

Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft V/1 Frühjahr 2011

Spinoza

Herausgegeben von
Jonas Maatsch &
Ulrich Johannes Schneider

HERAUSGEBER:

Ulrich Raulff

(Deutsches Literaturarchiv Marbach)

Helwig Schmidt-Glintzer

(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Hellmut Th. Seemann

(Klassik Stiftung Weimar)

BEIRAT:

Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton

(Princeton), Dieter Henrich (München),

Wolf Lepenies (Berlin), Glenn W. Most (Chicago/

Pisa), Krzysztof Pomian (Paris), Jan Philipp

Reemtsma (Hamburg), Quentin Skinner

(Cambridge, UK), Barbara M. Stafford (Chicago)

GESCHÄFTSFÜHRENDE REDAKTION:

Stephan Schlak (v.i.S.d.P.)

REDAKTION «DENKBILD»:

Jost Philipp Klenner

MITGLIEDER DER REDAKTION:

Philip Ajouri, Sonja Asal, Martin Bauer, Warren

Breckman, Ulrich von Bülow, Carsten Dutt, Frank

Druffner, Ulrike Gleixner, Valentin Groebner,

Christian Heitzmann, Albrecht Koschorke, Marcel

Lepper, Jonas Maatsch, Ethel Matala de Mazza,

Michael Matthiesen, Tim B. Müller, Martin

Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden,

Stefan Rebenich, Ulrich Johannes Schneider,

Martial Staub, Barbara Stollberg-Rilinger, Jürgen

Trabant, Thorsten Valk, Cornelia Vismann (†)

REDAKTIONSADRESSE:

Zeitschrift für Ideengeschichte

Deutsches Literaturarchiv Marbach

Schillerhöhe 8 – 10

71672 Marbach am Neckar

Für unverlangt eingesandte Manuskripte

wird keine Haftung übernommen.

Umschlagbild: Baruch de Spinoza, Holzstich nach

einem zeitgenössischen Bildnis, © agk-images

Die Zeitschrift für Ideengeschichte

erscheint viermal jährlich.

BEZUGSPREIS:

Einzelheft: € 12,90 [D]; sFr 20,50; € 13,30 [A];

zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,45 (Inland); Porto (Ausland)

Jährlich: € 42,00 [D]; sFr 59,90; € 43,20 [A];

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 16,00 (Ausland)

Sonderpreis: € 34,00 [D]

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 24,00 (Ausland)

Der Sonderpreis gilt für Mitglieder des Freundeskreises des Goethe-Nationalmuseums e.V., der Freunde des Liebhabertheaters Schloß Kochberg e.V., des Vereins der Freunde und Förderer der Kunstsammlungen zu Weimar, der Gesellschaft Anna Amalia Bibliothek e.V., der Gesellschaft der Freunde der Herzog August Bibliothek, der Deutschen Schillergesellschaft, des Verbands der Historiker und Historikerinnen Deutschlands, des Verbands der Geschichtslehrer Deutschlands e.V. sowie für Abonnenten der Marbacher Magazine.

ABO-SERVICE:

Telefon (0 89) 3 81 89-7 50 • Fax (0 89) 3 81 89-4 02

E-mail: bestellung@beck.de

ANZEIGEN:

Fritz Leberherz (verantwortlich)

Telefon (0 89) 3 81 89-5 98 • Fax (0 89) 3 81 89-5 99

Zur Zeit gilt Anzeigenpreisliste Nr. 2

GESTALTUNG:

Vogt, Sedlmeir, Reise GmbH. München

LAYOUT UND HERSTELLUNG:

Simone Fridrich

DRUCK UND BINDUNG:

Kösel, Krugzell

ISSN 1863-8937

Postvertriebsnummer 74142

Alle Rechte an den Texten liegen beim Verlag C.H. Beck.

Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.

© Verlag C.H. Beck oHG, München 2011

Verlag C.H. Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

www.beck.de · www.z-i-g.de

ZUM THEMA	Jonas Maatsch, Ulrich Johannes Schneider: Zum Thema	4
GESPRÄCH	Pierre Macherey: Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza	5
SPINOZA	Birgit Sandkaulen: «Der Himmel im Verstande». Spinoza und die Konsequenz des Denkens	15
	Ursula Goldenbaum: Spinoza – ein toter Hund? Nicht für Christian Wolff	29
	Klaus-Dieter Eichler: Travestie und Ideologie. Spinoza bei Marx und im Denken der DDR	42
ESSAY	Michael Stolleis: Die Wunderinsel Barataria. Sancho Panza und die Kunst des Regierens	61
DENKBILD	Jörg Trempler: Im Innenraum der Kristallkugel. Wie die Welt zum Bild wurde	76
ARCHIV	Hellmut Flashar: Zettel's Traum. Georg Picht und das Platon-Archiv in Hinterzarten	94
KONZEPT & KRITIK	Carlos Spoerhase / Mark-Georg Dehrmann: Die Idee der Universität. Friedrich August Wolf und die Praxis des Seminars	105
	Irmline Veit-Brause: Denken als Druckausgleich. Isaiah Berlins Briefe aus Oxford und der Welt	118
	Jan Eike Dunkhase: Klare Fronten. Zeev Sternhell gegen die Gegenaufklärung	120
	Reinhard Mehring: Heillose Herrschaft. Henning Ottmanns Geschichte des Totalitarismus	123
	Sonja Asal: Jimmy Carters Lächeln. Samuel Moyns alternative Geschichte der Menschenrechte	126
	Die Autorinnen und Autoren	129
	<i>Im nächsten Heft: Abgrund! Mit einem Essay von Karl Heinz Bohrer</i>	

Zum Thema

Von Spinoza gibt es ein zeitgenössisches Porträt in Öl (eine Kopie besitzt die Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel), das idealisierend einen ernsten jungen Mann mit tiefem Blick darstellt. Diesem einen überlieferten Bildnis steht eine Rezeptionsgeschichte gegenüber, die eine ganze Reihe höchst unterschiedlicher Spinoza-Bilder entworfen hat. Obwohl das Werk des in Amsterdam geborenen Philosophen Baruch Spinoza (1632-1677) vergleichsweise schmal erscheint, wenn man es neben das anderer Denker derselben Epoche (wie René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, John Locke) hält, lieferte es über die Jahrhunderte hinweg doch immer wieder Stoff für kontroverse und leidenschaftlich geführte Debatten.

