei uns noch vor wenigen Jahrzehnten [Sozialistengesetz!] die Beschuldigung sozialistischer Ansichten« – über »Maledictus«, »Es sind die greulichen Lehren, die entsetzlichen Irrtümer, so dieser ungesalzene Philosophus (mit Gunst zu reden) in die Welt geschissen«. Zit. bei Mauthner. A. a. O. S. 171.

neuen Paradigma seit 1978³¹. Heise gelingt es, beiden Überspitzungen zu entgehen: er ist skeptisch, ob des Spinozismus von Knutzen und er interpretiert die Lektüre Spinozas von Edelmann 1740 als Selbsterkennen, sich, seine Problemlage in Spinozas Theologisch-Politischen Traktats wiedererkennend: »Obwohl er sich offen zu Spinoza bekannte – können wir ihn nicht als ›Spinozisten‹ betrachten.« (H: 53). Was bei Edelmann durch die späte Spinozalektüre³² bestärkt wurde, waren zwei wesentli-

31 Vor jeder Zurechnung, ob etwas besser im alten oder besser im neuen Paradigma interpretiert werden kann, muß erst einmal ein Nachweis, ein Faktum vorliegen, ein Fund. Gebhardi bzw. Karl August Gebhard, vertraut seit Trinius (Trinius. A. a. O. S. 287–289; »starker Geist«), wird von Kobuch: Zensur. A. a. O. S. 83 unter die Spinozisten gezählt, dagegen von Otto: Spinozarezeption. A. a. O. nicht (S. 356), wiederum zitiert Kobuch noch eine 2. Schrift von G... . Ungewöhnlich und komplizierter ist der Fall des Nicht-Theologen, sondern Juristen Peter Friedrich Arpe (1682–1740, – »der sich sublimierende Radikale«, Mulsow), der Spinoza im Maße einer »Politische Theologie« liest: »Über natura naturans und natura naturata will ich gar nicht viel sagen, es ist eine verborgene Klippe, an die viele unversehens anstoßen.« (Anon: *Apologia pro Vanino* [Rotterdam] 1712, Satz übersetzt bei Mulsow), siehe Mulsow: Moderne. A. a. O. S. 249. Zu Arpes Besonderheit siehe ferner die Hinweise bei Wolfgang Gericke: Hermann Samuel Reimarus und die Untergrundliteratur seiner Zeit. [Ernst Barnikol zum 100. Geburtstag.] Pietismus und Neuzeit 18. (1992). S.126ff. – Daß Lucilio Vanini (um 1585 bei Neapel – 16.9.1619, Toulouse; Verbrennung auf dem Scheiterhaufen, nachdem ihm vorher die Zunge rausgerissen wurde) im frühen 18. Jahrhundert als Nicht-Atheist philologisch erkennbar war, beweisen die Arbeiten von Johann Jakob Zimmermann (1695–1756), jene Subsumtionsartistiken wie bei Reimmann [Jakob Friedrich Reimmann: *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum* (1725). Mit einer Einleitung herausgegeben von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992] sind also nicht zwingend. Vgl. Dagmar von Wille: Apologie häretischen Denkens: Johann Jakob Zimmermanns Rehabilitierung der »Atheisten« Pomponazzi und Vanini. In: Friedrich Niewöhner / Olaf Pluta (Hrsg.): *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Wiesbaden 1999. S. 215–237.

32 1740: »... daß diese Bücher, den Anfang würden machen müßen. uns zu ermuntern, dem Aberglauben, der uns unter der scheinbaren Masque der Religion [...] noch ängstigte, immer näher zu treten, und ihm endlich, zu unseren unausprechlichen Vergnügen völlig zu demasquieren. [...] Das Erste, worauf mein Gemüth durch einen starcken innerlichen Zug gelenket wurde, war des *Spinozae Tractatus Theologico-Politicus* [= TTP. Ausg. anonym: 1670 oder einer der »Raubdrucke« – etwa: »Franc. Henriquez de Villacorta, doctoris medicia. Opera Chirurgia omnia 1773«. Verf.] [...] Ich nahm also den ehrlichen Spinozam, deßen bloßer Name mir in meinen Universitätsjahren schon ein Schaudern verursachte, nunmehr nicht nur ohne Furcht in die Hände, sondern ich las ihn auch mit großer Aufmerksamkeit durch.« Edelmann: Selbstbiographie. A. a. O. S. 350. Die allermeisten Interpreten, die diese klare Aussage registrieren, hätten dann nicht überflüssigerweise Spinoza in Richtung auf dessen *Ethik* (1677) erweitern sollen, was für Edelmann sinnlos ist, statt selbst den TTP wie E. zu studieren. Heutzutage liegt zudem eine präzise Einführung vor mit Alexander Samely: *Spinozas Theorie der Religion*. Würzburg 1993.

che Einsichten. Die eine resultierte aus der zehn Jahre früheren emphatischen Aneignung von Gottfried Arnolds »Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie«³³ und lautet: »die wahre Kirche ist überall da zu suchen, wo gegen die Kirche gekämpft wird, auch wenn dieser Kampf von einem außerkirchlichen Raum aus erfolgt und im weltanschaulichen Atheismus endet«³⁴. Der antiinstitutionelle Kampf – gegen »die offizielle Heilanstalt als Herrschaftsinstitution« (H: 79) – konstituiert eine soziale Gruppe, der von Theologen Atheismus unterstellt wird, um sie zu immunisieren oder zu exkludieren. Deshalb bleiben vermittelnde Positionen außerhalb der Machtpraktiken, wie die des »verbeamteten« Aufklärers Christian Thomasius. Der unterscheidet zwei Typen von Atheisten, wenige *theoretische* Atheisten, die »aus bloßem Verstandesgebrauch ein ehrbares und tugendliches Leben« führen können, und viele *praktischen* Atheisten, »also solchen, die zwar Gottes Existenz anerkannten, im praktischen Leben aber ihrem schlechten Willen folgten«³⁵, aber wie seine Opponenten verzichtet Edelmann auf zu große Feinheiten, die Differenz allenfalls taktisch in seinen Streitschriften übernehmend. »Das Wort Atheismus kennzeichnet für Edelmann nicht das schlichte Bekenntnis zum Diesseits, sondern die gauklerische Gottesvorstellung der Pfaffen und Priester, die ihre erschlichene Macht nur durch den Jenseitsglauben befestigen können.«³⁶

33 ... Ketzer-Historie. Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auff das Jahr Christi 1688. I-II. Frankfurt am Main 1699–1700. [Reprint Hildesheim 1967]. So weit ich sehe, wurde in der engeren Edelmannforschung bisher folgender Hinweis übersehen. »Nicht zufällig hat ein Erzketzer wie Johann Christian Edelmann eine Neuauflage der ›Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie‹ besorgt (3 Bände, Schaffhausen 1740/42)«. Eduard Winter [Unter Mitarbeit von Günter Mühlpfordt]: Ketzerschicksale. Berlin (DDR) 1979. S. 196.

34 Werner Krauss: Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung. Neuwied, Berlin-West 1965. S. 224.

35 Pott: Aufklärung. A. a. O. S. 116 und S. 155. Einen weiteren Aspekt bringt Wolff in diese Unterscheidungen hinein, den gesellschaftlich funktionalen: »Ja, ich habe erwiesen, daß bloß der Mißbrauch der Atheisterei zu einem bösen Leben verleitet, keineswegs aber sie für sich dazu führe«. [...] Es sind aber in der Gemeinschaft, im Staat »die wenigsten Menschen vernünftig, [...] also würden die meisten bei der Atheisterei ein übles Leben führen.« Christian Wolff: Deutsche Politik. [1736] München 2004. S. 278f.

36 Krauss: Aufklärung. A. a. O. S. 226.

Heise analysiert an den »Unschuldigen Wahrheiten«³⁷ als Grundzug eine durchgeführte Kritik am herrschenden Klerus aller Religionen und zeigt, daß Edelmann utopisch die wahre Kirche als urchristliche Gemeinde konzipiert (H: 81/2). Streng formuliert er: »Diese utopische Konzeption Edelmanns ist Ausdruck leidenschaftlicher, zugleich ohnmächtiger Opposition gegen die feudale Diktatur. Wissenschaftlichen Erkenntniswert hat sie nicht.« Stimmt das denn? Heise selbst reflektiert den Erkenntnisgewinn, den Edelmanns rationale Erklärung des Abendmahls als Magie, erbringt. Er sieht, wie Edelmanns mit anderen Aufklärern gemeinsame Ablehnung des »Sündenpessimismus« (H: 86ff.) die Gegenfront zur Kirche erweitert und stärkt. Ähnliches gilt für die Naturrechtskonzeption. »Während Edelmann in der systematischen Theorie versagt, gewinnt er hier in der konkreten Anwendung wenn auch das Gebiet dieser Anwendung vorerst nur die Ideologie ist.« (H: 242) Angesichts der für Edelmann zentralen Ablehnung der Kindertaufe als Ausdruck blinder Unterwerfung schreibt Heise zutreffend: »Edelmanns Bejahung der Wiedertäufer reicht so weit wie die bürgerlichen Interessen. Er sah in den Täufern Verbündete im Kampf gegen die Feudalkirche. Mit den sozialen Zielsetzungen der revolutionären Täufern hat er nichts³⁸ gemeinsam. Trotzdem ist seine positive Stellung zu den Täufern von außerordentlicher Bedeutsamkeit. Einmal zeigt sie, daß die Opposition des bürgerlichen Intellektuellen Edelmann das Rückgrat der plebejischen Opposition brauchte, um sich überhaupt zu entwickeln.« (H: 111).

37 1735–1738 (1.–14. Unterredung), 1743 15. (letztes Stück), wobei bei seinem Verlassen Dresdens 1736, zehn Teile fertig waren, dann in Berleburg innerhalb der nächsten drei Monate zwei weitere folgten. Der größte Anteil – 1366 Druckseiten – entstanden somit in nur 2 Jahren! Die Teile 13–15 haben marktaktische Ursachen, sie setzen die Erfolgsreihe fort, sind jedoch Kommentare innerhalb der neuen Schreibphase Edelmanns, den *Moses* Texten ab 1740. Vgl. Grossmann, Edelmann. A. a. O. S. 63 und 200. Der Titel ist aus Arnolds »Unparteyischer Historie« entlehnt, spielt aber sicherlich mit den »Unschuldige Nachrichten«, wie Löschers Zeitschrift ab 1702 heißen wird. Zweifellos ist, daß E. nicht bloß den Titel, sondern den Inhalt kannte, wie zahllose Zitationen im *Moses* belegen: so Jahrgang 2 mit Verweisen auf Atheisten-Schriften, Jg. 5 1705, mit den Anzeigen von Spinozas Werken (vgl. Otto: Spinoza-rezeption. A. a. O. S. 12–24, Anm. 31, 37–39, 45).

38 Wirklich *nichts*? Da hätte nicht allein Engels /Bauernkrieg/ seine Einwände! – Es mag Zufall sein, aber ein symptomatischer, die »Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter« beginnen mit Band 1, zu den Wiedertäufern! Gerhard Zschäbitz: Zur mitteldeutschen Wiedertäuferbewegung nach dem großen Bauernkrieg. Berlin (DDR) 1958.

Gegen Heise: Edelmann brauchte die plebejische Menge nicht allein objektiv, sondern er darum. Mit Heise: Die Form der »Unschuldigen Wahrheiten«, der Dialog zwischen Philalethus und Doxophilus, dem Weisheitslehrer und dem Ideologiesüchtigen, »zeigt den ideologischen Führungsanspruch der bürgerlichen Intelligenz. Sie spricht zu den Ungelehrten, zum »gemeinen Mann«, sie führt ihn gegen die herrschende Klasse, gegen die herrschende Ideologie dieser Klasse und deren Institution – die Kirche«. (H: 71). Die Kirche als Heilsanstalt mit Monopolanspruch wie Max Weber, den Heise wie alle Marxisten seiner Zeit, abgesehen von Wittfogel³⁹, nicht verstehen kann (will?) (H: 374), formulieren würde, wird schon von innen gesprengt, wenn sie als kontingent anerkannt würde, jeder Konkurrent [*Vizeseligmacher* lt. Edelmann!] dasselbe Heil garantieren könnte. Edelmanns Doxophilus schaudert sich: »Denn wenn ich euch auch endlich zugestehe, daß in den drey Haupt-Religionen der Christenheit, nemlich in der Römischen, Lutherischen und Reformirten noch ein Mensch selig werden kan, so kan ich doch das keineswegs zugeben von den andern Secten der Christenheit, als den Wiedertäußern, Quackern, Socianer und viel weniger kan ich glauben, daß die Juden, Türcken und Heyden in ihren lästerlichen Religionen selig werden können.« Hatte ihn schließlich vorher Philalethus provoziert: »Mein Discurs gehet freylich dahin, dem irrenden Nechsten die Augen zu öffnen, daß sie sich nicht einbilden, weil sie in dieser oder jenen Religion gebohren wären, die ihre Priester die *allein* selig machende zu nennen pflegen, so könnte nun ausser derselben kein Mensch selig werden.«⁴⁰

Dieser Diskurs wird sich die 15 Unterredungen durchhalten. Ein wichtiger Gesichtspunkt, den Heise immer wieder erwähnt (H: 274), aber nicht systematisch erörtert, ist der, wie Edelmann quasi zu einem soziologischen Beobachter der Sekten wird. Denn bevor er in die

39 Karl August Wittfogel: Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Wien 1924; Ders.: Die natürlichen Ursachen der Wirtschaftsgeschichte. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 67(1932). S. 466ff. und S. 579ff. – Eine positive Einschätzung Webers in der DDR sehe ich letztlich isoliert bei Kuczynski und bei ihm deutlich erst in den 70er Jahren (»bürgerliches Genie«), z. B. Jürgen Kuczynski: Studien zu einer Geschichte der Gesellschaftswissenschaften. Bd. 6. Berlin (DDR) 1977, S. 174–224. Warum K.s Haltung keine Schule machen konnte, begründet Frank Ettrich: Auf dem Weg zur Wirklichkeitswissenschaft? Die Max-Weber-Rezeption in der DDR – Ein Rückblick. In: Berliner Journal für Soziologie 5(1995). S. 379–403.

40 [Johann Christian Edelmann] anonym: Unschuldige Wahrheiten ... Erste Unterredung Von der Gleichgültigkeit der Religionen. 1735; zit. nach Johann Christian Edelmann: Schriften. Bd. I. A. a. O. S. 15(D) und 14(P).

»Secten=NarrenWelt« eintritt, arbeitet er 1725–1731 unter Geheimprotestanten in Österreich, gewinnt einen für deutsche Gelehrte und Pfarrer ungewöhnlichen Horizont und macht Erfahrungen alternativer Lebensformen. Seien es die Franziskaner oder wunderliche Bürger, Exemplare eines Wiener Pietismus, jedes Mal zuerst angezogen, dann ernüchtert, und vor allem: Edelmann lernt adligen Lebensstil kennen, welcher für ihn – genauer: für sein Unbewußtsein – Vorbild für die spätere autonomen Existenz als Berufsschriftsteller werden wird.⁴¹

Auf dem Wege zu dieser Profession gelingt es ihm, die Position eines teilnehmenden Beobachters im Feld zu realisieren.⁴² Hatte er als Ausgangserfahrung den Klerus der Staatskirchen im Auge, so muß er seine Analyse erweitern: Sekten, im Stadium der Veralltäglichung produzieren einen strukturell verwandten Herrschaftsapparat über ihre Gläubigen.⁴³ Die Rolle des Propheten ist erlernbar, wenn die Muster der Berufsgenese als Prophet wahrgenommen und imitiert werden. Hellsichtig spricht Edelmann von einer Grundausbildung im »Simulieren und Dissimulieren

41 Edelmann »begann und schloß, unterbrochen von dem wichtigen und eindrucksvollen Intermezzo in Wien, mit zwei in seiner Biographie isoliert dastehenden Erlebnisphasen von Unbeschwertheit und Weltoffenheit.« Schaper: Edelmann. A. a. O. S. 83 – der Österreich-Teil ist m. E. Schaper mit am Besten gelungen (S. 66–85).

42 »Berleburg war damals ein anziehender Sammelplatz für mancherlei lädiierter Geister, ein Sectennetz, wie es selten bisher in Deutschland gewesen. [...] Von nah und fern strömten alte und neue Sectierer herbei, Mennoniten und Socianer, Mystiker, Inspirierte und Freigeister, Betrüger und Betrogene, ehrliche Seelen und wunderliche Heilige von allerlei Zuschnitt und Farbe, um in philadelphischer Einigkeit den Untergang des ›geistlichen Babel‹ zu erwarten oder doch einstweilen vor ihrem Wüten geborgen zu sein.« Karl Guden: Johann Christian Edelmann: ein Beitrag zur deutschen Cultur- und Kirchengeschichte im achtzehnten Jahrhundert. Vortrag im Evangelischen Verein zu Hannover von K.G. Pator zu Limmer. Hannover 1870. S. 16. Oder, zur teilnehmenden Beobachtung: »Edelmanns Selbstbiographie ist ein lebendiges Quellenzeugnis für die Sektengeschichte des 18. Jahrhunderts. Katholiken, Protestanten, Reformierte, Juden, Pietisten, Mennoniten, Inspirierte, Sozianer, Tuchtfelder, Gichtelianer und wie sie alle heißen, ziehen an unserem Auge vorüber – für den alten Edelmann ein einziger großer Narrenzug, in den er sich aber in seiner Jugend in und in seinen Mannesjahren selbst immer wieder gemischt hat.« Karl Wolfgang Becker: Die Wahrheit nach meinem besten Vermögen zu bekennen. Johann Christian Edelmanns Autobiographie. In: Goethe-Almanach auf das Jahr 1970. Berlin und Weimar 1969. S. 194/5.

43 »Während der bürgerliche Pietismus der Anfangszeit die Forderung nach einer Gleichberechtigung des dritten Standes wenigstens in der Gemeinde stellte – Spener sprach es offen aus – wurden im Herrenhutertum die Verinnerlichungsmomente des Pietismus an eine ausgesprochen feudal-bürokratische Organisationsform gebunden, an deren Spitze der Graf Zinzendorf persönlich stand.« (H: 38).

ren.«⁴⁴ »Vielmehr ist der Kontakt zu prophetischen Zeitgenossen als Kollegen und Schülern anzunehmen, wenngleich die Propheten sich im faktischen Auftreten stets als Boten ihres Gottes und nie als Repräsentanten einer Gruppe oder Sprecher eines Gruppenwillens geben. Der Prophet muß, weil als einzelner unvertretbar berufen, auch als einzelner auftreten.«⁴⁵

Treten wir einen Moment aus der Edelmann-Welt hinaus, und denken über unseren Autor nach. Heise, so war unsere Ausgangsfrage, beschäftigt sich mit einem schwierigen Thema, was die Sache (theologische Materie) und was den Gegenstand (schwer greif- und lesbare Texte eines Unbekannten) angeht. Camilla Warnke versucht eine Antwort aus der ideologischen Konstellation der 50er Jahre: So »hatte Harich außerdem die These vertreten, daß es im Gegensatz zu England und Frankreich neben Feuerbach in der deutschen Geistesentwicklung keine fortschrittliche materialistische Tradition von Bedeutung gegeben habe. Um diese These empirisch zu widerlegen, um zu beweisen, daß auch in der Geschichte der deutschen Philosophie nicht der Idealismus sondern der Materialismus das ›Banner der aufsteigenden Klassen‹ gewesen sei,

44 Als Philalethus, in der 3. Unterredung. In: Edelmann: Schriften I. A. a. O. S. 151. Zur Begriffsgeschichte seit Lipsius 1604 und Pedro Barbosa Homem, *Discursus de la iuridica*, Coimbra 1629 siehe: Niklas Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd. 3. Frankfurt am Main 1989. S. 97.

45 Soweit mit reichhaltiger Typologie für die »klassischen Propheten«; umso mehr greift Langs Analyse für die pietistischen Propheten. Bernhard Lang: *Israelitische Prophetie und Rollenspychologie*. In: Burkhard Gladigow / Hans G. Kippenberg (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München 1983, S. 185. Direkt auf den Pietismus mitbezogen ist Sundéns psychologische Untersuchung: »Identifiziert sich ein Mensch mit einer menschlichen Gestalt der biblischen Tradition, sagen wir, daß er deren Rolle übernimmt; aber in demselben Augenblick nimmt er die Rolle Gottes auf, das heißt, er kann kraft der biblischen Erzählung Gottes Handeln antizipieren und kann alles kommende Geschehen in seinem Leben als das Handeln Gottes wahrnehmen.« Zitiert bei Lang, S. 189. Wie sehr diese Typologie auf den von Edelmann heftig attackierten Rock (Schriften XI, siehe Fußnote 19) zutrifft, kann jetzt an einer autobiographischen Schrift Rocks nachgeprüft werden. Unverzichtbar wie bei der israelitischen Grundsituation ist der »Unterscheid durch Kampf über einem Falsch-Inspirierten«. Johann Friedrich Rock: *Wie ihn Gott geführt und auf die Wege der Inspiration gebracht habe*. Leipzig 1999. S. 37ff. Der vorzüglich edierte und kommentierte Band läßt den Laien erstaunen, Ulf-Michael Schneider erwähnt 900 Aussprüche Rocks aus den Jahren 1715–1749 (S. 107f.) – Kein Wunder, daß Edelmann sich vor Rock ängstigt, dann aber kraft (seiner) Vernunft obsiegt, siehe Edelmann: *Selbstbiographie*. A. a. O. S. 263 (doch mit wundervoller feiner Ironie – »das übrige Fünkchen meines kaum noch glimmenden Vernunftlichtleins« reichte gerade eben noch aus!).

wurde auf Anregung von Kurt Hager am Philosophischen Institut der Humboldt-Universität 1952 eine Arbeitsgruppe zur Erforschung vergessener deutscher Materialisten und Atheisten etabliert. [...] Und Unterstützung dieser Position hoffte man auch durch die Forschungen Heises zu Edelmann zu erhalten. Diese Hoffnung schien nicht ganz unbegründet, denn Heise war damals ein durchaus linientreuer Genosse ...⁴⁶

In diesem Zusammenhang, um die normal science wissend, kommt sie auf die Dissertation von Heise zu sprechen. »Nichts von dogmatischen Vorurteilen, nichts vom Stallgeruch der Parteiideologie oder gar von linkem Sektierertum ist in Heises 1954 verteidigter und mit großer empirischer und theoretischer Solidität erarbeiteten Dissertation zu finden. In ihr hat Heise höchst kenntnisreich das Tableau der ideologischen Strömungen des frühen 18. Jahrhunderts ausgebreitet und gezeigt, daß und warum es in dieser Zeit in Deutschland keinen bedeutsamen Materialismus gegeben hat. Hineingestellt in dieses Umfeld zeichnet er den an Brüchen reichen Werdegang Edelmanns nach, der erst gegen Ende seines Lebens über die Zwischenstation einer Rezeption Spinozas zu atheistischer Position gelangt, und mit dieser genauso isoliert und gesellschaftlich wirkungslos bleibt wie vorher mit seiner an die Ideologie der Wiedertäufer – speziell an Matthias Knutzen – anknüpfenden plebejisch-revolutionären Opposition gegen die Kirche. Mit dieser Arbeit aber ist Heise der Kompliziertheit der Beziehungen zwischen sozialer Parteinahme und theoretischer Position gewahr geworden. Und er hat nicht im entferntesten daran gedacht, in Edelmanns philosophisch unscharfes und schwankendes Denken eine eindeutig materialistische Position hindeuten zu können. Ja, er widerlegt mit seiner Analyse Lukács, der Edelmann ohne Einschränkung zu den wenigen deutschen Atheisten und Materiali-

46 Camilla Warnke: Abschied von den Illusionen. Wolfgang Heise in den 60er Jahren. Unveröffentl. Ms. (PC-Diskette), zitiert ohne Fußnoten. Die genannte Konstellation Harich / Heise und ihr Verhältnis zur SED wird von Warnke entfaltet, hier aber übergangen. – Ich danke Warnke sehr für ihre liebenswerte Freundlichkeit, mir den Text zu überlassen. – Die Arbeit wird im Frühjahr 2005 beim Ch. Links Verlag veröffentlicht, als »Nachfolgebänd« von Volker Gerhardt / Hans-Christoph Rauh (Hrsg.): Anfänge der DDR-Philosophie. Berlin 2001. Er umfaßt den folgenden Zeitraum 1962–1971 und wird diesmal m. W. von Rauh mit Peter Ruben herausgegeben. [In ihm wird ebenfalls ein Aufsatz von mir sein, der den 2. Subtext (s. o.), die DDR-Wissenschaft und ihre Rezeption durch die bundesdeutsche Linke, detailliert vorstellt].

sten gezählt hatte.⁴⁷ Als bleibendes Fazit seiner Arbeit dämmert Heise möglicherweise bereits damals, daß er mit Edelmann, dessen kompromißlosem Antifeudalismus seine ganze Sympathie gehört, auf einen Sozialcharakter gestoßen ist, der – im Rahmen der ideologischen Verhältnisse seiner Zeit – zu radikal und abseitig ist, um produktiv bleiben und auf die Veränderung der Verhältnisse einwirken zu können.«

Meine Frage ist nun, stößt Heise nicht, ohne es zu wollen oder zu ahnen, auf sich selbst? Auf seine eigene Problematik als Radikaler, Marxist, Kommunist, Parteimitglied in den »ideologischen Verhältnissen seiner Zeit«? Heise interessieren an der Dialogform der »Unschuldigen Wahrheiten« »besonders zwei Seiten, die für die damalige Situation wichtig waren: 1. ermöglicht sie im gleichen Maße, wie der ›Blinde‹ aufgeklärt wird, eine sorgfältige Behandlung des Lesers, um dem der Lehrende sich herunterläßt und ihm in sorgsam abgemessenen Dosen seine Erkenntnisse nicht nur mitteilt, sondern ihn diese selbst vollziehen läßt. 2. ermöglicht diese Gesprächsform Dinge zu lehren, die nicht offen ausgesprochen werden brauchen, was in der Periode der kirchlichen Zensur außerordentlich wichtig ist: Das Objekt der Pädagogik wird an

47 (Meine Fußnote, Verf.) Hier bezieht sich Warnke, L. überinterpretierend auf den »Jungen Hegel«. Vgl. Georg Lukács: Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie. Zürich, Wien 1948. (Und nannte sie nicht einige Zeilen zuvor E. einen Atheisten? – Anders als Heise, H: 243). Im deutlichen Unterschied zur hegemonialen Intelligenz der Französischen Aufklärung nennt Lukács Edelmann »einen isolierten Einzeltänzer, wie Atheisten und Materialisten Ausnahmen« seien. Ausnahmen sind beide Gruppen: Ausnahmen sind die Atheisten, Ausnahmen sind die Materialisten – bezieht sich darauf das »und«? Heise spricht Edelmann spontanen Materialismus zu, Atheismus entschieden ab! (H: 248) »Der äußerste Radikalismus, den die Vorkämpfer der deutschen Aufklärung erreicht haben, ist ein spinozistischer Pantheismus«. (Lukács S. 28) – ansonsten »Vernunftreligion«. So auch Heises Resümee: »Für Edelmann garantierte Gott die Notwendigkeit und den Sinn seines Kampfes. Dieser Gott trägt moralische Qualitäten, die im Grunde die abstrakte Form traditionell übernommener Illusionen sind. Das Bewußtsein der ›Geborgenheit in Gott‹ bestand für Edelmann jenseits der christlichen Dogmatik fort. Somit stehen wir am Übergang von der Religion zum Idealismus.« (H: 255) 100 Jahre später, nach dem Sieg des Deutschen Idealismus und mitten in seinem Zerfall notiert Feuerbach, der vielleicht weiterhelfen kann: Wenn der Pantheismus die notwendige Konsequenz der Theologie ist, der Atheismus die folgerichtige, notwendige Konsequenz aber des Pantheismus, so ergibt sich: »Der ›Atheismus‹ ist der umgekehrte ›Pantheismus‹« – »umgekehrt« lese man mit Marx als »vom Kopf auf die Füße gestellt«. Kurz: »Der Pantheismus ist die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie.« Ludwig Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie [1842]. In: Ders.: Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I. Frankfurt am Main 1967. S. 83 (und 82).

die Schwelle des Verbotenen geführt. Weitere Folgerungen bleiben ihm und dem Leser überlassen«. (H: 71/2). Wann wird sich Heise bei der Verabschiedung seiner Illusionen an diese seine Sätze zurückerinnern? Mißlingt nicht die sorgfältige Behandlung der »Blinden«, sondern bleiben diese »blind« – nicht erkennend Brechts »Große Ordnung«? Führt er nicht selbst je später, desto bewußter seine Schüler an die Schwelle des Verbotenen?

Zurück zur Dissertation: Heise überschreibt den IV. Abschnitt mit der Überschrift: »Der Durchbruch«. Er interpretiert demnach den durchgängigen Topos der Edelmann-Forschung, den Edelmann nicht zuletzt selbst in die Welt gesetzt hat: Die Lektüre von Spinozas Theologisch-Politischen Traktat (TTP) und die Gleichzeitigkeit des Verfassens von »Moses mit dem aufgedeckten Angesichte«. Es ist hier nicht der Ort, genauer diese Schrift von Edelmann zu untersuchen. Als Bibelkritik ist sie eine vorzügliche Leistung, mit gutem Grunde der Spinozas vergleichbar, jedenfalls für jene Zeit wirkungsvoller, weil nicht in Latein geschrieben.⁴⁸ Im Ersten Anblick bringt Edelmann die radikale Kritik auf den Punkt: »Denn die Bibel der Secten ruhet dato noch auf 4. gar fürchterlichen Stützen, die nicht ein jeder anzurühren das Hertz hat; sie heissen

48 Henning Graf Reventlow: *Epochen der Bibelauslegung*. Bd. IV. München 2001 (zu Edelmann 146–156), mit – von R. intendiert – interessantem Kontrast zu Spinoza 92–113 und zu Hermann Samuel Reimarus 157–166, kurz E. schneidet vorzüglich ab, im Unterschied zur bisherigen Bewertung, die jedoch nicht über Reventlows vergleichend-weiten Blick verfügten. Ausnahme ist, wie so oft: Emanuel Hirsch: *Geschichte*. A. a. O., mit den wichtigen Beschreibungen von Arnold (1666–1714) 260ff., Dippel (1673–1734) 277ff., Knutzen, Stosch, Lau, Wachter, also dem Triniuskanon: die Spinozisten der Frühaufklärung S. 304–313, mit einem amüsanten Fußtritt gegen Mauthner (304) und eben dem Edelmannabschnitt, S. 411–414. »Und niemals war in deutscher Sprache ein Buch erschienen, das wie Edelmanns Moses den gesamten Bibelglauben und dazu das christliche Dogma von vorne bis hinten verneinte, das sich offen zu spinozistischen Lehre von Gott und Welt bekannte und die üblichen Vorstellungen von Wunder, Vorsehung und Gebet so rücksichtslos zu Boden stieß.« (Hirsch 413). [Hirsch hätte H. demnach mit Gewinn für den theologischen Komplex lesen können. Aber 1951! Gütersloh!! Die Bände der Erstausgabe des Göttinger Ordinarius sind gar nicht in der Göttinger Universitätsbibliothek, nur teilweise in der Landesbibliothek Hannover, ergo Raritäten. Seit Hirsch wieder – in der BRD – zitierbar ist, greift man nahezu immer zur zweiten (identischen) Auflage von 1960. Sagen wir die Dinge wie sie waren: Was Heidegger in der Philosophie, Carl Schmitt in den Rechtswissenschaften, das war Hirsch in der Theologie: der mit Abstand prominenteste Nationalsozialist, PG alle Drei bis zum Schluß. Vgl. Robert P. Ericksen: *Theologians under Hitler*. New Haven u.a. 1985 – und so wollte man Hirsch in der Nachkriegszeit weitgehend in Deutschland/West ebenfalls nicht mehr kennen, oder nur in seiner Eigenschaft als Kierkegaard-Übersetzer.]

aber *Gefängniß/Lands-Verweisung/Feuer und Schwerdt des weltlichen Arms ...*«. ⁴⁹ Zur Illustration wählt Edelmann das Schicksal von Adriaan Koerbagh, »dem ehrlichen Coerbach in Holland«: »welcher, nachdem er seinem Bastart//Wörter=Lexico pag. 95 unter andern auch geschrieben hatte, daß/ wo die Bibel nicht durch Gewalt von Feuer und Schwerte unterstützt würde/ sie in kurtzen fallen würde«. ⁵⁰

Aber Heise kann 1954 schlicht die Bedeutung der Bibelkritik Edelmanns im Vergleich zu anderen Kritikern nicht einschätzen, und, was nachvollziehbar ist, er wird der religiösen Ideologie langsam müde. Denn im »Zweyten Anblick« druckt Edelmann die nur einem winzigen Kreis von Kennern bekannten »Flugschriften« von Matthias Knutzen ab, dem ersten wohlgemuten deutschen Atheisten. »Dazu erklären wir, daß es Gott nicht gibt, verachten zutiefst die Obrigkeit, und lehnen auch die Kirchen mitsamt allen Priestern ab.« ⁵¹ Heise kann nicht begreifen, warum Edelmann danach nicht konsequent in die atheistischen Bahnen ein-

-
- 49 Edelmann: *Moses mit aufgedeckten Angesichte*. In: Ders. Schriften. A. a. O. S. 58. Unter Secten versteht er hier die Papisten, die Reformierten und Lutheraner, und kenntnisreich weist er auf die je jenen zugehörnden Bibelkritiken von Richard Simon (1638–1712), Vitringa (1659–1722) und Pfaff (1686–1760) hin (Reventlow. A. a. O. S. 151). Wie genau Edelmann die Materie beherrscht, zeigen die Erörterungen zur allegorischen Lesart der Bibel, die Spinoza, wie Edelmann genau sieht, ablehnt. (*Moses*. S. 158/9).
- 50 Edelmann: Ebenda. S. 85/6. Diese Personen-Wahl zur Illustration trifft ins Schwarze. Der Spinoza-Schüler wird 1668 für zehn Jahre Kerker verurteilt, die außerdem anzuschließenden zehn Jahre Verbannung erlebt er nicht: er stirbt wegen Arbeits-Terror der »Raspelhäuser« (Moses: Ebenda.) bereits im Herbst 1669. Vgl. Theun de Vries: Spinoza. Reinbek bei Hamburg 1970. S. 116–119.
- 51 Knutzen: Atheist. Ausgabe Pfoh. A. a. O. S. 43. Neue Literatur: Schröder: Atheismus. A. a. O. Schröder, dessen Maßstäbe die strengsten sind, muß einräumen, daß Knutzen Flugschriften Beachtung verdienen, »da sie den offen artikulierten Atheismus ansatzweise theoretisch begründen und einen populärethischen Gegenentwurf zur christlichen Moral entwickeln « [Und, höchstes Lob:] »Außerdem ist er nicht übel in der philosophischen Literatur bewandert.« (421) Zur Biographie (mit neuen Dokumenten): Helmut Gericke: Matthias Knutzen, der erste deutsche Atheist. In: Theologische Versuche 5(1975). S. 83–107. – Was Heise dazu getrieben hat, hartnäckig den Vornamen Knutzens mit einem »t« zu schreiben, ist mir ein Rätsel, alle, ob Trinius oder Edelmann (*Moses* II. S. 32), bei den Neueren Leo Bäck [Baeck], Grunwald, Hettner, und Mauthner (163), die Heise selbst heraushebend zitiert (43) – die Schreibweise ist gesichert: Doppel-»t«. Vgl. Wolfgang Heise: Mathias Knutzen. In: Gottfried Stiehler (Hrsg.): Beiträge zur Geschichte des vormalistischen Materialismus. Berlin (DDR) 1961. S. 28–43. – »Der Aufsatz ist ein überarbeiteter Abschnitt aus ... der Dissertation von 1954« (42). 3 Jahre später hat sich Heise, vielleicht von seinem Schüler Pfoh, überzeugen lassen: er übernimmt die richtige Schreibweise, Matthias Knutzen. Siehe: Wolfgang Heise: Aufbruch in die Illusion. Berlin (DDR) 1964. S. 96.