Von einer Wirkungsgeschichte im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung kann dabei kaum gesprochen werden. Spinozas Nachleben ist von zahlreichen Abbrüchen und Neulektüren geprägt. Der von seiner eigenen Synagoge mit dem Bannfluch belegte und auch in der christlichen Tradition vielfach wie ein Aussätziger gemiedene Autor taucht immer wieder unvermutet auf den Wellenkämmen einer auf- und abwogenden Rezeptionsgeschichte auf, um die Philosophie in eine produktive Unruhe zu versetzen.

Spinoza, der in einer für die Zeitgenossen unerhörten Weise Gott und Natur gleichgesetzt hatte, wurde im 18. Jahrhundert heimlich gelesen und auch ins Deutsche übersetzt, schon im 19. Jahrhundert aber als Verkünder einer «bürgerlichen Religion» (Jacob Taubes) verehrt. Im 20. Jahrhundert spielte er eine wichtige Rolle bei der Neudefinition des marxistischen Denkens nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Kraft dieses Denkers regte noch Antonio Negri an, im Gefängnis ein Buch über ihn zu schreiben. Gerade für subversive, das etablierte Denken herausfordernde Positionen konnte der Philosoph zum Gewährsmann werden. Als Inspiration wie als Irritation wurde Spinozas bis ins Radikale konsequentes Denken immer wieder aufs Neue anschlussfähig – und daran hat sich, wie es scheint,

bis in unsere Zeit, in der Freiheit und Determinismus erneut auf der Agenda stehen, nur wenig geändert.

Vier Beiträge dieses Hefts werfen Schlaglichter auf eine überaus wechselvolle Rezeptionsgeschichte und laden zum Nachdenken über Spinozas Wirkung ein. Ursula Goldenbaum nimmt die deutsche Philosophie des frühen 18. Jahrhunderts in den Blick, in deren Mitte sie eine bislang wenig ausgelotete Auseinandersetzung mit Spinoza erblickt. Einen zentralen Punkt der Rezeptionsgeschichte beleuchtet Birgit Sandkaulen, indem sie die Rolle Spinozas in der um 1800 hitzig geführten Diskussion um System und Freiheit untersucht. Klaus-Dieter Eichler zeigt, dass Spinozas Philosophie auch in der marxistischen Diskussion der DDR in den 1960er Jahren an einen neuralgischen Punkt rührte. Unter ganz anderen Vorzeichen entdeckte etwa zur selben Zeit auch der westeuropäische Marxismus Spinoza. In einem Gespräch gibt Pierre Macherey, einer der Protagonisten dieser Entwicklung, Auskunft über seine ganz persönlichen Zugänge zu Spinoza.

Es zeigt sich, dass Spinoza herbeizitiert und angerufen wird, wenn die großen Konflikte zwischen Freiheit und Schicksal, zwischen Erkenntnis und Glück aufbrechen. Sicher gibt es Zeiten und Denkräume, die ohne Spinoza auskommen, in denen er nicht als die eminente Figur präsent ist, an der die Denker des modernen Europa Anstoß nehmen. Aber unvermittelt scheint die Spinoza-Rezeption dann immer wieder neu anzuspringen und ihre ganz eigene Energie in der philosophischen Diskussion zu entfalten: Spinoza Stop and go.

Jonas Maatsch

Ulrich Johannes Schneider

Jedes Jahrhundert hat seinen eigenen Spinoza

Ein Gespräch mit Pierre Macherey

Folgen wir seiner Selbstbeschreibung, dann müssen wir uns Pierre Macherey als einen Dinosaurier denken – als eines der letzten Exemplare einer Spezies, die vor langer Zeit einmal die intellektuelle Welt in Frankreich dominiert hat. Macherey hat sich diesen Status schon vor fast zwei Jahrzehnten zugeschrieben, als er seiner Kolumne in der Zeitschrift *Futur Antérieur* – stolz und selbstironisch zugleich – den Titel *Chronique du dinosaure* gab. Dabei vermag der 1938 in Belfort geborene Philosoph, seit 2003 Professor emeritus an der Université de Lille III, dem philosophischen Diskurs in Frankreich bis heute Impulse zu geben, so als Spiritus rector und Kraftzentrum der Arbeitsgruppe *La philosophie au sens large*, deren Diskussionen um das Problem der «Praxis» kreisen und der Philosophie eine neue gesellschaftliche, ja politische Relevanz verschaffen sollen. Und doch ist die Selbstbeschreibung als Überbleibsel eines politisch-philosophischen Mesozoikums nicht ganz abwegig. Machereys akademischer Werdegang ist auf das engste mit einer Epoche der französischen Philosophie verknüpft, in der ein heute schon wieder antiquiert anmutender Poststrukturalismus noch in seinen Kinderschuhen steckte und in der ein postmarxistisches Denken entstand, das mit kaum noch nachvollziehbarem Eifer bemüht war, einem zu Dogmatismus und Legitimation des Terrors verkommenen Marxismus neues widerständiges Leben einzuhauchen.

Von 1958 bis 1963 war Macherey Student an der *Ecole Normale Supérieure* in der Rue d'Ulm, wo Georges Canguilhem und Louis

Althusser zu seinen Lehrern gehörten. Dort nahm er auch an jenem inzwischen legendären Seminar teil, das Althusser von 1962 bis 1963 anbot, um den Strukturalismus, der sich zu dieser Zeit anschickte, zum zentralen Paradigma der Geisteswissenschaften zu werden, einer frühen Ideologiekritik zu unterziehen. Wollte sich der Strukturalismus als Gegenmodell zum überkommenen Humanismus profilieren, so sahen die Seminarteilnehmer an der Rue d'Ulm in ihm nichts als neuen Wein in alten Schläuchen. So sei die ehemals vom «Geist» übernommene Hauptrolle eines Subjekts und Motors der Geschichte lediglich neu besetzt worden, eben mit jenem fast mystischen Akteur, den man «Struktur» nannte. Macherey, der seine *Maîtrise* dem Thema *Philosophie et politique chez Spinoza* gewidmet hatte und der zu den Beiträgern jener epochenmachenden Neulektüre des Marx'schen Hauptwerks gehörte, die Althusser unter dem schlichten Titel *Lire le Capital* herausgegeben hatte, schien wie kein zweiter geeignet, diesem residualen Humanismus eine radikal andere politische Philosophie entgegenzusetzen: einen Marxismus mit spinozistischem Antlitz.

Worum es eigentlich ging, sollte sich in aller Deutlichkeit in Machereys 1979 erschienenem Werk *Hegel ou Spinoza* zeigen, das Hegels Spinoza-Rezeption kritisch beleuchtet. Indem er die Alternative «Hegel oder Spinoza» in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt, bringt Macherey zugleich einen spinozistisch gelesenen Marx gegen einen im durchaus staatspolitischen Sinn des Wortes «herrschenden» hegelianischen Marxismus in Stellung. Während jene, z.B. mit dem Namen Lukács verbundene, Richtung die Dialektik des Klassenkampfes betonen und behaupten musste, dass dieser Konflikt eines schönen Tages in der klassenlosen Gesellschaft aufgehoben werden würde, sollte dieser spinozistische Marxismus ganz ohne die Teleologie eines wissenschaftlich erwiesenen «Endes der Geschichte» auskommen und auch den unterschwelligsten Humanismus eines Subjekts als treibender Kraft der Geschichte aus der marxistischen Theorie eskamotieren. Dem Hegel'schen Dualismus von These und Antithese stellte Macherey die unendlich vielen Attribute der einen «Substanz» entgegen, deren Entwicklung in totaler Immanenz und Positivität die Geschichte nicht antreibt, sondern *ist*. Der Hegel'schen Idee einer klaren und deutlichen Erkennbarkeit der Entwicklungsgesetze

der Menschheitsgeschichte stellte er das Bild einer in ihrer Unendlichkeit opaken, allenfalls annähernd verstehbaren ›Substanz‹ gegenüber, die den menschlichen Geist, die Natur und die Produktionsverhältnisse gleichermaßen umfasst. In der politischen Praxis würde ein so konzipierter spinozistischer Marxismus nicht mehr politische Parteien oder wirtschaftlich bestimmte Klassen als handelnde Subjekte fordern, sondern jenes offene und durchaus heterogene Netzwerk, wie es zuletzt prominent von Antonio Negri als ›Multitude‹ beschrieben wurde.

Ob in Hinblick auf die politische Praxis, ob in streng philosophisch-systematischer Lesart oder im Blick auf die produktiven Missverständnisse einer langen Rezeptionsgeschichte, immer wieder stand Spinoza im Mittelpunkt von Machereys Arbeit. Von seiner *Maîtrise* über die bedeutende fünfbandige Einführung in Spinozas *Ethik* bis hin zu der kürzlich vorgelegten Betrachtung der Spinoza-Lektüren Victor Hugos – kaum ein Autor vermochte so viel zum Verständnis des holländischen Philosophen beizutragen und diesen zugleich so produktiv in den Diskurs der Gegenwart einzuspielen wie der quicklebendige Dinosaurier Pierre Macherey.

Jonas Maatsch

Herr Macherey, wann haben Sie Spinoza zum ersten Mal gelesen?

Das war in der letzten Klasse des Gymnasiums, natürlich ohne irgendetwas zu verstehen: Ich erinnere mich an eine ganze Stunde, in der sich der Lehrer nur mit den beiden letzten Lehrsätzen des zweiten Teils der *Ethica* (*De mente* – Über den Geist) aufhielt, die er als ein Gewebe von Paralogismen darstellte. Allerdings nahm er sich nicht die Zeit, den Ausdruck «Willensakte» (lat. *volitiones*) zu präzisieren, der jungen Schülern ganz unverständlich sein musste. Später habe ich die *Ethica* immer wieder in die Hand genommen und darauf gehofft, etwas mehr zu verstehen. In den ersten Semestern an der Universität war ich von Dina Dreyfus und ihren Lehrveranstaltungen beeindruckt. Sie war die erste Ehefrau von Claude Lévi-Strauss, die ihn auch bei seinen ersten Reisen nach Brasilien begleitet hatte, eine unerbittliche und leidenschaftliche Spinozistin, die ihren Studenten solide, aber viel-