schwenkt, und er versucht spekulativ, die Klassenlage des 1674 verschollenen Knutzen mit der Edelmanns von 1740 zu vergleichen, um eine Erklärung für den, wie er es empfindet, Rückfall – aus dem Atheismus in den Pantheismus – zu finden: vergeblich. Die Lösung liegt auf einer anderen Ebene: der dem glänzenden Satiriker Christian Ludwig Liscow wahlverwandte Edelmann antizipiert eine Montagetechnik, die mit ähnlichen Absichten am Ende des 18. Jahrhunderts Hamann meisterhaft beherrschen wird: den Centostil.⁵² Aber verschweigen wir nicht: Knutzen bedeutete: »Geist der Zerstörung und des Anarchismus, fanatischer Hass gegen alle herrschenden Klassen, gegen jede Autorität, weltliche wie kirchliche, verbunden mit bitterem Hohne und gemeinem Witz« (Bäck⁵³), während Edelmann seinen Anarchismus (und: Chiliasmus) dabei ist, umzubauen in eine bürgerliche sublimiertere Fassung, um für die entstehende bürgerliche Klasse, besonders den Händlern in den Freien Städten, anschlussfähig zu werden. Er orientiert sich zunehmend an der Spinozaperspektive aus dem TTP⁵⁴, die Heise als

-
- 52 Es macht die Stärke der kleinen Edelmann-Skizze (S. 237–249 bei Saine) aus, die Bedeutung der Liscow-Sammlung »satyrischer« Schriften von 1739 zu sehen. Thomas. P. Saine: Von der Kopernikanischen bis zur Französischen Revolution. Berlin 1987. S. 228ff. Zu Liscow (1701–1760) vgl. Christian Ludwig Liscow: Vortrefflichkeit und Nothwendigkeit der elenden Scribenten und andere Schriften. [sammlung insel 40] Frankfurt am Main 1968. Zum »cento-Stil« und der damit verknüpften Textpolitik, siehe: Manfred Lauer mann: Die Spinoza-Spur bei Johann Georg Hamann. In: Andreas Leutzsch (Hrsg.): Nomaden. Interdisziplinäre »Wanderungen« im Feld der Formulare und Mythen. Bielefeld 2003. S. 151–187. [Für Nichtspezialisten unlesbar, für Spezialisten unverständlich; Spinozaforscher könnten verwertbare Fußnoten finden (54, 65–68, 89, 98)].
- 53 Leo Bäck: Spinozas erste Einwirkungen in Deutschland. Berlin 1895. S. 37. Heise paraphrasiert diese Stelle, wie er überhaupt oft Baeck benutzt, den methodisch präzisesten der frühen Interpreten des 19. Jahrhunderts (Fußnote 9).
- 54 Dazu Karl Polak: Die Staatslehre Spinozas. In: Sinn und Form 1(1949). S. 8–37. Heise hat diesen Aufsatz übersehen, aber noch die informative Spinoza-Bibliographie von Birgit Dietzsch korrigiert den Mangel nicht. Dafür erwähnt sie das legendäre marxistische Spinoza-Buch von August Thalheimer und Abram Deborin: Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Wien, Berlin 1928! Siehe: Spinoza-Bibliographie in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 26(1977). S. 93–96, hier: 96. – Ein Buch, welches Heise nicht kennen *durfte!* (Ob er es doch benutzte, kann nur mittels eines Besuchs im Heise-Archiv geklärt werden.) Wer sich ein Bild über die Spinozaperspektive machen will, lese das 20. Kapitel des TTPs, die Apotheose der Stadt Amsterdam. Baruch Spinoza: Der Theologisch-politische Traktat. Leipzig 1967. S. 343f. (Die Verbindung zum herrschenden Patriziat Hollands erörtert Helmut Seidel in seinem Nachwort: Spinoza und die Denkfreiheit. S. 363; – notabene: ich glaube, mit einer winzigen Minderheit von Spinozaforschern

großbürgerlich bewertet (H: 224). Ein weiteres noch: Edelmann fragt seine theologischen Gegner listig, wie das bloße Existieren der Flugschriften möglich wäre, wenn Gott nicht ihre Vernichtung durch Theologen verhindert hätte? Edelmann wird »auf seine bewunderswürdig freimütige Weise geradezu pervers, indem er die Schriften des Atheisten Matthias Knutzen ins Feld führt. Hatte er im ›Ersten Ablick‹ des *Moses* die Verbalinspiration der Bibel in Bausch und Bogen abgelehnt, weil der Text der Bibel korrumpiert sei, so demonstriert er im ›Zweiten Anblick‹ des *Moses*, wie ausgerechnet die Schriften des Atheisten überraschend gut erhalten sind.«⁵⁵

Edelmann arbeitet sich aus der Theologie heraus, durch sie hindurch, er wird zum Bürger, nicht mehr Chiliast, sondern realistischer Philosoph, der den Vorteil von Toleranz abwägt. Heise schwankt extrem, diesen Weg zu bewerten, zuerst sieht er nur Opportunismus, Edelmanns Verbleiben in der theologischen Ideologie (157), dann allmählich begreift er: «Seine Leistung bestand im Grunde darin, daß er die Aufklärungsideen der herrschenden Ideologie von der Theologie befreite». (H: 313). Nicht mehr radikal-religiöser Chiliasmus, sondern politische Forderung nach Toleranz (H: 229) wird zum Zentrum von Edelmanns Diskurspraktiken. Jedoch muß man diesen Diskurs bereits auf die »Unschuldigen Wahrheiten« von 1738 zurückdatieren, denn Philatethus reagiert auf den hinterhältigen Doxophilus, der listig den großen Locke⁵⁶ ins Gespräch bringt. Wenig später meint man schon Anklänge an Knutzen bei Doxophilus zu verspüren, wenn er den clerus, die »so genannte Geistigkeit«, die die Kirche, sprich: die Utopie Christi verderben, mit Gewalt

wie Steven Nadler, daß die Amsterdam-Passage Ironie ist). Notabene: Erfreulich für den Spinozaforscher ist, daß Heise mit glücklicher, weil wohldurchdachter Auswahl der »wichtigsten Werke« (H: 378) neben Meinsma (1909), Freudenthal (1927), Dunin-Borkowski (1933 [zuerst 1910]) Strauss designiert. Leo Strauss: Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Berlin 1930. Für lange, lange Jahre die erste (und letzte) Beachtung des epochalen Spinoza-Buches des jüdischen Emigranten in Deutschland!

55 Saine: Ebenda. S. 243.

56 Edelmann: Unschuldige Wahrheiten. III. Unterredung. A. a. O. S. 140. John Locke hat die »Epistolia de Tolerantia« im Exil 1686 geschrieben, englisch anonym 1689 nach der Rückkehr veröffentlicht (lt. Klenner). Was übersehen wird, ist, daß ein Kämpfer im Pietismus wie Dippel – ein Anti-Spinozist, wie schon Trinius konstatiert – empfiehlt, daß die englische Königin, die Denkmäler für Newton und Clarke gestiftet hätte, Locke wegen der »Briefe über die Toleranz« auch eines setzen müsse. Vgl. Spinoza und Dippel. In: Karlfried Gründer / Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Heidelberg 1984. S. 106.

»auf einmal aus dem Lande jagen will«; doch Philathetus repliziert gemäß der Toleranz-Logik: »Das hiesse die Toleranz schlecht beobachtet. Ihr sollt ja dem sanftmütigen Jesu und nicht dem tobenden Clero gleich werden. Sind sie Betrüger, so sind sie es gleichwohl aus Unwissenheit, weil sie von andern betrogen worden und sich selbst betrogen, ja, welches man billig mit erbarmenden Herzen ansehen muß, weil sie theils von ihrem eignen Geiste, theils vom Satan in ihren Meinungen verführt und betrogen werden.«⁵⁷

Diese Hinwendung zur modernen Philosophie läßt Heise gewissermaßen rechts liegen. Er hat die fixe Idee, ausgerechnet an Edelmann den Zusammenhang Idealismus / Materialismus zu erörtern. Dessen Umkehrungen im religiösen Diskurs, – Gott nicht transzendent, sondern immanent, oder: Natur als eigentliche Daseinsweise Gottes, nicht ein von Menschen verdorbener Text wie die Bibel –, und vieles in dieser Art, bringen Heise auf die Idee, «fideistische Positionen« (Pott) auf Materialismus abzuklopfen, statt, wie adäquater, auf Empirismus bzw. Sensualismus.⁵⁸ Ich muß einräumen, *Moses*, Dritter Anblick, scheint die Idee zu stützen, der Discurs ist durchzogen: von »Materie, aus welcher die sichtbare Welt besteht«, oder »von materialistischen Dingen, die an sich betrachtet, eine notwendige Verbindung eingehen.«⁵⁹ Doch die Architektur des 3. Anblickes spricht eine andere Sprache, zum einen sieht Edelmann bei den Philosophen eine den Theologen verwandte Geistes-

57 [Zuerst: Satan ist bei E. eine Metapher für den »Bibel=Götzen[.]. «Unschuldige Nachrichten«. Ebenda. S. 148. Somit ist der üblichen Meinung zu widersprechen, bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts herrsche allein die »Betrügerthese« vor. Wie viele: Hugh B. Nisbet: Spinoza und die Kontroverse »De Tribus Impostoribus«. In: Gründer / Schmidt-Biggemann. A. a. O. S. 241.

58 Meine These ist, bei Edelmann mache dieses keinen Sinn; ganz anders etwa liegt der Fall bei Lau oder Stosch, worauf Pott nachdrücklich hinweist: »Lau hingegen [im Unterschied zu C. Thomasius, Verf.] bleibt beim mechanisch-materialistischen Erklärungsmodell seelischer Phänomene und leugnet schließlich sogar ganz die Immaterialität der menschlichen Seele [...].« Martin Pott: Radikale Aufklärung und Freidenker. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38(1990). S. 639–650, hier: 649. Genau diese Dimension sucht Heise beim untauglichen Objekt, bei Edelmann. Lau entwickelte »das bürgerliche Zukunftsideal als rechtlichen Anspruch in weltlichen Begriffen. Das ist seine wichtigste Leistung.« (H: 330). Eben nicht!

59 Edelmann: *Moses*. A. a. O. Schriften VII,1. A. a. O. S. 68f.; S. 92–94 und weitere, ähnliche Stellen.

knechtschaft⁶⁰, zum anderen kreist sein innerstes Denken um die Mikrokosmos / Makrokosmos Spekulationen aus Renaissance-Philosophien, hermetischen Texten und Paracelsus-Traditionen, konzentriert in den Werken des Robert Fludd (1574–1637).⁶¹ Während Heise die eine Intention von Edelmann, die Philosophen-Kritik, wahrnimmt, lag die zweite außerhalb seines Gesichtsfeldes. Daher bringt er für sich den Ideenkomplex folgendermaßen auf den Punkt: »Edelmann vereint materialistische Anschauungen, metaphysische Methode und religiös-idealistische Konstruktion zu einer widerspruchsvollen Weltanschauung. Unverkennbar ist das stark vordrängende Element eines spontanen Materialismus, ebenso unverkennbar seine metaphysische Begriffsbildung einerseits, sein von religiösen Illusionen genährter Idealismus andererseits« (H: 248).⁶²

Heises Irrfahrt auf der Suche nach einer trennscharfen Differenz von Idealismus und Materialismus scheitert an den obsoleten Unterlagen über die »Schulphilosophie« im frühen 18. Jahrhundert, welche ihm zu-

-
- 60 Zum Hofnarren und Schmarotzer Voltaire, siehe *Moses*, ebenda, S. 149, dessen Ode an Friedrich II Grossmann im Anhang abdruckt (181–183). Wolffs »Vertreibung aus Halle« sieht er als Mobbing unter Wissenschaftlern (den »Hällischen Schleichern« auch: »Otter=Gezüchte«) und setzt lakonisch fort: »[...] so ists doch auch nichts neues, daß ein Wolff bißweilen den andern anfällt, wenn sie einander ins Gehege gehen, und hat man diese Verfolgung, die sonst allemahl ein Character eines gehäßigen Gemüths bleibt, doch auf Seiten Herrn Wolffs keineswegs vor ein Kennzeichen der Richtigkeit seiner Lehren anzusehen« (109).
- 61 Siehe das solche Spekulationen illustrierende Titelbild von Fludds »*Philosophia Moysaica*« Goudae: Rammazensius 1638 (von Grossmann hinzugefügt, *Moses*, ebenda, zwischen S. 90 und 91.) [Mulsow. A. a. O. S. 451 führt von Fludd an: »*Physica Moysaica Gouda 1638*« – ein Schreibfehler.] Zu Fludd siehe: Frances A. Yates: *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*. Stuttgart 1972. S. 81–90. [Von Fludd gibt es einen Reprint der englischen Fassung von 1659, »*Mosaical philosophy*«. Edinburgh: MacLean 1979.]
- 62 Wie bereits erwähnt, wird Heise selbst mit seinem »Knutzen« an dem Projekt eines vormarxistischen Materialismus mitarbeiten (Fußnote 51). 5 Jahre später gibt Stiehler eine Auswahl (Stosch, Lau, Wagner, Bucher) heraus. *Philosophisches Erbe* [Hrsg. Rugard O. Gropp] Bd. 7: *Materialisten der Leibniz-Zeit*. Berlin (DDR) 1966. Im gleichen Jahr erscheint mit Schwerpunkt auf die 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, Arseni W. Gulyga: *Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts* [russ. 62]. Berlin (DDR) 1966 [nach 1990 sieht die Sowjetunion-Historikerin Jutta Scherrer Gulyga mit einem überdimensionalen Kreuz an einer Kette vor der Brust, wohl jeden Materialismus als Teufelszeug verdammend]. – Doch die Forschung kommt völlig ins Stocken. Noch 1997 muß eine Auswahl von Schriften Gabriel Wagners auf Stiehlers Arbeit zu Wagner zurückgreifen, die 36 Jahre vorher in: Stiehler: *Beiträge*. A. a. O. S. 63–123, veröffentlicht ist (vgl. Rezension Detlef Döring: *Theologische Literaturzeitung* 123(1998). S. 884 (und Anm. 3).

gänglich waren.⁶³ Andererseits waren Monographien zum Materialismus wie die einflußreiche von Lange, die Heise heranzog (H: 326), für »seine« Zeitspanne nicht gerade hilfreich. Mit Blick auf Stosch wird sie in gerade einem Absatz zum Thema. »Die Spinozisten bilden nur [sic!] die äußerste Linke in diesem Kampf gegen Scholastik und Orthodoxie, und sie nähern sich dabei dem Materialismus, soweit es die mystisch-pantheistische Elemente der Lehre Spinozas nur immer zulassen.«⁶⁴

Wenn man das Vokabular Heises anschaut, welches er bei seiner Erörterung von Edelmanns Materialismus gebraucht, wird nicht allein Dieter Wittich aufmerken: es *scheint* Lenins Materialismus-Buch durchzuschimmern. »Materialismus und Empirikritizismus« hat indessen eine seit 1740 radikal veränderten Gestalt des Materialismus als Denkobjekt. In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts mutiert der frühbürgerliche zum »kleinbürgerlichen« Materialismus, welcher, kaum in Blüte, anschließend scheinbar von den modernen Naturwissenschaften destruiert wird. 1954 war dieses Feld terra incognita; Heise weiß bloß, welche prinzipielle Bedeutung die Vertrautheit mit Naturwissenschaft für die Formung eines philosophischen Materialismus hat: er macht sich das an Spinoza klar – im Gegensatz zur Nichtbeachtung der modernen Naturwissenschaften bei Edelmann (H: 186ff.). Gefragt werden muß, auf welches Wissen, welche Vorarbeiten konnte Heise zurückgreifen? Zum einen, Arbeiten für den Materialismus des 19. Jahrhunderts seit Feuerbach⁶⁵, ohne den die hybriden Vorformen des frühen 18. Jahrhunderts

63 Beispiel: Er muß Max Wundt: Die deutsche Schulmetaphysik. Tübingen 1939, zur Kenntnis nehmen, was er mit größtem Widerwillen (Heise: Vorwort III) tut, den Rassismus und Chauvinismus von Wundt durchschauend, obwohl er nicht wie Tilitzki (A. a. O.) wissen kann, wie tief Wundt mit Wonne im Nazisumpf steckt. Schlimmer ist jedoch, was Heise zu Recht konstatiert: die Arbeit ist schlicht schlecht, für wissenschaftliche Zwecke unbrauchbar; vgl. den gegenwärtigen Standard, der ausgewiesen ist, in: Werner Schneiders (Hrsg.): Christian Wolff 1679–1754. [Mit einer Bibliographie] Hamburg 1983. – Daß 1954 keine Ausgabe wie der große Nachdruck Wolffs bei Olms, Hildesheim, existierte, muß heutzutage erwähnt werden.

64 Friedrich Albert Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. (2 Bde.) Frankfurt am Main 1974. Bd. 1. S. 334.

65 Daß Lange bei weitem nicht ausreicht, bestätigt Alfred Schmidt in seinem Vorwort zu Lange: Materialismus. A. a. O. (X–XXI); dazu ergänzend die informative Einleitung zu Feuerbach: Materialismus. A. a. O. S. 5–64, bes. 52 (zu Plechanow). Die Neuausgabe von Lange reagiert auf die Textsammlung von Wittich (Schmidt, Vorwort Lange XX, Anm. 16), zum Nach-Feuerbachschen Materialismus. Vgl. Dieter Wittich (Hrsg.): Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland. Berlin (DDR) 1971. (Einleitung S. V–LXXXII) [In diese eingearbeitet ist die unveröffentlichte Dissertation von Wittich: Der deutsche kleinbürgerliche Materialismus der Reaktionsjahre nach 1848/49, Berlin 1960].

nicht begrifflich erfaßt werden können. Zum anderen, die »Schriften der Klassiker«, wie Brecht oft betont, für die Begriffsapparaturen des dialektischen Materialismus, die zu erkennen Lenin in seiner Art schwer macht, weil er »als einfacher Marxist« liebt, die Komplexität seines Denkens durchdringend zu reduzieren!⁶⁶ Die Grundoperation Lenins ist die subtile Aufspaltung textlicher Materialien in die semantischen Welten von Philosophie, Wissenschaft, Ideologie sowie die Konkretisierung des Klassenkampfes in diesen Sprach-Welten: »Die Philosophie ist eine Praxis

66 Es ist nicht viel, eher nichts, was wissenschaftlich 1954 über Lenins »Materialismus und Empiriokritizismus« (Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie) existierte. Worauf hätte Heise zurückgreifen können? Anders sieht es bei dem Vorhandensein des Textes aus. Zum einen gibt es die von Frida Rubiner neubearbeitete Übersetzung, Moskau: Verlag für Fremdsprachige Literatur 1947; dann ab 1949 als Einzelausgabe in der Bücherei des Marxismus-Leninismus (Bd. 6); später, ab 1962 Lenin: Werke Bd. 14 [Diese Ausgabe zitiert Heise 1964]. Auf die deutsche Erstausgabe von 1927 (Sämtliche Werke. Bd. XIII) reagiert positiv Horkheimer 1928/9 – Max Horkheimer: Über Lenins Materialismus und Empiriokritizismus. In: Ders. Gesammelte Schriften 11. Frankfurt am Main 1987. S. 173–188 [aus dem Nachlaß]. Ebenfalls erst aus dem Nachlaß liegt Harigs Vortrag im Rahmen einer Veranstaltungsreihe der Kulturabteilung der Kulturabteilung der KPD Leipzig (Leiter: Dr. Hermann Ley) zu Lenin vom 22. Oktober 1945 vor – Gerhard Harig: Ausgewählte philosophische Schriften. Leipzig 1973. S.61–75 (179, 166). 25 Jahre später, 1979, wird Lenins Buch zum Gegenstand eines Symposiums: Parteihochschule »Karl Marx« beim Zentralkomitee des SED: 70 Jahre W. I. Lenins Werk »Materialismus und Empiriokritizismus«. Berlin /DDR) 1979. Diese Broschüre überrascht mit präzisen Informationen zum Buch (im Anhang); interessant ist, daß bei der Aufstellung der DDR-Rezeption fehlt: Matthäus Klein / Alfred Kosing (Hrsg.): Philosophie im Klassenkampf. Fünfzig Jahre W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. Berlin (DDR) 1959. Im ZK-Symposium sticht heraus der Beitrag von Hans-Jürgen Treder: Lenins »Materialismus und Empiriokritizismus« und Plancks Schrift »Die Einheit des physikalischen Weltbildes«. S. 59–64. (Nach 1990 liest man manche Beiträge, wie die von Hörz und Rauh mit anderen Augen ...!) Wittich, beim ZK-Symposium auch vertreten, beendet die DDR-Rezeption: Dieter Wittich: Zur Entstehungsgeschichte von W. I. Lenins Werk »Materialismus und Empiriokritizismus« Berlin (DDR) 1986 [= Sitzungsberichte der Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse. 127, 2.]. Wittich ergänzt die Rezeptionsliste des Symposiums, S. 23–27 durch Hinweise auf Monographien wie die von Diersch, 1973, und Wittich, 1985; ferner Dissertationen an der Karl-Marx-Universität Leipzig (Anm. 70). Sein Resümee ist ernüchternd: »Lenins Arbeit »Materialismus und Empiriokritizismus« geriet dabei jedoch nicht, wie von späteren Vertretern des Marxismus bisweilen gemeint wurde, zu einer »Enzyklopädie« desselben. Sie besitzt eine solche Eigenschaft nicht einmal hinsichtlich der marxistischen Erkenntnistheorie.« (S. 19).

des politischen Eingriffs in theoretischer Form«. ⁶⁷ Ähnlich formuliert Heise vier Jahre zuvor: »In letzter Instanz bringt der Parteienkampf in der Philosophie Tendenzen, Bestrebungen, Interessen antagonistischer Klassen zum Ausdruck und ist selbst ein Moment des Klassenkampfes.« ⁶⁸

Dieser kleine Einschub sollte einzig plausibel machen, daß der Wissensstand in den 50er Jahren keinem ernsthaften Forscher ermöglichte, das Verhältnis von (spontanen) Materialismus und (fideistischen) Idealismus der Sache nach adäquat zu bearbeiten; Heise sich also, daran gemessen, durchaus tapfer geschlagen hat. Paradox formuliert: Indem Heise es versucht, merkt er, daß es nicht funktioniert! Allerdings, um es zu wiederholen, in der Dissertation von 1954 ist der Lenin von »Materialismus und Empiriekritizismus« trotz einiger Ähnlichkeiten im Wortgebrauch abwesend. Ganz anders 1964! Mit Lenin interpretiert er die neukantianische Reaktion auf den Materialismus am Modellfall Cohen. ⁶⁹

67 Louis Althusser: Lenin und die Philosophie. Reinbek bei Hamburg 1974. S. 69. [Aus einem Vortrag, Hegel VII. Kongreß der Hegel-Gesellschaft. Paris, April 1969, nicht 1968, wie ebenda angegeben; allerdings war der Kongreß für 68 fest geplant und wurde durch Interventionen Gadamers – weil Herbert Marcuse und Althusser sprechen sollten – verhindert; vielleicht hat Althusser mit dem doppelten Hinweis auf 1968 (S. 69 und 85) dies dokumentieren wollen? (Auf S. 70 heißt es ja richtig, »Heute, im April 1969«)] – (Zum Buch: Manfred Lauermann: Rezension Althusser. Argument Heft 94(1975), S. 1005–1007). Eine m. W. im DDR-Marxismus unbeachtete (siehe etwa Wittich 1986, weil brillante Lenin-Interpretation liegt aus der Althusser-Schule vor: Dominique Lecourt: Lenins philosophische Strategie. Berlin 1975. Mein Adjektiv »subtil« für Lenins Stil ist wohlgedacht, nach Studium der sechs Essays zu Lenins Stil. Vgl. besonders: Juri Tynjanow: Das Wörterbuch des Polemikers Lenin. In: V.[iktor] Schklowski / Juri Tynjanow u. a.: Sprache und Stil Lenins. Berlin (DDR) 1970. S. 71–118. – Völlig unerwartet hat der Ehrengast der DDR-Philosophiekongresse Sandkühler eine informative Skizze – mit einem Gran Selbstkritik des Nicht-Mehr-Marxisten S. an seinem groben Althusser Verriß aus der Zeit als marxistischer Chef-Ideologe um 1977ff.) – vorgelegt. Hans-Jürgen Sandkühler: Louis Althusser in der Tradition Gaston Bachelards. In: Günter Abel (Hrsg.): Französische Nachkriegsphilosophie. Berlin 2001. S. 193–183.

68 Heise: Illusion. A. a. O. S. 31.

69 Ebenda. S. 101. Er würde es als konsequent empfinden, daß einige der seinerzeitigen Ausgaben von Langes Materialismus-Buch von Cohen »kritisch« eingeleitet wurden. (z. B. Friedrich Albert Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Leipzig 1908) [Oft auch als Separatdruck, zuletzt in: Hermann Cohen: Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Hildesheim 1984]. Heise benutzt die Erstausgabe von 1866. Mauthner hingegen protestiert: »Die Freunde und Verehrer von F. A. Lange sollten es endlich fordern, daß die zudringlich fälschende Einleitung des berühmten Neukantianers dem schönen Buche nicht mehr vorgesetzt würde; wer die Ausführungen Cohens, der da den freien Lange und sich

In seiner kurzen Introduktion vor der Kritik am Idealismus Cohens skizziert er die Lage des Materialismus, auf den der Neukantianismus reagiert. Scheinbar unabsichtlich, ganz am Rande, erwähnt Heise Edelm ann, und man kann diese sieben konzentrierten Seiten als Selbstkritik seiner vagen Auffassungen in der Edelmann-Studie lesen. »Im Vergleich mit der Entwicklung des Materialismus in Frankreich bildet dieser in Deutschland nur eine recht schwache Tradition. Er existierte die längste Zeit als *illegale unterirdische Geheimansicht* unter dem Druck des feudalabsolutistischen und auch patrizischen *Terrors*, trat dann in relativ wenig verbindlicher, *verschleierter und poetisierter Form* offen auf und gewann erst in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine aggressive Breite. Trotzdem war er die eigentlich fortschrittliche, vorwärtstreibende Linie, die am engsten mit der Naturwissenschaft und den demokratischen Bewegungen verbunden war.«⁷⁰

Seine Dissertation, um nach diesem umständlichen Umwege endlich wieder auf sie zurückzukommen, schließt er mit einer Darstellung der Selbstbiographie Edelmanns ab (H: 266ff.). Es ist diesen Seiten anzumerken, daß er froh ist, dem Materialismus-Problem als Problem innerphilosophischer Terminologie entkommen zu sein. Für die Existenzform des Aufklärers, der über sich selbst schreibt, bleibt natürlich der »unlösbare Widerspruch zwischen Edelmanns Parteilichkeit und idealistischer Philosophie« (H: 297f.) erhalten, aber Edelmanns Schreiben stellt eine Form bereit, diesen Widerspruch in Bewegung zu versetzen. »Wirkende Kraft des Geschehens ist, nachdem es von der metaphysischen Zerrlinse auseinandergerissen, der pantheistisch aufgefaßte Gott« (H: 275). Es ist schade, daß Heise sich selbst verbietet, eine ästhetische Analyse der Selbstbiographie vorzunehmen (H: 266), denn allein, daß dieser Text als Gegentext zu Pratjes Biographie konzipiert wird, gibt ihm eine ausgezeichnete Struktur: die dialektische Verschränkung von Fremd- und

selbst gepredigt hat, nicht entbehren kann, der mag sich an die vorhandene Sonderausgabe halten; wir sind über die Zeit hinaus, da man vor hundertfünfzig und mehr Jahren einen Spinoza nur abzudrucken wagte, wenn man eine Warnung und Abschwächung von Christian Wolff hinzufügte.« [Herrn Christian Wolfs Widerlegung der Sittenlehre B. v. S.. In: B. v. S. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf. Aus dem Lateinischen übersetzt [von Johann Lorenz Schmidt, Verf.]. Frankfurt und Leipzig 1744. In Wolff: Gesammelte Werke. Reprint, Hildesheim, III. Abt. Bd. 15.] Siehe: Fritz Mauthner: Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland IV. [1923] Hildesheim 1985. S. 232. – Der »Darwinist« Wilhelm Bölsche hatte Mauthner mit seinem Vorwort, wenngleich beschränkt auf eine Auswahl aus Langes Materialismusbuch, den Gefallen getan: Berlin 1919.

70 Heise: Illusion. A. a. O. S. 96 [hrvg. Verf.]; Edelmann S. 97, insgesamt S. 95–101.

Selbstwahrnehmung.⁷¹ »Lebensthema Johann Christian Edelmanns und Sujet seiner literarischen Selbstdarstellung ist der Nachweis eines autobiographischen Entwicklungsprozesses vom fremdbestimmten, ›gedacht werdenden‹ Subjekt zum selbstdenkenden.«⁷² Heise vermutet, daß Edelmann in dieser Reflexion seines Lebens die religiösen Maskierungen auflöst, daß sich ihm das Allem zu Grunde liegende als »soziale Frage« (H: 276) in weltlicher Fassung aufdrängt; darüber ist hier nicht weiter zu reden. Sicher aber ist, daß Heise selbst, der die soziale Frage als gelöst unterstellt, nach seiner Dissertation immer erneut auf die entfremdeten Figuren stößt, die ihn an Edelmanns weltanschauliche Konstruktionen erinnern. Die Arbeit der Selbstaufklärung, die Edelmann singular vollbracht hatte, diese stellt sich jeder Generation aufs Neue, stets bedroht vom Scheitern. Heise letzter geschriebener Satz lautet: »Insofern ist die Arbeit am ›Tod des Empedokles‹ für Hölderlin Arbeit an der Selbstaufklärung über sich als Dichter, über seine Möglichkeiten, auch über die Unvereinbarkeit des Erlöseranspruchs mit dem Wirken im Geschichtlich-Endlichen.«⁷³

Mit diesem Satz von Heise beendete ich am 17. September 2004 meinen Vortrag in Leipzig auf dem Seidel-Geburtstags-Kolloquium; aber mir scheint, Heise wäre unzufrieden gewesen, wenn wissenschaftliche Arbeit so (zu) sehr ins Persönliche abgebogen wäre.⁷⁴ Daher komme ich noch abschließend auf zwei »Edelmanniana«⁷⁵ zu sprechen. Zum einen

71 Siehe: Sabine Groppe: Das Ich am Ende des Schreibens. Würzburg 1990. S. 69/70. Es verlohnt sich nachzudenken, warum der Autobiographie-Spezialist Niggel Edelmann *nicht* in seine Darstellung »Zur Säkularisation der pietistischen Autobiographie« aufgenommen hat, vgl. Günter Niggel (Hrsg.): Die Autobiographie. Darmstadt 1989. S. 367ff., – m. E. liegt bei E. eher ein moderner »autobiographischer Pakt« vor ... (vgl. Philippe Lejeune. Ebenda. S. 241ff.).

72 Groppe. Ebenda. S. 81.

73 Wolfgang Heise: Hölderlin. Berlin und Weimar 1988. S. 351. [Letzter Satz, geschrieben am 10. April 1987. – Rosemarie Heise] – Camilla Warnke (A. a. O.) bemerkt als Erste die in-sich vollendete Lebenslinie des Intellektuellen, des »Problemdenkers« Heise: »Und nicht von ungefähr ist Hölderlin, – mit Edelmann sozialtypisch aufs innigste verwandt –, die letzte Gestalt deutscher Geistesgeschichte, mit deren Größe und Grenzen sich Heise intensiv und umfänglich vor seinem Tode beschäftigt hat.«

74 In Leipzig regte dieser Schluß erfreulicherweise zwei persönliche Statements von Günter Mieth und Dieter Wittich zu ihrem »Lehrer« Wolfgang Heise an, ein Schluß, der mir jetzt noch legitimer zu sein scheint, nachdem ich im Oktober Warnkes Manuskript einsehen konnte.

75 Warnung! Wer jetzt unbedingt weiterlesen will, wird noch von ca. 30 Anmerkungen gequält, die dieses Mal nicht überschlagen werden dürfen – jedoch: Spinozana gibts zu viele, Edelmanniana gar zu wenige.

(a): neue Forschungsergebnisse, zum andern (b): ein Plagiatsvorwurf gegen Heise.

ad (a):

Mauthner schlägt den richtigen Tonfall an, wenn er auf das Ende des öffentlichen Schriftstellers Edelmann zu sprechen kommt. »Er blieb noch in Hamburg als Zeuge der Verbrennung seiner Schriften, erlebte es dort, daß die Zeitung vom 28. Juli seinen Tod meldete (was am Ende nur eine satirische Anspielung auf das Berliner Schreibverbot war), wurde selbst von einem der besseren Hamburger Prediger öffentlich beschimpft, erfuhr nun aber auch, daß seine Schriften zu Frankfurt a. M. im Namen des Kaisers verbrannt wurden; da hielt er es denn doch für sicherer (wohl im Sommer 1750) nach Berlin zurückzukehren.«⁷⁶ Mit anderen Worten, Edelmann stellt sich bewußt auf eine für deutsche Verhältnisse nicht gerade seltene Lebensform ein: auf Asyl rep. »Würdeasyl« (Luhmann).⁷⁷ Nun, Schreibverbot heißt mitnichten, daß Edelmann sein Schreiben einstellte. Bisher war der Forschung vertraut, daß sowohl die Selbstbiographie wie weitere Teile des *Moses* nach 1750 entstanden, weil Edelmann seine Manuskripte und die Abschriften seiner Schreiber sorgfältig datiert hat.⁷⁸ Eine weitere Aktivität, die seit Guden 1870 kolportiert wird, ist das Engagement Edelmanns in geheimen Freimaurerlogen. Schaper dokumentiert einen Text vom 21. Februar 1759, eine Abhandlung für eine Geheimgesellschaft entweder in Hamburg oder Altona, eventuell in Berlin.⁷⁹ Nehmen wir die Triftigkeit dieses Funds an,

76 Mauthner: Atheismus 3. A. a. O. S. 227. – Akten über das kaiserliche Edikt und über die »Bücherkommission im Reich« sind von Grossmann eingesehen und kommentiert, vgl. Walter Grossmann: A Frankfurt Book-Burning in 1750. In: Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte. Universität Tel-Aviv 14(1985). S. 15–28 (bes. 23/4).

77 Glänzend ist die Polemik zu den deutschen Übligkeiten bei Arno Schmidt: Das=Land=aus=dem=man=flüchtet. In: Deutsches Elend. Zürich 1984. S. 32–39. (Das mehrsinnige »Würdeasyl« habe ich aus einem der frühesten der ca. 600 Aufsätze Luhmanns im Gedächtnis gespeichert; neben dem des Verstümmens gibt es bei ihm eines der Alkoholikerkarriere, eines der Karriereverweigerungskarriere usf.)

78 Leicht übersehbar aufgelistet ist das bei Schaper: Edelmann. A. a. O. S. 194 und 196.

79 Ebenda. S. 229–246. Weitere Dokumente, allerdings aus 1746, S. 247ff.: siehe insgesamt Abschnitt XXIV: »Edelmanns Schweigen im Alter und die deutsche Freimaurerei«. S. 218ff. [Das Thema »Freimaurer« bedarf einer gründlicheren Recherche, um Edelmanns Position einschätzen zu können, vgl. die Aufsätze in der Festschrift Mühlpfordt. Bd. 4. A. a. O., von Gerlach [Berliner Freimaurer 1740-1806], Hoyer, Piechocki, Agethen, Endler, Schüttler, Bois und DuMont.]

dann hätten wir die neue bürgerliche Sozialform entdeckt, in der Edelmann im Geheimen weiter gewirkt hat! »Die Logen der Maurer sind die für das neue Bürgertum typische Bildung einer indirekten Gewalt im absolutistischen Staat. Sie waren umgeben von einem selbstgeschaffenen Schleier: dem Geheimnis.«⁸⁰

Sensationeller aber ist der Fund, den für ihn selbst wohl überraschend, Schröder gemacht hat. Einer der legendärsten Texte der Religionskritik, übersetzt von Edelmann: »Von den Betrügereyen der Religionen«, Berlin 1761.⁸¹ Während des Übersetzens erinnert sich Edelmann an seine alten Schriften – (Schröder findet ein halbes Dutzend Selbstzitate) –, er verliert Gedanken an die »Vernunftphilosophen« Seneca, Spinoza und Leibniz und genießt die Frechheit der Atheisten Epikur und Knutzen. Was aber für ihn zentral ist, ist der Vergleich der drei gängigen Religionen: Judentum, Christentum, Islamismus mit nüchternem Blick auf ihre Gründer und ihre Gründungsmythen. »Keine so genannte Religion hat vor den andern etwas voraus, alle haben gleich unächte Beweise für sich, und was der einen Recht ist, das muß der andern billig seyn. Wer soll entscheiden?«⁸²

80 Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*. Freiburg, München 1959. S. 55. Aufschlußreich wären in diesem Kontext Lessings »Freimaurergespräche« zwischen Ernst und Falk [anonym gedruckt 1778; 1780], zu denen Heise sagt: »Die Freimaurergespräche bleiben offen, sind ein Angebot, Aufbruch in ein Unbekanntes, der im Verschweigen endet [...] So stark – und doch nicht ohne Anstrengung – die Zukunftsgewißheit Lessings auch ist, er verweist den einzelnen auf seine Tätigkeit, seine Bemühung und findet eben keine Geborgenheit in einem ›Plane des Ganzen‹.« (Zit. bei Trebeß. S. 327.)