leicht allzu starre Grundlagen vermittelte. Als es um die Abschlussarbeit ging, habe ich meinen ganzen Mut zusammengenommen und bin zu Georges Canguilhem gegangen mit der Bitte, bei ihm über «Philosophie und Politik bei Spinoza» schreiben zu dürfen. Im Nachhinein erscheint das merkwürdig, aber damals, 1960, war das Thema praktisch unberührt. Jedenfalls in Frankreich, wo man diesen wesentlichen Aspekt des spinozistischen Werkes vernachlässigte. Ich hatte das Gefühl, halb unbewusst eine Tür aufgestoßen zu haben, und dazu hatte mich Canguilhem ermutigt, der selbst kein Philosophiehistoriker war.¹ Später habe ich dann mit Begeisterung den Aufschwung der Spinoza-Studien in Frankreich miterlebt, auf dessen Höhepunkt im Jahr 1968 die Werke von Martial Gueroult, Gilles Deleuze und François Matheron erschienen.² Darin konnte man einen ganz neuen Spinoza entdecken, der auch nach drei Jahrhunderten der Auslegung und Kommentierung noch nicht erschöpft war. Gueroult war hier besonders wichtig, vor allem aus methodischen Gründen: Er brachte einem bei, dass man Spinoza wirklich Wort für Wort lesen musste, mit allen Einzelheiten der Argumentation, ohne Auslassung einer Wendung; während man sich zuvor mit der Herauslösung einiger allgemeiner Vorstellungen begnügt hatte, entkoppelt von einem Text, der ihnen überhaupt erst Sinn verlieh. Gueroult hat uns gelehrt, Spinoza im Wortlaut zu lesen, nichts zu übersehen und den Begriffen und Beweisen ihr eigenes Gewicht wiederzugeben – in dem außerordentlich komplexen Netzwerk der *Ethica*, das eher an die Anlage einer Partitur erinnert. Das war niemals zuvor versucht worden, jedenfalls nicht in dieser Gründlichkeit. Zur gleichen Zeit, in die Lacans «Rückkehr zu Freud» fiel, machte sich Louis Althusser daran, Marx neu zu lesen. Diese Atmosphäre war es, aus der 1979 mein Buch *Hegel oder Spinoza* und 15 Jahre danach die fünf Bände meiner *Einführung in die Ethica* hervorgingen³: Projekte, die ohne die erwähnten Konstellationen nicht möglich gewesen wären.

Warum kommen wir immer auf Spinoza zurück, in den vergangenen Jahrhunderten und auch in unserer Gegenwart?

Das liegt zweifelsohne am paradoxen Charakter seines Denkstils, worin auch seine Einzigartigkeit liegt. Einerseits wollte Spi-

- 1 Pierre Macherey: *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris 2009.
- 2 Martial Gueroult: *Spinoza*, 2 Bände, Olms 1969, 1974; Gilles Deleuze: *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München 1993; Alexandre Matheron: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris 1969.
- 3 Pierre Macherey: *Hegel ou Spinoza*, Paris 1979; *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 Bände, Paris 1994–1998.

- 4 Paolo Cristofolini: Spinoza. Chemins dans l'«Ethique», Paris 1996.

noza alles aufklären und die Probleme der natürlichen Realität und der menschlichen Existenz soweit wie möglich rational behandeln. Andererseits hat er in der genauen, dichten und komplexen Durchführung eben dieses Programms einen gedanklichen Gegenstand herausgearbeitet, der rätselhaft erscheint und bis heute nicht gänzlich ohne Geheimnis ist. Von welcher Seite man auch immer seine *Ethica* nimmt: Sie ist ein unvergleichliches Buch, einmalig in der gesamten Philosophiegeschichte. Spinozas intellektuelles Ethos bestand darin, einen Text zu verfassen, der sich in seiner Strenge selbst genügen und daher jegliche Möglichkeit abweichender Interpretationen ausschließen würde, ganz wie die *Elemente* von Euklid, die er sich zum Vorbild nahm. Tatsächlich ist aber das Gegenteil eingetreten. So hat jedes Jahrhundert seinen eigenen Spinoza, der sich von den anderen unterscheidet: Grob gesagt ist er im 18. Jahrhundert ein atheistischer Rationalist, im 19. Jahrhundert ein Pantheist und Philosoph des Lebens und der Kräfte, im 20. Jahrhundert ein Denker der demokratischen Revolution, mit allen Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten des spinozistischen Konzepts der «Demokratie». Wir sind noch nicht am Ende. Es gibt mit Sicherheit noch viele andere Spinozas zu entdecken.

Wenn man ihn immer wieder heranzieht, dann wegen seiner intellektuell stimulierenden Wirkung, welche die Reflexion auf ein außergewöhnlich intensives Niveau hebt, ihr etwas auf den ersten Blick Unzugängliches zumutet. Wer Spinoza in der Erwartung liest, darin eine Sammlung fertiger Rezepte zu finden, kann nur enttäuscht werden oder wird alles falsch verstehen. Spinoza bietet kein vorverdautes Denken, das man dann nur noch zur Kenntnis zu nehmen hätte, sondern zwingt zum Denken, und zwar zu einem genauen eigenen Nachdenken unter dem Schock der Begegnung mit einem Text, dessen große Klarheit ihn undurchdringlich erscheinen lässt; ganz wie die «so seltenen wie schwierigen Dinge», von denen auf der letzten Seite der *Ethica* die Rede ist. Diese «Wege der *Ethica*», von denen Paolo Cristofolini in seinem Buch spricht,⁴ sind nicht schon vorgezeichnet, sondern müssen von einem jeden selbst auf eigene Gefahr und Kosten, ohne Garantie und ohne Hoffnung auf allgemeine Billigung gefunden werden. Darin liegt vermutlich der Grund, warum das In-

teresse an Spinoza weit über den engen Kreis der Spezialisten und philosophischen Kenner hinausgeht und bis zu sehr jungen Leuten reicht, die sich niemals mit vergleichbar leidenschaftlicher, geradezu wahnwitziger Aufmerksamkeit und ohne große Vorkenntnisse Autoren wie Descartes oder Kant widmen würden.

Diese ganz eigentümliche Anziehung (und auch Abstoßung), die vom Werk Spinozas ausgeht, müsste einmal näher untersucht werden, es scheint jedenfalls niemanden gleichgültig zu lassen. Schon der «Kreis», in dem Spinoza selbst gearbeitet hat und den K.O. Meinsma beschreibt,⁵ bestand aus Medizinern und Händlern, die sich nicht aus akademischen, sondern aus ganz vitalen Interessen heraus mit Philosophie beschäftigten. Auch heute noch steht ein großer Teil von Spinozas Lesern der universitären Welt und ihren engstirnigen, vorgeblich gelehrten Fragestellungen fern.

Spinoza gehört gewiss zu den nur schwer lesbaren Autoren, jedenfalls wenn man sich nicht auf das Skelett einiger allgemeiner Vorstellungen beschränkt. Diese Schwierigkeit scheint aber nicht abzuschrecken, sondern vielmehr gerade den Wunsch zu verstärken, in dieses Universum eines nicht dunklen, sondern durch zu viel Licht geheimnisvoll gewordenen Denkens einzudringen. Selbst Bertrand Russell, der alle Gründe der Welt hatte, dem Modell der Rationalität bei Spinoza zu misstrauen, war fasziniert und trug in seiner Brieftasche ein Porträt Spinozas bei sich.

Spinozas *Ethica* besteht aus fünf Büchern. In welcher Reihenfolge sollte man sie lesen?

Mir scheint, dass das von Spinoza *Ethica* genannte Werk die Ergebnisse seiner philosophischen Arbeit zusammenfasst, und zwar in der Form eines Ganzen, dessen Elemente miteinander im Dialog stehen. Das bedeutet freilich nicht, dass sie sich alle auf gleicher Ebene befänden, was schon deshalb ausgeschlossen ist, weil sie zu unterschiedlichen Zeiten redigiert wurden. Wenn man sich in diesem Labyrinth zurechtfinden will, muss man alles lesen, ohne etwas auszulassen. Dieses «Ganze» ist von beträchtlicher Komplexität. Auf knapp 200 Seiten findet sich eine im Umfang bescheidene Summe der Philosophie, in der Spinoza – um es ganz grob zu skizzieren – eine Onto-Theologie (Erster Teil), eine Er-

5 K. O. Meinsma: Spinoza und sein Kreis, Berlin 1909.

kenntnistheorie (Zweiter Teil), eine Psychologie (Dritter Teil), eine Theorie der gewöhnlichen Existenz (Vierter Teil) und schließlich eine «Ethik» im eigentlichen Wortsinne, d. h. eine Lebenskunst (Fünfter Teil), versammelt hat. Das alles hängt zusammen, und es wäre unvernünftig, aus dieser Gesamtheit diesen oder jenen Aspekt herauszuziehen, als ob dieser sich selbst genügen könnte.

Dass alles zusammenhängt, bedeutet nun aber nicht, dass alles aufeinander folgt, nach dem Modell einer rationalen Deduktion, die überall auf gleiche Weise abliefe: Die Komplexität des von Spinoza entwickelten Inhalts entfaltet sich nicht auf einer Ebene, sondern in einem Raum, auf nicht-lineare Weise. Das geschieht so, dass sich vielfältige Wege kreuzen und das Netz der Beweise sich aus all diesen Kreuzungen zusammensetzt, deren Komplexität schwindlig macht. Die dem spinozistischen Diskurs eigene Schwierigkeit scheint mir in der permanenten Herausforderung des Lesers zu bestehen, der sich dieser nur stellen kann, indem er seine eigenen «Schneisen» durch die *Ethica* schlägt. Als ich meine fünf Bände der Einführung in die *Ethica* zwischen 1993 und 1998 herausgab, begann ich mit dem fünften Teil. Dann folgte der dritte und darauf der vierte (von diesen beiden kann man sagen, dass sie aufeinander folgen); schließlich bin ich zum zweiten Teil zurückgekehrt und habe mit dem ersten Teil abgeschlossen. So habe ich den gesamten Zyklus durchlaufen. Ich habe aber das Zwingende der Abfolge gelockert und damit auch die Wirkung der Massivität des Textes. Eine der erstaunlichsten Besonderheiten im Werk von Spinoza liegt darin, dass sie eine zwingende Notwendigkeit ausstellt, die gleichwohl ein Feld für die Freiheit öffnet. Ich bin versucht zu sagen, dass mein Verständnis von Spinoza sich darin zusammenfasst: Man ist gezwungen, das eigene Nachdenken zu beginnen.

Gibt es denn, wie Gilles Deleuze annimmt, tatsächlich zwei Textebenen der *Ethica*?

Deleuze hat mit Recht den Gegensatz betont, den es zwischen den Lehrsätzen und ihren Beweisen gibt, also einem Diskurs, der unter dem Anschein des Zwingenden relativ anonym verläuft, und dem anderen Diskurs, der sich in den Anmerkungen vollzieht, wo Spinoza persönlich auf Gesprächspartner eingeht, was

in einem ganz anderen, häufig leidenschaftlichen Modus geschieht, der sich nicht vollständig auf rationale Schemata reduzieren lässt.

Ich selbst möchte gerne drei Ebenen des Diskurses unterscheiden, drei «Stimmen» in der *Ethica*, die den drei Erkenntnisweisen entsprechen, die, selbst wenn sie jeweils anders operieren, doch Erkenntnisformen im vollen Wortsinne darstellen, einschließlich der Imagination, die Spinoza keineswegs verteufelt. Es gibt eine erste Stimme, die «wir» sagt, die Stimme des vernünftigen Übereinkommens, die der zweiten Erkenntnisart entspricht. Es gibt eine Stimme, die «man» sagt. Sie gehört der Meinung und der Imagination und damit der ersten Erkenntnisart an, die bei Spinoza nicht völlig umgangen wird, mit der er sich zumindest auseinandersetzt. Schließlich gibt es die Stimme, die «ich» sagt, die Stimme der dritten Erkenntnisart, die sich im Prozess der Befreiung artikuliert und ein Engagement nicht nur theoretischer, sondern praktischer Art darstellt. Alle diese Stimmen sagen letztlich dasselbe, wenn auch auf verschiedene Weise. Es ist ihre Kreuzung, aus der die «Musik» der *Ethica* entsteht. Im Übrigen kennen wir – nach Spinoza – unendlich viele Attribute nicht, und so gibt es vielleicht eine Unendlichkeit anderer Stimmen, die wir nicht hören, die Spinozas Text aber mit anklingen lässt.

Mir scheint bei Spinoza die Macht der Geschichte weitgehend abwesend. Wie kommt es, dass im Denken der 1960er Jahre seine Philosophie das Ohr von politischen Denkern trotzdem gefunden hat, gerade auch von Marxisten?