81 Winfried Schröder (Hrsg.): *De tribus impostoribus* [Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung I, 6]. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999. S. 141–229; Kommentar Schröder, S. 70–77. – Außer acht lasse ich die *Handschriften Funde*: Harvard Divinity School Library, »Der Unbekannte Gott« [b Ms 503/1 (1)] und eine Abschrift eines verloren gegangenen Manuskripts, »Die Andere Epistel St. Harenbergs an Johann Christian Edelmann [...]«, Anno 1748, vgl. Grossmann: Vorwort (1987), Edelmann: *Schriften VII,2*. S. VII.

82 Edelmann: *Betrügereyen*. A. a. O. S. 227. Im für sich stehenden 28. (sic!) Anblick witzeln Blindling und Lichtlieb über Markus 9,23 und Lukas 6,20; sie filtern das Religiöse heraus, was vor aller Verfestigung in Großreligionen vorhanden ist und in diesen weiterwirken muß: den blinden Glauben und eine Menge von Armen, die jenen benötigen. Die soziale Konkretheit, bei Lukas Armut und Hunger, wird von Lichtlieb bewußt mit Matthäus 5,3 verküpft, wo Armut Dummheit (arm im Geiste) meint, eine legitime Montage, da beide Lesarten innerhalb eines Kontextes – der Bergpredigt – verortet sind. Wenn demnach Lichtlieb zu Blindling sagt, »Ja, mein guter Bruder, ich gehöre auch nicht mehr unter die Gläubigen«, dann ist einzig der elementare religiöse Glauben gemeint – über die erheblich anspruchsvollere Gottesbeziehung ist damit

Es schiene nicht daneben zu sein, wenn man denken würde, Edelmann bereite den plot von Lessings »Nathan« vor, der dann von diesem dramaturgisch realisiert werden wird. In den »Unschuldigen Wahrheiten« und im *Moses* stellt Edelmann ein wertvolles Rohmaterial für einen Dialogschreiber bereit. Da die meisten Edelmann-Leser, nicht allein Heise die literarische Form der Edelmannschen Dialoge unterschätzen, was erstaunt, wenn man den späteren Heise kennt, möchte ich den wunderschönen Beginn von *Moses*, 5. Anblick zitieren, eine dialektische Verschränkung beider Edelmann⁸³, seinem »ego« *Lichtlieb* und seinem »alter« *Blindling*.

Lichtlieb

Und woher so in Gedancken, mein lieber Blindling?

Blindling

Es wäre wohl kein Wunder, wenn ich gar nichts mehr gedächte, so gar wunderlich und verworren sieth es dermalen in meinem Gehirne aus.

Lichtlieb

Es kann in deiner kleinen Welt nicht beßer aussehen, als es in der großen aussiehet. Wiße aber, daß es sowohl mit der einen, als der andern in gar kurzer Zeit ein ganz ander und weit ordentlicher Aussehen gewinnen werde

Blindling

Ich weis nicht, ob ich eine so glückseelige Veränderung noch erleben dürfte, so viel kann ich dich versichern, daß ich mich von Herzen darnach sehne.

keine Aussage gemacht. Edelmann: *Moses*. Schriften VII,2. S. 329. Georg Simmels nützlicher Begriff des »Religioiden« hat sich leider nicht durchgesetzt, siehe Manfred Lauer mann: »Religioid« Überdeterminierung der Literatur- und Sozialrevolte von Achtundsechzig. In: Ulrich Ott / Roman Luckscheiter (Hrsg.): *Belles lettres / Graffiti. Soziale Phantasien und Ausdrucksformen der Achtundsechziger*. Göttingen 2001. S. 137–141.

83 »beider Edelmann«, heißt hier soziologisch Ego und Alter. »Entsprechend stehen die Begriffe Ego und Alter (alter Ego) hier nicht für Rollen oder Personen oder Systeme, sondern ebenfalls für Sonderhorizonte, die sinnhafte Verweisungen aggregieren und bündeln. Auch die Sozialdimension wird mithin durch einen Doppelhorizont konstituiert [...]« Da ein Doppelhorizont auch »konstitutiv ist für die Eigenständigkeit einer Sinndimension, läßt sich Soziales nicht auf Bewußtseinsleistungen eines monadischen Subjekts zurückführen.« Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main 1984. S. 119/120.

Lichtlieb

Wer sehnet sich nicht gerne nach dem Tage, wenn er lange
genug eine verdrüßliche Nacht gehabt hat?⁸⁴

Zurück zu Lessing: Von »plot« spreche ich, weil Edelmann selbst 1740 in langsamen Schritten sich jene Ausgangsidee Stück für Stück erarbeitet hatte, in Lessing zugänglichem *Moses*, Erster Anblick.⁸⁵ Allerdings, Lessings Übergehen von Edelmann ist wohlbekannt, um kurz diese Seitenlinie zu berühren. Mag ihm der zurückhaltende Stil der Bibelkritik Reimarus mehr liegen, der despektierliche Brief seines Freundes Mendelssohn 1755 das Seine dazu beigetragen haben, es geht um eine prinzipielle Differenz. »Spinozismus, Atheismus und Materialismus bildeten eine Trinität des Unglaubens. Wer des Spinozismus beschuldigt wurde, war auch der beiden andern schuldig. [...] Noch 1778 glaubte Kant seiner *Kritik der reinen Vernunft* damit zu nützen, daß er ihr und ihr allein die Fähigkeit zumaß, »dem Materialismus, Fatalismus, Atheismus, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei, ... die Wurzeln« abzuschneiden.«⁸⁶ Identifizierend heißt es in Edelmanns Übersetzung: »Freylich muß etwas dran seyn, weil auch klügere Leute einen Gott glauben. Aber wer sind diese? Hohepriester, Vogelflugdeuter, Eingeweidebeschauer bey den Alten. Denken sie denn auch so, oder geben sie es nur um ihres Nutzens willen vor?«⁸⁷ Lessing hat früh, schon 1751, eine gewisse Skepsis gegen einen Vernunftgebrauch als Brechstange entwickelt. »Wären Irreligion und ein großer Umfang erlangter Einsichten notwendig mit einander verbunden, so wäre ein frommer Newton ein weit

84 Edelmann: *Moses*. Schriften VII,2. A. a. O. S. 3.

85 Edelmann: Schriften. A. a. O. VII,1. S. 98–111.

86 Walter Grossmann: Edelmann und das »öffentliche Schweigen« des Reimarus und Lessings. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 85(1974), S. 365. (Seit einem halben Jahrhundert kommt die Forschung keinen Schritt voran: »Die Frage seines Einflusses auf Lessing ist noch heut nicht geklärt.« Hirsch: Geschichte. A. a. O. S. 414). Immanuel Kant: Vorrede zur 2. Auflage (1787). Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt am Main 1956. S. 35. (Das Synonym für Spinozismus in der scientific community ist damals nach Intervention von Jakobi 1785: Fatalismus), aber der gleiche Jacobi räumt wenig später mit dem Versteckspiel auf: »*Spinozismus ist Atheismus*«. Heinrich Scholz (Hrsg.): Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin 1916. S. 173.

87 Edelmann: Betrügereyen. S. 185.

größrer Freigeist gewesen, als Diderot, und Leibniz ein größerer Feind alles Göttlichen als Edelmann.«⁸⁸

Mit einem Standard-Vergleich dieser drei Religionen, sagen wir, Usus in der wissenschaftlichen Welt seit Bodins »Heptaplomeres« von 1593, läßt Edelmann es nicht genug sein. Er erweitert wie wenige Jahre vorher im unveröffentlichten *Moses* (Buch 4–6) sein Spektrum um indische und chinesische Religionen (S. 204–06). Modern gesprochen, Edelmann wird zum vergleichenden Religionswissenschaftler, zum Protozoologen des Religionssystems – und der Soziologe erinnert sich, daß Ende des 19. Jahrhundert allein die Errichtung einer Disziplin »Vergleichende Religionswissenschaften« unter Theologen den manifesten Verdacht eines wissenschaftlich verbrämten Atheismus hervorrief.⁸⁹

ad (b):

Edelmann wurde im 18. Jahrhundert vergessen, kam im Vormärz wieder in die geistige Welt, verschwand aus dieser wieder so rasch wie gekommen, nach dem Weltkrieg in den Revolutionswirren nach 1918 werden die Kreyssig-Briefe ediert und, wie wir wissen, vom alten Mauthner kurz vor seinem Tode für bessere Zeiten konserviert. Auf dem Höhepunkt der Studentenrevolte gelingt es Walter Grossmann, Holzboog von einer Gesamtausgabe zu überzeugen, – damals waren Verleger gern dem linken Zeitgeist zu Diensten: der Erste Band erscheint 1969. Mit seiner Biographie von 1976 endet dieser kurze Sommer der Aufmerksamkeit für Edelmann, einem vierten Vergessen sehen wir gelassen entgegen. Wolfgang Heise als Einzigem gelingt es, in einer mit 1848 vergleichbaren Phase, Edelmann zu vergegenwärtigen: Daß dieses nur in der DDR, die den mehr oder minder revolutionären Aufbau eines Sozialismus versuchte, nicht aber in der restaurativen BRD möglich war, versteht sich von selbst, deren Geist von Edelmanns Lieblingsfeind, dem »Herrn Pfarrer, dem lieben Herrn Magister *Stockfinster*« (*Moses*, 1. Anblick, Seite 1 bis *Moses*, 28. Anblick, S. 359, Schlußabsatz!), geprägt wurde.

88 Gotthold Ephraim Lessing: Werke III. Darmstadt 1996. S. 39. Lessings Texte haben stets Vieldeutigkeiten in-sich, eventuell stimmt er Edelmanns These paradoxierend zu? Zu dieser Denkfigur vgl. Manfred Lauer mann: Lessing – ein erster »weißer Jude«? Eine Rede. In: Ingrid Lohmann / Wolfram Weiße (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen. Münster/New York 1994. S. 109–116.

89 Vgl. den einleitenden Aufsatz und die Literatur in: Volkhard Krech / Hartmann Tyrell (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Würzburg 1995. S. 60–78 (bes. Colpe und Wach).

Bernd Neumann beginnt sein Nachwort, welchem deutliche Spuren der 68er Bewegung inhärent sind, zu Edelmanns Selbstbiographie, deren Erst-Herausgabe 1849 die 48er Zeit gewissermaßen abschließt, nachdem Auszüge in der »Historischen Zeitschrift« seit 1846 von dem Herausgeber Klose vorab veröffentlicht wurden, mit einer längeren Passage zur Edelmann-Verehrung bei den Junghegelianern.⁹⁰

Es beginnt alles ganz unscheinbar. 1839 schreibt der Hobby-Autor und Schullektor Elster eine Erinnerung an Edelmann, der berühmte David Friedrich Strauß nimmt ein Jahr später den Ball auf und Bruno Bauer schlägt Ende 1842 voll zu: »Johann Christian Edelmann oder Spinoza unter den Theologen«!⁹¹ Doch vorher, nach der Entlassung Bauers von der Bonner Universität reagieren sein Bruder Edgar (der ja wenig später fast 4 Jahre eingesperrt wird) und ... Friedrich Engels.

Indes der Teufel dort [im Himmel] mit Gott verkehret,
Hat der Verdammten Schar sich in der Höll' empöret.
Es tost der wilde Schwarm im Aufruhr fürchterlich,
Laut rufend mit Gebrüll: Wo bist du, Teufel, sprich?

An ihrer Spitze schwingt zwei Feuerbränder *Hegel*
und *Voltaire* hinterdrein mit feurigrotem Flegel,
Danton erhebt die Stimm', es brüllet *Edelmann*,
Es ruft *Napoleon*: »Auf, Höllenbrut, voran!«⁹²

Heise erwähnt dieses Spottgedicht kommentarlos, das ihm aus der Ersten MEGA bekannt ist, ebenso kennt er das (eine!) Bauer-Buch von

90 Neumann. (Fußnote 5) A. a. O. S. 490–98. Zu diesen siehe: Wolfgang Eßbach: Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe. München 1988, bes. Abschnitt IV: »Die atheistische Kirche«, beginnend mit »Die unsichtbare Kirche«, S. 340ff. Die letzte, größere Arbeit zu Bauer ist vorzüglich: Junij Kanda: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Frankfurt am Main, u.a. 2003. (Bauer / Edelmann 132f.). Zudem wird anhand eines Kapitels zu Moses Heß der Spinozismus um 1848 debattiert.

91 In: Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst. Leipzig Jg. 1842 [ausgeliefert 1843]. Nr. 303–303 (20.–21. Dezember). S. 1205–1212. // W. Elster: Erinnerung an Edelmann. Clausthal 1839 (vgl. Guden. A. a. O., dessen Nachweise für den heutigen Forscher generell eine wahre Fundgrube sind). // Strauß 1840: »dankbar für die interessante Bekanntschaft ... meines mehr verschrienen als gekannten angeblichen Vorgängers«, zit. Winkle. A. a. O. S. 113, Anm. 200.

92 Friedrich Engels / Edgar Bauer: Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel. In: MEW. Erg. Bd. 2. Tl. S. 287; eine Variante mit Robespierre, Marat, Bauer S. 313.

1843, mit *dem* wichtigsten Edelmann-Kapitel dieser gährenden Epoche, welches in der mutigen Prognose mündet: »Gegen Edelmann hatte die Orthodoxie der früheren Zeit zum letztenmale sich in ihrer ganzen Starrheit zusammengenommen; die Anstrengung war für sie zu groß: sie fiel noch im Augenblick des Kampfes erschöpft zusammen.«⁹³ Eine deutlich veränderte Reprise und eine Eingemeindung Edelmanns in den Zinzendorf-Pietismus in der Bauer-Schrift von 1878 wird von Heise sachlich zu Recht nicht registriert.⁹⁴

Nun wirft ihm aber Ernst Barnikol vor, der sofort die Heise-Dissertation auf Bauer-Referenzen abgesehen hat, und darin mit Sicherheit der gründlichste Leser von Heises Dissertation ist, daß er eine berüchtigte Schrift Bauers, die zweite aus 1843, das »Entdeckte Christentum« ohne nähere Angaben erwähnt. Heise: »Als 1843 Bruno Bauer, der Wortführer des linksliberalen Hegelianismus, die damals sofort verbotene und seither fast verschollene Schrift schrieb: »Das entdeckte Christentum« ... Diese Schrift ist Bauers schärfster Angriff auf das Christentum. Sein deutscher Kronzeuge ist Christian Edelmann, den er neben den französischen Materialisten reichlich zitiert.« (H: 339)⁹⁵ Barnikol stellt dann die

93 Bruno Bauer: Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. 1. Band Charlottenburg 1843 [Reprint Aalen 1965]. S. 233, das magistrale Edelmann-Kapitel (nach der Vernichtung Zinzendorfs): S. 204–236.

94 Bruno Bauer: Einfluss des englischen Quäkerthums auf die deutsche Cultur und auf das englisch-russische Project einer Weltkirche. Berlin 1878 – (II), 236. (Vgl. S. 61–68: VII. Johann Christian Edelmann. 3. Als Spinozist). Zu diesem, von ihm (resp. seinen Nachlaßherausgebern) nicht ganz korrekt zitierten Titel schreibt der bedeutendste Bauer-Kenner des 20. Jahrhunderts: »Damit kommt Bruno Bauer zu seinem überschätzten Lieblingshelden dieser Aufklärung, zu Edelmann, den er recht ausführlich behandelt und bereits 1843 in seinem »Entdeckten Christentum« geschichtsfälschend atheisiert und 1847 in dem in der Schweiz publizierten Buche »Der neu eröffnete Edelmann« propagiert hat.« Siehe Ernst Barnikol: Bruno Bauer. Studien und Materialien. (Aus dem Nachlass). Assen 1972. S. 287. (Siehe auch: S. 360ff. und S. 374.) Das propagierte Buch ist: Johann Christian Edelmann: Der neu eröffnete Edelmann, oder Auswahl aus Edelmanns Schriften. Bern 1847. – XXIV, 87 S. Der Vollständigkeit halber sei noch auf einen weiteren kleinen Edelmann-Abdruck der Bauers hingewiesen. Martin von Geismar [ps. von Edgar Bauer]: Bibliothek der Deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts. Bd. 2. 5. Heft. Leipzig 1847 [reprint Darmstadt 1963], enthält u.a.: Dippel, von Knoblauch und Edelmann aus den »Unschuldigen Wahrheiten«, (1735) über Dippel. S. 212–247.

95 Und: Ernst Barnikol: Das entdeckte Christentum im Vormärz. [1. Auflage 1927.] (2. Aufl. herausgegeben von Ralf Ott.) Aalen 1989. S. 97 = Anmerkung 1, zu Heises Edelmann-Arbeit. Barnikol zitiert Heise korrekt; Fehler, wie die falsche Seitenangabe 347/8, mögen die des Nachlaßherausgebers Ott sein. Ebenso scheint die Heisefußnote gedanklich kaum mit dem Abschnitt zu Marx und Engels als Leser des »Entdeckten Christentums« (s. u.) zusammenzupassen.

rhetorische Frage. »Woher hat Heise überhaupt diese Erkenntnis des ›Entdeckten Christentums‹? Doch nur aus meiner nichtzitierten Ausgabe und Einleitung ...«⁹⁶ Gestehen wir es ein: Heises Zeilen zu Bauer waren nicht gerade inspiriert (S. 339–343), wie durchgängig die dreißig Seiten »Edelmann in der Literatur« (H: 335ff.) einen Eindruck von Pflichtübung auf mich machen. Auffällig ist das bei Heise unübliche Ignorieren von Belegen in just dem Bauer-Teil; seine Fußnoten 9 und 10 deuten an, daß und *wen* er als Vorlage benutzt hat: Marx und Engels.⁹⁷

Mit dieser Auskunft könnten wir die Akten schließen, wenn nicht der kleine Nebensatz wäre: »Kronzeuge ist Edelmann«. Daß die Schrift der »schärfste Angriff auf das Christentum« und daß Bauer »die französischen Materialisten« reichlich zitiert, könnte man mit ein wenig Scharfsinn den Gemeinschaftswerken von Marx und Engels entnehmen, aber woher weiß Heise im »Entdeckten Christentum« vom »Kronzeugen« Edelmann?⁹⁸

Es sei denn, er schließt von der einen Bauer-Schrift von 1843 (»Geschichte der Politik«) auf die andere (»Entdecktes Christentum«), womit er nolens volens ins Schwarze getroffen hätte! Eine weitere, m. E. wahrscheinliche Möglichkeit ist, da Heise, dem Barnikol scharf vorwirft, »in theologicis ist Heise hinsichtlich seiner wissenschaftlichen

96 Nach dem Semikolon fährt Barnikol fort: »offenkundig reichten Zeit, Kraft und Wille nicht dazu in dieser umfangreichen Promotionsarbeit die mehrfache Behandlung Edelmanns durch Bruno Bauer, mit Ausnahme von dessen ›Geschichte der Politik« (1843) zu behandeln.«

97 – und die darauf folgenden anderthalb Seiten (H: 242/3) zu Bauers »Geschichte der Politik« weisen die von Heise gewohnten Anmerkungen auf. (H: 388). Marx /Engels werden flüchtig paraphrasiert, »Heilige Familie« und »Deutsche Ideologie«, Ausgaben 1953. (Jetzt: [in] MEW. Bd. 2 und 3). Aus diesen Ausgaben ist leicht ersichtlich, daß den beiden Verfassern das »Entdeckte Christentum« als Buch vorlag, sie zitieren nach den Seitenzahlen des Erstdrucks. [Vgl. gerade auch Barnikol 1989: S. 191.] Siehe: Barnikol: Christentum. A. a. O. S.49–58. Barnikol weist auf eines der seltenen erhaltenen Exemplare hin (*Marx-Engels-Archiv* 1925. S. 450), S. 49. Anm. 103. Seine Vermutung, Engels zitiere 1844 aus dem »Entdeckten Christentum« (S. 56ff.), wird von der neuen MEGA bestätigt (Etwa in »Die Lage Englands«, Past and Present by Thomas Carlyle. (MEW. Bd. 1. S. 525ff.), vgl. MEGA². I/3 (1985). S. 524, 529 und 1168, 1174–76).

98 Selbst die hochspezialisierte Philologie für diese Werke nennt Edelmann niemals! Vgl. Wolfgang Mönke: Die Heilige Familie. Berlin (DDR) 1972; Studien zu Marx' erstem Paris Aufenthalt und zur Entstehung der *Deutschen Ideologie*. Trier 1990 (bes. die Beiträge von Inge Taubert, S. 9–87 und Marion Barzen: Die »Heilige Familie« in Charlottenburg, S. 138–162); schließlich die neue Edition von den »Feuerbach- und St. Bruno« Fragmenten aus der *Deutschen Ideologie*. In: Marx-Engels-Jahrbuch. Berlin 2003.

Kenntnis ein irrender Anfänger«⁹⁹, einen weiten Weg um Theologen wie Bauer¹⁰⁰ – ganz zu schweigen von dessen Interpreten – gemacht hat, schlicht für seine, ihm peripher erscheinende Frage einen Spezialisten für Junghegelianismus konsultiert hat. Ich denke an Auguste Cornu. Sollte Heise, seit 1949 Aspirant, seit 1952 Oberassistent am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität nicht mit dem »Professor mit Lehrstuhl für Kulturgeschichte« an derselben Universität Kontakt gehabt haben können und hätte der ihm nicht leicht von Edelmanns Rolle im »Entdeckten Christentum« erzählen können?¹⁰¹

99 Barnikol, in der Heise-Anmerkung. A. a. O. S. 97. Barnikol (1892–1968), Professor für Kirchengeschichte an der Universität Halle, konnte leicht reden: seit 30, 40 Jahren hatte er sich auf das Urchristentum und Kirchengeschichte, vor allem des 19. Jahrhunderts, konzentriert. Für die Kenntnis dieser Spezialdiskurse trifft sein Urteil zu. (Man vertiefe sich bloß in Barnikols Schrift: Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19. Jahrhundert. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 10(1961). S. 281–328 nebst den 233 Fußnoten und VIII Beilagen!). Für das 18. Jahrhundert hingegen ist B. m.E. nicht besonders qualifiziert (was ich hier nicht im Einzelnen beweisen kann; dafür würde ich als Ausgangspunkt die Barnikol-Festschrift zum 70. Geburtstag nehmen: »... und fragten nach Jesus.« Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Berlin (DDR) Evangelische Verlagsanstalt 1964.). Daher trifft sein Urteil eine ziemliche Nebensache oder in Seiten ausgedrückt, ca. 2% der Heise Dissertation! Außerdem: In theologics selbst des 19. Jahrhunderts liegt selbst B. zuweilen völlig daneben, über seine Aufwertung Bruno Bauers als Bibelwissenschaftler ist die Fachzunft längst hinweg. Reventow: Epochen. A. a. O. erörtert u. a. David Friedrich Strauss und Ferdinand Christian Baur – Bruno Bauer ist ihm keine Zeile wert. Ich behaupte zudem, daß ein Mann wie Heise mit seiner Lebensgeschichte Barnikol ignoriert hätte, wenn er von ihm überhaupt Kenntnis gehabt hätte, was ich bei dessen tiefer theologischen Imprägnierung ausschließen möchte. Politisch sprechen Daten ihre Sprache: 1941 Mitglied NSDDP [NS Deutscher Dozenten Bund], 17.5.45 FDGB; nach der Vereinigung KPD / SPD am 29.9.48 aus der SED ausgetreten.

100 Friedrich Engels dagegen mochte den alten Bauer gern, wie sein Aufsatz zum Tode Bauers am 14. April 1882, »Bruno Bauer und das Urchristentum«, zeigt. (MEW. Bd. 19. S. 297–305.) Nun muß man selbstverständlich nicht Engels Vorlieben teilen, aber Heise dürfte vor allem den Text [Erstdruck »Der Sozialdemokrat«. 4. und 11. Mai 1882] nicht gekannt haben. Wie bei ihm so oft bin ich baß erstaunt, wie sehr Engels immer auf der Höhe der Zeit ist, wenn er in einem Wissenschaftsfeld interveniert. Über den von ihm eingearbeiteten Georg Heinrich August Ewald (1803–1875) / S. 299, Fußnote / schreibt Reventlow: Epochen. A. a. O.: »Heinrich Ewald galt zu Lebzeiten als der bedeutendste Alttestamentler Deutschlands, weshalb ihm seine jeweilige Obrigkeit manche persönliche Widerborstigkeit verzieh«. (S. 292.)

101 Auguste Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Erster Band. Berlin (DDR) 1954. S. 357/8, (Anm. 7 = Barnikol 1927). Dieses Buch ist höchstwahrscheinlich erst nach der Abgabe der Dissertation herausgekommen.

Wissenschaft ist allgemeine Arbeit, wie Marx¹⁰² lehrt ; alles, was wir aus Vernunft zu tun streben, ist Erkennen (Spinoza). »Das ist allen Erkennenden gemeinsam und alle können sich gleichermaßen desselben erfreuen«. ¹⁰³ In dieser kleinen Abhandlung bin ich dem Gemeinsamen vieler Erkennender nachgegangen, die allesamt fehlbar, irrend, flüchtig sind, denen es oft mißlingt, »ihre Affekte unter die Leitung der Vernunft« zu stellen, und die alle ihren kleinen Anteil an längst nicht überholter Aufklärung haben. Diese unendliche Wiederholung intellektueller, wissenschaftlicher Arbeit, deren Artefakte die Fußnoten¹⁰⁴ sind, schließt an Spinoza an: auf seinen Spuren wandeln Johann Christian Edelmann, sein Interpret Wolfgang Heise und der Jubilar Helmut Seidel¹⁰⁵. Ich möchte mit Arnold Zweig schließen, dessen wunderschöne Miniatur die – für eine breite Öffentlichkeit – *erste* großartige Zurück- oder Heimholung des seit 1933 aus Deutschland verbannten Spinozas war.

»In der Ökonomie menschlichen Daseins nämlich ist das ungeheure Opfer nicht vergeblich, das der Philosoph bringt, wenn er [...] alle seine Fähigkeiten des Liebens, Handelns und Kämpfens aus der Welt der Ob-

102 Marx: MEW. Bd. 25. S. 114. Vgl. Peter Ruben: Philosophie und Mathematik. Leipzig 1979. S. 71–80 [Wissenschaft als allgemeine Arbeit].

103 Spinoza: Ethik. [reclam Nr. 56.] Leipzig 1972 [Mit der Einleitung von Helmut Seidel: Identität von Philosophie und Ethik. S. 5–19], S. 294/295 = E4P36D. (Eine davor häufig benutzte Ausgabe in der SBZ/DDR ist die frühe von 1949 von Otto Baensch [nach seiner Übersetzung 1910ff.] bei Felix Meiner in Leipzig.)

Mit der Ethik-Ausgabe liegen nach dem TTP = Baruch Spinoza: Der Theologisch-politische Traktat. [reclam Nr. 320.] Leipzig 1967, Nachwort von Helmut Seidel: Spinoza und die Denkfreiheit und Spinozas »Abhandlung über die Läuterung des Verstandes« (TIE), (Nachwort [Prof. Dr.] Hans Kelm; reclam rub 2487 / zuerst SBZ 1947, ohne Nachwort) Leipzig 1960 beim Verlag Philipp Reclam jun. in Leipzig, die wichtigsten Spinoza-Texte vor (Kelm folgt der 1926 gedruckten Auflage vom TIE, – Erstdruck 1888). Die Wahl der Stern-Übersetzungen ist sinnvoll, sie stehen in der Tradition der marxistischen Sozialdemokratie im Kaiserreich. Vgl. Manfred Lauer mann: Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. Eine kleine Skizze zum 150. Geburtstag. In: Hanna Delf / Julius H. Schoeps / Manfred Walther (Hrsg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte. Berlin 1994. S. 365–392. Die Reclam-Reihe wird komplettiert mit Baruch de Spinoza: Politischer Traktat (Herausgegeben und mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner; reclam Nr. 1255, Neuübersetzung Gerhard Grüpner). Leipzig 1988. Eine (wissenschaftliche) Biographie – dagegen Arnold Zweig 1961 (siehe Fußnote 106) – freilich erscheint in der DDR nicht. Erst nach 1990 wird sie verfaßt, von Helmut Seidel: Spinoza zur Einführung. Hamburg 1994.

104 Siehe: Anthony Grafton: Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote. Berlin 1995.

105 1965 sind beide gemeinschaftlich verbunden in dem Lexikon »Von Cusanus bis Marx«, Heise wie angegeben mit Edelmann (Fußnote 10), Helmut Seidel mit Karl Marx und Friedrich Engels – A. a. O. S. 150–170 und Anm. 175–177.

jekte herauszieht, um sie ganz in geistige Anschauung und intellektuelles Begreifen zu verwandeln. Er schaltet diese Kräfte um, er zeugt die Welt mit seinem Verstande noch einmal, er ringt mit ihrer Ganzheit so lange, bis sich ihm eine neue Ganzheit, nämlich die innere, intellektuelle seines Weltbildes, ergibt.«¹⁰⁶

106 Arnold Zweig: Baruch Spinoza. Portät eines freien Geistes. Darmstadt 1968. S. 47.
(Bei einem kurzlebigen jüdischen Verlag, Joseph Melzer). Erstdruck: Leipzig 1961
(Insel-Bücherei Nr. 728).

Ernst Bloch und Friedrich Hölderlin

Einige Thesen

Günter Mieth

Vorbemerkung: Obschon mein Entschluß feststand, im Rahmen von Konferenzen oder Kolloquien nicht mehr aufzutreten, konnte ich nicht umhin, aus Anlaß des 75. Geburtstages von Helmut Seidel, dem Nachfolger Ernst Blochs auf dem hiesigen Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie, einige Thesen zur Diskussion vorzuschlagen. Als Grund dazu wäre nicht nur auf die Verdienste des Jubilars um Gründung und Entwicklung der Rosa-Luxemburg-Stiftung zu verweisen, sondern ganz persönlich auch darauf, daß er mich vor genau 40 Jahren im Rahmen des Rigorosums in Philosophiegeschichte prüfte.

I. DIE BEI ERNST BLOCH BELEGBARE HÖLDERLIN-REZEPTION

1. Ernst Bloch war mit Friedrich Hölderlins Werk vertraut, ohne daß er ein Hölderlianer geworden wäre, so wie er seit seiner Jugend ein Schillerianer war. Die Belege dafür finden sich seit seiner frühen Schrift »Geist der Utopie« von 1918 bis zu »Experimentum Mundi« von 1975 und seiner Tübinger Ansprache aus Anlaß seines 90. Geburtstages. Hier wird zuletzt noch von den drei Tübinger Freunden in Zusammenhang mit der Französischen Revolution gesprochen und gleichzeitig von der Marx-Lektüre des Gymnasiasten. Die Lektüre von Friedrich Schiller und Karl Marx lag ganz offensichtlich vor der geistigen Begegnung mit Friedrich Hölderlin, was sich wohl aus der Wirkungsgeschichte dieser beiden Dichter und der Nähe Ludwigshafens von Mannheim und Oggersheim erklären läßt. Hölderlin wurde ja bekanntlich erst um 1910 wiederentdeckt und dies unter ganz eigenen Vorzeichen.

2. Obschon Hölderlins Name schon im »Geist der Utopie« und in »Erb-schaft dieser Zeit« (1935) auftaucht, finden sich gewichtige Äußerungen erst 1936/37 in dem Werk über »Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz«. Erst nun hat Ernst Bloch einen theoretisch-

begrifflicher Zugang zu Friedrich Hölderlins Dichtung, veranlaßt durch die 1935 in der Zeitschrift »Internationale Literatur« von Georg Lukács veröffentlichten Studie. Der Hinweis auf Georg Lukács taucht im Text selbst auf und noch später – 1948 – in einem Brief an seinen Jugendfreund.

3. So ist es nicht verwunderlich, daß im Zentrum von Ernst Blochs Hölderlin-Verständnis der dialektische Umschlag des Citoyen in den Bourgeois steht: die Utopie des Citoyen und deren Verlust, so auch noch im »Prinzip Hoffnung«. In diesem Werk freilich sowie in »Subjekt-Objekt« von 1951 gibt es noch andere, über Georg Lukács hinausweisende, wenn nicht gar von ihm wegführende Akzente. Da wären zunächst die von Bloch erwähnten Bezüge zwischen Hölderlins Weltanschauung und der von Platon, Giordano Bruno und Spinoza, ganz abgesehen von den Zusammenhängen mit Hegel und Schelling. Da gibt es aber auch interpretatorische Ansätze zu einzelnen Gedichten wie »Am Quell der Donau«, »Patmos« und – ausführlicher – »An die Parzen«, woran sich Gedanken über Tod und Unsterblichkeit anschließen. In diesem Zusammenhang taucht die auf manche Gedichte bezogene, wunderbare Metapher »undurchsichtige Edelsteine« auf. Nicht undurchsichtig, viel eher wohl ein Indifferenzpunkt zwischen ihm und Hölderlin war dagegen die von ihm mehrfach herangezogene Kurzode »An die Deutschen« mit ihrer Dialektik von Gedanke und Tat. Auffällig ist in diesem Gedankenzusammenhang auch, wie Ernst Bloch im Anfang der Hymne »Patmos« das schlechthin positive dialektische Wendemoment erkennt oder ein Winterbild des ganz späten Hölderlin zitiert.

4. Die Entdeckung Hölderlin durch den George-Kreis war für Ernst Bloch kaum förderlich, Nähe zu diesem Dichter herzustellen genauso wie er sich später von den Hölderlin-Exegesen seines existentialistischen Antipoden Martin Heidegger absetzte. Auf diese konservative Rezeptionslinie verweist Ernst Bloch schon 1936/37. Da lesen wir: »Echtes Erbe ist und bleibt einzig eine genaue, nämlich progressive Verwandlung und zwar auf die im Erbmaterial immanent intendierte Vollendung seiner ohne Ideologie, mit Implikation.«¹

Viel näher als George und Heidegger steht ihm das Hölderlin-Bild von Pierre Bertaux, dessen Forschungsergebnisse er noch im hohen Alter, Ende der 60er Jahre, zur Kenntnis nimmt und im Anschluß an ihn Hölderlins Nähe sogar zum »radikalsten Jakobiner, ... Babeuf, dem Für-

1 Ernst Bloch: Werkausgabe. Frankfurt am Main. 1. Aufl. 1985. Bd. 7. S. 414. (Künftig nur Band- und Seitenangabe.)

sprecher der vollen égalité, also auch der ökonomischen« betont.² Nicht in diesem Kontext, aber zur gleichen Zeit wird dann mit dem Zitat-Verweis auf die bereits erwähnte Kurzode »An die Deutschen« Hölderlins odische Frage mit dem Hinweis eingeleitet, »als hätte er schon Marx gelesen«³, was an das »Hölderlin«-Stück von Peter Weiss erinnert.

5. In Ernst Blochs – des damals 85jährigen – Beitrag zum Gedenkjahr 1970 werden alle bisherigen Aspekte seiner Hölderlin-Rezeption exemplarisch zusammen- und weitergeführt, ohne daß – wie bei Schiller – ein wirkliches Gesamtbild entstünde, wohl aber eine Art Umrißzeichnung. Da wird die Rezeptionsgeschichte im 20. Jahrhundert sehr knapp, aber treffend resümiert: vom »Großmündigen« über »Blutiges« und die Hölderlin-Editionen im Felde bis zum Existentialistischen und dem Verständnis Hölderlins als Jakobiner.⁴ Da wird aber auch – und hier bringt Ernst Bloch seine eigene Sicht auf ihn ganz deutlich ein – von Hölderlin als Dichter unentfremdeter Natur gesprochen, der pantheistischen natura naturans: »Voll Wärme, Licht, gärenden Tiefen, erhabenen Höhen, ein durchgehends noch unformalisierter, mit lauter Qualitäten und Symbolen erfüllter Kosmos ...«⁵ Hier trifft sich Ernst Blochs Naturverständnis mit Hölderlins Naturerfahrung. Das längste Hölderlin-Zitat, das er an dieser Stelle bringt, ist eine ganze Ode, deren Überschrift – »Die Götter« – von ihm allerdings nicht genannt wird. Dieses Gedicht ist ihm Ausdruck »jener siderischen Erhabenheit, die, wie Kant sagte, uns mit einer Ahnung künftiger Freiheit erfüllt.«⁶

6. Es gibt aber auch merkwürdige, vielleicht zuvörderst in der Forschungsgeschichte liegende Lücken bei Ernst Blochs Hölderlin-Rezeption, jedenfalls der belegbaren. So wird Hölderlins Anteil am sog. »Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus«, von der philosophiehistorischen und der Hölderlin-Forschung unumstritten, nirgendwo erwähnt, wie überhaupt Hölderlins Anteil an der Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie beiseite bleibt. Dies betrifft auch Hölderlins dialektische Tonlehre, die in der Kategorie des Idealischen gipfelt und geschichtsphilosophisch gegründet ist. Noch merkwürdiger, daß Ernst Bloch Hölderlins Ode »Heidelberg« unerwähnt läßt. Immerhin war Heidelberg für beide lebensgeschichtlich bedeutsam und diese Ode Ernst Bloch sicher innig vertraut. Vielleicht hat er auch manches ihm an

2 Bd. 11. S. 476.

3 Bd. 11. S. 459.

4 Vgl. dazu Bd. 11. S. 475f.

5 Bd. 11. S. 477.

6 Ebenda.

Hölderlin allzu Vertraute, ihm allzu Nahe verschwiegen. Die geschichtsträchtige Brücke über den Neckar bewirkte bei Ernst Bloch, sagen wir: ein psychisches Schockerlebnis, wie durch Hans Mayer mit Bezug auf Ernst Blochs unter den »Literarischen Aufsätzen« zu findender Beitrag »Der unerträgliche Augenblick« bezeugt ist: »Bloch hat einmal im Gespräch berichtet, wie ein solch unerträglicher Augenblick ihn mitten in Heidelberg traf: auf der Neckarbrücke. Er wollte wissen, ob man das auch kenne.«⁷ Der schöne und der unerträgliche Augenblick stehen einander gegenüber, beide sind aber jeweils auf den Tod bezogen. Aber: die von Hölderlin erwogene Möglichkeit eines schön-liebenden Untergangs in den »Fluten der Zeit«, also des Suizids im Fluß, empfindet Ernst Bloch als »unerträglich«. (Ist in diesem Zusammenhang an Rilke zu erinnern?) Geeint sind allerdings beide, der Dichter des 18. Jahrhunderts und der Philosoph des 20. Jahrhunderts, durch ästhetische Erlebnisfähigkeit, die nicht jedem bedeutenden Philosophen zugekommen ist.

II. KORRESPONDENZEN ZWISCHEN FRIEDRICH HÖLDERLINS DICHTERISCHEM UND ERNST BLOCHS PHILOSOPHISCHEM WERK

1. Es gibt eine Reihe von Korrespondenzen zwischen Ernst Bloch und Friedrich Hölderlin, die von Ernst Bloch nicht thematisiert wurden oder aus den von ihm gebrachten Hölderlin-Zitaten ableitbar sind und dennoch auf das weltanschauliche Zentrum beider weisen, wobei sofort anzumerken ist, daß diese Korrespondenzen nicht nur auf die beiden gemeinsame Gegnerschaft gegen jedwede Form konservativer Geisteshaltung zurückzuführen sind. Der große Dichter Friedrich Hölderlin ist genauso wenig ein jakobinischer politischer Schriftsteller wie der große Ernst Bloch ein primär politischer Denker. In der ideologisch akzentuierten Forschungsgeschichte hat es ja Reduktionen dieser Art in bezug auf beide gegeben.

2. Friedrich Hölderlin und Ernst Bloch – beide wurden im Grunde durch eine epochenbestimmende Revolution geprägt: durch die Französische Revolution von 1789 und durch die russische Revolution von 1917. Die Revolutionserfahrung war bei beiden freilich bereits weltanschaulich grundiert, wodurch sich von vornherein ein humanitätsgeschichtlicher Überschuß, um nicht von einer Überfrachtung zu sprechen, ergab. Der Einigungspunkt darf vielleicht verkürzt mit einem

7 Hans Mayer: Reden über Ernst Bloch. Frankfurt am Main 1989. S. 31.

Namen bezeichnet werden: Friedrich Schiller. Trotz des Umschlags von Revolutionsenthusiasmus in Revolutionsernüchterung blieben beide im Sinne des bekannten Zitats aus Friedrich Schillers »Don Carlos« ihren Jugendidealen treu.

3. Diese sowohl durch literarisch-philosophische Überlieferung als auch durch zeitgeschichtliche revolutionäre Prozesse – beides durchdrang sich natürlich wechselseitig – geprägten Wirklichkeitsbilder, dieser Begriff wird bewußt gewählt, waren durch utopische Inhalte bestimmt, was Konsens der Hölderlin-Forschung und der Bloch-Forschung sein dürfte und wodurch beide schließlich in die Isolation getrieben wurden. Ihr geschichtsphilosophisches Denken und Sinnen ist auf in jedweder Hinsicht unentfremdetes menschliches Dasein gerichtet, auf »Heimat«.

4. Auch unter naturphilosophischem Aspekt, im Naturbegriff, besser vielleicht: in der Naturerfahrung und im Naturbild finden sich Berührungspunkte. Da wäre darauf zu verweisen, daß beide die Natur nicht nur als Objekt, sondern auch als Subjekt sehen, auffassen. Philosophiegeschichtlich betrachtet, bedeutete dies vielleicht die für beide wichtige, durch Schelling transformierte Spinoza-Rezeption. Helmut Seidel hat ja nicht nur zu Ernst Bloch und der gesamten Philosophiegeschichte, sondern auch zu diesen beiden Philosophen editorische und forschungsgeschichtliche Beiträge vorgelegt. Es gibt aber in diesem Zusammenhang eine noch weitergehende Analogie. Sie betrifft den geschichtsphilosophischen und ästhetischen Gehalt der Natur, genauer: deren Realsymbolik, deren »Spuren« einer künftigen Freiheit, worauf bereits verwiesen worden ist.

5. Unübersehbar sind die Ähnlichkeiten zwischen beiden in der dichterischen und philosophischen Integration tradierter religiöser Bewußtseinsmomente. Hans Mayer spricht mit Bezug auf Ernst Bloch von »lebenslangen Gratwanderungen zwischen Mythos und Aufklärung«.⁸ Friedrich Hölderlin selbst sprach von »höherer Aufklärung« und »religiösen Verhältnissen« als Synthese von – in heutige Sprache übersetzt – materiellen und theoretischen Verhältnissen. Als zu avisierender, unaufhebbarer Zielpunkt der Geschichte erscheint so die Losung, mit der die drei Tübinger Freunde voneinander schieden: »Reich Gottes«. Wie sich bei dieser historisch-diesseitigen Hoffnung, für die durchaus der Blochsche Sinn für »Heimat« stehen kann, chiliastische, eschatologische oder gar messianische Momente miteinander verwoben haben, muß von den

8 Ebenda. S. 65.

Philosophie- und Religionshistorikern geklärt werden, wozu es ja bereits Forschungsbeiträge gibt.

6. Ein Letztes sei angedeutet. Die außergewöhnliche Originalität, Singularität von Friedrich Hölderlin und Ernst Bloch scheint sich wohl auch aus ihrer philosophisch-schriftstellerischen Doppelbegabung und ihren vielseitig gefächerten rezeptiven Fähigkeiten zu ergeben, wozu übrigens auch die Musik gehört – beide spielten bekanntlich Klavier, und Ernst Bloch erwo in früher Zeit die Möglichkeit eines Dirigentendasein. Beide integrierten das ihnen zur Verfügung stehende gesamte literarische und philosophische, auch das religiöse Erbe in ihr literarisch-philosophisches Werk. Zudem entwickelten beide in jeweils ihrer Epoche eine Theorie des Erbens, die allerdings nicht mit der wohl von der Literaturtheorie entwickelten Dialektik von Historizität und Aktualität deckungsgleich ist. Denn gerade dadurch war eine Verengung und Beschneidung um die Dimension der Zukunft, also des Begreifens der Gegenwart als geschichtlicher Prozeß gegeben, weshalb diese Formel überhaupt in die Erbpolitik der DDR eingefügt werden konnte. Zu diesem Begriffspaar habe ich mich in einem 1982 veröffentlichten Beitrag unter der Überschrift »Nutzt ein ›magisches‹ Begriffspaar« kritisch geäußert und betont, daß in »dem Begriff ›Aktualität‹ – als dialektischer Gegensatz zu ›Historizität‹ – ... die Gegenwart wohl zu sehr auf rein politisch-weltanschauliche Gegebenheiten reduziert« wird.⁹ Am Schluß sei gedankt dafür, daß ich als Literaturhistoriker zu diesem Ehrenkolloquium eingeladen worden bin, und um Verständnis für die Kritik an der Thematik des Kolloquiums gebeten.

9 Theater der Zeit 3(1982). S. 9.

Hörer Fichtes in der Helvetischen Revolution. Eine Fußnote zum Thema Philosophie und Geschichte

Klaus Pezold

Wir erinnern uns: Im wissenschaftlichen Leben der DDR wurde das Wort »interdisziplinär« häufig gebraucht. Meist appellativ, wenn es darum ging, Aufgabenstellungen zu umschreiben, seltener schon kam es vor, wenn über Ergebnisse vor allem in der Forschung zu berichten war. Zwischen Philosophie- und Literaturhistorikern an der Karl-Marx-Universität Leipzig hat es aber zumindest immer wieder Ansätze gegeben, nicht nur davon zu sprechen, sondern ein solches interdisziplinäres Zusammenwirken tatsächlich zu praktizieren. Helmut Seidel war dazu stets bereit und ist selbst mit gutem Beispiel vorangegangen. Belege hierfür sind etwa das Bloch-Kolloquium 1985, auf dem Literaturwissenschaftler ganz selbstverständlich Gast- und Rederecht erhielten, oder mit umgekehrten Vorzeichen das 1982 vom Lehrstuhl Geschichte der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts an der Sektion Germanistik und Literaturwissenschaft veranstaltete Kolloquium »Revolution und Literatur – Die revolutionär-demokratische (>jakobinische<) Literatur am Ausgang des 18. Jahrhunderts«, auf dem Helmut Seidel ein Referat zum Thema »Revolutionärer Demokratismus und Fichte« hielt. Die Rosa-Luxemburg-Stiftung hat dann seit den frühen 1990er Jahren diese Tradition fortgesetzt und – ich glaube man kann das durchaus so formulieren – erweitert und vertieft. Auch daran hatte und hat Helmut Seidel als Moderator ihres Philosophischen Arbeitskreises und zeitweilig als ihr Vorsitzender einen bedeutenden Anteil. Hierfür Dank zu sagen, ist ein Motiv für mich gewesen, mich in der heutigen Debatte mit einer Fußnote zu Wort zu melden. Diese knüpft an das oben erwähnte Kolloquium zur Literatur am Ausgang des 18. Jahrhunderts an, dessen Thematik ich mich durch ältere und neuere Beschäftigung mit Hölderlin und seinem Kreis besonders verbunden fühle.

Ein Punkt, in dem sich die Interessen von Philosophie- und Literaturhistorikern bei der Sicht auf das späte 18. Jahrhundert in Deutschland besonders eng berühren, ist Fichtes Jenaer Zeit von 1794 bis 1799. Mit seinen »Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten« hat dieser damals eine Generation junger Intellektueller begeistert und geprägt, indem er ihnen »das Ideal eines kämpferischen Daseins« vermittelt hat, »das sich mit den gegebenen Zuständen nicht abfindet, sondern handelnd auf sie einwirkt.«¹ Diese auf den Dichter Friedrich Hölderlin bezogene Feststellung von Günter Mieth gilt für einen ganzen Kreis seiner Generationsgefährten. Größtenteils zwischen 1770 und 1775 geboren, sahen sich diese, wie Klaus Rek in seinem Kolloquiumsbeitrag von 1982 über »Die Jenaer Gesellschaft der freien Männer« ausgeführt hat »dem Widerspruch ausgeliefert [...] zwischen dem eigenen Bewusstsein von einer im Umbruch befindlichen Epoche und den nichtrevolutionären und zurückgebliebenen deutschen Zuständen.«² Hieraus resultierten, wie der auch heute noch lesenswerte Beitrag an einzelnen Beispielen aus der Geschichte der Gesellschaft der freien Männer nachweist, »eine Anzahl verschiedenartiger weltanschaulich-ideologischer und lebenspraktischer Konzepte«, die mit einer »Reihe von Beziehungen und Bezügen zu den einzelnen geistigen Strömungen und den Gruppierungen innerhalb der deutschen Intelligenz und den realen historischen Vorgängen der Zeit«³ korrespondierten. Unter anderen verweist Rek dabei auf das Engagement von aus der Schweiz stammenden Mitgliedern der Gesellschaft bei der Errichtung der Helvetischen Republik im Jahre 1798, ohne dies allerdings im Rahmen seines Beitrags näher ausführen zu können. Dieser Verwicklung von Hörern Fichtes in die Realgeschichte etwas genauer nachzugehen, erscheint mir jedoch nicht uninteressant zu sein. Zumal neben beiden Schweizern, dem Theologen Johann Rudolf Fischer (1772–1800) und dem Juristen Johann Rudolf Steck (1772–1805), auch der vor allem als Freund und Briefpartner Hölderlins in die Literaturgeschichte eingegangene Casimir Ulrich Boehlendorff (1776–1825) in diesem Zusammenhang eine Rolle gespielt hat. Denn er hat mit seiner 1802 anonym in der Berliner Zeitschrift »Geschichte und Politik« veröffentlichten »Geschichte der Helvetischen Revolution« gewissermaßen als

1 Günter Mieth: Einleitung. In: Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von Günter Mieth. Bd. 1. Berlin und Weimar 1970. S. 40.

2 Klaus Rek: Die Jenaer Gesellschaft der freien Männer 1794–1799. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig. Ges.- u. Sprachwiss. Reihe. 32(1983) 6. S. 578.

3 Ebenda.

Zeitzeuge *und* kritischer Historiker zugleich eine erste zusammenhängende Darstellung der Ereignisse von 1798 in der Schweiz zu geben versucht.

Boehendorff war im Herbst 1794 als Student nach Jena gekommen und im August des folgenden Jahres in die Gesellschaft der freien Männer aufgenommen worden, Steck und Fischer kamen 1795 nach Jena und wurden ebenfalls Mitglieder der Gesellschaft. Als sie 1797 in die Schweiz zurückkehrten, schlossen sich ihnen Boehendorff, dem sie in Bern eine Hauslehrerstelle vermittelt hatten, und andere Freunde an. In der für das Ende des 18. Jahrhunderts typischen Schweiz-Begeisterung erwarteten sie eine Steigerung ihres Lebensgefühls angesichts der heroischen Natur und der freiheitlichen Tradition des Alpenlandes. Nach der Reise schrieb einer von ihnen, Johann Smidt, an Fichte: »Die Reise reut mich nicht – Meinem Trieb für das Große und Schöne und Erhabene sollte auch einmal die Außenwelt entsprechen, das habe ich erreicht, mein Ideal ist auch in dieser Hinsicht erhöht, meine Phantasie ist schöpferischer geworden.« Eine Einschränkung macht der spätere Bürgermeister von Bremen und Gründer Bremerhavens allerdings: die Menschen habe er in der Schweiz »nicht allenfalls« so vorgefunden, »wie man sie in diesem Philantropium der Natur erwarten sollte.«⁴ Das ideale Bild von der Schweiz als dem Land der Freiheit, das den Jenenser freien Männern ihren Aufbruch dorthin als Fest hatte erscheinen lassen, war literarischen Ursprungs gewesen. Hallers *Alpen* hatten ebenso dazu beigetragen wie Rousseaus *Julie ou la Nouvelle Héloïse* oder Lavaters *Schweizerlieder*. Die Realität der letzten Jahrzehnte der alten Eidgenossenschaft unterschied sich jedoch wesentlich von jenen zu Topoi gewordenen Vorstellungen von der »Felsenburg der Freiheit« und der »Heimstatt aller menschlichen Tugenden und unverdorbenen Natürlichkeit«⁵, die auch die meisten Reiseschriftsteller der Aufklärungszeit vermittelt hatten, um damit ein Gegenbild zur Situation in den absolutistisch regierten Feudalstaaten ihrer Heimat zu beschwören. Boehendorff, den bereits der freundschaftliche Umgang mit Steck und Fischer in Jena auf eine differenziertere Sicht vorbereitet haben wird, lernte nach ersten Erfahrungen vor Ort wie dem Besuch der Landsgemeinde von Schwyz, die eigene Begeisterung für die ungewohnten demokratischen Formen

4 Brief Smidts an Fichte vom 19. Nov. 1797. Staatsarchiv Bremen. Smidt-Archiv III. C. b2.

5 Holger Böning: Revolution in der Schweiz. Das Ende der Alten Eidgenossenschaft. Die Helvetische Republik 1798–1803. Frankfurt, Bern, New York 1985. S.13.

des öffentlichen Lebens mit einer kritischen Analyse des dabei zutage tretenden konservativen Geistes zu verbinden. Noch weniger als die Widersprüche in den demokratischen Kantonen konnten ihm, der zuerst als Hauslehrer bei der Familie eines Berner Landvogts Arbeit gefunden hatte, die »Missstände in aristokratisch regierten Kantonen«⁶ verborgen bleiben. Hinzu kamen die Gegensätze zwischen den Kantonen beiderlei Verfassung auf der einen und den abhängigen Untertanengebieten wie dem französischsprachigen Waadtland auf der anderen Seite, wo sich schon in den zurückliegenden Jahrzehnten offener, von Bern blutig unterdrückter Widerstand gezeigt hatte.

Da sich die herrschenden Minoritäten in Bern – aber auch in Zürich – jeder Reformbestrebung widersetzen, erstarkte unter dem Einfluss der Französischen Revolution die vor allem vom aufgeklärten Bürgertum getragene Forderung nach Veränderung der gesellschaftlichen Strukturen des Landes. Und weil auch das Direktorium in Paris an einer modernisierten und zentralisierten Schweiz als »Schwesterrepublik« Frankreichs interessiert war, kam es im Frühjahr 1798 nach kurzem militärischen Widerstand Berns gegen französische Truppen zum Sturz der alten Ordnung und zur Gründung der »Einen und unteilbaren Helvetischen Republik«. Ein Ereignis, das in der Schweiz nach wie vor konträr beurteilt wird und dessen zweihundertster Jahrestag 1998 daher nicht zentral, sondern nur in den einzelnen Kantonen begangen wurde: je nach historischer Interessenlage als Erinnerung an eine militärische Niederlage oder an Befreiung und Erneuerung. Für die in der Helvetik aktiven Kräfte, die in intensiver Arbeit die Umgestaltung der Schweiz auf juristisch-politischem, ökonomischem und kulturellem Gebiet in Angriff nahmen, bestand von Anfang an eine nahezu aussichtslose Situation. Sie waren einerseits auf die – nicht zuletzt militärische – Unterstützung des Pariser Direktorium angewiesen, um ihre Vorstellungen gegenüber den konservativen Zentralkantonen durchsetzen zu können, und sie mussten sich andererseits der französischen Übergriffe zu erwehren versuchen, die auf eine Ausplünderung der Schweiz zugunsten der Kriegskassen des bourgeois Frankreichs hinausliefen. Boehlendorff erlebte diese Konflikte aus nächster Nähe mit, da sein Freund Steck zum ersten Generalsekretär des Direktoriums der Helvetischen Republik gewählt worden war und sein Freund Fischer als 1. Sekretär bei Philipp Albert Stapfer, dem helvetischen Minister der Künste und Wissenschaften,

6 Karl Freye: Casimir Ulrich Boehlendorff der Freund Herbarts und Hölderlins. In: Pädagogisches Magazin. Heft 547. Langensalza 1913. S. 26.

ten, tätig gewesen ist. (1799 wurde er dann zum Direktor des geplanten helvetischen Primarlehrerseminars ernannt, starb aber bereits 1800 an Typhus). Zudem hatte Boehlendorff in Bern noch mit Philipp Emanuel Fellenberg (1771–1844) Freundschaft geschlossen, der 1798 als Sekretär des helvetischen Gesandten in Paris gewirkt hat. Seine Geschichte der Helvetischen Revolution, mit deren Niederschrift er wohl schon im Sommer 1798 begann, konnte diese Kontakte und Erfahrungen nutzen. In einer Selbstanzeige seiner Schrift von 1803 betonte er dann auch gerade das Moment der unmittelbaren Zeitgenossenschaft: »Sie enthält die erste und merkwürdigste Epoche der Revoluzion und giebt die innern Gründe der Umwälzung. – Ich brachte zwei Jahre in der Schweiz zu, war Zeuge dieser Epoche und hatte Gelegenheit, einige der merkwürdigsten Männer persönlich zu kennen.«⁷

Vor allem das zweite Buch, in dem der Untergang des alten Bern dargestellt wird, trägt Züge einer beinahe dramatischen Schilderung von selbst Miterlebtem bzw. aus erster Hand Erfahrenem. Aber auch den Geist der alten aristokratischen Regierung hat Boehlendorff nach dem Urteil Stecks, der selbst aus einer Berner Patrizierfamilie stammte, »mit wenigen Zügen trefflich gezeichnet«.⁸ Es ging ihm dabei um eine vorurteilslose Betrachtung, die Sympathie für einzelne integrale Vertreter des Ancien Régime einschloss, die sich aber dessen bewusst war, dass es die Starrheit und Reformunfähigkeit der vormals Herrschenden gewesen ist, die letztlich zu diesem Zusammenbruch unter äußerem militärischen Druck hatte führen müssen. Die uneingeschränkte Sympathie Boehlendorffs galt dem mit der Helvetischen Republik entstandenen Neuen. Zum Verfassungsentwurf des Baslers Johann Lukas Legrand (1755–1836) merkte er an, er verdiene es in Deutschland bekannt zu werden, und hob dabei besonders die Nähe zur Naturrechtslehre Fichtes hervor. In den ersten Verlautbarungen des helvetischen Direktoriums fand er seine eigene Gesinnung ausgedrückt: »Mit einem Geist der Humanität trat das Helvezische Direktorium in seine erhabenen Pflichten ein, welcher sich in seinem ersten Ruf an das Volk ankündigt, und es sehr würdig ist, in die Annalen der Geschichte gerückt zu werden.«⁹ Und an den hierauf folgenden Abdruck des Originaltextes anschließend heißt es weiter: »In diesem Geist fuhr das helvezische Direktorium fort

7 Zitiert nach ebenda. S. 62.

8 Ebenda. S. 59.

9 Casimir Ulrich Boehlendorff: Geschichte der Helvetischen Revoluzion. Hrsg. von Klaus Pezold. Bern, Stuttgart, Wien 1998. S. 163.

zu *handeln*, und es war sichtbar sein Grundsatz: die Unabhängigkeit Helveziens durch seine Würde zu erringen. Nachdem es seine innere Organisierung von den Gesetzgebern gefordert hatte, beschäftigten es unablässig die eigensten Bedürfnisse eines zerrütteten Volks, und alle seine Wahlen zeugten für den großen, unabhängigen Sinn seiner Handlung.«¹⁰

Dass seine Freunde aus der Gesellschaft der freien Männer in Jena hierbei eine wichtige Rolle spielten, erfüllte Boehlendorff mit Stolz. Stecks Wahl zum Generalsekretär des Direktoriums kommentierte er mit dem Hinweis, dass dieser »in Deutschland von vielen edlen Männern gekannt wird«. Auch der zeitliche Schlusspunkt seiner Revolutionsgeschichte steht in enger Beziehung zu den Erfahrungen seiner Freunde. Im Verlauf des Jahres 1798 spitzte sich der Konflikt zwischen verantwortlichen helvetischen Politikern und den Vertretern des Pariser Direktoriums, vor allem dessen Commissair Jean Jaques Rapinat (1752–1818) immer mehr zu. Bereits im Mai übergab der helvetische Gesandte Zeltner an Talleyrand eine von Boehlendorffs Freund Fellenberg verfasste Protestnote mit der ernststen Warnung vor den Folgen einer weiteren Ausplünderung der Schweiz durch Frankreich. Beschworen wird dabei einerseits die Gefahr einer inneren Erbitterung und Verzweiflung, die zu »grauenvollen Szenen in Helvetien« führen könnte, die jene »in der Vendée« noch übertreffen würden, ebenso aber andererseits die Auswirkungen, die die »Nachrichten von dem beklagenswerten Schicksal der Schweiz« auf eventuell revolutionsbereite Nachbarvölker haben müssten: »Schwaben«, so heißt es da u. a., bereit ein Freiheits-System zu empfangen, stößt es zurück«.¹¹ Für Boehlendorff wird diese Auseinandersetzung, die dann auch zum erzwungenen Rücktritt Stecks geführt hat, zum Höhe- und Endpunkt seiner Revolutionsgeschichte. Mit eindeutiger Parteinahme für die »Helvezische Freiheitsliebe« und gegen die »französischen Autoritäten« schildert er ihren weiteren Gang bis zu jenem Brief Rapinats an das Helvetische Direktorium, in dem dieser den amtierenden Direktoren, dem Außenministers und dem Generalsekretärs Sreck nahe legte, »ihre Entlassung zu nehmen; dem letzten, einem durch seinen Charakter und Geist allgemein geachteten und geliebten Manne, wegen einer ebenso gefährlichen Aufführung, als es seine Grundsätze seien.« Und er gibt dazu seinen eindeutigen Kommentar:

10 Ebenda. S. 171.

11 Europäische Annalen. Hrsg. von E. L. Posselt. Jg. 1798. Erster Band. Tübingen 1798. S. 82f.

»In der That mussten die Grundsätze eines Rechtschaffenden jedem Räuber gefährlich werden.«¹² Es entspricht den literarischen Anlagen Boehlendorffs, der sich später als Dramatiker versucht hat, dass seine Darstellung hier weniger am konkreten Kräfteverhältnis und den damit gesetzten Grenzen persönlicher Entscheidungsmöglichkeit orientiert ist als an einer tragischen Überhöhung der Handlungsweise einzelner. Für ihn war damit die heroische Phase der Helvetik beendet. Er hat sich ihr aber auch später noch solidarisch verbunden gefühlt, was vor allem in seiner Homburger Zeit im Kreis um Hölderlin sichtbar geworden ist, hier aber ebenso wenig behandelt werden kann wie der ganze Komplex von Ursachen, der schließlich zum Scheitern der Helvetischen Republik geführt hat. Die ehemaligen freien Männer Steck und Fischer schieden nach der Anfangsphase von 1798 aus der aktiven Politik aus, letzterer, wie schon erwähnt, um im Sinne der Helvetik beim Aufbau der Lehrerbildung mitzuwirken. Steck zog sich nach seiner Entlassung auf ein von ihm erworbenes Landgut zurück, übernahm aber 1802 eine Stelle als Beisitzer eines außerordentlichen Gerichtshofes und wurde, nachdem Napoleon die Verhältnisse der Schweiz neu geordnet hatte, 1803 Mitglied des obersten Appellationsgerichts. Er starb jedoch bereits 1805 dreiunddreißigjährig an einem Brustleiden. Dass er die Zeit Jena und seinen dortigen Lehrer auch nach seinem Ausflug in die Politik nicht vergessen hatte, zeigte sich 1799, als Fichte im sogenannten »Atheismusstreit« in Schwierigkeiten geriet. Am 18. Februar jenes Jahres warf er in einem Brief an Fischer die Frage auf, ob es nicht möglich sein könnte, Fichte eventuell im »freien Helvetien [...] einen Zufluchtsort zu bereiten«. Es war nicht die einzige Stimme für den wegen seiner demokratischen Gesinnung verfolgten Philosophen, die sich in der Helvetischen Republik erhob. In der Wochenschrift *Der schweizerische Republikaner*, herausgegeben von den Mitgliedern ihres Großen Rats Hans Konrad Escher und Paul Usteri, erschien am 4. März 1799 eine Information über die Angriffe auf Fichte, verbunden mit einem Aufruf zur Solidarisierung mit ihm. Man wusste, was die um die Erneuerung der Schweiz bemühten Patrioten dem Vordenker Fichte zu verdanken hatten.

12 Casimir Ulrich Boehlendorff: Geschichte der Helvetischen Revolution. A. a. O. S. 180f.

Marx, die Kategorie Praxis und einige »Mysterien der Theorie«

Martina Thom

1. PHILOSOPHIEGESCHICHTSFORSCHUNG ALS PROBLEMATISCHES FELD

In der historischen Forschung (auch in der philosophiehistorischen) erschien es oft plausibel, sich in eine vergangene Zeit und ein vergangenes Denken »hineinfühlen« zu wollen, wie es die Traditionslinie des Historismus für sich in Anspruch nahm. Aber die damit befolgte Absicht, sich der historischen Wahrheit so am weitesten nähern zu können, beruht auf einem gewissen Grad von Bewußtlosigkeit über den wirklichen Vorgang bei solchen Forschungen: Immer wird dabei von der eignen zeitbedingten Interessiertheit und Sichtweise abstrahiert, die aber unterschwellig stets vorhanden ist.

Es ist also Selbsttäuschung, wenn der Philosophiehistoriker meint, er könne sich bei der Beschäftigung mit einer früheren Philosophie absolut in den Geist der Zeit und in die historische Bedeutung, die der jeweilige Philosoph seinem Text einprägen wollte, hineinversetzen. Bekannt ist ja, welche sarkastische Antwort der Famulus Wagner von Dr. Faust erhielt, nämlich, dass der Geist vergangener Zeiten uns im Grunde »ein Buch mit sieben Siegeln« sei: »Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.« Man mag dieses niederschmetternde Urteil über die Unmöglichkeit historisch gerechter Interpretation der Verzweiflung des Dr. Faust bei seiner Wahrheitssuche anlasten, – ein großes Problem bleibt es immer, dass unsere eigene zeitbedingte subjektive Beschaffenheit eine gewollte oder auch unbewußte *Aktualisierung* bei unserer Auswahl und Interpretation erzeugt, durch die eine Distanz und sogar teilweise Unzugänglichkeit zur Vergangenheit entsteht.

Aber gerade in der Herausarbeitung von aktuellen, *uns selbst* somit angehenden Problemsichten und Lösungsversuchen der Denker der Vergangenheit besteht der ganze Sinn unserer Tätigkeit. Und umgekehrt:

würde das geistige Material, welches wir einer Analyse und Wertung unterziehen wollen, nicht über die damalige Zeit Hinausweisendes enthalten und bewußt auch auf Zukunft orientiert sein, wäre ein lebendig Halten von Traditionen von keinem wirklichen, uns selbst betreffenden Interesse. Hier liegt also das Problem verborgen, wie wir, die wir von einer ganz anderen historischen Praxis und Sichtweise geprägt sind, uns dennoch den Philosophien der Vergangenheit mit historischer Akribie und mit sinnvollen eignen Methoden und Fragestellung nähern können, um diesen Gedankenreichtum und diese »Denkerfahrungen« für uns zu erschließen..

So sollte philosophiehistorische Forschung zwar bei der Analyse früherer philosophischer Konzepte und Systeme die diesen zugrunde liegenden (authentischen) historischen Lebens- und Denkerfahrungen nachvollziehen wollen, eben nicht in beliebiger, sondern in möglichst annähernder, durch semantische und Textanalysen gestützter Weise. Der Forscher sollte sich aber auch klar darüber sein, dass er durch seine eignen Fragestellungen und Methoden und durch seine Wertungen die Aussagen über Inhalte und Bedeutungen einer Philosophie wesentlich mit gestaltet. Dies hat in der aktuellen Debatte seinen eignen Reiz, birgt aber zugleich die Gefahr von höchst subjektiven Deutungen, die es eigentlich zu vermeiden gilt. Der Philosophiehistoriker hat auch nicht die Aufgabe, in der Manier eines Beckmesser über »wahr« oder »falsch« zu entscheiden und die Wahrheit in dogmatischer Absicht wie eine sauber geprägte Münze darzubieten, die man nur einstreichen muss! Dass das nicht möglich ist, vermerkte schon Lessing und wiederholte Hegel. Das Ausgraben von Wertvollem, Anregendem und oftmals auch Verschüttetem in der Geschichte des Philosophierens, die ihrem Charakter nach wesentlich Problemgeschichte ist und keine »Ansammlung wahrer Aussagen«, darf also nicht szientistisch verengt gesehen werden; – es ist zugleich ein Werten und Akzente setzen und hängt von der Sichtweise, der Problematisierungs- und Kritikfähigkeit, sowie vom methodischen Niveau der Philosophiehistoriker ebenso ab wie vom ausgewählten Material. Die Bedeutung philosophischer Texte im Strome menschlicher Lebens- und Denkerfahrungen, im Ringen um Werte für menschliche Beziehungen und für Handlungsmöglichkeiten konstituiert der Forschende in seiner Interpretation gewissermaßen mit. Er arbeitet die Texte für sich und seine Zeit auf; – es sei denn, er benutzt sie bloß als »akademische Übung«. Letzteres wäre wenig aussagekräftig, da eben nicht vom *Zusammendenken von Historizität und Aktualität* geprägt.

Vor allem sollte man vermeiden, die Geschichte der Philosophie wie einen Steinbruch zu benutzen, aus dem man das angeblich Brauchbare

entnimmt und zusammenkittet. Dies wird allzu oft getan, zumindest als möglich und notwendig erachtet. Dabei werden oftmals die ganz andersartigen Konzepte und die Methoden der Denker in ihren wesentlichen Differenzpunkten nicht beachtet. Zum Schutze vor Subjektivismus des Urteilens und vor kritikloser Übernahme von gängigen Interpretationen erwies sich mir in meinen Forschungen über Kant und Marx die Analyse der Genesis (des Werdens) dieser Theorien als höchst wichtig. Bei diesen Bemühungen verdanke ich unserem Jubilar, dem ich seit Ende der fünfziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, über drei Jahrzehnte, kollegial und freundschaftlich verbunden war, so manche Anregung.

Diesen nach meiner Erfahrung unverzichtbaren methodologischen Aspekt, die Analyse der Genesis einer Theorie, sollte jeder gründlich arbeitende Philosophiehistoriker »verinnerlicht« haben, um den wahren Ausgangspunkt, die Motivation und die reale Problemlage für einen Denker, aber auch die wichtigen Schritte in dem Begründungszusammenhang seiner theoretischen Ergebnisse in ihrer Logik und auch in ihrer Methode zu erfassen. Wird ein bedeutendes philosophisches Werk, welches erst das Resultat eines langen Prozesses des Arbeitens und Nachdenkens über eine Vielzahl von Gebieten ist, isoliert betrachtet und interpretiert, unterliegt der Philosophiehistoriker leicht einer vereinseitigenden Ableitung der Problematik dieses Werkes. Aus eigener Erfahrung in der Forschung sei hier als ein Beispiel Kants »Kritik der reinen Vernunft« genannt, die oft isoliert von ihrem Werden Gegenstand der Untersuchung wurde und wird, und die oft als bloße Erkenntnistheorie und rein ideengeschichtlich aus bloß erkenntnistheoretischem und logischem Quellenmaterial, aus der Newtonschen Physik und ihrer Methode etc. interpretiert wird, anstatt auf den komplexen Umkreis der Arbeitsgebiete Kant, seiner vielseitigen Denk- und Lebenserfahrungen und auch auf die Fragen zu achten, die der Denker in seiner Interessiertheit an spezifischen Problemlösungen an das vorliegende Ideenmaterial stellt. Der auf eine gründliche Textanalyse gestützte, möglichst genauen Nachvollzug der Arbeitsschritte bei der Gestaltung einer Theorie ist dennoch nur als Annäherung an den Denker und das Flair, den »Geist«, einer vergangenen Zeit möglich. Aber gerade deshalb ist es außerordentlich wichtig, dass philosophiehistorische Forschung und Interpretation das Werden einer Theorie berücksichtigt. Die Philosophie spiegelt die Zeiterfahrung und den Charakter der philosophierenden Persönlichkeit in einer Unmittelbarkeit wider, wie sonst kaum ein Bewußtseinsphänomen, ähnlich der Literatur und Dichtung. Ist sie doch die spezifische Weltsicht eines σοφός, und so erscheint die Geschichte des Philosophierens wesentlich subjektiv bestimmt und diskontinuierlich. Daher hatte Kant von einem

Trümmerhaufen gesprochen, auf dem jede neue Philosophie ihr System aufbaue, und empfohlen, lieber philosophieren zu lernen, als eine bestimmte Philosophie.