Zweifelsohne ist die Philosophie Spinozas selber historisch, wie in letzter Instanz alle Philosophie, denn man sieht nicht recht, wie sie nicht im Einklang mit dem sein kann, was Hegel den Geist der Zeit nannte. Vielleicht ist Spinozas Philosophie aber noch viel historischer als alle anderen, aufgrund ihrer einzigartigen Situation im Holland des 17. Jahrhunderts, diesem außergewöhnlichen Laboratorium einer ökonomischen, politischen, religiösen, wissenschaftlichen und künstlerischen Moderne. Eben das ließ sie über ihre unmittelbare Aktualität hinaus auf andere Zeiten zielen. Spinoza hat eine Art von utopischer Zeitlichkeit gelebt, nicht in den Grenzen seiner Epoche eingeschlossen. Dazu

wurde er vielleicht durch sein ursprüngliches Marranentum motiviert, das ihn in einem schwankenden Gleichgewicht zwischen Judenheit und Christenheit hielt, auch zwischen Tradition und Moderne. Man kann dadurch teilweise erklären, warum er wiederentdeckt werden konnte und in jedem Jahrhundert unter neuen Gestalten wiedererfunden wurde, wie sie von der jeweils früheren Epoche aus unvorhersehbar gewesen wären. Das Auftauchen des politischen Spinoza hat in der jüngsten Vergangenheit eine Verblüffung hervorgerufen, die immer noch anhält. Aus diesem Grund hat Louis Althusser sich ganz besonders für Spinoza interessiert. Althusser ging so weit zu unterstellen, dass man bei Spinoza die in allen Buchstaben des Werkes von Karl Marx abwesende Philosophie hätte finden können, also etwas, das in gewisser Weise das Marx'sche Ungedachte konstituierte. Das war eine gewagte Vermutung, die sich aber als fruchtbar erwies.

Natürlich birgt die einzigartige und tatsächlich außergewöhnliche Anlage der *Ethica* die Gefahr, Spinoza überall hineinzumischen, daraus eine Art Allerweltsphilosophie zu machen, für die alles und auch das Gegenteil davon gilt. Es gibt aber in Spinoza eine Kraft und einen Widerstand gegen diese immer mögliche Ableitung oder Vereinnahmung, welche den abwegigen Auslegungen ein Ende setzt. Dabei bleibt immer die Möglichkeit einer Pluralität «paralleler» Lektüren offen, fast in jenem Sinne, in dem man vom «Parallelismus» bei Spinoza spricht. Am abwegigsten wären Interpretationen, die bei Spinoza alles finden wollten und ihn im Besitz einer Art von absoluter Wahrheit glaubten – einer Offenbarung gleich, der man nicht weiter nachzugehen bräuchte.

Ich glaube vielmehr, dass im Gegenteil das Wesentliche dessen, was man bei Spinoza finden kann, dazu führen sollte, woanders und jenseits davon zu suchen, keine engstirnige Auffassung von Philosophie zu haben wie die der berufsmäßigen Philosophen, der «Spezialisten». Ich kann aus eigener Erfahrung berichten, dass ich zwar sehr viel Zeit dem Studium der Texte von Spinoza gewidmet habe, doch niemals auf den Gedanken verfallen bin, dass dieser sich selbst genügen könnte und also Gegenstand einer reinen und unbeteiligten Lektüre sein sollte. Ich selbst habe mich anderswo umgesehen, in den Humanwissenschaften, in der Literatur und in der Politik, und diese Anstrengung hat meiner

spinozistischen Kultur in keiner Weise widersprochen, sondern sie im Gegenteil bestärkt.

Wie kann man mit Spinoza philosophieren lernen? Worin liegt bei Spinoza der befreiende Charakter?

Mehr als bei jedem anderen Philosophen kann man bei Spinoza lernen, dass die Philosophie nicht nur aus reiner, abstrakter und unbeteiligter Spekulation besteht, gleichsam als Theorie, die vom Leben und von praktischen Erfordernissen abgetrennt wäre. Keineswegs zufällig hat Spinoza – und dies war zu seiner Zeit ungewöhnlich und innovativ – sein Werk, in dem er das Wesentliche seiner Meditationen über die Probleme der Philosophie versammelt hatte, *Ethica* betitelt. Er knüpfte damit über die Zeiten hinweg an die Praxis der antiken Denker an. Zwar bleibt sein erstes Ziel die Rationalität, allerdings im Sinne einer Rationalität, die nicht allein Lehre und Doktrin ist, und folglich nicht allein Angelegenheit der Theorie. Mit Spinoza lernt man denken, indem man gleichzeitig die Wahrheit und die Freiheit erstrebt. Dabei verlangen beide Ziele unterschiedlichen Einsatz, für den man sich angemessen ausrüsten muss, im Handeln und in der Lebensform, indem man aus der Eroberung der Wahrheit ein Mittel macht, um im Prozess der Befreiung weiter voranzukommen. In dieser Hinsicht ist die Philosophie eine eigene Erfahrung, ein Verhältnis zur Welt und, genauer noch, eine bestimmte Weise, auf der Welt zu sein, die nicht auf die professionelle Haltung hinausliefere, im – wie Pierre Bourdieu sagen würde – philosophischen Feld Position zu beziehen. Im Gegenteil: Wenn es ein solches philosophisches Feld gibt, dann lädt Spinoza dazu ein, dessen Grenzen zu überschreiten. Eben darin ist er kein Philosoph wie jeder andere.

Kann man in Spinoza das Modell einer Philosophie erkennen, die sich nicht erst in politische Programme übersetzen lassen muss?

Spinoza gibt uns keine fertigen Ideen und auch keine Patentrezepte in die Hand, noch viel weniger eine Lehre mit fest umrissenen Konturen. Er motiviert uns zu denken, und zwar aktiv, durch uns selbst. In diesem Sinn ist er nicht einholbar.

Das Gespräch führte und übersetzte Ulrich Johannes Schneider.