Dennoch hat die Geschichte des Philosophierens auch eine universalgeschichtliche Dimension; Fragestellungen, Methoden und auch Ergebnisse werden über Generationen und Kulturkreise weitergetragen. Vornehmlich Hegel betonte den widersprüchlichen Zusammenhang von Diskontinuität (Philosophie als »Zeit, in Gedanken gefaßt«) und zugleich Kontinuität, Fortschreiten der Vernunft zu einer von ihm als System des Absoluten verstandenen universelle Ontologie der Welterkenntnis. Aber nicht nur das Resultat, sondern die Ausführung, der historische Weg dorthin, sei zu untersuchen, um das Ganze in seinem Werden, seiner Lebendigkeit zu erfassen. Orientiert an seiner Leitidee, die Arbeit der geschichtlich sich entfaltenden Vernunft in den philosophischen Systemen von den Anfängen bis zur Gegenwart aufzuspüren, also ein »vernunfttheoretisches Konzept« zu realisieren, wurde Hegel zum eigentlichen Begründer einer universellen Darstellung der Philosophiegeschichte.

Diese Grundidee Hegels griff der junge Karl Marx in seiner Dissertation auf, als er – noch Hegelianer, wenn auch auf sehr eigenständige Weise¹ – daran ging, das System des Epikur aus seinen Fragmenten zu rekonstruieren. Damals wird – gleichsam noch hegelianisch – von einem »stumm fortwirkenden Maulwurf des wirklichen Wissens« gesprochen, den es »von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjekts, daß das Gefäß und die Energie jener Entwicklung ist«², zu trennen gelte, ein notwendiges *kritisches Moment* bei der Darstellung einer historischen Philosophie. Später, als Marx keine Weltvernunft mehr wirken sieht, sondern die Bewußtseinsphänomene als Produkte eines jeweiligen Entwicklungsstandes einer widersprüchlichen Praxis der Menschen und als ständig Widersprüchen, Verkehrungen und Subjektivismen unterworfen begreift, ist das kritische Moment der Analyse und Interpretation auf eine neue Grundlage gestellt und um so bewußter gehandhabt.

Mit diesem Entdecken des praktischen Lebensprozesses als Grundlage aller Bewußtseinsproduktion wird die Praxis selbst als der wesentliche konstitutive Faktor all unserer geistigen Bemühungen begriffen, seien

1 Siehe Martina Thom: Dr. Karl Marx – Das Werden der neuen Weltanschauung. Fünfte Vorlesung: Die Doktordissertation. Berlin 1986. S. 106–163.

2 Karl Marx: Hefte zur epikureischen Philosophie. In: MEGA. IV/1. S. 137.

es nun die vergangenen praktisch-gesellschaftlichen Bedingungen bei der Erarbeitung eines Systems, welches wir untersuchen, für den vergangenen Denker, – sei es für uns als Philosophiehistoriker bei der Auswahl, Methode und Wertung einer Philosophie unser eignes praktisches Umfeld und Interesse. Die Praxis selbst ist, wie der Literaturhistoriker Robert Weimann einmal treffend bemerkte, eine »hermeneutische Instanz«.

Ein weiterer, übergreifender Aspekt philosophiehistorischer Arbeit wird nämlich oftmals gar nicht bewußt wahrgenommen: In der Regel findet diese Forschung nicht nur im Rahmen des Philosophierens selbst statt, also einer apart aufgefassten Sphäre, und sie hat zum Gegenstand nicht nur eine Philosophie, so sehr der Forscher natürlich die philosophischen Systeme auch in ihrem aparten terminologischen und systematischen Gewand kennen und respektieren muß. Aber darüber hinaus ist die philosophiehistorische Forschung und Interpretation auch an universalgeschichtlichen Aspekten interessiert und auf die Ganzheitlichkeit einer gesellschaftlichen Entwicklungsstufe gerichtet, in der ein philosophisches System entstanden ist. Wenn man so will, ist der Philosophiehistoriker nicht »nur« selbst ein Philosoph bzw. wenigstens ein Kenner der Philosophie, er ist eben auch Historiker. Und in diesem Zusammenhang ist er, ob ihm das bewußt ist oder nicht, selbst von einer Geschichtsauffassung in seiner Arbeit bestimmt, die notwendig auch sein Credo für die Einordnung und Bewertung der gesellschaftlichen Gegenwart ist, in der er sich bewegt.

Soweit ich für unseren Jubilar und mit Sicherheit für mich sprechen kann, ist es die historisch-materialistische Geschichtsauffassung von Marx, welche uns eine allgemeine Leitidee für unsere eigne bewußte Einordnung in die Gegenwart bietet und somit für die Fragen, die uns bei der Forschungstätigkeit bewegen, aber auch für die Einordnung philosophischer Systeme, d. h. des ausgewählten Gegenstandes der Forschung. Ich schätze aus aktuellem Interesse die Marxsche Analyse des gesellschaftlichen, praktischen Lebensprozesses deshalb hoch ein, weil sie die Methode an die Hand gibt, die es erlaubt, nicht nur den Aspekt der Fortschritte in Problemsicht und –lösung in den philosophischen Systemen zu bewerten, somit den bleibenden Gewinn einer Philosophie, sondern auch die »Mysterien« der Theorien zu erklären. Denn von Mysterien wimmelt es nicht nur im Alltagsbewußtsein oder bezüglich religiöser Mystifikationen, sondern auch im philosophischen Denken (nicht nur der Vergangenheit!). Hinzu kommt, dass in unserer »Mediengesellschaft« Mysterien gezielt produziert werden; sie könnten freilich auch bei entsprechendem Interesse in einer Weise dechiffriert werden, dass

Massen von Menschen erreicht werden können. Entsprechend dem Charakter unseres gegenwärtigen Gesellschaftszustandes scheint dieses letztere Interesse nicht sehr ausgeprägt zu sein. Aber so sehr ich in meinem Leben auch desillusioniert wurde, was die Möglichkeit vernünftiger Aufklärung betrifft, so halte ich diese doch, in geschichtlicher Dimension betrachtet, für unabdingbar für die Kulturentwicklung.

So hatte und hat die Gesellschaftstheorie von Marx für mich selbst in meiner Arbeit eine fundamentale Bedeutung; ihre Akzeptanz liegt für mich einzig im wissenschaftlichen Interesse und ist von einer politischen Konjunktur oder Krise bzw. momentaner ideologisch verfremdeter Interessiertheit bei der Bewertung nicht abhängig. Die Bedeutung der theoretischen und methodologischen Ergebnisse von Marx liegt gerade darin, dass sie sich nicht in aparter Philosophie darstellen, obgleich sie philosophische Implikationen als tragendes Element enthalten, sondern darin, dass hier ein völlig neuartiges Theoriegefüge vorliegt, als ein »Leitfaden« (wie Marx sich selbst im Vorwort »Zur Kritik der politischen Ökonomie« ausdrückt), welcher geschichtliche, ökonomische, politische und bewußtseinskritische Untersuchungsebenen zusammenschließt, aber auch durchaus ethische Maßstäbe für wahre Humanität bei der Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse setzt. In solchem, die Selbstgestaltungsfähigkeit der Menschheit betonender Weise, nannte Antonio Gramsci den Marxismus den »vollendeten Humanismus«. Dem schließe ich mich an.

2. EINIGE BEMERKUNGEN ZU UNSERER EIGENEN GESCHICHTE DER MARX-INTERPRETATION

Für uns war als marxistisch orientierte Philosophiehistoriker die historisch und textanalytisch möglichst genaue Analyse der Entstehung und weiteren Ausarbeitung dieses komplizierten Theoriegefüges bei Marx und Engels in der Ausbildungs- und Forschungstätigkeit an unserer früheren Leipziger Einrichtung besonders wichtig, konnte doch so auf überzeugende Weise die dogmatische Verformung des Marxismus nachgewiesen werden. Die Habilitationsschrift von Helmut Seidel zum Thema »Philosophie und Wirklichkeit – Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie« war ein erstes großes Ergebnis einer damals schon länger dauernden Diskussion im Bemühen um ein authentisches (genuines) Marx-Verständnis, deren komprimiertes Resultat 1966 in dem Artikel »Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. Zur Neuherausgabe des Kapitel 1 des 1. Bandes

der Deutschen Ideologie von K. Marx und F. Engels« erschien, gemeinsam mit einem Einführungsartikel der Editoren und einer Neufassung des Textzusammenhangs eines Teils der Manuskripte.³ Nicht nur implizit, innerhalb der Darstellung des theoretischen und methodischen Begründungszusammenhangs der Arbeitsschritte von Karl Marx und Engels bis 1845/1846, sondern explizit, in der begründeten Ablehnung des im dogmatischen Marx-Verständnisses üblichen metaphysisch-ontologischen Systemaufbaus von Dialektischem Materialismus als angeblich übergreifende und begründende Ebene gegenüber dem »Teilbereich« Historischer Materialismus hatte Helmut Seidel damals ein verkehrtes, in die Metaphysik abgleitendes Interpretieren des »Marxismus« kritisiert. In mutiger Weise und keineswegs »innerhalb der Staatsphilosophie«, (wie nach der »Wende« in fragwürdiger Verehrung mitunter formuliert wurde) hatte er für ein *authentische* Marx-Verständnis plädiert, indem er die Kategorie der *Praxis* als den Ausgangspunkt und die Zentralkategorie des Marxschen Denkens behauptete.

In welchem Maße er ein unerwünschtes Politikum aufstellte, welches ein Verdammungsurteil durch eine Serie von Gegenartikeln aus den Berliner ideologischen Hochburgen heraufbeschwor, war ihm und uns wohl zunächst nicht in aller Konsequenz bewußt. Immerhin wurde an unserer Einrichtung eine tolerantere Haltung praktiziert, zumal diese Interpretation für alle, die sich mit der Entwicklung des Denkens von Karl Marx befassten, plausibel und die wesentlich richtige Darstellung war. Daher gab es auch in keinem folgenden Zeitpunkt eine Abkehr davon, auch wenn sich unsere Bereitschaft, sofort beistehende Artikel zu schreiben, wegen der Zensurverhältnisse als nicht realisierbar erwies. Wir waren alle ziemlich empört über das Vorgehen in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie«. Klaus Göbller und ich, wir waren neben Peter Ruben die ersten, aber leider vor der »Wende« wohl auch die einzigen, welche das »Praxis-Konzept« von Helmut Seidel verteidigten und die Argumentation und das Philosophieverständnis seines Kontrahenten Rugarth Otto Gropp in Veröffentlichungen zurückwiesen.⁴ An der Sektion selbst, im Ausbildungsprozeß und auf dem Gebiet der philosophiehistorischen Forschung und Publikation, gab es niemals eine Abkehr vom Bemühen um eine genuine Interpretation des Marxschen theoretischen Ausgangspunktes. Ich kann das vor allem für mich behaupten, die ich 1966 – 1968 einen zweijährigen Seminarkurs im Bereich Kultur-

3 Siehe Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 14(1966). Heft 10.

4 Siehe Klaus Göbller/Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis. Studien zur Erkenntnistheorie. Berlin 1976. S. 1177–1191.

wissenschaften über einen einheitlichen historischen Materialismus hielt. Helmut Seidel und Frank Fiedler hatten bereits einen entsprechenden Vorlesungskurs für das erste Studienjahr Philosophie aufgebaut, der aber, soviel ich weiß, nur einmal gehalten werden konnte. Jahre später noch gab es mehrmals Bemühungen (u. a. von seiten der Erkenntnistheoretiker unter Leitung Dieter Wittichs und von einer Studentengruppe), den Ausbildungsprozess in Berücksichtigung der Bedeutung der historisch-materialistischen Verständnisse der Rolle der Praxis sinnvoller aufzubauen, ähnliche Bemühungen gab es, wie mir Hans-Martin Gerlach kürzlich wieder in Erinnerung rief, von Philosophen in Halle. Dies scheiterte immer wieder an der Borniertheit übergeordneter Stellen und auch so mancher Kollegen.

Das Begreifen des wirklichen Ausgangspunktes und das Entfalten eines historisch-materialistischen Denkens durch Marx, später gemeinsam mit Engels, war eigentlich für jeden, welcher die Entwicklung dieser Theorie sorgfältig untersuchte, folgerichtig. Helmut Seidel betonte in seinem Artikel »35 Jahre danach – Erinnerungen«, dass die Differenz »zwischen der Marxschen Denkweise und der etablierten, wesentlich von Stalins Schrift ›Über den dialektischen und historischen Materialismus‹ geprägten Denkweise« vielen auffiel und dass es nicht wenigen Studenten so ging wie ihm, nämlich »daß sie nicht durch die Lehrbücher, sondern durch das Studium der Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie in ihr Wesen eingeführt wurden.«⁵

Wie mußte es da erst jemanden wie mir gehen, die ich auf diesem Gebiet seine enge Mitarbeiterin war und schon von der ersten Assistentenwoche (September 1959) an Vorlesungen und Seminare zur Geschichte der Theorie von Marx hielt, mich dabei nicht auf Sekundärliteratur verlassend, sondern im ständig neuen Durchdenken der Texte, und die ich auch an den Diskussionen um Helmut Seidels Manuskripte zur Habilitationsschrift beteiligt war. Dies war für mich natürlich von großem Gewinn und Interesse, auch wenn ich zunächst nicht zu Marx weiter arbeitete, sondern ab 1964 begann, meine Habilitation über Kants Erkenntnistheorie zu erarbeiten, entsprechend der damals unter Alfred Kosings Direktion einsetzenden Schwerpunktforschung zu dieser Problematik, an der sich alle Fachbereiche beteiligen sollten. Das Aufgabengebiet war umfangreich, aber die Themen ergaben interessante Analogi-

5 Zum philosophischen Praxis-Begriff. Die »zweite Praxisdiskussion in der DDR«. In: Texte zur Philosophie. Heft 12. Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen 2002. S. 38 – Ich betrachte meinen Artikel hier als notwendige Ergänzung, z. T. auch Korrektur zu diesem Protokoll-Heft .

en. Kant und Marx sind beide große Denker, welche eine metaphysische Ontologie ablehnten, der erstere, indem er »Philosophie als Menschenkenntnis« entwickelte (so nannte ich auch meine Habilitationsschrift), eine transzendentalphilosophische Anthropologie, – der andere, indem er den gesellschaftlichen praktischen Lebensprozeß der Menschen zum »Einstieg«, und mehr noch, zum ausschließlichen Gegenstand seines Wissenschaftssystems erklärte.

Ab 1970 übertrug man mir die Lehrveranstaltungen zur Geschichte der Theorienentwicklung bei Marx, die ich zwanzig Jahre lang hielt, später führte ich noch Vorlesungen und Seminare zur Dialektik im »Kapital« ein. Auf die sogenannte 2. Praxisdiskussion wurde beim Thema »Thesen über Feuerbach« jedes Jahr explizit in Verteidigung von Helmut Seidels Auffassung eingegangen. Implizit erläuterte ich freilich immer im gesamten, zwei Semester umfassenden Kurs den realen Ausgangspunkt von Marx und seine Entfaltung in diesem Sinne, war es doch auch meine Überzeugung. Helmut Seidels Habilitationsschrift zog ich dazu nicht direkt heran; aber freilich hatte ich die Diskussion um Manuskriptteile im Vorfeld miterlebt und mich daran beteiligt. In diesen Jahren nach 1967 war ich zunächst noch allzu sehr mit dem Einarbeiten in die klassische deutsche Philosophie beschäftigt, die eigentlich mein Hauptarbeitsfeld sein sollte, ebenso mit der Fertigstellung der Habilitationsschrift über Kant (1976), (auch mit Ausarbeitungen zum Praxisbegriff für die Erkenntnistheorie-Forschung – dieses Thema hatte ich übernommen.). Beim Lesen der 2001 veröffentlichten Thesen zu Habilitation von Helmut Seidel⁶ konnte ich dann erneut erfreut feststellen, dass tatsächlich immer eine große Übereinstimmung vorlag.

Den ehemaligen Mitarbeitern unserer damaligen Sektion müßte noch bekannt sein, wie in vielfältigen Publikationen und einigen Tagungen, auch in Zusammenarbeit mit den Erkenntnistheoretikern das Ringen um ein authentisches Marx-Verständnis die Atmosphäre an der Einrichtung mitbestimmte. Die von mir geleitete Forschungsgruppe, in der Studenten, Assistenten und Doktoranden zu Themen über Hegel, die Junghegelianer und Marx mitarbeiteten, war geradezu von der bewußten Absicht getragen, die dogmatische Marx-Interpretation zu widerlegen. Als das Manuskript des ersten Teils meiner Vorlesungen (»Dr. Karl Marx – die Entstehung der neuen Weltanschauung«, 1986) zunächst von einem Gutachten einer zentralen Einrichtung wegen der *Gegenstandsbestimmung* der Marxschen Theorie, wegen der »Unterschätzung« des Mate-

6 Siehe ebenda. S. 165–192.

rialisten Feuerbach und wegen »mangelnder Auseinandersetzung« mit der westlichen Marx-Literatur »strikt abgelehnt« wurde (so wörtlich!), verdanke ich meinem damaligen Fachbereichsleiter, dass ich den Mut nicht verlor. Trotz weniger Kompromisse in den Formulierungen erschien das Buch so, wie ich es meinen Forschungsergebnissen nach verantworten konnte. Denn, um eine Bemerkung von Immanuel Kant zu adaptieren: Wer sich mit zwei großen Anti-Metaphysikern wie Kant und Marx über Jahre so intensiv beschäftigte, den ekelt vor jeder dogmatisierten und kanonisierten Metaphysik.

Es wäre freilich ein Problem unserer eigenen Geschichtsbewältigung weiter zu untersuchen: Wie und aus welchem Interesse kam es zu einer Dogmatisierung der Marxschen Theorie, die ja eben kein abgeschlossenes System darstellt, sondern ein ganz neuartiges, sich historisch entfaltendes, für weitere kritische Forschungen offenes Wissenschafts- und Methodengefüge? Denn ist nicht der *Dogmatismus* ein unsäglicher *Revisionismus* in Hinblick auf den authentischen Marxismus? Sicher hat bei dieser schrittweisen Umkehrung des Verständnisses eine große Rolle gespielt, dass der »Marxismus« in kanonisierter Gestalt für die Massen zugänglicher erschien und quasi wie eine Religion brauchbar gemacht wurde. Das kulminierte in der Darstellung durch Stalin, denn bei dem scharfsinnigen Dialektiker Lenin findet sich solche Vereinfachung nicht, – höchstens in Ansätzen in solchen Schriften, die von ausgesprochen propagandistischer Absicht geleitet wurden, wie »Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus«. Gewiß hat auch Plechanows philosophisches Konzept für das Mißverständnis der Marxschen Theorie als eine dialektisch-materialistische Ontologie eine Rolle gespielt.

Aber Friedrich Engels Spätwerke wie »Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaften« oder »Dialektik der Natur«, die oftmals als Zeugnis eines übergreifenden »Dia-Mat« herangezogen wurden, sind damit völlig falsch gedeutet worden. Es wurde nicht ernsthaft wahrgenommen, dass Engels im »Anti-Dühring« in der Abfolge der Problemunkte, die er kritisch untersucht, der chronologischen Darstellung Dührings folgt, der in seiner Schrift »Cursus der Philosophie« (1875) vom »allumfassenden Sein« ausgehend eine Welt-Metaphysik konstruierte. Es ist bekannt, dass Engels diese Rede glossiert und darauf hinweist, dass das Sein überhaupt eine offene Frage von der Grenze an ist, wo unser Gesichtskreis aufhört; dass die wirkliche Einheit der Welt, ihre Materialität, durch einen langwierigen geschichtlichen Aneignungsprozess durch Wissenschaften und Philosophie, im Prozess der »Veränderung der Natur durch den Menschen« bewiesen wird etc. Dies alles war

bekannt, aber Konsequenzen gegen den dogmatisierten »Systemaufbau« wurden nicht gezogen. Engels urteilte allerdings in geradezu extremer Weise über die Konsequenzen eines Ausgehens vom praktischen Lebensprozess: Er meinte bekanntlich, dass die modernen Wissenschaften den Gesamtzusammenhang der Dinge anstelle der Philosophie reproduzieren, dass es überhaupt keine Philosophie mehr geben werde, sondern nur »eine einfache Weltanschauung«. Die Philosophie sei hier also »aufgehoben« in doppelter Weise, aufgehoben im Sinne von überwunden ihrer Form nach, im Sinne von aufbewahrt dem Inhalte nach. Von der Philosophie bleibe nur noch »... die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und Dialektik ...« übrig. Alles andere gehe auf in die positiven Wissenschaften von Natur und Geschichte.⁷

Da hier die Ethik als eines der wichtigsten Gebiete der Philosophie nicht genannt wird, hat dies möglicher Weise dazu beigetragen, dem entwickelteren Marxismus (nach der Arbeitsphase von Marx an den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«) den Sinn für Moralität und Humanität abzusprechen. Charakteristisch dafür war der Strukturalismus von Louis Althusser. Aber auch in jüngster Zeit wird wiederholt der Standpunkt vertreten, dass die Marxsche Theorie keine Ethik, kein Verständnis für Moralität zuließe (so Oskar Negt in »Kant und Marx. Ein Epochengespräch« 2002).

Im Folgenden will ich auf einige Probleme der Praxis-Auffassung von Marx eingehen, u. a. auch deshalb, weil Marx in den »Nach-Wende-Ideologien« oft eine seltsame Kritik erfährt, – eine Kritik, welche das Prinzip der Historizität in der Forschung geradezu verletzt, und weil auch so mancher Ignorant ein wenig daran erinnert werden muß, dass es gerade an der Leipziger Einrichtung und in Zusammenarbeit mit der MEGA-Forschungsgruppe bei den Historikern ein Ringen um ein authentisches Marx-Verständnis gab.⁸

7 Siehe Friedrich Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: Karl Marx / Friedrich Engels Werke. Bd. 20. Berlin 1962. S.24. – Dass allerdings die formale Logik nicht zu Philosophie gehört und eine eigene Wissenschaft darstellt, hat zuerst Immanuel Kant herausgefunden.

8 In einem Interview für die Zeitschrift der Universität Leipzig im Juli 2004 mit dem Titel »Denker im (ins) Abseits?« äußerte sich der Direktor des Instituts Pirmin Stekeler-Weithofer zum Umgang mit Karl Marx. Man werde selbstverständlich über diesen einflussreichen Denker Seminare halten. Hinsichtlich des früheren Umgangs mit Marx, auch mit Hegel und Nietzsche, behauptet er in geradezu beleidigender Weise, dass diejenigen, welche sich früher auf diese Autoren berufen hätten, »... kaum genügend gebildet waren, um die Texte mit Verstand und Urteilskraft zu lesen.« Dass es an dem »beerbten« Institut eine solide Marx-Forschung gab, ebenso bei der MEGA-Forschungsgruppe, wird natürlich nicht zur Kenntnis genommen. Universität Leipzig. Heft 4/2004.

3. BEMERKUNGEN ZUR HISTORIZITÄT UND AKTUALITÄT IM UMGANG MIT MARX

Ein erstes Problem, welches viel diskutiert und in letzter Zeit wieder aufgeworfen wird: Hat Marx eine »Praxisphilosophie« ausgearbeitet oder fehlt eine solche auf der Grundlage Marxscher Gesellschaftstheorie gar noch in wesentlichen Bereichen des Philosophierens – oder lag dies gar nicht in Marx' Intention?

Es sei daran erinnert: Schon Antonio Gramsci nannte die Theorie von Marx »Philosophie der Praxis«. Eine seiner wichtigen Äußerungen, wo er diese Bezeichnung gebraucht, sei hier zitiert. Sie sind m. E. von wesentlicher methodologischer Bedeutung für das Studium und die Interpretation vorliegender Theorien: »Die Frage nach den ›Ursprüngen‹ des Denkens des Gründers der Philosophie der Praxis ist nicht gut gestellt worden; ein eingehendes Studium der philosophischen Bildung von Marx (und des allgemeinen philosophischen Milieus, das ihn direkt oder indirekt formte) ist sicher notwendig, aber nur als Prämisse zu einer weit wichtigeren Untersuchung über seine eigene ›originale‹ Philosophie, die sich nicht in einigen ›Quellen‹ und seiner eigenen Bildung erschöpft; vor allem muß seine schöpferische und konstruktive Tätigkeit in Betracht gezogen werden.«⁹

Diese Betonung der Originalität eines großen Denkers kann man nur unterstreichen! In der Beachtung der Persönlichkeit eines Denkers und seiner kreativen Fragestellung sehe ich ein wichtiges Prinzip philosophiehistorischer Forschung; dies haben wir in einem Artikel 1980 hervorgehoben, der dann allerdings sehr des »Revisionismus verdächtig« erschien.¹⁰

Wenn man die Frage stellt, in welchen Sinne Gramsci von *Philosophie der Praxis* bzw. überhaupt von *Philosophie* gesprochen hat, so äußert sich in dieser Bezeichnung dessen Ringen um einen adäquaten Ausdruck für die Originalität des Arbeitsprozesses und seiner Ergebnisse bei Marx. Diese Frage ist auch heute keine unerhebliche oder scholastische; sie betrifft das Problem, wie überhaupt *von einem marxistischen Boden aus und mit entsprechenden Methoden weiter gedacht und weiter gearbeitet* werden kann, – falls man das überhaupt in Anspruch nimmt!

9 Antonio Gramsci: Philosophie der Praxis. Frankfurt a. M. 1967. S. 183.

10 Siehe Wolfgang Bialas, Klaus Richter, Martina Thom: Marx – Hegel – Feuerbach. Zur Quellenrezeption in der Herausbildungsphase des Marxismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 28(1980). Heft 3. S. 331–345.

Gramsci selbst verstand unter Praxisphilosophie eine sehr *komplexe* Wissenschaft bzw. Gesellschaftstheorie, keine aparte Philosophie; er war bekanntlich darum bemüht, diese mit differenzierenden Begriffen weiterzuentwickeln. So fasste er Basis und Überbau mit dem Begriff »historischer Block« zusammen, um davon andere gesellschaftliche Ebenen, so die ideologischen, abzuheben, und er warnte davor, die ökonomische Instanz als »einzige Wirklichkeit« und »allein vorwärtstreibende Kraft« der Geschichtsprozesse anzusehen. Ganz offensichtlich und mit großer Berechtigung wird aber von Gramsci mit dieser Bezeichnung »Philosophie der Praxis« die bei Marx und Engels im historischen Materialismus implizit vorhandene *philosophische Leitidee des Verständnisses von der gesellschaftlichen Praxis als universeller Selbsterzeugungsakt der Menschheit und Aneignungsvorgang der Wirklichkeit durch die Menschen* hervorgehoben. Praxis ist also nicht bloß irgendein Tun, eine eindimensional gedachte Subjekt-Objekt (Gegenstand)-Beziehung; sie ist Rückwirkung und Veränderung bezüglich des Subjekts, welches aber nicht ein Einzelnes oder eine »Summe von Individuen« ist, sondern es handelt sich um die Gesellschaft oder auch die Menschheit, die durch »ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse« strukturiert ist, in dem die Menschen als die Subjekte agieren.

So könnte man Gramscis Bezeichnung der Theorie von Marx als *Philosophie der Praxis* als terminologische Hervorhebung eines völlig neuartigen theoretischen Verständnisses des gesellschaftlichen Lebensprozesses und als Betonung der Besonderheit der philosophischen Implikationen verstehen, als Akzentuierung des tragenden philosophischen Elements einer völlig neuartigen, wissenschaftlichen Gesellschafts- und Geschichtsauffassung: also eine »aufgehobene« (im Sinne von »aufbewahrte«) Philosophie innerhalb eines Systems von Wissenschaften, – vornehmlich des Verständnisses der »tätigen Seite«, wie sie schon »abstrakt« vom Idealismus entwickelt wurde (1. These über Feuerbach). Eine aparte Philosophie der Praxis über den Wissenschaften ist weder in Marx' noch in Gramscis Verständnis gewollt. Philosophie kann nach ihrem Verständnis in der Forschung nur »integrativ« weiter entwickelt werden, was natürlich nicht ausschließt, dass man einzelne Bereiche gesondert darstellt.

Aber gerade wegen dieses möglichen Mißverständnis, es könne sich wieder nur um eine aparte, von den Wissenschaften getrennte Philosophie bei Marx halten, ist die Bezeichnung des gesamten Wissenschafts-systems als »Philosophie« nicht im Sinne des Marxschen Verständnisses selbst und auch keine adäquate Orientierung für weitere Forschungsarbeit vom Boden des historischen Materialismus aus. Natürlich kann man

wieder »aparte Philosophie« betreiben, und das ist ja immer wieder gemacht worden. Allerdings entfernt man sich dann von einem Weg, wie ihn Marx mit seiner Idee und späteren angestrebten Ausführung einer »Einheit der Wissenschaften« beschritt.

Bereits in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« skizzierte Marx bekanntlich die Idee eines komplexen Wissenschafts-systems, – in enthusiastischer Aufnahme der Idee Feuerbachs von einer »Philosophie der Zukunft« und zugleich in Ablehnung einer solchen Vorstellung, wie Feuerbach sie in Aufstellung seines Prinzips *homo homini Deus est* ankündigte, jedoch gar nicht entwickelte.¹¹ Marx erarbeitete gleichzeitig eine völlig anderes theoretisches Konzept: »Die Geschichte selbst ist ein wirklicher Teil der Naturgeschichte, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später ebenso wohl die Wissenschaft von dem Menschen, wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird eine Wissenschaft sein.«¹² Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur aber liege den Menschen in seinen produktiven Kräften und ihrer Vergegenständlichung in der Industrie vor Augen. Diese müsse als exoterische Enthüllung menschlicher Wesenskräfte begriffen werden: »... eine andere Basis für das Leben, eine andere für die Wissenschaft, ist von vornherein eine Lüge«.¹³

Von daher spannt sich der Bogen der Überlegungen bis hin zum 1. Band des »Kapital«, wo Marx seine Methode als ein interdisziplinär angelegtes Forschungsprogramm skizziert: Analog zu Darwins Entwicklung der Technologie der natürlichen Organe müsse eine kritische Bildungsgeschichte der Technologie der produktiven Organe des Gesellschaftsmenschen geschrieben werden. Dies ist nicht ökonomistisch verengt gesehen, denn Marx fährt fort, erst sie enthülle »das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch.«¹⁴ Marx räumt ein: »Es ist in der Tat viel leichter,

11 Siehe Martina Thom: Die produktiv-kritische Verarbeitung von Feuerbachs »Grundsätzen der Philosophie der Zukunft« in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« von Karl Marx. In: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Berlin 1990. S. 691–712.

12 MEGA. I/2. S. 273.

13 Ebenda. S. 272.

14 Karl Marx: Das Kapital I. In: MEW. Bd. 23. Berlin 1962. S. 393.

durch Analyse den religiösen Kern der Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Das letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode. Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozeß ausschließt, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen.«¹⁵ Man verzeihe mir dieses lange Zitat, man denke aber nicht vorschnell: das kennen wir ja! Ich muß hier an das Prinzip der Historizität, wenn es um die Interpretation von Marx geht, aus gutem Grunde erinnern.

Dieses Wissenschaftsverständnis, in welchem die Philosophie als selbständige Ebene aufgehoben im doppelten Sinne ist, liegt auch der viel diskutierten und viel mißverstandenen 11. Feuerbachthese zugrunde: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.«¹⁶ Hier ist alle bisherige Philosophie kritisiert, auch wenn Weltveränderung fast immer in der Absicht der Philosophen lag (auch bei Feuerbach, nämlich zunächst durch Religionsüberwindung). Es reicht eben nach Marx' Überzeugung das bloße philosophische Interpretieren nicht hin, wenn man die Welt verändern will. Man muß sich auf den schweren Weg der Wissenschaft begeben. So Marx später in seiner »Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie«: »Beim Eingang in die Wissenschaft aber wie beim Eingang in die Hölle muß die Forderung gestellt werden: Hier muß du allen Zweifelmüt ertönen, hier ziemt sich keine Zagheit fürderhin.«¹⁷

Ernst Blochs Interpretation der 11. These ist hier völlig zuzustimmen: »Was also ist in These 11 der Wortlaut, was ist ihr scheinbarer Gegensatz zwischen Erkennen und Verändern? Der Gegensatz ist keiner ...«¹⁸ *Die Welt verändern!* – dies ist das Credo von Marx in Parteinahme und Einsatz seiner Wissenschaft für ein künftige Gesellschaft, in der die Ursachen der Ausbeutung und Unterdrückung beseitigt sind und die Freiheit aller auf der Freiheit eines jeden beruht.

Zweitens: Angesichts dieses komplexen Wissenschaftsverständnisses ist es auch problematisch, pauschal davon zu sprechen, dass Marx seit

15 Ebenda.

16 MEW. Bd. 3. Berlin 1958. S. 7.

17 MEW. Bd. 13. Berlin 1961. S. 11. (Hier das Zitat aus Dantes »Göttlicher Komödie« in der angegebenen Übersetzung.)

18 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. Berlin 1954. S. 302.

der »Deutschen Ideologie« keine Erkenntnistheorie entwickelt habe und dass eine solche auf der Grundlage des Praxisverständnisses fehle.¹⁹ Denkt man hier nicht wieder ganz »traditionell« im Sinne einer Erkenntnistheorie »vor Marx« oder »neben Marx«? Verkennt man da nicht wieder das Revolutionierende seines Denkens? Darf man denn die Kritik der Erkenntnis- und Bewußtseinsphänomene, etwa der ideologischen und idealistischen Verkehungen, die Analyse des Warenfetischismus, die Wirkungen der Typen von gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen auf das Bewußtsein etc. aus einer an Marx orientierten Erkenntnistheorie ausklammern? Gerade diese von Anfang an schrittweise analysierten Mechanismen der Bewußtseinsproduktion mit ihren Verkehungen (die ja nicht einfach mit »falschem Denken« identifiziert werden dürfen), welche besonders auch in der »Deutschen Ideologie« und später in den politischen und ökonomischen Schriften thematisiert werden, sind doch nur auf der Grundlage eines neuen Praxis-Verständnisses begriffen worden. Diese Thematik ist neuartig gewesen, sie gehört aber in eine Erkenntnistheorie auf der Grundlage Marxschen Praxisverständnisses.

Und wenn heute wieder auf Feuerbach als Spender vergessener oder gar nicht aufgearbeiteter erkenntnistheoretischer Ansätze zurückgegriffen werden soll, so sollte man überlegen: Auch die Leistungen Feuerbachs auf erkenntnistheoretischem Gebiet, die Bestimmungen der Sinnlichkeit und des Anschauungsvermögens und die abstrakt bleibende Bestimmung der Gegenständlichkeitsorientierung des gegenständlichen Menschen bleiben im traditionellen Verständnis vom Erkenntnisprozess stecken, so sehr seine Leistung der Inthronisation materialistischer Philosophie im Zeitalter der »Hegelei« auch geschätzt werden muß. Und hat nicht der Idealist Hegel in der »Phänomenologie des Geistes« innerhalb seiner Systemkonstruktion wohl sogar noch eine differenziertere Analyse der Dialektik der Bewußtseinsprozesse und der Stufungen des Bewußtseins gegeben als Feuerbach? Seine Stufungen des »Bewußtseins« heben an mit der sinnlichen Gewißheit des »Jetzt und Hier«, der Wahrnehmung und des Verstandes, etc. und münden in die scharfsinnigen Analysen der geschichtlichen Bewußtseinsphänomene, die alle wesentlichen Bereiche umschließen, – ich nenne nur das »Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis« in seiner Bedeutung für das Selbstbewußtsein und dabei die Rolle des Arbeitens, die Reflexion von Natur und Sittlichkeit, die Analysen des »entfremdeten Geistes« (Bildung und Aufklärung) etc.

19 Siehe Horst Müller: Theoretische Wurzeln und Arbeitsaufgaben des Praxiskonzepts. In: Zum philosophischen Praxisbegriff. A. a. O. S. 158ff.

etc. Hier werden innerhalb der idealistischen ontologischen Systemkonstruktion eine Fülle von Anregungen ausgebreitet, welche im Zusammenhang mit Hegels Begriff der geistigen Arbeit als Selbsterzeugung der Menschheit stehen, auf die Feuerbach leider in der Radikalisierung seiner Religionskritik zunehmend einseitig schaut und die er nicht aufzuarbeiten vermag.²⁰

Man kann empfehlen, sich bei der Ausarbeitung erkenntnistheoretischer und bewußtseinsanalytischer Fragen auch Hegel wieder mehr zuzuwenden. Und wie steht es mit der ganz neuartigen Grundidee des Kriteriums der Wahrheit, schon mindestens seit den Thesen über Feuerbach? Das ist doch ein *erkenntnistheoretisches* Terrain!

Eine *systematische* Erkenntnistheorie ist allerdings in den Werken von Marx und Engels nicht vorhanden, und das Vorhaben von Marx, ein Werk über Dialektik zu verfassen, ist leider nicht realisiert worden. Zweifellos sind aber Vorarbeiten zur Dialektik des Forschungs- und Darstellungsprozesses im Zusammenhang mit den ökonomischen Studien zu finden: das Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten, Logisches – Historisches, Wesen – Erscheinung (Schein), Überlegungen über »objektive« (nämlich sich im Alltagsdenken verfestigte) »Gedankenformen«, oder über die Notwendigkeit der historischen Herausbildung von Realabstraktionen im realen Geschichtsprozeß, die dem wissenschaftlichen Denken den »Einstieg« bei der ideellen Reproduktion ermöglichen, – dies sind nur einige Überlegungen, die durchaus erkenntnistheoretisch relevant sind. Man sollte noch einmal das an unserer Sektion erarbeitete Buch »Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie«²¹ kritisch diskutieren. Es ist nicht aus einem Guß, und wir Philosophiehistoriker hatten manche Einwände, aber sein Vorzug war gerade die ständige Einbeziehung der Praxis als Grundlage des Bewußtseins und der obengenannten Methodenprobleme in Max' ökonomischen Arbeiten. Ich wüßte nicht, dass sonst im solcher Breite bis hin zu Fragen der Anthropogenese, systematisch gearbeitet wurde, – wie gesagt, sicher nicht das »Nonplusultra«, aber zur »Praxis-Diskussion« und zu den gewichtigen Arbeiten in der DDR gehört das Buch allemal.

20 Siehe Martina Thom: Über den Zusammenhang von Religionskritik und Interpretation der neueren Philosophie bei Ludwig Feuerbach. In: Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie. Berlin 1998. S. 47–96.

21 Dieter Wittich / Klaus Göbeler / Kurt Wagner: Marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie. Berlin 1978.

Ein drittes Problem: Es handelt sich bei Marx um einen *historischen Materialismus*, und dieser neue (Engels sagt »moderne«) Materialismus operiert nicht einfach mit einer von Anfang an gegebenen (sozusagen a priori oder transzendentalen) Voraussetzung in Form einer Abstraktion höchster Ebene, der *Materiekategorie*. Auch hierin können wir Gramsci folgen, denn auch er wandte sich mit seinem universellen materialistisch aufgefassten Praxisverständnis gegen eine »Verdoppelung« der Theorie von Marx, wie er es formulierte: in eine Geschichte der Politik und in einen metaphysischen Materialismus. Bucharins Werk »Theorie des historischen Materialismus« wird von dieser Position aus einer Kritik unterworfen,²² welche auch für das Begreifen späterer Missverständnisse der Theorie von Marx, etwa bei Rugard Otto Gropp in seiner Polemik gegen Helmut Seidel anregend sein könnte. Er wirft Bucharin vor, dass er »die Materie« als *prima causa*, als ungeschichtlich gegeben annehme, das er sie damit zur Religion analog denke, als fix und fertig gegeben; jedoch eignen sich die Menschen die materielle Welt historisch an, »als historisch und gesellschaftlich für die Produktion organisiert.« Es mag sein, dass bei Gramsci manche Formulierung problematisch ist bzw. fehl gedeutet werden kann; jedoch leugnet er auf keinen Fall, wie in mancher Literatur behauptet wurde, dass es außerhalb der menschlichen Gesellschaft auch »Materie« gebe. Er betont nur, dass wir sie nur praktisch angeeignet erfahren. Gerade weil die Praxis eben als Prozess der geschichtlichen und gesellschaftlichen Aneignung der Wirklichkeit und ihrer Veränderung, vor allem der Veränderung des Menschen selbst durch Marx begriffen wurde, »... kann das Sein nicht vom Denken, der Mensch nicht von der Natur, die Tätigkeit nicht von der Materie, das Subjekt nicht vom Objekt losgelöst werden; führt man diese Trennung ein, so verfällt man in eine der vielen Formen der Religion oder in sinnlose Abstraktion.«²³ Ein hartes Urteil! Und ein gutes Argument: Eine Religion von »der Materie«!

So hart wurde allerdings in der von mir und Klaus Gößler veröffentlichten Studie zur Erkenntnistheorie (1976) mit Rugard Otto Gropps Fehldeutung der Interpretation Helmut Seidels als »subjektiver Idealismus« nicht ins Gericht gegangen. Von einer Analogie zur Religion war da

22 Ich beziehe mich hier auf einen Artikel von Annegret Kramer, in dem Notizen von Gramsci zu Bucharins Theorie des historischen Materialismus zitiert (aus dem Italienischen übersetzt) und interpretiert werden: Gramscis Interpretation des Marxismus. In: Betr.: Gramsci – Philosophie und revolutionäre Politik in Italien. Köln 1980. S. 148–151.

23 Zitiert ebenda S. 150.

keine Rede, wohl aber von einem tiefen Missverständnis. Gropp behauptete, dass der Gang vom Subjekt zum Objekt eine idealistische, letztlich auf Georg Lukacs' »Geschichte und Klassenbewußtsein« zurückgehende Auffassung sei, denn von der menschlichen Tätigkeit, der Arbeit, ausgehen, heiße vom Menschen, vom Subjekt ausgehen. Die Natur werde dabei nur unter dem Gesichtspunkt der Arbeit, der gesellschaftlichen Praxis gesehen. Das aber »die Natur« als »Ding an sich« sehr wohl existieren muß, erweist sich doch ausschließlich dadurch, das wir, von Haus aus Natur, in einem historischen, perennierenden praktischen Prozess sie zum »Ding für uns« werden lassen, und auch nur so wird sie für uns eine Wirklichkeit etc. In diesem Sinne hatte sich Helmut Seidel auch verteidigt.

Uns war es zunächst wichtig, den *Subjekt-Begriff* herauszuarbeiten, den Marx wirklich gebraucht: Es geht bei seiner Bestimmung von Praxis, wie schon erwähnt, nicht um den isoliert aufgefaßten praktischen Akt der Tätigkeit eines einzelnen Subjekts, welches ohne seine materiellen Bedingungen gedacht wird und daher als »primär« planendes und dann sekundär ausführendes Individuum die erste Voraussetzung darstellt, sondern um den gesellschaftlichen Vorgang der historisch sich vollziehenden Praxis der Menschheit. Die Subjekt-Objekt-Beziehung, die hier vorliegt, muß somit selbst als eine materialistisch begriffene bestimmt werden, wie dies ja Marx und Engels in ihren Manuskript-Fragmenten zur »Deutschen Ideologie« in vielen Bestimmungen ausführen, ohne allerdings eine »schulgemäße« Definition zu liefern. Eine Definition haben wir damals angeboten, indem umfangreiche Thesen zum Praxis-Begriff erarbeitet wurden.²⁴

Mit den Thesen über Feuerbach, die Marx als ein Arbeitspapier für eine Kritik an Feuerbach wahrscheinlich im Mai oder Juni 1845²⁵ in Aphorismenform niederschrieb, liegt das einzige Dokument vor, in welchem der Terminus Praxis vielfach verwendet wird. Synonym sind Bezeichnungen wie »sinnlich menschliche Tätigkeit«, »wirkliche, sinnliche Tätigkeit«, »gegenständliche Tätigkeit«, »revolutionäre« = »praktisch-kritische Tätigkeit« (1. These) – »revolutionäre Praxis« (»das Zusammenfallens der Veränderung der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung« – 3. These) – »praktische menschlich-

24 Siehe Klaus Göbner/Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis. A. a. O. S. 106–108.

25 Dies hat Bert Andreás gegenüber der üblichen Datierung auf März korrigiert. In: Karl Marx / Friedrich Engels. Das Ende der klassischen deutschen Philosophie. Bibliographie. (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Nr. 28.) Trier 1983.

sinnliche Tätigkeit« (3. These) – »alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch« (8. These). Schon den Manuskripten, die unter dem Titel »deutsche Ideologie« zusammengefasst wurden, findet sich der Terminus »Praxis« wenig, dafür aber wird vom gesellschaftlichen, praktischen Lebensprozess gesprochen und dieser in systematischer Weise durch Kategorien und Erläuterungen bestimmt.

Dies hat wohl in erster Linie gewichtige methodologische Gründe. Ich halte es nicht für korrekt, in den Thesen über Feuerbach eine ausgearbeitete Kategorie zu unterstellen. Genauer ist es wohl, von einer *zusammenfassenden Bezeichnung*, einer Art *Kürzel* für eine schon erreichte kategorial aufgegliederte Darstellung des geschichtlichen praktischen Lebensprozesses zu sprechen. Andreas Arndt sieht das ähnlich: »Praxis« ist die Formel des gesellschaftlichen Lebens; die Leistung dieses neuen Begriffs besteht darin, gleichermaßen theoretische und gesellschaftliche Abstraktionen aufzulösen ...« (nämlich die Mysterien der Theorien; es folgt das Zitat der 8. These).²⁶

Die Bezeichnung »Praxis« ist das Ergebnis eines langjährigen Arbeitsprozesses über zunächst politische, dann zunehmend auch ökonomische Zusammenhänge, stets in Kritik des Ideenmaterials, welches diese Zusammenhänge »auf den Kopf« stellte: 1843 Kritik des Hegels Staatskonzept, welches durch das »auf den Kopf Stehen« einen Staatsfetischismus gebar, – hier beginnt der eigentliche, entscheidende Paradigmawechsel in der theoretischen Arbeit von Marx; es handelt sich um die Schwelle zum Materialismus.²⁷ Es schließt sich folgerichtig die Kritik der »Citoyen«-Späre, der »Bürger- und Menschenrechtserklärungen« Nordamerikas und Frankreichs an und ihre Zurückführung auf den realen Boden der noch abstrakt bestimmten bürgerlichen Sphäre,²⁸ dann in

26 Andreas Arndt: Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie. Bochum 1985. S. 55. – Siehe auch die gründliche Analyse von Georges Labica: Karl Marx – Thesen über Feuerbach. (Argument-Sonderband Neue Folge 243.) Hamburg 1998. Wichtig auch für heutige Auseinandersetzung das Nachwort: Wolfgang Fritz Haug: Die deutsche Hauptstadphilosophie versucht sich an den Feuerbach-Thesen.

27 Siehe Martina Thom: Dr. Karl Marx. A. a. O. Siebente Vorlesung: Wahl eines neuen weltanschaulichen Ausgangspunktes. S. 208–224. – Neunte Vorlesung: Auf dem Weg zum historischen Materialismus. Die wichtigsten Ergebnisse der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. S. 258–285. – Zehnte Vorlesung: Marx' revolutionär-demokratische Gesinnung und seine Kritik der konservativen Züge der Hegelschen Rechtsphilosophie. S. 286–302.

28 Siehe die Analyse von Hermann Klenner: Marxismus und Menschenrechte. Studien zur Rechtsphilosophie. (Mit einem Anhang: Menschenrechtskataloge aus Vergangenheit und Gegenwart.) Berlin 1982. – 3. Der junge Marx und die sogenannten Menschenrechte der Bourgeoisie. S. 60–100. – Diese Darstellung über den Artikel »Zur Judenfrage« kann ich selbst heute noch akzeptieren. Siehe die Fußnote 38.

Einsicht in die ökonomischen Grundlagen der gesellschaftlichen Entwicklung der großartige Entwurf der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte«, mit dem *interessierten, Partei nehmenden* Einstieg in die Analyse der Situation des *von den Mitteln der Produktion entblößten Arbeiters* und allen Konsequenzen der »Entfremdung«, welche diese Entwicklung für den Arbeiter, aber auch für alle Klassen und Schichten und für das gesamte Wertesystem der Gesellschaft bringt (Utilitarismuskritik und Kritik des Geldwesens), bis hin zur Auflösung der theoretischen Schwierigkeiten, sich scheinbar an einem Ideal der nicht entfremdeten Lebenspraxis und des nicht entfremdeten Menschen zu orientieren, also wie Feuerbach »im Kreise zu bewegen« (wie fast alle Literatur über diese Entwicklungsphase von Marx behauptet). Es wurde und wird auch heute die Auflösung des Problems im »James-Mill-Exzerpt« nicht beachtet, wo die Frage nach dem Entwicklungsgang der Menschheit, vor allem nach der historischen Entstehung des Privateigentums als Grund der Entfremdung beantwortet wird. Das Privateigentum wird von Marx schon als Verhältnis der Menschen untereinander bestimmt, nicht einfach als »Mein und Dein« und Haben von Sachen, sondern in der späteren Kapitalform als »Regierungsgewalt über die Arbeit und ihre Producte«, also nicht aus persönlichen und menschlichen Eigenschaften des Kapitalisten ableitbar, sondern »insofern er Eigenthümer des Capitals ist«, und es ist kein *ante-ökonomischer fact*, sondern hat seinen historischen Ursprung in der Entwicklung der produktiven Kräfte, in der Produktionsmöglichkeit über die Grenzen der unmittelbaren Bedürfnisse hinaus, in der Mehrproduktion und im Austausch, im Geldsystem und der Arbeitsteilung etc. Da es sich gerade bei diesen Manuskripten um ein »Denklaboratorium« handelt, wo mit immer neuen Denkansätzen um klarere terminologische Bestimmungen wird, z. T. noch operierend in »alten philosophischen Röcken«, wird der neue Inhalt, der Durchbruch zu konsequent historischer Denkrichtung, der in diesem Exzerpt gewonnen wird, leicht übersehen.²⁹

Schon in diesen hier nur angedeuteten Arbeitsprozessen von Marx waren so viele Bestimmungen und Einsichten in geschichtliche Ent-

29 Siehe Martina Thom: Der historische Stellenwert und die Aktualität der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« von Karl Marx. In: Marx-Engels-Forschungsberichte 5. Leipzig 1987. S. 27–71. (In diesem Forschungsbericht-Heft befindet sich auch ein Bericht über unsere Tagung zum Thema von Werner Dießner.) – Siehe auch: Martina Thom / Wolfgang Bialas: Über den universalgeschichtlichen und humanistischen Anspruch der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« von Karl Marx. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 35(1987). Heft 8. S. 682–691.

wicklungszusammenhänge skizziert und kategoriale Bestimmungen gewonnen, dass der Terminus »Praxis« in den Feuerbach-Thesen schon eine verhältnismäßig hohe Abstraktionsstufe, eine universelle Zusammenfassung der materialistisch orientierten Erkenntnisse über den Geschichtsvorgang darstellt. Es muß auch darüber hinaus beachtet werden, dass zwischen der Arbeitsphase an den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« und der Niederschrift der Feuerbach-Thesen Marx mit Engels' ökonomischen Frühschriften vertraut wurde, in welchen er seine eigne Position bestätigt fand. Darstellung und kategoriale Fixierung der modernen ökonomischen Basisprozesse und der Situation der Arbeiterklasse jener Zeit sind für das Praxis-Problem zweifellos wichtige Vorarbeiten gewesen. Immerhin handelt es sich um mehrere Arbeiten des jungen Friedrich Engels.³⁰ Es ist doch wohl anzunehmen, dass in der Lösung von dem vorübergehenden Einfluss des unvollständigen Materialismus und dem Begriff des idealisierten Gattungswesen Feuerbachs, welcher ohnehin nicht einfach übernommen wurde, diese Arbeiten von Engels eine wichtige Rolle spielte, als Marx seine konzentrierten Arbeitsnotizen zu einer Kritik Feuerbachs auf der Grundlage eines neuen Praxisverständnisses niederschrieb. Man könnte diese sehr wohl als Zusammenfassung bisheriger parallel sich vollziehender, aber inhaltlich sich weitgehend berührender und ergänzender Denkerfahrungen werten, und natürlich als Plan einer weiteren gemeinsamen Kritik und Abrechnung mit dem eigenen philosophischen Gewissen. Auch wenn damals Engels die Notizen von Marx über Feuerbach nicht zu Gesicht bekam, – seine eigenen Notizen über Feuerbach als Zuarbeit zur »Deutschen Ideologie«, der Briefwechsel und auch die neu editierten Manuskriptteile zu Kritik der deutschen Ideologie und zur Erarbeitung einer neuen Geschichtsauffassung belegen die Kontinuität und Gemeinsamkeit der Gewinnung eines völlig neuartigen Materialismus-Verständnisses.

Es gab da keinen fertigen »Materie-Begriff«, der »vorauszusetzen« war, und es ist auch gar nicht wissenschaftlich machbar, aus einem solchen Begriff höchster Abstraktionsebene die konkreten Bestimmungen »heraus zu deduzieren«. Es muß doch wohl den Kritikern des Konzepts, dass die Analyse der »Praxis«, bzw. des praktischen gesellschaftlichen Lebensprozesses der Menschheit der eigentliche Schlüssel und

30 Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie. – Die Lage Englands. »Past and Present« by Thomas Carlyle (beide 1844 in der Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschienen) und noch zwei weitere Artikel über die Lage Englands.

Zugang zur Wirklichkeit und damit eines neuen »Materialismus-Verständnis« war, zu denken geben, dass eine Definition des Begriffes »Materie« erst von Lenin in Kenntnis der Werke von Marx und Engels, aber vor allem in Kritik der neueren philosophischen Deutungen der Ergebnisse der Naturwissenschaften angeboten wurde, nämlich in seinem Werk »Materialismus und Empiriekritizismus«, 1908 geschrieben.

Aber auch wenn wir nun diese Definitionsinhalte uns zu eigen machen, – welche Hilfe geben sie uns wirklich bei der Erforschung neuen Materials? Doch wohl nur eine ganz allgemeine Orientierung, nicht aber ein Kriterium der Wahrheit! Auch Lenin hat bekanntlich vielfach die Bedeutung der Praxis als das Kriterium der Wahrheit herausgearbeitet, nie wäre er auf die Idee gekommen, dass seine Materie-Definition in der Forschung die Wahrheit garantieren könne, wie es im dogmatischen Verständnis immer wieder unterstellt wurde, indem man mit Argus-Augen darauf achtete, dass nur ja der Begriff der Materie als Voraussetzung behauptet würde.

Viertens: Es ergibt sich hier das Problem, welche logische Funktion ein solcher allgemeiner Begriff als »Voraussetzung« für weitere Forschungen überhaupt ausüben kann. Daher bleiben wir noch kurz bei Marx und seiner kritischen Prüfung des methodologischen Irrtums, aus allgemeinen (oft wurde so schön »logisch« gesagt: »allgemeinsten«) Kategorien auf konkrete Bestimmungen kommen zu wollen. Seine Kritik an einer »Konstruktion à la Hegel« trifft mit umgekehrten weltanschaulichen Vorzeichen auch auf die »Konstruktion à la Materie« zu.

Bereits in seiner Kritik der Staatsphilosophie Hegels 1843 glossierte Marx dessen vergebliches Unterfangen, die *differentia specifica* aus Begriffen höherer Abstraktionsebene ableiten zu wollen. Ausführlicher geht er auf »das Geheimnis der spekulativen Konstruktion« bei Hegel in dem von ihm geschriebenen Abschnitt in der gemeinsam mit Engels verfassten Schrift »Die heilige Familie« (1844) ein. Das »Geheimnis« solcher reinen Deduktion aus Abstraktionen besteht darin, dass unter der Hand immer wieder die Empirie zu Hilfe genommen werden muß, um die konkreten Bestimmungen zu erlangen; aus dem abstrakten Begriff sind sie nicht zu gewinnen. Wohl aber sind die Abstraktionen Ergebnisse vorhergehender Erkenntnis(Bewußtseins-)schritte, die sich als allgemeine, fixe Denkformen in ihrer Selbständigkeit darstellen können. Hier liegen die erkenntnistheoretischen Ursachen solcher Irrtümer.

Ein solches analoges Operieren mit dem Materie-Begriff wird von Marx und Engels in den Manuskripten zur »Deutschen Ideologie« glossiert, indem sie Bruno Bauers Interpretation des Materialismus aufs

Korn nehmen. Dieser meinte, die Materialisten erkennen nur die Materie als gegenwärtiges wirkliches Wesen an, als tätig sich in die Vielheit ausbreitend und verwirklichend. Auch hier wird die logische Konstruktion kritisiert, die unterstellt wird: »Zuerst existiert der *Begriff* der Materie, die Abstraktion, die Vorstellung, und diese verwirklicht sich in der wirklichen Natur. Wörtlich die Hegelsche Theorie von der Präexistenz der schöpferischen Kategorien. Von diesem Standpunkt aus versteht es sich dann auch, daß St. Bruno die philosophischen Phrasen der Materialisten über die Materie für den wirklichen Kern und Inhalt ihrer Weltanschauung versteht.«³¹

Doch ist es nun möglich, den *Praxis-Begriff* (soweit er als eine Kategorie definiert wurde) als einen *Zentralbegriff*, analog der von Marx so bezeichneten *Zellform Ware*, zum Ausgangspunkt eines Aufstiegens vom Abstrakten zum Konkreten zu verwenden? In dieser Analogie wurde nämlich damals 1966 von Helmut Seidel das Problem verstanden, und auch in den Diskussionen um die Darstellungsweise des Erkenntnistheoriebuches spielte dies wieder eine Rolle. Dieses Problem blieb völlig unabgeholten. Ich selbst habe solches Vorhaben stets in Frage gestellt, und auch heute kann mich diese Idee nicht überzeugen. Helmut Seidel selbst hat in der Diskussion 2001 nur bemerkt, dass er aus taktischen Gründen den Ausdruck Zentralkategorie nicht mehr verwendet hatte.

Zunächst muß überlegt werden, ob die Kategorie Praxis in Analogie zur Kategorie Ware gesetzt werden kann. Marx spricht von *Zellform Ware* in Analogie zu biologisch verstandenen Körperzelle, im Zusammenhang mit der Schwierigkeit, sich im Unterschied zu den technischen Möglichkeiten naturwissenschaftlicher Analysen nur auf die Abstraktionskraft verlassen zu können: »Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Warenform des Arbeitsprodukts oder die Wertform der Ware die ökonomische Zellform.«³² Jahre vorher hat Marx anhand der Darstellung des historischen Weges der Warengesellschaft den Punkt markiert, in der die Warenbeziehung so universell ist, dass sie eine »Realabstraktion« darstellt, die das erkenntnismäßige Erfassen dieser Beziehung als Grundstruktur überhaupt erst ermöglicht. Eine Realabstraktion wird die Warenbeziehung erst mit der Einbeziehung der Arbeitskraft der Menschen in das Ware-Werden. Insofern ist im Forschungsprozess von Marx selbst nach meiner Meinung die »Ware Arbeit« (sprich Arbeits-

31 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1958. S. 89.

32 Das Kapital I. A. a. O. S. 12.

kraft), das Ware-Werden des von den Mitteln der Produktion entblößten Arbeiters der eigentliche Einstieg, nämlich in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«³³. Im »Kapital« und im den ökonomischen Manuskripten der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts haben wir es schon mit Überlegungen zu Darstellungsmethode zu tun. Im »Kapital« wird daher auch in ständiger Konkretion der Bestimmungen ausgehend von der Ware als gegenständliches Austauschprodukt und vom Geld (erster Abschnitt), über die Frage nach dem Verwandlungsprozess von Geld in Kapital (zweiter Abschnitt) das Ware-Werden der Arbeitskraft als der Faktor bestimmt, welcher den Mehrwert hervorbringt etc. Also eine wirkliche Konkretion der Darstellung im »Aufsteigen vom Abstrakten zum Konkreten«, welches aber nur als Weg der Erkenntnis (Erkenntnisdarstellung in diesem Falle), nicht als wirkliche historische Entwicklung mißverstanden werden darf (Hegels Fehler!). Zugleich steckt hinter jedem Schritt nicht einfach eine Deduktion aus dem vorhergehenden, sondern ein weiteres Erarbeiten und Darstellen eines konkreten Forschungsergebnisses, eine neue Inhalte aufnehmende Konkretion.

Der Ausdruck *Zellform Ware* spiegelt also eine einfaches, universell die gesellschaftlichen Prozesse strukturierendes Verhältnis wider. Wenn wir aber von *Praxis* reden, ist eben nicht der einzelne, individuelle Tätigkeitsakt, sondern der *gesamte historische und gesellschaftliche Lebensprozess der Menschen* gemeint. Nur relativ davon unterschieden werden muß aufgrund der schon längst historisch vorliegenden Teilung von praktisch verändernder und geistiger (theoretischer etc.) Arbeit (Arbeit hier nicht eng, im Sinne von *labour*, verstanden) und den sich daraus entwickelten Verkehrungen und Illusionen im Bewußtsein die ausschließlich theoretischen Tätigkeitsbereiche. Eine *einfache Formel Praxis* ist m. E. nicht zu entwickeln und anzuwenden. Das hat auch noch keiner versucht.

Fünftens: Es darf bei aller Kritik eines dogmatisierten Materialismus-Verständnisses nicht ignoriert werden, dass es durchaus notwendig ist, den *materiellen* Charakter der Praxis gegenüber ausschließlich ideellen Tätigkeitsbereichen theoretisch zu begründen. Dies war übrigens das Thema der sogenannten »ersten Praxis-Diskussion« in der »Deutschen Zeitschrift für Philosophie«, ausgelöst durch einen Artikel von Georg

33 Siehe Martina Thom: Der historische Stellenwert und die Aktualität der »Ökonomisch-philosophischen Manuskripte« von Karl Marx. A. a. O. S. 30–33.

Klaus und Dieter Wittich.³⁴ Die Autoren begründeten ihre These, dass alle menschlichen Tätigkeitsbereiche, auch die auf dem Gebiet der theoretischen oder meta-theoretischen Forschungsebene letztlich eine praktische sei, weil von grundlegenden Tätigkeitsbereichen mit determiniert und weil letztlich dort das Kriterium der Wahrheit zu finden ist. Diese heute gewiß recht scholastisch anmutende Diskussion hatte aber immerhin den Beleg erbracht, dass der Praxis-Begriff schon damals nicht ökonomistisch eingengt bestimmt wurde. Darauf wies auf der Tagung über die »zweite Praxisdiskussion« Hans-Martin Gerlach hin.

Aber aus der Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen materiellen und ideellen Tätigkeitsbereichen wiederum ergibt sich das Problem: wie halten wir es überhaupt mit der *Grundfrage der Philosophie*, wie Engels sie in »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie« zumindest für die neuere Philosophie bestimmte?

Marx und Engels waren bekanntlich der Überzeugung, dass sich die Notwendigkeit solcher Unterscheidung aus dem Gang der geschichtlichen Wirklichkeit selbst ergebe, nämlich aus der historisch sich vollzogenen Aufspaltung der Tätigkeiten in »körperliche und geistige Arbeit«, welches zwar ein enormer Fortschritt war, aber auch der Grund aller Mystifikationen und Einbildungen, in denen das Bewußtsein glaubte, »alleene« (Marx/Engels) zu agieren. Es mußten die Verkehrungen in der bisherigen Sicht auf gesellschaftliche Prozesse, wie sie in aller bisherigen Philosophie auftraten, in ihren inhaltlichen Bestimmungen als eben aus dieser Praxis entspringend erklärt werde. Es mußte aber auch geklärt werden, weshalb in Geschichtsauffassung und Philosophie gerade die gesellschaftlichen Zusammenhänge wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt wurden und weshalb darüber hinaus dort, wo die »tätige Seite« Zentrum des Philosophierens wurde, große idealistische Systeme entstanden.

In den Manuskripten zur »Deutschen Ideologie« finden sich mehrere Darstellungen dieser Problematik der notwendigen Entstehung dieser gravierenden Form von Arbeitsteilung und dem einsetzenden Interesses der herrschenden Klassen, den Camera-obscura-Effekt zu kultivieren. Dies mündete in dieser Arbeitsphase noch in die Behauptung, dass die unteren Volksschichten keiner solchen Bewußtseinsverkehrung unterliegen, und zwar auf Grund ihrer existentiellen, sie ständig auf die Realitäten stoßenden Situation. Diese Idealisierung der Bewußtseinsproduktion

34 Georg Klaus / Dieter Wittich: Zu einigen Fragen des Verhältnisses von Praxis und Erkenntnis. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1961. Heft 11.

der unteren Schichten mußte freilich mit den weiteren Studien auf ökonomischer und politischer Ebene aufgehoben und somit korrigiert werden. Die Betonung der Abhängigkeit der Bewußtseinsphänomene, der Ideologien und Wertesysteme, zunächst in der sehr betonten, dann aber relativierten Zuordnung zu den Klassen, später, indem man die Gesamtgesellschaft, auch das Alltagsbewußtsein, im Blick hatte, verschloß aber den Blick nicht darauf, dass sich innerhalb dieser Bewußtseinsprozesse mit gegensätzlichem weltanschaulichen Vorzeichen Fortschritte in Erkenntnissen, Problemsichten und auch Kultivierung der Werte-Vorstellungen gleichermaßen vollziehen mußten, insbesondere auch auf der Ebene des Philosophierens. Wenn ich hier die vor allem in Marx ökonomischen Werken (beginnend mit den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« und vor allem auch später) ständig thematisierte Produktion von Werten und moralischen Normen im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen ausdrücklich erwähne, so um darauf zu verweisen, dass der »Praxis-Ansatz« von Marx zwar eine moralisierende Betrachtung der Geschichtsprozesse vermeidet, aber sehr wohl die Erklärung der historischen Entstehung der Werte und Moralvorstellungen in Ansätzen einschließt, dies also erlaubt, mehr noch auf Grund der kritischen (Kritik des geistigen Lebens einschließenden) Vorgehensweise regelrecht erfordert! Und auch wenn eine darauf aufbauende *Ethik* nur in Ansätzen und oft in dogmatisierter Gestalt versucht wurde, – man sollte nicht unterschätzen, was später, auch in der DDR, z. B. hinsichtlich der Ethik auf dem Gebiet der Medizin geleistet wurde.

Die Erkenntnisse über die Notwendigkeit solcher Fortschritte auch im Gewande der Verkehrungen im Bewußtsein über alle bisherigen geschichtlichen Epochen hinweg, die sich im religiösen Massenbewußtsein, aber auch in allen Geschichts- und Gesellschaftsreflexionen aufspüren ließen, die Einsicht in den Mechanismus, wie alle »Mysterien der Theorie« ihre Erklärung in der gesellschaftlichen Praxis finden, haben Marx und Engels gar nicht auf die Idee kommen lassen, die »Grundfrage der Philosophie« als stures Einordnungs- und Bewertungsschema zu handhaben. Mit gutem Grund legten sie aber Wert darauf, ihren »modernen Materialismus« zu begründen und zu verteidigen, weil es nach ihrer festen Überzeugung mit dem Gang der Wissenschaften konform ging und endlich auch eine hinreichend zu begründende Geschichtsauffassung zuließ. So sehr sie die materialistischen Systeme schätzten, besonders die gleichzeitig erfolgenden Anregungen durch Feuerbachs unvollkommene Durchführung des materialistisch fundierten Menschen-Konzepts und der anthropologisch begründeten Religionskritik, so sehr achteten sie auch die notwendig bisher idealistisch be-

gründeten Einsichten in die »subjektive« Seite, in die tätige Beziehung der Menschen zur Wirklichkeit, in den großen idealistischen Systemen. Ihr tiefes Verständnis des praktischen Geschichtsverlaufes samt der Bedingungen für die darin eingeschlossene Bewußtseinsproduktion ergab ein ganz anderes Verständnis der »Anwendung der Grundfrage«, als es im dogmatisierten Marxismus-Leninismus gebraucht wurde.

Helmut Seidel betonte in der Diskussion 2001 seine schon längst ganz andere Sicht dazu mit Berechtigung. Implizit lagen nicht nur bei ihm, sondern in vielen philosophiehistorischen und literaturhistorischen Untersuchungen Zeugnisse eines undogmatischen Herangehens vor. Insofern muß man hier Richard Schröders pauschales und ignorantenhaftes Urteil nach der Wende über die DDR-Philosophen zurückweisen, zumal methodologisch orientierte kritische Artikel, die vor der Wende erschienen, nicht erwähnt werden. Er behauptete, die Beiträge unserer (der DDR-)Philosophen zur Erforschung der Philosophiegeschichte und zur Arbeit an den alten Texten seien beschämend, da durch die Lehre von der Grundfrage verdorben.³⁵ In einem späteren Artikel fordert er zur »Geschichtsbewältigung« hinsichtlich dieser Problematik auf.³⁶ (Er bezieht sich u. a. auf den Wörterbuch-Artikel zur Grundfrage im »Philosophischen Wörterbuch« 1964 von Alfred Kosing). Gewiss wäre eine kritische offene Diskussion in größerem Umfang zu dieser Frage sehr zu begrüßen, denn es waren wenige Artikel, in denen explizit zu Grundfrage kritisch Stellung genommen wurde. Aber es gab durchaus eine ganze Reihe solider philosophiehistorischer Arbeiten, in denen die Grundfrage keinesfalls strapaziert wurde! Der offenen Auseinandersetzung zu diese wichtigen methodologischen Frage wollten sich wohl die wenigsten stellen, war dies doch ein »ganz heißes Eisen«, denn wer sich dazu äußerte, wurde mit »Revisionismus-Verdacht« belegt. Hierzu, z. B. im Zusammenhang mit unserer Tagung über das philosophische Erbe im Januar 1988, aber auch aus Anlaß meiner mehrmaligen öffentlichen Polemik zur Grundfrage und auch gegen Gropp noch lange, bevor eine »Wende« erahnt werden konnte, könnte ich aus eigener Erfahrung be-

35 Richard Schröder: Antwort auf die Umfrage. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 38(1990). Heft 6. S. 578

36 Siehe Richard Schröder: Grundfrage der Philosophie. Hinweise zur anstehenden philosophischen Vergangenheitsbewältigung in der DDR. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 38(1990). Heft 11.

richten.³⁷ Schröders ignorantenhaftes Pauschalurteil ist freilich von ausgesprochen ideologischen und politischen Motiven getragen.

Die Grundfrage der Philosophien nach dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein, von Materiellem und Ideellem ist für die Bestimmung der weltanschaulichen Position eines Theoretikers bzw. die Denkorientierung eines Philosophen selbstverständlich von großer Bedeutung. Die Explikation dieser oder jener Position bestimmt wesentlich die inhaltliche Ausstattung eines Systems. *Eine Bewertungsformel für den Erkenntnisfortschritt oder auch ein Indiz der sozialen Stellungnahme eines Philosophen ist sie nicht.* Weil ihre hinreichende Beantwortung für die Geschichtsauffassung, wenn wir Engels in seiner Schrift »Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie« folgen, ein *bis Marx nicht hinreichend gelöstes Problem* war, kann sie auch nicht als ein solches Bewertungsschema sinnvoll eingesetzt werden. Besonders absurd war im dogmatischen Verständnis der »Handhabung der Grundfrage« die Behauptung von einem »Klassenkampf«, bzw. einem »Kampf zwischen Materialismus und Idealismus«. Vielmehr ergaben sich z. B. aus der bürgerlichen Emanzipationsbewegung auf Grund des Ringens um Lösung der gesellschaftlichen und Weltanschauungsfragen, auch bedingt durch nationale Besonderheiten, unterschiedliche, ja oft extrem verschiedene philosophische Richtungen, die zwar geistige Auseinandersetzungen hervorriefen, aber keine Klassenkämpfe.