«Der Himmel im Verstande»

Spinoza und die Konsequenz des Denkens

- 1 Friedrich Heinrich Jacobi:
Über die Lehre des Spinoza
in Briefen an den Herrn
Moses Mendelssohn, Studien-
ausgabe, hg. v. Marion
Lauschke, Hamburg 2000,
S. 32 f. Im Folgenden zitiert
als Spinozabriefe.
- 2 Spinozabriefe, S. 23.
- 3 Johann Wolfgang Goethe:
Dichtung und Wahrheit.
Goethes Werke, hg. v. Erich
Trunz, München 1976, Band
10, S. 49.
- 4 Georg Wilhelm Friedrich
Hegel: Vorlesungen über die
Geschichte der Philosophie.
Theorie-Werkausgabe, hg. v.
Eva Moldenhauer und Karl
Markus Michel, Frankfurt/M.
1970 ff., Band 20, S. 316 f.
- 5 Von zentraler Bedeutung ist
hier insbesondere die Beilage
VII, die die Rezeption der
Spinozabriefe in der nach-
kantischen Philosophie
eigentlich stimuliert hat.
- 6 Brief Schellings an Hegel
vom 4.2.1795, in: Manfred
Frank u. Gerhard Kurz (Hg.):
Materialien zu Schellings
philosophischen Anfängen,
Frankfurt/M. 1975, S. 126.

Das berühmt gewordene Gespräch findet 1780 in Wolfenbüttel statt, ein Jahr vor Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Die Gesprächspartner sind Lessing und Jacobi, Gegenstand ihrer Unterhaltung ist Spinozas *Ethica*. Bei allem Ernst in der Sache macht es beiden spürbar Vergnügen, Spinoza ganz neu ins Visier zu nehmen: abseits des offiziellen Diskurses, in dem «die Leute doch immer von Spinoza wie von einem toten Hunde» reden.¹ Für Lessing und Jacobi ist er kein «toter Hund». Ganz im Gegenteil hat seine *Ethica* aktuelles und lebensrelevantes Format von reichlicher Brisanz. «Es gibt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza»:² Darin sind sie sich, wenn auch mit unterschiedlichen Konsequenzen, völlig einig.

Die Sache macht alsbald Furore. 1783 setzt zunächst ein Briefwechsel zwischen Jacobi und Mendelssohn ein, der fassungslos ist über das, was sein inzwischen verstorbener Freund Lessing, aber auch über das, was Jacobi gesagt haben soll. Rasch kommt es zum Streit, worin denn eigentlich die «Lehre» Spinozas besteht, wobei Jacobi sich als der mit Abstand bessere und scharfsinnigere Kenner des Spinozanischen Werks erweist. Und als dann das Wolfenbütteler Gespräch mitsamt den Dokumenten dieses Streits 1785 von Jacobi veröffentlicht wird, löst der Fall eine fundamentale Erschütterung aus. Goethe erinnert sich in *Dichtung und Wahrheit* an eine «Explosion»;³ von einem «Donnerschlag vom blauen Himmel herunter» spricht später Hegel.⁴

Danach ist nichts mehr wie zuvor. Nicht Kants Vernunftkritik allein, sondern die Schriften Kants und die Publikation Jacobis mit dem Titel *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, die 1789 in einer um wesentliche Beilagen erweiterten zweiten Auflage erscheint,⁵ leiten eine neue Epoche ein – eine Epoche, in der Spinoza mit einem phänomenalen Umschwung der Wahrnehmung in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Der «tote Hund», den auch Kant noch zur Zeit der Abfassung der *Kritik der reinen Vernunft* vollständig ignoriert hat, wird zur allgegenwärtigen und höchst lebendigen Bezugsfigur. «Ich bin indessen Spinozist geworden!», schreibt der junge Schelling 1795 aus dem Tübinger Stift an seinen Freund Hegel.⁶ Eine Stimme unter vielen, bezeichnend, aber keineswegs singulär. Was geht hier vor sich?

«1785 kam die Wende»:⁷ so oder ähnlich steht es in jeder Darstellung der Wirkungsgeschichte Spinozas zu lesen. Tatsächlich handelt es sich geradezu um den Paradefall eines ideengeschichtlichen Umbruchs, der demonstriert, wie eine völlig neue Konstellation des Denkens und Empfindens im Rückgriff auf eine Position der Vergangenheit entstehen und dieser zugleich zu ungeahnter Geltung verhelfen kann. Sogar der Umstand, dass die Sensation dieser sogenannten «Spinoza-Renaissance» von heute aus besehen auf Antrieb gar nicht mehr nachvollziehbar ist, gehört dazu. Denn wenn Spinoza inzwischen ganz selbstverständlich zu den anerkannten und anhaltend inspirierenden philosophischen «Klassikern» zählt, auf den sich jüngst sogar die Neurowissenschaft beruft,⁸ dann ist auch dies ein Folgeeffekt des «Donnerschlags» um 1800. Effekt einer Erschütterung wohl gemerkt, das ist entscheidend. Es ist nicht so, dass um 1800 ein allmählich fortschreitender Rezeptionsprozess kulminiert. Und es ist auch nicht so, dass man sich in allgemeiner Begeisterung die vormals verfemte und dann ignorierte Position Spinozas nun ohne Weiteres zu eigen macht. Ganz zu schweigen von der Gründung einer Schule, in der man die Schriften des Meisters eifertig nachbuchstabiert.