Ein bisher wenig beachtetes Problem sei nur kurz skizziert, nämlich die Bewußtseinsstrukturen produzierende Funktion der Abhängigkeitsbeziehungen in den geschichtlichen Stufen und Verhältnisstrukturen, die

37 Leider war ich wohl die einzige, die schon vor der Wende dazu offen kritisch publizierte, wenn auch spät. Eine direkte Unterstützung erfuhr ich allerdings auf der Tagung zu philosophischen Erbe Januar 1988 in dem von Alfred Kosing und mir geleiteten Arbeitskreis 4 von seiten der Afrika-Forscher, gegen den Auftritt von Gerhard Bartsch. Siehe den Tagungsbericht in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 36(1988). Heft 6. S. 549. –Siehe auch das Informationsbulletin: Aus dem philosophischen Leben der DDR. Berlin 1989. Heft 3-4: Sozialistische Gesellschaft und philosophisches Erbe. (Die Beiträge von Gerhard Bartsch: Grundfrage und Geschichte der Philosophie. S. 200–202; Martina Thom: Noch einmal zur methodischen Handhabung der philosophischen Grundfrage. S. 203–205.) Voraus ging ein Artikel von mir in der Deutschen Zeitschrift für Philosophie. Jahrgang 1988. Heft 1 zum Thema »Gedanken zu Wertungen und Methoden in der marxistischen Philosophiegeschichtsforschung«. – Siehe auch : Martina Thom: Philosophische Forschung und historischer Materialismus – Prüfung eines Konzepts der Bewußtseinsanalyse. In: Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie. Frankfurt a. M. 1991. S. 269–285, bes. S. 277f. (auch in Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 1991. Heft 2.).

besonders bei Marx im Zusammenhang mit seinen ökonomischen Studien nach 1848 thematisiert wurden. Insbesondere die sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft erzeugen einerseits einen »handfesten« Materialismus, die Reflexion der Macht der Gegebenheiten über den Menschen – als »Naturgesetze«, als Umstände und schicksalhaft wirkende Mächte reflektiert, gestützt durch den Entwicklungsstand der Naturwissenschaften, – andererseits produzieren die Menschen unter diesen Bedingungen die abstrakte, scheinbar frei machende Welt der Ideen, die Illusionen einer voraussetzungslosen Vernunft, eine Welt der Aufklärung und Freiheit, als eine »ganz andere Welt«, als Ausdruck bürgerlicher Emanzipationsideologie.³⁸

Der Bruch zwischen Materialismus einerseits (etwa in den Naturreflexionen der französischen Aufklärung, in der Betonung des Milieus) und dem Geschichtsidealismus dieser Theoretiker andererseits, sobald sie nach den Triebkräften gesellschaftlicher Veränderungen fragten, ist ein notwendiger. Sie blieben bei »Erziehung« und Aufklärung der Massen durch »aufgeklärte Erzieher« stehen (4. These über Feuerbach), gaben somit eine widerspruchsvolle Antwort auf ein ungelöstes Problem

38 Schon in seinem frühen Artikel »Zur Judenfrage« hat Marx, zwar noch nicht ausreichend ökonomisch begründet, die Citoyen-Sphäre als eine illusorische Gemeinschaft (wenn auch einen geschichtlichen Fortschritt) auf ihren Grund, die Bourgeois-Sphäre, zurückgeführt, in der das Interesse des (Privat-)Eigentums herrscht und die großen Ideale der Bürger- und Menschenrechtserklärungen für seine Zwecke, den Schutz des Eigentums nutzt, – wurde ja auch – bis in die Gegenwart – wie Robespierre zähneknirschend einräumen mußte, der »schmutzigen Seele des Eigentums« in den Erklärungen und späteren Verfassungen selbst Tribut gezollt, indem einer der wichtigsten Artikel der Schutz des Eigentums ist. In der sozialutopischen, jakobinisch bestimmten Bewegung war die Kritik an diesen Erklärungen wegen der Nichtbeachtung der sozialen Zustände latent! Marx allerdings, dem auch neuerdings mancher ostdeutsche Marxforscher Jakobinismus unterstellt, hatte ganz andere Ausgangspunkte als die Sozialutopisten, z. B. eben keinen Verteilungssozialismus. Heute wird Marx vorgeworfen, er habe die Bedeutung des Citoyen-Daseins, der Demokratie unterschätzt. Wird hier aber nicht das Prinzip der Historizität in der Wertung verletzt? Mitte des 19. Jahrhunderts war der Citoyen mit dem Bourgeois bis in das Wahlrecht hinein identisch. In England durften nur diejenigen wählen, die wenigstens 10 Pfund besaßen, die Masse der Proletarier nicht und sowieso nicht die Frauen! Letzteres hatte freilich andere historische Gründe als die Besitzverhältnisse, aber es belegt, daß auch in den konstitutionellen Monarchien von Demokratie keine Rede sein konnte. Und gilt nicht die Analyse von Marx auch noch cum grano salis für heutige Verhältnisse, obgleich die demokratischen Verhältnisse, vorwiegend durch Kämpfe der unteren Schichten, ausgebaut wurden? Dass unter sozialistischen Verhältnissen die Demokratie völlig unterschätzt und unterentwickelt war, kann man wohl kaum den Einflüssen der Ideen von Marx anlasten.

auf einem konkreten historischen Boden, der eine andere Sichtweise nicht zuließ. Typisch für die deutsche Entwicklung, wo sich nach Marx und Engels begründeter Auffassung die Revolution im Kopfe abspielte, ist die idealistische Reflexion des tätigen, zur (vor allem moralischen) Selbstbestimmung fähigen Subjekts. Marx formulierte mit Blick auf den Unterschied zwischen Feudalismus und Leibeigenschaft einerseits und Entfaltung der Warenwirtschaft andererseits: »Diese *sachlichen* Abhängigkeitsverhältnisse im Gegensatz zu den *persönlichen* erscheinen auch so ..., daß die Individuen nun von Abstraktionen beherrscht werden, während sie früher voneinander abhingen. Die Abstraktion oder Idee ist aber nichts als der theoretische Ausdruck jener materiellen Verhältnisse, die Herr über sie sind. Verhältnisse können natürlich nur in Ideen ausgedrückt werden, und so haben Philosophen als das Eigentümliche der neuen Zeit ihre Beherrschtheit von Ideen aufgefaßt und mit dem Sturz dieser Ideenherrschaft die Erzeugung der freien Individualität identifiziert.«³⁹ Hinsichtlich der ökonomischen Theorien jener Zeit spricht Marx davon, dass hier ein »grober Materialismus« in einen »groben Idealismus, ja Fetischismus« umschlagen kann.⁴⁰

Dies ist nur ein Beispiel unter vielen anderen, um zu demonstrieren, dass eine »Grundfrage« für Marx, nämlich *eine grundlegende Frage*, die Erklärung der praktischen, gesellschaftlichen Gründe für Ideenproduktion war, die sich in den Extremen von Materialismus und Idealismus bewegten, ohne dass er damit an ein abstraktes Bewertungsschema auch nur im Entferntesten dachte.

Sechstens: Von dem bisher über Marx' Praxis-Auffassung Dargestellten ausgehend, noch zu einem letzten Problem: Während der Tagung über die »2. Praxisdiskussion« stand die von Volker Caysa aufgeworfene Behauptung zu Debatte, Helmut Seidel habe den Praxis-Begriff von Marx »anthropologisch geöffnet«.⁴¹ Das ist für meine Begriffe sehr spekulativ gedacht, denn man unterstellt mit dieser Rede, einen einzelnen Begriff als Bezeichnung eines einfachen Sachverhaltes vor sich zu haben, den man nun »öffnen« müsse, eine bildhaft-mystische Unterstellung. Oder meint man doch eine ganze Theorie, welche in ihren Inhalten borniert ist, etwa »ökonomistisch« eingengt? Ist aber denn nicht, wenn man

39 Grundrisse zur Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 42. Berlin 1983. S. 97
40 Ebenda. S. 588.

41 Siehe hierzu und für die folgenden Zitatstellen: Volker Caysa: Vorwort (Ein Wiederabdruck eines Vorwortes zu den Artikeln der »Zweiten Praxisdiskussion«) In: Zum Philosophischen Praxisbegriff. Die »zweite Praxisdiskussion in der DDR«. A. a. O. S. 61–68.

von Praxis spricht, der gesamte gesellschaftliche Lebensprozess Gegenstand und mit der »Formel« oder Kategorie (wenn der Begriff bereits definiert ist) *Praxis* ein komplexes theoretisches Gebilde mit vielen Konkrektionen der Begriffsbestimmungen und mit logisch-systematischer Gliederung sinnvoll gemeint, – zumal die materialistische Geschichtsauffassung schon längst im wesentlichen ausgearbeitet in einer Fülle von Werken vorliegt? Es ergibt sich für mich die Frage: Wenn man die Praxis-Theorie von Marx so versteht, wie sie in seinen Werken ausgearbeitet vorliegt, – konnte da durch Helmut Seidel im Jahre 1966 ein einzelner Begriff einer »anthropologischen Öffnung« unterzogen werden? Die Theorie, bzw. das Theoriegefüge von Marx mußte gar nicht »geöffnet« werden, da es niemals ein abgeschlossenes System war, sondern, wie Marx selbst sich bildlich ausdrückt, ein Leitfaden. Und hat mein von mir sehr geschätzter ehemaliger Kollege wirklich eine »Anthropologie in praktischer Hinsicht« wenigstens »entworfen«? Oder hat er nicht vielmehr verdienstermaßen »nur« auf die komplexe theoretische Bedeutung der bei Marx vorliegenden Praxis-Auffassung als die Grundlage des Verständnisses der geschichtlichen gesellschaftlichen Aneignung der Wirklichkeit durch die praktisch tätigen Menschen aufmerksam gemacht, gegen dogmatische Verfremdung, und dies mit seiner Interpretation der Genesis der neuen Geschichtsauffassung begründet? Was mußte da eigentlich »geöffnet« werden, wenn man nun selbst daran gehen will, weitere Problemfelder, die Marx und Engels noch nicht bearbeiten konnten, auszuarbeiten?

Die Behauptung einer »anthropologischen Öffnung« wurde von Volker Caysa mit der Vorstellung verbunden, man könne nun durch diese Öffnung, und zwar ausdrücklich »gegen Marx und Engels«, die Feuerbachsche »Liebesphilosophie« und »vor allem die damit verbundene dialogische Ich-Du-Beziehung« thematisieren. Das Praxiskonzept von Marx soll also durch die Gedanken Feuerbachs über Gattungsbeziehungen, besonders über die »Liebe« keineswegs nur ergänzt werden, sondern es soll »gegen Marx und Engels« eine neue Praxisphilosophie erarbeitet werden. Das wird man wohl »gegen Marx und Engels« auch so handhaben müssen, wenn man Feuerbachs Philosophie-Elemente aufpfropfen will! Denn wirklich scheint Volker Caysa eine ganz andere Praxis-Philosophie vorzuschweben, denn er fordert, Feuerbachs Liebesphilosophie und die dialogische Ich-Du-Beziehung »für die Grundlegung einer Philosophie der Praxis zu berücksichtigen.«⁴² (Seit

42 Ebenda. S. 64.

wann aber fehlt das Verständnis für Dialog bei Marx oder Engels; wann haben sie je unterstellt, dass die Menschen, die schließlich immer in Ich-Du-Beziehung leben – eine Trivialität! – ohne Dialog seien? Nicht einmal von Geburt an stumme Menschen leben ohne Dialog.)

Eine »Grundlegung« heißt also, es solle eine ganz neue Praxis-Philosophie ausgearbeitet werden, und wir brauchen Marx' und Engels' Theorie gar nicht mehr, und Helmut Seidel hat den Begriff da ganz sinnloser Weise »geöffnet«. Wir wollen ja eine ganz andere Praxisphilosophie, – eine auf Feuerbach rekurrende, eine »leib-ontologische« und kommunikationstheoretische! Nun ist alles klar! Caysa sieht bereits ein wichtiges neues Element in der »Aufhebung einer zentralen Feuerbachschen Problemstellung bei Seidel« allerdings schon »durch seine Spinoza-Rezeption vermittelt« (nämlich durch die Interpretation der Affekte in Spinozas »Ethik«). So sei »für eine hermeneutische kommunikative Öffnung« gesorgt worden. Diese gesamte spekulative Forderung kann eigentlich nur einen gewissen Sinn erhalten, wenn man fest daran glaubt, dass Marx ein einseitig denkender »Philosoph der Produktion und der Dialektik von Produktionsverhältnissen war«, aber Seidel sei Dank: er hat ihn als »Theoretiker einer komplexen Theorie der Praxis verstanden, die sich im Spannungsfeld von Arbeit und Interaktion bewegt.«⁴³ (Am Rande gefragt: Arbeit ist wohl keine Interaktion?) Leider hat sich Helmut Seidel zu dieser schon vor der »2. Praxis-Diskussion« niedergeschriebenen, hier wieder abgedruckten und in einer kuriosen Weise schmeichelhaften, allerdings auch konfus ausgedrückten Wertung seiner Leistung nicht geäußert. Auf zwei Fragen will ich mich hier beschränken: 1. Mußte der »Praxisbegriff« erst 1966 »anthropologisch geöffnet« werden? 2. Kann die Auffassung Feuerbachs von den Gattungsbeziehungen einem »blinden Fleck« bei Marx Abhilfe verschaffen?

1. Eine Anthropologie, die auf eine nicht nur rein spekulative, sondern auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt werden müßte, wenn sie im Rahmen des marxistische Praxis-Verständnis erarbeitet werden soll (und darum geht es möglicher Weise dennoch bei der Rede um »Öffnung des Praxisbegriffs«; er soll ja wohl doch nicht fallengelassen werden),- eine solche Anthropologie müßte doch zunächst eine wissenschaftliche Erklärung der *Anthropogenese* einschließen, mehr noch, dadurch begründet werden. Wie will man sonst die menschlichen Affekte, die Liebesbeziehungen, die Geschlechterbeziehungen, auch die Kommunikationsbeziehungen etc. *als für die menschliche Gattung zutref-*

43 Ebenda.

fund, nämlich in ihrer human-geschichtlichen Genesis und Modifikation erklären, – es sei denn, man schließt von der tierischen Evolution direkt auf die menschlichen Eigenschaften,⁴⁴ oder man unterstellt die Gattung Mensch in ihrem »fix und fertigen« Zustand (wie dies Feuerbach tut).

Man müßte somit zunächst einmal zur Kenntnis nehmen, was Marx und Engels selbst zu diesem Thema der Anthropogenese beigetragen haben. Ein neuer Denkansatz ist erstaunlicher Weise schon mit den Manuskripten zu »Deutschen Ideologie« hypothetisch entwickelt worden, auf der Basis des neuen Praxis-Verständnisses, aber zunächst noch gar nicht durch eine spezielle Wissenschaft gestützt.

In einem der ersten Entwürfe von Marx und Engels (November 1845 bis Mitte April 1846 niedergeschrieben, eine geplante Kritik von Bruno Bauers »Charakteristik Feuerbachs«, aus der Manuskriptreihe zu »Deutschen Ideologie«) findet sich folgende Passage, um sich »verständlich zu machen« gegenüber den »voraussetzungslosen Deutschen«, zu denen ausdrücklich Feuerbach gezählt wird, (denn, so kurz vorher: »Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, & soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.«): »Zum Leben ... gehört vor Allem Essen & Trinken, Wohnung, Kleidung & noch einiges Andere. Die erste geschichtliche That ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst, & zwar ist dies eine geschichtliche That, eine Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute, wie vor Jahrtausenden, täglich & stündlich erfüllt werden muß, um die Menschen nur am Leben zu erhalten.«⁴⁵ Es schließt sich eine Kritik an Bauer an und es wird dann fortgesetzt: »Das Zweite ist, daß das befriedigte erste Bedürfnis selbst, die Aktion der Befriedigung und das schon erworbene Element der Befriedigung zu neuen Bedürfnissen führt – & diese Erzeugung ist die erste geschichtliche Tat.« (Heißen müßte es in Korrektur dieser Niederschrift wohl: die zweite geschichtliche Tat.) Als drittes Verhältnis werden Fortpflanzung und Familie genannt, als das erste soziale Verhältnis, welches mit wachsender Bevölkerung zu neuen

44 Das wurde ja auch im Bereich von Verhaltensforschungen zum Tier, z. B. zur »Aggressivität« mitunter kurzschlüssig getan. In dieser Frage wurde u. a. der Verhaltensforscher Konrad Lorenz auch kritisiert. Schließlich gibt es wohl keine aggressiveren Wesen als Menschen, da sie sogar die eigne Gattung existentiell bedrohen können; hierfür liegen eben *geschichtlich gewordene*, gesellschaftliche Gründen vor.

45 Karl Marx/ Friedrich Engels: Feuerbach und Geschichte. Entwurf und Notizen. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2003. S. 12. (Ich zitiere hier nach dem Vorabdruck der Neu-edition.) – Vgl. Die Deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1958. S. 28f.

Bedürfnissen und zu neuen gesellschaftlichen Verhältnissen führe,- alle drei Momente sind keine Stufungen, sondern Momente eines Prozesses etc.

In diesem spontan niedergeschriebenen, nicht überarbeiteten Manuskriptteil befindet sich eine Eröffnung der Sicht auf die Lösung eines der schwierigsten Probleme der neuen Geschichtsauffassung und somit ein *offenes Tor im Praxisverständnis* für den Weg zum Begreifen *der für die Menschen typischen Evolutionsbedingungen*: Die Menschen, von Haus aus Natur und selbst tierischen Ursprungs, haben selbstverständlich ursprüngliche, natürliche Triebe und Bedürfnisse (wir wissen heute, dass unsere genetischen Anlagen weit zurückliegend sich geformt haben, wesentlich auch schon im Tierzustand); – sie bleiben aber nicht im Tierreich verhaftet, weil sie in der Lage sind, ihre Bedürfnisse nicht einfach nur auf der Naturbasis zu befriedigen, sondern weil sie neue Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse entwickeln und auf dieser Grundlage neue Verhältnisse eingehen. *Die sich entwickelnden Fähigkeiten zur Erzeugung der Mittel zu Befriedigung der existentiellen Bedürfnisse*, nicht die Bedürfnisse selbst (der Hunger z. B.) markieren die erste *geschichtliche* Tat! Erst damit tritt der Mensch aus dem Tierreich in seine produktive Geschichte ein.

Von diese Hypothese aus spannt sich der Bogen der Erarbeitung eines Entwurfs zur Analyse der geschichtliche Evolution über die ökonomischen Arbeiten bis hin zu Studien der Schriften Darwins und ethnologischer Literatur. Aber so interessiert Marx und Engels zunächst Charles Darwins 1859 erschienene Schrift »On the Origin of Species by means of Natural Selection« studierten, weil sie hier einen Beleg sahen, Natur- und Menschheitsgeschichte materialistisch zusammen zu denken, so begriffen sie doch auf Grund ihrer wissenschaftlichen Einsichten in Produktionsmittelanwendung und –entwicklung und die damit verbundene Entfaltung spezifischer sozialer Verhältnisse und allen weiteren Folgerungen für die Gesellschaftsentwicklung, dass der Übergang des Menschen aus dem Tierreich nur über das Begreifen der Praxis erklärt werden kann und Darwins Theorie auf die Menschheitsgeschichte nicht übertragen werden konnte. Ich erinnere diejenigen, welche immer noch meinen, der Praxisbegriff von Marx hätte erst »anthropologisch« geöffnet werden müssen, an das Manuskript von Engels zur *Anthropogenese* »Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen« (1876). Zugrunde lagen diesen Diskussionen und Ergebnissen u. a. auch umfangreiche Studien von Marx zur Physiologie, biologischen Anthropologie und zu Geologie in den sechziger Jahren. Als ein weiterer Beitrag zum Verständnis der *Anthropogenese* unter anderem Gesichtspunkt, nämlich unter

dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Gliederung im Verlaufe der Geschichte und ihre Auswirkung auf die Geschlechterbeziehung, kann Engels Werk« Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates« (1884) gelten, dem ebenfalls umfangreiche Vorarbeiten bzw. Exzerpte von Marx zu ethnologischer Literatur, so zu Lewis Henry Morgans »Ancient society« zugrunde lagen.

Die historische Entfaltung der Geschlechterbeziehung schließt aber die geschichtliche Modifikation der Geschlechterliebe ein, so wie auch andere Ausdrücke der Zuneigung und Liebe, z. B. die Vorstellungen des Christentums von Nächstenliebe, keine »konstanten«, »a priori« einem Gattungswesen innewohnende oder von einem Gott gegebene Werte sind, sondern geschichtlich entstanden, kultiviert oder wenigstens modifiziert. Die gesamte Psyche der Menschen, einschließlich der Affekte, ist in ihrer Ausprägung als eben *menschliche* Psyche auf die Grundlage der praktischen Lebensweise der Menschen entstanden und historisch geprägt. Dies war das Thema der »kritischen Psychologie« von Klaus Holzkamp und Ute Osterkamp.⁴⁶ Überhaupt geraten wir hier wohl auf den Bode spezieller Wissenschaften, so u. a. der Psychologie. Soweit sich Philosophen auf diese Spezialgebiete wagen, werden sie allein mit den alten philosophischen Konzepten nicht viel weiter kommen, als zu Beschreibungen und Behauptungen. Allerdings gibt es bei Ernst Bloch eine Fülle von Überlegungen z. B. über die Geschichtlichkeit der Triebe, der Geschlechterbeziehung etc. Aber auch er stützt sich kluger Weise nicht nur auf Philosophie, sondern er unterzieht u. a. Sigmund Freuds psychologische Lehre einer Prüfung.

Damit soll nur gesagt werden, dass eine *Anthropologie*, die auf *dem Praxisbegriff* beruhen soll, das weite Untersuchungsfeld zur *Anthropogenese* nicht ausklammern darf, und dass es gerade ihr Verständnis als Selbsterzeugungsprozess der Menschen durch Arbeit war, welches Marx und Engels zu ihrer Hypothese führte. Niemals war also dieser Begriff der Anthropologie gegenüber »verschlossen«. Auf einem anderen Blatt steht, dass im dogmatischen Marxismus-Verständnis unsinni-

46 Unter dem Aspekt der weiteren Ausarbeitung einer Anthropologie sollten auch die auf dem Gebiet der Persönlichkeitstheorie vorliegenden Schriften von Lucien Sève (Theorie der Persönlichkeit. Berlin 1962) und Irene Dölling (Naturwesen – Individuum – Persönlichkeit. Berlin 1979.; Individuum und Kultur Berlin 1986) beachtet werden. – Zur Anthropogenese, Sprach- und Mathematikentwicklung auf der Grundlage der Praxis siehe auch Klaus Gößler / Martina Thom: Die materielle Determiniertheit der Erkenntnis. A. a. O. Abschnitt 4/2.

ger Weise eine Anthropologie abgelehnt wurde, und dass viele anthropologische Themen dringend einer weiteren Erarbeitung bedürfen.

Übrigens hat Ludwig Feuerbach ebenfalls zur Ethnologie, nämlich zur Lebensweise, zur Religion und zum Religionskult von Naturvölkern, Studien durchgeführt und Ausschnitte der Zeitung »Das Ausland« in den fünfziger Jahren gesammelt, freilich nur unter dem Gesichtspunkt der Ergänzung seiner Religionskritik, die sich ja vorerst wesentlich auf das Christentum bezog.⁴⁷ Zu einer konkreteren Fassung des Begriffes Gattung Mensch und zur Annäherung an ein Praxisverständnis analog zu Marx, welches der Anthropologie eine ganz neue Basis gab, ist es trotz Kenntnisnahme des »Kapital« von Marx und Hinwendung zu sozialen Fragen im Alter nie gekommen. Und damit will ich noch auf die zweite Frage kommen:

2. Kann Feuerbachs Auffassung von der Gattungsbeziehung bzw. seine »Liebesphilosophie« die Theorie von Marx »ergänzen« oder gar »hinter sich lassen«? (Eigentlich entwickelt Feuerbach gar keine »Liebesphilosophie«, sondern eine Religionskritik, bei der die Liebesfähigkeit und das Liebesbedürfnis der Menschen als das wichtigste Konstruktionselement für die Schaffung einer Jenseits-Idee betrachtet wird; das nur am Rande. Man sollte nicht jedes Denkelement gleich eine Philosophie nennen!)

Offenbar macht man sich bei dieser Vorstellung nicht klar, wie Feuerbach überhaupt auf seinen Begriff der Gattung Mensch gekommen ist. Einerseits betont er die Naturhaftigkeit und Naturhaftung des Menschen als gegenständliches Wesen, – aber damit ist der Mensch noch nicht ein Mensch: kein Gattungswesen. Seine Sinnlichkeit und sein Anschauungsvermögen können erst als nicht-tierische, als menschliche funktionieren, wenn die nur in der Ich-Du-Beziehung wirksamen »höheren« Vermögen Vernunft, Wille und Herz (synonym für Gefühl, besonders Liebe), diese »göttliche Dreieinigkeit im Menschen über dem individuellen Menschen«⁴⁸ mit wirken. Aber genau der Ort, wo diese Vermögen sich überhaupt entwickeln und zusammenwirken können, im spezifisch-menschlichen, nämlich praktischen Verhalten, bleibt bei Feuerbach ein »blinder Fleck«. Es soll natürlich die spezifische Art von Gesellschaftlichkeit als das eigentliche Gattungswesen, welche vom tierischen Dasein unterschieden ist, mit dem Begriff der *Gattung* markiert

47 Siehe Francesco Tomasoni: Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werks, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte. Stuttgart, Bad Cannstatt 1990.

48 Siehe Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Berlin 1956. S. 37.

werden. Aber es bleibt bei einer Trivialität: bei der abstrakt aufgefaßten Ich-Du-Beziehung, deren »höchste Konkretion« die Mann-Weib-Beziehung bei Feuerbach ist, wenn er gegen die christliche Askese vom Geschlechtlichen und dem Rekurrieren auf bloße Individualität (der christliche Mensch sei nur auf sich gestellt in seinem Streben nach Seligkeit) einwendet, dass das Individuum kein ganzes Menschsein darstellt und dass Mann und Weib für sich genommen nur Teilmenschen seien. Als Gattungswesen habe der Mensch Selbstbewußtsein, welches er aus der Spiegelung im anderen Menschen schöpft, und er vermag aufgrund der Universalität und Unendlichkeit seines Gattungswesens das Bewußtsein der Universalität und Unendlichkeit zu entfalten, welches eben auch der Grund religiöser Idealbildung sei (Tiere haben keine Religion) usw.

In seiner wohl wirksamsten Schrift »Das Wesen des Christentums« (1841) setzt er seine Bestimmungen des »Wesens des Menschen in Allgemeinen« der religionskritischen Analyse, dem Nachweis der anthropologischen Inhalte der religiösen Vorstellungen und des »religiösen Gemüts«, als Idealfiguration des nicht-entfremdeten Menschen voraus. Seine Körperlichkeit und seine Herkunft aus der Natur werden als Selbstverständlichkeiten hier nur wenig erörtert, allerdings innerhalb der religionskritischen Ableitung auch immer wieder erwähnt. (Wenig später, besonders in den »Grundsätzen einer Philosophie der Zukunft« (1843), konkretisiert er bekanntlich die materialistische Grundlegung des Menschenbildes: er feiert die Sinne der Menschen als Tore zur Welt, als die Organe, welche uns die Unendlichkeit der Welt erschließen lassen.)

Feuerbach setzt aber die Gattungsmerkmale nicht nur abstrakt, als eine den Individuen innewohnende Gemeinschaftlichkeit voraus, – *er idealisiert darüber hinaus die Gattung Mensch*. Die vorausgesetzten Eigenschaften werden in den höchsten Tönen gefeiert; von negativen, zerstörerischen Eigenschaften ist kaum die Rede, denn alles Böse und Verkehrte in dieser Welt entsteht für Feuerbach wesentlich durch die religiöse Verkehrung: hier entleert sich der Mensch, indem er seine humanen Inhalte in einer Jenseitigkeit vergöttlicht, er entzweit sich durch den Fanatismus, der unweigerlich durch die konfessionelle und dogmatische Fixierung der Religionen erzeugt wird, er verneint seine Geschlechtlichkeit (durch das Zölibat-Gebot der katholischen Kirche) und schämt sich ihrer in der Betonung der unbefleckten Empfängnis, und er zerstört jeden Gedanken an die Ich-Du-Gemeinschaft, indem er beim Streben nach Gnade und Glückseligkeit nach dem Tode nur auf seine Individualität geworfen wird. Aber der Mensch, als ein der Liebe und der Gemeinschaft, auch des Verständnisses seinen individuellen Schwächen

gegenüber bedürftiges Wesen baut sich zunächst, aus unmittelbarem Bedürfnis des religiösen Gemütes, eine himmlische Welt im Christentum, in der er seine Wünsche und Sehnsüchte wenigstens als jenseitige spiegeln und verherrlichen kann. Und da spielt tatsächlich Feuerbachs hohe Bewertung der Liebe eine entscheidende Rolle: Da der in der monotheistischen Überlieferung gnadenlose, unbeirrbarere Gott, der den absoluten Verstand und die absolute Moralität (das eiserne Gesetz) verkörpert, zunächst der Liebesfähigkeit entbehrt und damit des Verständnisses für den schwachen Menschen, somit zu keiner Gnade oder keinem Verzeihen bereit wäre, muss dieser Gott zum Vater im ganz irdischen Sinne umgedacht werden: Die Christusgestalt, der Sohn Gottes, der Mensch wird und zugleich Gott gleich ist (ein Dogma, das erst auf dem Konzil von Nizäa 324 festgelegt wurde) ist Vermittlungsprinzip zwischen dem vollkommenen Gott und dem unvollkommenen Menschen, die Verkörperung des Prinzipes der Liebe. Die Schwächen der Menschen finden Verzeihen und Gnade, da ja Gott, nunmehr des väterlichen Gefühls fähig, seinen eigenen Sohn opferte um der Menschen willen und zugleich beweinte. Das ist freilich eine höchst knappe, unvollkommene Darstellung der reichhaltigen Analysen von Feuerbach über die anthropologischen Wurzeln des Christentums. Es geht hier nur darum deutlich zu machen:

Feuerbachs Überlegungen zu Liebe als entscheidendes Band zwischen den Menschen sind offensichtlich Widerspiegelungen der ursprünglichen Ideen des Urchristentums, die aber – und das ist sein Verdienst – als Spiegelungen der Sehnsüchte und Bedürfnisse der Menschen nach humanen Beziehungen entschlüsselt werden. Dieser Typ von Religionskritik führt nahe an die irdischen Wurzeln des religiösen Denkens heran, aber zugleich können aufgrund der philosophischen Abstraktheit und der Abstinenz gegenüber der Analyse der wirklichen Geschichte des Christentums diese Wurzeln der Religion nicht wirklich erfaßt werden. Eine Überdimensionierung des Religionsproblems ist eine der logischen Folgen dieser Methode, die Marx aufgrund seiner ganz anderen Art der Religionskritik und durch seine Einordnung dieses Bewußtseinsphänomens in den widersprüchlichen Geschichtsprozess vermeidet. Genau genommen *philosophiert* Feuerbach über Religion, d. h. er analysiert nicht historisch genau die Entstehung und geschichtliche Ausbreitung des Christentums, obgleich er natürlich die Geschichte der Konfessionen und Kirchen kannte. Daher hielt Engels später bei seinen Forschungen über das Urchristentum Bruno Bauers Schriften für

aussagekräftiger. Feuerbach »philosophiert« und er »psychologisiert«, denn es geht immer um die Beschaffenheit des menschlichen Gattungsgemütes.

Im Zusammenhang mit seiner Interpretation der 6. Feuerbachthese würdigt Ernst Bloch Feuerbachs Auflösung des religiösen Wesens in das weltliche, indem er etwas sehr Wichtiges bemerkt, nämlich das Feuerbach »... scharf auf den Anteil menschlicher Wünsche blickte. Feuerbachs, anthropologische Kritik der Religion' leitete die gesamte transzendente Sphäre aus Wunschphantasie ab; die Götter sind in wirkliche Wesen verwandelte Herzenswünsche.«⁴⁹ Es entstehe durch diese Wunsch-*Hypostase* eine Verdoppelung der Welt in eine imaginäre und in eine wirkliche, wobei der Mensch sein bestes Wesen aus dem Diesseits in ein überirdisches Jenseits schaffe. Und bezugnehmend auf die Kritik von Marx an Feuerbachs Bestimmung des menschlichen Wesens als ein dem Individuum innewohnendes Abstraktum stellte Ernst Bloch fest: »Ja, Feuerbach ist mit diesem seinen hohlen Bogen zwischen einzelnen Individuen und abstraktem Humanum (unter Auslassung der Gesellschaft) wenig anderes als ein Epigone der Stoa und ihrer Nachwirkungen im Naturrecht ...«⁵⁰

Man kann der frühen Bemerkung von Engels in seinem Brief vom 19. November 1844 an Karl Marx sehr wohl zustimmen, dass der Feuerbachsche Mensch von »Gott« abgeleitet und dass dieser von Gott auf den Menschen gekommen sei, und dass daher »der Mensch«, der so überhaupt eine Spukgestalt bleibe, noch mit einem »theologischen Heiligenschein der Abstraktion« bekränzt sei.⁵¹ Die Liebe als ein Gefühlsphänomen des Menschen ist übrigens bei Feuerbach zu recht nicht als bloßer Affekt, sondern als eine mit Bewußtsein versehene psychische Regung aufgefaßt. Viel später in seinen Alterswerken und Fragmenten hat Feuerbach etwas andere Akzente gesetzt; seine ahistorische Methode hat er beibehalten. In »Über Spiritualismus und Materialismus« (1863/1866) und in dem Fragment »Zur Ethik: Der Eudämonismus« (1867/1869) werden die »Triebe« zur Selbstliebe und zur Glückseligkeit und auch Arthur Schopenhauers »grenzenloses Mitlied mit allen lebenden Wesen« (alles schon im wesentlichen bei Jean Jaques Rousseau thematisiert), in Erwähnung historischer Umstände, aber ohne ihrer wirklichen Analyse erörtert. Zur Liebe zwischen den Menschen finden

49 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. A. a. O. S. 285.

50 Ebenda.

51 Siehe Engels an Marx. 19. November 1844. In: MEW Bd. 27. Berlin 1963. S. 12.

wir keine weiter führenden Überlegungen. Feuerbach notiert aber hinsichtlich der Geschlechterbeziehung, dass wir zwar über die physische Entstehung des Menschen noch nichts wirklich wissen, aber hinsichtlich der »geistigen Entstehung«, der »Erklärung der Moral«, gehören »... zum allerwenigsten zwei Menschen: Mann und Weib. Ja, das Geschlechtsverhältnis kann man geradezu als das moralische Grundverhältnis, als die Grundlage der Moral bezeichnen.« Daher sei auch die von Kirchen als Gesetz verordnete Ehelosigkeit »eine moralische Unmöglichkeit«.⁵²

Wie soll nun Feuerbach aktualisiert werden? Bei aller wichtigen Anregung durch die Probleme, welche in den Schriften Feuerbachs abgehandelt werden: Man kann sich nun seinen Reim darauf machen, welch eine »anthropologische Ergänzung« man bei Feuerbach »gegen Marx und Engels« finden wird, denn selbst diese obige Behauptung vom Geschlechtsverhältnis als moralischem Grundverhältnis ist schon wieder idealisiert und ahistorisch gefaßt. (Man lese doch zu dieser Frage einmal Friedrich Engels »Ursprung der Familie...« und vor allem neuere ethnologische Literatur zu Anthropogenese.) Im übrigen fällt in diesem Zusammenhang das Wort »Liebe« nicht, vielleicht aus gutem Grund. Vielleicht gibt es Geschlechtsverhältnisse ohne Liebe? Sind eigentlich nur solche Geschlechtsverhältnisse in Feuerbachs Verständnis moralisch, die auf Liebe beruhen? Die Liebe des Menschen zu Menschen entsprechend dem Prinzip *homo homini Deus est* wird aber so ahistorisch gesetzt, wie es heute mit den christlichen Grundwerten geschieht.

Wir können uns drehen und wenden, die Historie und somit die Geschichte des praktischen Lebensprozesses der Menschen drängt sich immer wieder als Untersuchungsfeld auf; *gegen* Marx und Engels kommt man da nicht sehr weit; man landet eben bei Feuerbach. Und Helmut Seidel sei Dank, dass er diese philosophische Kehrtwende offensichtlich nicht mitmacht.

52 Ludwig Feuerbach: Aus der nachgelassenen Studie »Zur Ethik: Der Eudämonismus«. In: Ludwig Feuerbach: Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften II. Frankfurt a. M. 1967. S. 252.

Klassiker unter Klassikern – editionsphilologische Grundlagen, Struktur und Bearbeitungsstand der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)

Manfred Neuhaus

Die editionsphilologischen Grundlagen der MEGA sind das Ergebnis der theoretischen Debatten und der editorischen Praxis von mehreren Forschergenerationen. Wie ein Monolith steht am Anfang David Rjasanov.

Von dessen Werk und tragischem Ende erfuhr ich vor dreieinhalb Jahrzehnten von unserem Jubilar und seiner verehrten Gattin. Sie waren es, die dem Eleven den Weg in die Marx-Philologie eröffneten und seither mit Zuspruch und Ermutigung begleiten. Die folgenden Überlegungen sind ein schüchterner Versuch, beiden akademischen Lehrern zu danken.

Rjasanov schuf die historisch-philologischen Grundlagen und begründete die akademische Tradition der Marx-Engels-Edition, konnte das kühne Werk aber nicht vollenden.¹

Infolge der Machtergreifung Hitlers und des in den 1930er Jahren eskalierenden stalinistischen Terrors, dem Rjasanov sowie mehrere russische und deutsche Editoren zum Opfer fielen, blieb die »erste« MEGA ein Torso.² Ungeachtet dessen ist sie die erste Marx-Engels-Edition, die

1 Siehe David Rjasanow – Marx-Engels-Forscher – Humanist – Dissident. Hrsg. und mit einem biographischen Essay versehen von Volker Külow und André Jaroslawski. Berlin 1993, und David Borisovic Rjasanov und die erste MEGA. Hamburg 1997 (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Sonderbd. 1).

2 Siehe Karl Marx / Friedrich Engels: *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke, Schriften, Briefe*. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts [seit 1933: Marx-Engels-Lenin-Instituts] hrsg. von D[avid Borisovic] Rjasanov [seit 1932: V[ladimir Viktorovic] Adoratskij]. Frankfurt am Main, Berlin, Moskau-Leningrad, Moskau: Marx-Engels-Verlag 1927–1935.

Erste Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des »Kapital«. Bd. 1: (Karl Marx) Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten. Halbbd. 1. Frankfurt am Main 1927. Bd. 1: (Karl Marx) Werke und Schriften bis

neben dem vollständigen Textabdruck einer Fassung – in der Regel nach dem Prinzip letzter Hand – auch belangvolle Varianten aus Handschriften und Drucken auf dem Niveau der zeitgenössischen Editionstechnik verzeichnet und eine textgenetische Analyse zumindest antizipiert. Es galt bereits das Kontaminationsverbot: Alle Texte werden in der Sprache des Originals auf der Grundlage eines bestimmten Textzeugen dargeboten, wobei Orthographie und Interpunktion im Unterschied zur heutigen Editionspraxis modernisiert und normiert wurden. Die Texte wurden einer kritischen Revision unterzogen, Korruptelen beseitigt, die redaktionellen Eingriffe allerdings nur in zweifelhaften Fällen nachgewiesen. Außerordentliches leistete Rjazanovs internationales Editorenteam bei der Transkription der komplizierten Handschriften. Dies gilt gleichermaßen für die Autorschaftsbestimmung von anonym oder pseudonym veröffentlichten Arbeiten und die exaktere Datierung einzelner Briefe, Manuskripte und Exzerpte.

Obwohl Rjazanovs Editionsprojekt nach Stalins Tod, in der Zeit des sogenannten Tauwetters in Moskau und Berlin wieder aufgegriffen wurde, dauerte es noch zwei Jahrzehnte, bis das Konzept für eine neue, »zweite« MEGA in den 1960er und 1970er Jahren nach teilweise kontroversen Debatten durchgesetzt werden konnte.³

Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten. Halbbd. 2: Jugendarbeiten, Nachträge, Briefe und Dokumente. Berlin 1929. – Bd. 2: (Friedrich Engels) Werke und Schriften bis Anfang 1844 nebst Briefen und Dokumenten. Berlin 1930. – Bd. 3: (Karl Marx) Die Heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845. Berlin 1932. – Bd. 4: (Friedrich Engels) Die Lage der arbeitenden Klasse in England und andere Schriften von August 1844 bis Juni 1846. Berlin 1932. – Bd. 5: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten 1845–1846. Berlin 1932. – Bd. 6: Werke und Schriften von Mai 1846 bis März 1848. Moskau-Leningrad 1933. – Bd. 7: Werke und Schriften von März bis Dezember 1848. Moskau 1935, und Sonderbd.: (Friedrich Engels) Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Dialektik der Natur. 1873–1882. Sonderausgabe zum vierzigsten Todestage von Friedrich Engels. Moskau 1935. *Dritte Abteilung: Briefwechsel.* Bd. 1: 1844–1853. Berlin 1929. – Bd. 2: 1854–1860. Berlin 1930. – Bd. 3: 1861–1867. Berlin 1930. – Bd. 4: 1868–1883. Berlin 1931, und Stalinismus und das Ende der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe (1931–1941). Dokumente über die politische Säuberung des Marx-Engels-Instituts 1931 und zur Durchsetzung der Stalinschen Linie am vereinigten Marx-Engels-Institut beim ZK der KPdSU aus dem Russischen Staatlichen Archiv für Sozial- und Politikgeschichte Moskau. Hamburg 2001 (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Sonderbd. 3).

- 3 Siehe Rolf Dlubek: Die Entstehung der zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe im Spannungsfeld von legitimatorischem Auftrag und editorischer Sorgfalt. In: MEGA-Studien. Berlin. Jg. 1994. Nr. 1. S. 60–106.



Aus dem Band I/2, S. 713
Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Heft I. Seite I

Die mit der Ausarbeitung des editionsphilologischen Kanons für die neue historisch-kritische Gesamtausgabe betrauten Wissenschaftler am Berliner und Moskauer Institut für Marxismus-Leninismus⁴ – darin besteht die Pointe dieser Auseinandersetzung – adaptierten die textologischen Innovationen der modernen Goethe- und Brechtphilologie.

Die neugermanistische Editionstheorie und -praxis hatte seit den 1930er Jahren enorme Fortschritte gemacht. Die in den 1960er und 1970er Jahren publizierten Untersuchungen von Hans Werner Seiffert, Siegfried Scheibe, Gerhard Seidel, Manfred Windfuhr und Hans Zeller⁵ eröffneten nicht nur neue Forschungsperspektiven, sondern provozierten auch neue Antworten auf solche alten editionstheoretischen und editionsmethodischen Fragen wie

- die Funktions- und Gegenstandsbedingtheit von Editionen,
- den Begriff und Prozeßcharakter des literarischen Werkes,
- die Wertigkeit verschiedener Fassungen eines Textes sowie
- die Techniken der Textkritik und der Variantendarbietung.

Der entscheidende Punkt, man könnte sagen die Umkehrung des altphilologischen Editionsparadigmas, ist das textgenetische Prinzip: Als oberstes Gebot gilt nicht mehr, einen Text zu generieren, der dem Willen des Autors möglichst nahe kommt, sondern diesen Text in seiner Genesis vom frühesten Entwurf bis zur letzten Fassung zu dokumentieren.

Geleitet von solchen Überlegungen gewannen die editorischen Grundsätze für die Darbietung des literarischen Oeuvres von Marx und Engels in der neuen, der »zweiten« MEGA allmählich Gestalt.⁶

4 Rolf Dlubek, Martin Hundt, Richard Sperl und Inge Taubert in Berlin sowie Irina Bach, Georgij Bagaturija, Sofija Leviova, Larisa Mis'kevic und Vitalij Vygodskij in Moskau.

5 Siehe vor allem Siegfried Scheibe: Zu Problemen der historisch-kritischen Edition von Goethes Werken. Aus der praktischen Arbeit der Akademie-Ausgabe. In: Weimarer Beiträge. Jg. 1960. Sonderheft. S. 1147–1160. – Hans Werner Seiffert: Untersuchungen zur Methode der Herausgabe deutscher Texte. Berlin 1963. – Gerhard Seidel: Bertolt Brecht – Arbeitsweise und Edition. Das literarische Werk als Prozeß. Erweiterte Neuausgabe von »Die Funktions- und Gegenstandsbedingtheit der Edition«. Berlin 1977. – Texte und Varianten. Probleme ihrer Edition und Interpretation. Hrsg. von Gunter Martens und Hans Zeller. München 1971. – Manfred Windfuhr: Die neugermanistische Edition. Zu den Grundsätzen kritischer Gesamtausgaben. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Stuttgart. Jg. 31. 1957. Nr. 3. S. 425–442, und Hans Zeller: Zur gegenwärtigen Aufgabe der Editionstechnik. Ein Versuch, komplizierte Handschriften darzustellen. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte. Heidelberg. Jg. 52. 1958. S. 356–377.

6 Siehe Richard Sperl: »Edition auf hohem Niveau«. Zu den Grundsätzen der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Hamburg 2004 (Wissenschaftliche Mitteilungen. Hrsg. vom Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition e. V. H. 5).

476 6 20.

3. Capital (1867)

Handwritten text in German, likely a draft or working paper for the third volume of 'Das Kapital'. The text is dense and difficult to read due to the cursive handwriting and some ink blots. It appears to be a continuation of the work on the theory of value and money.

Aus dem Band II/1.1, S. 281

Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie · Erster Teil

Aus guten Gründen steht an erster Stelle das Vollständigkeitspostulat. Nur eine vollständige Wiedergabe des gesamten literarischen Nachlasses, also aller Handschriften und Drucke, der Exzerpte und Notizen sowie auch der Briefe Dritter an Marx und Engels schließt eine wie immer motivierte tendenziöse Auswahl aus. Die MEGA bietet deshalb das literarische Erbe von Marx und Engels – soweit es überliefert und der Wissenschaft zugänglich ist – erstmals in seiner Gesamtheit dar. Zu den bereits bekannten Schriften, Artikeln und Briefen – erstmals auch der an sie gerichteten Briefe Dritter – kommen eine Reihe bisher unveröffentlichter bzw. neu entdeckter Arbeiten hinzu. Durch Autorschaftsanalysen wird zudem die Urheberschaft von Marx oder Engels an zahlreichen Texten verifiziert oder falsifiziert und somit der Werkbegriff weiter konturiert.

In ihrer Struktur übernimmt die »zweite« MEGA Rjazanovs Grundgliederung nach WerkGattungen, trennt allerdings die Vorarbeiten, das heißt Konspekte, Exzerpte, Notizbücher, Literaturlisten und Marginalien von der Werkabteilung und bildet aus dieser umfangreichen und spezielle Editionsverfahren erfordernden Materialgruppe eine eigene, in sich ebenfalls chronologisch geordnete Abteilung.

Alle Texte werden strikt chronologisch angeordnet und gemäß dem zugrunde liegenden Textzeugen originalgetreu unter Beibehaltung ihrer Orthographie und Interpunktion dargeboten. Dies bildet die Grundlage für Untersuchungen zu Sprachschatz, Begriffswelt und zur Klärung historisch-genetischer Fragen der Terminologie. Unvollendete Manuskripte werden in jenem Bearbeitungsstadium dargeboten, in dem die Autoren sie hinterlassen haben. Eine kritische Textrevision im Sinne der Beseitigung eindeutig fehlerhafter Stellen erfolgt behutsam und unter genauer Rechenschaftslegung.

Mit modernen, maßgeblich von Richard Sperl⁷ und Inge Taubert entwickelten Editionsverfahren wird die Werkentwicklung von der ersten Gedankenskizze bis zur Fassung letzter Hand dargestellt: Die einzelnen Werke werden zunächst im Textteil nach der Handschrift oder dem Erstdruck vollständig wiedergegeben. Die gesamte autorisierte Textentwicklung in Manuskripten und Drucken veranschaulichen Variantenverzeichnisse im wissenschaftlichen Apparat, so daß jede einzelne Fassung eines Werkes herangezogen, aber auch die Textentwicklung in ihrer Gesamtheit überblickt werden kann. Damit wird ein bislang ungekannter Einblick in die Arbeitsweise der Autoren ermöglicht.

7 Siehe Richard Sperl: Die Darstellung der autorisierten Textentwicklung im Variantenapparat der Marx-Engels-Gesamtausgabe. Ebenda. S. 104–139.

Die 1972 in einem Probestück⁸ entfaltete Textgenese fand nicht nur Anerkennung und Zuspruch, sondern auch vehemente Ablehnung. So reklamierten leitende Mitarbeiter der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar in ihrem Gutachten, es sei nicht »eigenständige Aufgabe einer historisch-kritischen Gesamtausgabe [...] die ›Genesis‹ der einzelnen Texte zu dokumentieren»⁹. Einige sowjetische Kritiker bliesen ins gleiche Horn und ziehen die Bearbeiter der Probestücke des Akademismus, Formalismus und der positivistischen Pedanterie.¹⁰ Diese Einwände und Attacken konnten, auch dank der nachdrücklichen Unterstützung namhafter Editionsphilologen, Historiker und Philosophen aus Ost und West, zurückgewiesen werden.

Ungeachtet aller Würdigung der skizzierten textologischen Innovation blieb die Einstellung zum MEGA-Projekt noch auf viele Jahre widersprüchlich. In der Fachwelt wurde durchaus anerkannt, daß die hoch spezialisierten Bandbearbeiter in Berlin und Moskau sowie einigen Universitäten und der Akademie der Wissenschaften der DDR um originelle Lösungen der komplizierten editorischen Probleme rangen und mit ihren Forschungen die Kenntnis von den historischen Kontexten des Oeuvres von Marx und Engels zu bereichern vermochten. Gleichzeitig konnte sich kein aufmerksamer Beobachter darüber hinwegtäuschen, daß der »zweiten« MEGA im Rahmen der »Entfaltung der internationalen Offensive des Marxismus-Leninismus«, so das uns heute surreal anmutende propagandistische Stakkato jener Jahre, eine politische Funktion zugeacht war. Daraus erwuchs nach dem retrospektiven Urteil eines der Hauptakteure ein »gespanntes Verhältnis von marxistisch-leninistischem Credo und wissenschaftlichem Anspruch, editorischer Sorgfalt und legitimatorischen Zwecken«¹¹ – ich habe es ähnlich empfunden. Und

8 Siehe Karl Marx / Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Probestück. Editionsgrundsätze und Probestücke. Berlin 1972.

9 Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. MEGA-Archiv A. Bd. 6.1: Editions-wissenschaftliche Gutachten zum Probestück aus der DDR. Nr. 9. S. 7.

10 Siehe ebenda Bd. 5.4: Diskussion des Probestückes am IML Moskau 1972/1973. S. 32 und 43–45.

11 Rolf Dlubek: Die Entstehung der zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe im Spannungsfeld von legitimatorischem Auftrag und editorischer Sorgfalt. S. 100. Dlubek zitiert zustimmend Jürgen Rojahn: Die Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Stand der Arbeit und geplante Fortführung. In Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung (IWK). Berlin. Jg. 28. 1991. S. 478.

dieser Konflikt, den jeder Editor lange in seinem Innern trug, konnte erst nach dem Epochenjahr 1989 gelöst werden.

Die gravierenden politischen Veränderungen der Jahre 1989 und 1990 gefährdeten das Projekt abermals, eröffneten aber zugleich neue, bisher ungekannte Chancen. Zunächst war es wissenschaftlich und politisch längere Zeit umstritten, ob die MEGA nach dem Ende der DDR und der UdSSR fortgeführt werden könne und solle. Meines Wissens gab es drei Optionen: Abbruch, Neubeginn oder Fortführung nach gründlicher Revision und Rekonstruktion auf der Basis der bereits vorliegenden Bände und weiterer umfangreicher Vorarbeiten.

Im Oktober 1990 errichteten das Internationale Institut für Sozialgeschichte der Königlich Niederländischen Akademie der Wissenschaften und das Karl-Marx-Haus der Friedrich-Ebert-Stiftung im Einvernehmen mit den beiden bisherigen Herausgeberinstituten in Amsterdam die Internationale Marx-Engels-Stiftung.¹² Die IMES besitzt die Herausgeberrechte und führt die MEGA seither als akademische Edition in internationaler Kooperation fort. Seit dem 1. Oktober 2000 leitet der Berliner Politikwissenschaftler Herfried Münkler die Geschicke des egalitären internationalen Forschungsnetzwerkes, das an die Stelle der hierarchisch strukturierten Parteistiftungen getreten ist und Editoren auf drei Kontinenten verbindet.

Der editionsphilologische Kanon der MEGA wurde 1992 auf einer internationalen Editorenkonferenz in Aix-en-Provence der für den Neubeginn unabdingbaren Revision unterzogen. Die revidierten Editionsrichtlinien stehen allen Interessenten nicht nur als Buchpublikation, sondern auch in einer digitalen Version auf der Homepage des Akademienvorhabens Marx-Engels-Gesamtausgabe an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zur Verfügung.¹³

Auf Empfehlung des deutschen Wissenschaftsrates wurde die MEGA nach positiver Begutachtung durch ein internationales Gelehrten-gremium unter dem Vorsitz des Philosophen Dieter Henrich in das Akademienprogramm aufgenommen. Mit der Aufnahme in das deutsche Akademienprogramm erhielt die MEGA 1993, und damit erstmals in ih-

12 Siehe dazu Jürgen Rojahn: Und sie bewegt sich doch! Die Fortsetzung der Arbeit an der MEGA unter dem Schirm der IMES. In: MEGA-Studien. Berlin, Jg. 1994. Nr. 1. S. 5–31.

13 Siehe Editionsrichtlinien der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam. Berlin 1993 und <http://www.bbaw.de/vh/mega>.

rer wechselvollen Geschichte, eine Heimstatt an einer Akademie der Wissenschaften.

Nach langwierigen Verhandlungen übernahm schließlich im November 1998 der Akademie-Verlag die verlegerische Betreuung der Ausgabe vom Karl Dietz Verlag. Dieser Verlagswechsel wurde in den Feuilletons aufmerksam kommentiert: Die drei Wünsche, die sich mit dem Fortgang der Arbeit an der MEGA verbanden, so resümierte Ullrich Raulff in der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung«, lauteten »Entpolitisierung, Internationalisierung und Akademisierung. Mit dem Weggang vom Dietz Verlag dürfte der erste erfüllt sein: Der Philologie wurde der letzte Giftzahn des Parteigängertums gezogen. Die Erfüllung des dritten garantiert die Unterbringung beim Akademie Verlag. Dort rangieren die blauen Bände nun zwischen den Großausgaben von Aristoteles, Leibniz, Wieland, Forster und Aby Warburg – Klassiker unter sich.«¹⁴

Ungeachtet der gelungenen Restrukturierung und Redimensionierung der Ausgabe sowie der hohen Transparenz ihres editorischen Vorgehens bleibt die perspektivische Planung wegen der Komplexität des editorischen Materials, der internationalen Vernetzung sowie finanzieller und personeller Sachzwänge weiterhin schwierig. Von 114 geplanten Bänden wurden bereits 49 Bände gedruckt. In diesem Jahr wird Buch III des »Kapitals« als 50. Band veröffentlicht werden. Weitere 30 Bände werden gegenwärtig in Amsterdam, Berlin, Kopenhagen, Marburg, Moskau, New York, Paris, Sendai, Tokio, Toulouse und Venedig bearbeitet. Zunächst gilt es, alle Kräfte und Ressourcen für den erfolgreichen Abschluß der (»Kapital«)-Abteilung in deutsch-japanisch-russischer Forschungsk Kooperation bis 2006 / 2007 zu bündeln; elf von 15 Bänden sind hier bereits erschienen. Damit wäre ein bedeutender Teil des Projekts abgeschlossen. Eine komplementäre CD-ROM mit dem kumulierten Text-, Apparat- und Registerkorpus aller »Kapital«-Manuskripte könnte die klassische Buchausgabe durch komfortablere elektronische Rechercheoptionen bereichern und ergänzen.

Nach diesem Zeitpunkt besitzt die Fertigstellung von weit vorangeschrittenen und editionsstrategisch besonders wichtigen Bänden der Ersten (»Werk«) Abteilung Priorität. Das besondere Augenmerk wird dabei den ausstehenden Bänden des Frühwerkes, nämlich den Bänden I/4, I/5 und I/6 mit der »Heiligen Familie«, der »Lage der arbeitenden Klasse in England«, der »Deutschen Ideologie«, »Misère de la philosophie« und

14 Ulrich Raulff: Unter Klassikern. Die Marx-Engels-Gesamtausgabe geht an den Akademie Verlag. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7. Oktober 1998. S. 41.

dem »Manifest der Kommunistischen Partei« gelten. Parallel dazu ist ein kontinuierliches, möglichst chronologisches Erscheinen weiterer Bände der Dritten (»Brief«) Abteilung zu gewährleisten.

In der Vierten Abteilung (»Exzerpte · Notizen · Marginalien«) soll schließlich der bisher – mit dem »Chemie«¹⁵- und dem »Bibliotheksband«¹⁶ – eingeschlagene Weg, durch die Erstpublikation wissenschaftsgeschichtlich und thematisch besonders interessanter Texte und Materialien der Öffentlichkeit neue Facetten des Marx'schen Werkes zu präsentieren, fortgesetzt werden.

Die seit 1998 im Akademie Verlag erschienenen neun neuen Bände fanden über die Fachwelt hinaus in der deutschen und internationalen Presse außerordentliche Resonanz. Alle großen deutschen Tageszeitungen widmeten ihnen ausführliche Besprechungen und auch das auflagenstärkste japanische Blatt »Asahi Shimbun«, die Londoner »Times« und das Washingtoner »Journal of Commerce« veröffentlichten Kommentare. In diesem Zusammenhang bezeichnete die Hamburger Wochenzeitung »Die Zeit« die Fortführung der Marx-Engels-Gesamtausgabe als einen überfälligen Akt historischer Gerechtigkeit: »Die MEGA ist im wahrsten Wortsinne ein Säkularunternehmen, und ihr Anfang, ihr Scheitern und ihr Wiederaufstehen spiegeln geradezu paradigmatisch die geschichtlichen Tragödien des 20. Jahrhunderts wider. Wenn sie [...] abgeschlossen sein wird, werden es ziemlich exakt hundert Jahre gewesen sein, die nötig waren, um das Werk von Marx und Engels der lesenden Öffentlichkeit originalgetreu, das heißt unzensuriert, zu erschließen.«¹⁷

15 Siehe Karl Marx / Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Vierte Abteilung, Exzerpte, Notizen, Marginalien. Bd. 31: Naturwissenschaftliche Exzerpte und Notizen. Mitte 1877 bis Anfang 1883. Bearbeitet von Anneliese Griese, Friederun Fessen, Peter Jäckel und Gerd Pawelzig. Berlin 1999.

16 Siehe Karl Marx / Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA). Vierte Abteilung, Exzerpte, Notizen, Marginalien. Vorauspublikation zu Bd. 32: Die Bibliotheken von Karl Marx und Friedrich Engel. Annotiertes Verzeichnis des ermittelten Bestandes. Bearbeitet von Hans-Peter Harstick, Richard Sperl und Hanno Strauß unter Mitarbeit von Gerald Hubmann, Karl-Ludwig König, Larisa Mis'kevic und Ninel' Rumjanceva. Berlin 1999.

17 Hans Martin Lohmann: Säkulares Unternehmen. Ein überfälliger Akt historischer Gerechtigkeit. Die Fortsetzung der Marx/Engels Gesamtausgabe. In: Die Zeit. Hamburg, 25. Februar 1999, S. 52.

Autorenverzeichnis

WERNER BERTHOLD, Prof. em. Dr. phil. habil., Jahrgang 1923. Studium der Geschichte, Philosophie und Erwachsenenbildung an der Universität Leipzig (1950–54), von 1956 bis 1988 Aspirant, Assistent, Dozent, ao. und ord. Professor für Geschichte der Geschichtswissenschaft an der Karl-Marx-Universität Leipzig. Gastprofessuren in der CSSR und Österreich. Nationaler Korrespondent der DDR in der Kommission Geschichte der Geschichtswissenschaft beim Internationalen Historikerkomitee (1980–90), Leiter der interdisziplinären Arbeitsgruppe Geschichte der Gesellschaftswissenschaften an der Karl-Marx-Universität (1978–88). Veröffentlichungen: *Zur Entstehung und politischen Funktion der Geschichtsideologie des westdeutschen Imperialismus – untersucht am Beispiel von Gerhard Ritter und Friedrich Meinecke* (Berlin 1960); *Marxistisches Geschichtsbild – Volksfront und antifaschistisch-demokratische Revolution* (Berlin 1970); *Unbewältigte Vergangenheit. Kritik der bürgerlichen Geschichtsschreibung in der BRD*. Mitautor u. Herausgeber (Berlin 1970, 1973, 1977); zahlreiche Artikel, Buchbeiträge und Lehrmaterialien zur Geschichte der Geschichtswissenschaft, Geschichtsphilosophie und -theorie sowie zum Fortschrittsproblem.

VOLKER CAYSA, Prof. Dr., Jahrgang 1957. Studierte Philosophie in Leipzig und unterrichtete dort Geschichte der Philosophie und Sportphilosophie. Zur Zeit nimmt er eine Professur in Opole wahr. Zu seinen zahlreichen Publikationen gehören u. a. *Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig* (Frankfurt am Main 1992, zusammen mit Petra Caysa, Klaus-Dieter Eichler und Elke Uhl), *Das Seyn entwerfen. Die negative Metaphysik Martin Heideggers* (Frankfurt am Main u.a. 1994), *Praxis – Vernunft – Gemeinsamkeit. Auf der Suche nach Vernunft* (Weinheim 1994, zusammen mit Klaus-Dieter Eichler), *Auf der Suche nach dem Citoyen. Konzepte der Citoyenität* (Frankfurt am Main u. a. 1997), *Kritik als existentielle Praktik*. (Diskurs, Heft 17, Leipzig 2001).

WOLFGANG EICHHORN, Prof. Dr., Jahrgang 1930. Studierte von 1948 bis 1951 Philosophie und Gesellschaftswissenschaften an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Nach Ablegung des Staatsexamens arbeitete er als Dozent im gesellschaftswissenschaftlichen Grundstudium der Humboldt-Universität zu Berlin. 1956 promovierte er mit einer Arbeit über die Theorie des Widerspruchs. Von 1958 bis 1964 leitete er am Philosophischen Institut der Humboldt-Universität die Abteilung für historischen Materialismus, danach die gleiche Abteilung am Philosophischen Institut der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bis 1989 arbeitet er in der Leitung der Deutschen Zeitschrift für Philosophie mit.

HANS-MARTIN GERLACH, Prof. Dr. sc. phil., Jahrgang 1940. Studierte Philosophie an der Universität Leipzig von 1959 bis 1964. Von 1964 bis 1993 Lehr- und Forschungstätigkeit am Institut für Philosophie der Universität Halle-Wittenberg; 1968 Promotion; 1975 Habilitation; 1976 Dozentur für Geschichte der Philosophie und 1983 Berufung zum ordentlichen Professor für das Fach »Geschichte der Philosophie« an der halleschen Universität. 1990 abgewickelt; von 1993 bis 1997 Lehrstuhlvertretung an der Universität Mainz; 1997 Berufung zum Professor an die Mainzer Universität.

Schwerpunkte in der Lehre: Geschichte der Philosophie der Neuzeit vom 17. bis zum 20. Jahrhundert (insbesondere Philosophie der Aufklärung, der deutschen Romantik und der Klassik; deutsche Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts)

Schwerpunkte in der Forschung: deutsche Aufklärungsphilosophie (Frühaufklärung), Philosophie Nietzsches und des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Deutschland, deutsche Existenzphilosophie (Jaspers, Heidegger), Philosophie in der DDR.

MANFRED LAUERMANN, Dr., Jahrgang 1947. Tätigkeiten als Soziologe an der Universität Hannover und der TU Dresden (ab 1995), als Philosoph an der Universität Bielefeld und 1999 als Professor (DAAD) in Brasilien. Lebt als Privatgelehrter in Hannover. Zahlreiche Aufsätze zu verstreuten Gegenständen mit Schwerpunkt Spinoza. Letzte Veröffentlichungen: Einleitung in EMPIRE und MULTITUDE.

GÜNTER MIETH, Prof. Dr. Jahrgang 1931. Studierte von 1954 bis 1958 Germanistik, Pädagogik und Philosophie an der Karl-Marx-Universität Leipzig, promovierte 1964 mit einer Dissertation über Friedrich Hölderlins Tübinger Hymnen, war Herausgeber einer 1970 erschienenen

Ausgabe von »Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe«, wirkte 1969 bis 1972 als Chef de Section d' Allemand an der Universität Algier, wurde 1976 zum Ordentlichen Professor für Geschichte der deutschen Literatur berufen, nachdem er eine Habilitationsschrift mit dem Titel *Friedrich Hölderlin – Dichter der bürgerlich-demokratischen Revolution* verteidigt hatte (erschienen 1978), war Verfasser des in seinem Lehrstuhl entstandenen Editionsprojekts *Vom Beginn der Großen Französischen Revolution bis zum Ende des alten deutschen Reiches. 1789 bis 1806* (erschienen 1989), wurde 1989 mit dem Titel eines Dr. h. c. der Universität Lyon II geehrt, wirkte 1991 bis 1992 als Gastprofessor an der Universität Besançon (Frankreich), ist Vorstandsmitglied der Hölderlin-Gesellschaft (Tübingen), gab 1992 aus Gesundheitsgründen seine Lehrtätigkeit an der Universität Leipzig auf. Weitere Publikationen vor allem über die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts und Gastvorlesungen in vielen Ländern.

MANFRED NEUHAUS, Prof. Dr., Jahrgang 1946, ist seit 1998 als Arbeitsstellenleiter an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und seit 2000 als Sekretär der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam für die Marx-Engels-Gesamtausgabe verantwortlich. Er hat von 1965 bis 1969 an der Karl-Marx-Universität Leipzig Geschichte studiert, dort seit 1976 eine MEGA-Projektgruppe aufgebaut, Geschichte und Editionsphilologie gelehrt und mehrere MEGA-Bände bearbeitet. Er wurde 1981 A und 1986 B promoviert sowie 1987 zum ordentlichen Professor am Franz-Mehring-Institut berufen. Er ist Gründungsmitglied der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen und war von 1992 bis 1998 deren Vorstandsvorsitzender.

KLAUS PEZOLD, Prof. Dr. phil. Jahrgang 1937. Studierte an der Karl-Marx-Universität Leipzig Germanistik und Geschichte. 1966 promovierte er mit seiner Arbeit über Martin Walser, die als Buch in der Reihe »Germanistische Studien« erschien *Martin Walser. Seine schriftstellerische Entwicklung* (Berlin: Rütten & Loening 1971). 1970 wurde er an der Leipziger Universität zum Dozenten für Deutsche Literaturgeschichte und 1980 nach erfolgter Promotion B zum Ordentlichen Professor berufen. Seine Habilschrift *Zur Literaturentwicklung in der BRD zwischen 1949 und Anfang der sechziger Jahre. Gesellschaft, Literaturverhältnisse und erzählende Prosa* wurde als Teil einer kollektiv erarbeiteten Literaturgeschichte veröffentlicht. (»Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Zwölfter Band: Literatur der BRD«. Berlin: Volk und Wissen 1983). An dem von ihm geleiteten

Lehrstuhl für Literatur der BRD, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz der Sektion Germanistik und Literaturwissenschaft entstand als Forschungsobjekt der 80er Jahre die 1991 im Verlag Volk und Wissen Berlin erschienene Geschichte der deutschsprachigen Literatur der Schweiz im 20. Jahrhundert. 1972 bis 1975 war Pezold als Gastdozent Leiter der Section d' Allemand an der Universität Algier, 1982/83 Gastprofessor an der Universität Beijing. Im Herbst 1992 machte er von der Altersübergangsregelung Gebrauch und schied auf eigenen Antrag aus der Universität Leipzig aus. 1993 und 1994 übernahm er Gastlehraufträge an Universitäten in Glasgow, Algier und Beijing.

HANS-CHRISTOPH RAUH, Prof. Dr., Jahrgang 1939, Philosophiestudium an der HU zu Berlin 1959/64, Promotion 1969 sowie Dissertation B (Habilitation) 1978 daselbst; 1978–1982 Chefredakteur der Deutschen Zeitschrift für Philosophie, Absetzung durch die Abteilung Wissenschaft beim ZK der SED im Zusammenhang mit der Ruben-Affäre; 1986 versetzt und berufen als Prof. für Dialektischen Materialismus (Erkenntnistheorie) an die EMA Universität Greifswald (ins Philosophie-Fernstudium); 1987–90 Direktor des dortigen Instituts für Philosophie; nach Abwicklung und erfolgreicher Prozeßführung dagegen, Universitätshonorkommission und fachwissenschaftlicher Evaluierung Überführung zum HRG-Professor; seit 1993–2004 als wiss. Mitarbeiter in der phil. Lehre daselbst weiterbeschäftigt; aktuell Lehraufträge am Institut für Philosophie an der HUB.

HELMUT SEIDEL, Prof. Dr. habil., Jahrgang 1929. Studierte 1951 bis 1956 Philosophie an den Universitäten in Leipzig und Moskau. Von 1956 bis 1990 an der Karl-Marx-Universität Leipzig als Assistent, Dozent und ordentlicher Professor für Geschichte der Philosophie tätig. Löste mit dem Aufsatz »Vom theoretischen und praktischen Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit« die zweite »Praxis-Diskussion« in der DDR aus. Buchpublikationen: *Von Thales bis Platon* (Berlin ¹1980, ⁵1989), *Aristoteles und der Ausgang der antiken Philosophie* (Berlin ¹1984, ²1988), *Scholastik, Mystik und Renaissance-Philosophie* (Berlin 1990), *Spinoza zur Einführung* (Hamburg 1994), *Fichte zur Einführung* (Hamburg 1997). Mitbegründer der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen.

MARTINA THOM, Prof. Dr., Jahrgang 1935. Studierte 1954 bis 1959 Philosophie in Leipzig, promovierte 1963 mit einer Arbeit über den neuhegelianischen Revisionismus (Lukács und Korsch) und habilitierte sich

1976 mit einem Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Philosophie Kants. Im selben Jahr wurde sie zum Professor für Geschichte der marxistischen Philosophie berufen. Zu ihren Veröffentlichungen zählen zwei Bücher über Kant: *Immanuel Kant* (Leipzig 1974 und 1978), eine populäre Bildbiographie, sowie *Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants* (1980). Mehrere Arbeiten Kants und Moses Mendelsons wurden von ihr herausgegeben und mit Einleitungen versehen. Sie publiziert regelmäßig in Fachorganen Beiträge zur klassischen deutschen Philosophie, zur Entwicklung des Marxismus und zu aktuellen weltanschaulichen Fragen.

SIEGFRIED WOLLGAST, Prof. Dr., Jahrgang 1933. Studierte 1952 bis 1957 Philosophie und Geschichte in Jena und Berlin, 1957 bis 1960 wissenschaftlicher Assistent an der Akademie für Staats- und Rechtswissenschaften Potsdam-Babelsberg. 1961 bis 1964 Lektor, Lektoratsleiter im VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. 1964 Promotion zur Sektenbewegung in Rußland in der Frühaufklärung. 1964 bis 1967 freiberufliche Tätigkeit als Übersetzer und Journalist. 1968 Habilitation zu Sebastian Franck. 1973 bis 1976 Dozent, 1976 bis 1992 Professor für Philosophiegeschichte an der TU Dresden. 1978 bis 1994 Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Buchpublikationen u. a.: *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert* (Berlin 1972), *Johannes Kepler* (mit S. Marx, Leipzig, Jena, Berlin ²1980, Köln 1976), *Philosophie und Technik* (mit G. Banse Berlin 1979), *Philosophie in Deutschland 1550–1650* (Berlin ²1993), *Karl Christian Friedrich Krause* (Berlin 1992), *Zum Tod im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Berlin 1992), *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung* (Berlin 1993), *Zur Geschichte des Promotionswesens in Deutschland* (Bergisch Gladbach 2001), Mitherausgeber des Wörterbuchs der Philosophie und Naturwissenschaften (Berlin ³1991, Bonn 1997). Etwa 650 weitere Publikationen in Büchern und Zeitschriften, Rezensionen, populäre Arbeiten usw.