Worum geht es aber dann? Je genauer der heutige Blick auf die damals entstandenen Texte fällt, desto fraglicher scheint sogar zu werden, was die Berufung auf Spinoza eigentlich intendiert. Hat dies überhaupt etwas mit Spinoza zu tun? Oder ist der «Spinozismus» wieder nur eine Hülse, die man beliebig mit Inhalt füllt? Was verspricht man sich dann aber davon? Auf solche Fragen, die keineswegs aus der Luft gegriffen sind, kann man zunächst einmal mit zwei Strategien antworten. Die eine Strategie ist *hermeneutischer* Art. Danach kommt es hier wie auch in anderen rezeptionsgeschichtlichen Fällen gar nicht darauf an, ob die rezipierte Position adäquat verstanden und überliefert wird, wofür es im Gang der Geschichte ohnehin kein verbindliches Kriterium gibt. Entscheidend ist die Produktivität des Prozesses, das jeweilige Bedürfnis der Selbstverständigung einer Epoche, dem die immer neue Aneignung und Anverwandlung der Tradition dient. Demgegenüber ist die andere Strategie *scholastischer* Art. Von den diffusen Rezeptionsmustern des jeweiligen Zeitgeistes verschieden, verfügt die historische Forschung sehr wohl über Standards, anhand de-

7 Wolfgang Bartuschat: Baruch de Spinoza, München 2. Aufl. 2006, S. 179.

8 Vgl. Antonio R. Damasio: Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen, München 2003.

rer sich feststellen lässt, ob eine Interpretation der wirklichen Textlage entspricht oder nicht. Aus dieser Sicht tragen die Einlassungen der «Spinoza-Renaissance» um 1800 zur inzwischen etablierten Kenntnis Spinozas nichts bei. Sie gehören der Vergangenheit an und als solche sind sie wahrzunehmen. Genau dazu, zu einer Historisierung der Situation um 1800, tendiert aber auch die hermeneutische Strategie. So oder so blicken wir auf ein vergangenes Ereignis, was natürlich nicht ausschließt, sich mit ihm zu befassen, etwa die im weitesten Sinne soziokulturellen Faktoren ausfindig zu machen, die ihm Pate gestanden haben und die durch es wiederum geprägt und verändert worden sind.

Eine Auseinandersetzung mit diesen beiden Strategien wäre generell von Interesse. An dieser Stelle ist nur so viel zu unterstreichen, dass die Historisierung, die beiden eigentümlich ist, die Situation um 1800 gerade nicht einfangen kann. Weder wird auf diese Weise klar, warum und worüber hier so erbittert gestritten wird, noch wird aus eben diesem Grund klar, dass im Zuge der Debatte, in deren Mittelpunkt Spinoza steht, um 1800 ein nach wie vor virulentes Grundproblem der Moderne auf die Agenda kommt. Um den Gang der folgenden Skizze nicht vorwegzunehmen, aber zielgenau anzureißen, kann man den Punkt, um den es in beiderlei Hinsicht geht, so formulieren: Lässt sich Spinozas Philosophie widerlegen – oder nicht? Vermutlich klingt die Frage seltsam. Immerhin zeichnet sich ab, dass sich diesem Problem, das etwas pathetisch gesagt die philosophische Wahrheitsfrage stellt, in der Tat nicht mit hermeneutischen oder scholastischen Mitteln begegnen lässt.

Einkreisen lässt sich die Sache am besten noch einmal mit Schelling, indem man zunächst zwei Textauszüge miteinander konfrontiert. Der erste Text stammt aus dem Jahr 1795, und dort hält Schelling in der Vorrede folgendes fest:

«So könnten z. B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht «wie von einem toten Hunde» (um Lessings Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann – die Logik solcher Leute ist ja bekannt – den schnellen Schluß machen, der Verfasser suche die längst widerlegten spinozistischen Irrthümer aufs neue geltend zu machen.

Für solche Leser (wenn man anders diesen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich einerseits, daß diese Schrift gerade dazu bestimmt sey, das nicht schon längst widerlegte spinozistische System in seinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch seine eignen Principien zu stürzen, andererseits aber, daß mir das spinozistische System mit allen seinen Irrthümern doch durch seine kühne Consequenz unendlich achtungswürdiger sey, als die beliebten Coalitionssysteme unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller möglichen Systeme zusammengeflickt, der Tod aller wahren Philosophie werden.»⁹

Schelling hat Jacobis *Spinozabriefe* studiert, das ist deutlich. Auch, dass man sich immer noch in der Nähe eines Skandals bewegt: Sich auf Spinoza nicht wie auf einen «toten Hund» zu berufen steht zumindest bei gewissen Leuten nach wie vor im Verdacht, «Irrtümern» aufzusitzen, die längst «widerlegt» worden sind. Dies geht an die Adresse all derer, für die im Gefolge der Kritik Wolffs Spinoza keine ernstzunehmende Größe war. Und dann holt Schelling zum entscheidenden Schlag aus. Erstens nämlich ist die Behauptung, dass Spinoza längst widerlegt worden sei, schlicht falsch. Das bedeutet zweitens nicht, dass die *Ethica* keine Irrtümer enthält, sondern dass die eigentliche Widerlegung erst noch aussteht, nämlich die, die Schelling in seiner Schrift zu leisten vorhat. Und wenn man sich dann fragt, wozu der Aufwand gut sein soll, ein System eigens noch zu «stürzen», wenn dessen Aussagen doch offenbar ohnehin höchst problematisch sind, erhält man schließlich drittens zur Antwort, dass die «kühne Konsequenz» Spinozas unwiderstehlich ist und den wie immer gut gemeinten Eklektizismus der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts «unendlich» überragt.

Die Epochenwende ist hier mit Händen zu greifen. Dazu gehört, dass Schellings Argumentation bis auf einen – den zentralen – Punkt, wie sich später zeigen wird, exakt der Vorlage Jacobis folgt. Spinozas System ist von einzigartiger Konsequenz: deshalb ist es überhaupt ein System im strengen Sinn. Es um seiner «Irrtümer» willen «durch seine eignen Prinzipien zu stürzen», kann insofern nur in der Absicht geschehen, ein alternatives System zu begründen, das mit gleicher Konsequenz nun auch die

⁹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–1861, Band I, S. 151 f.

10 Ebd., S. 159.

11 Ebd., Band X, S. 35f.

richtigen Sachaussagen trifft. In diesem Sinne «Spinozist» zu sein heißt mithin, «ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen».¹⁰

Lassen wir dies im Moment so stehen und springen vierzig Jahre weiter, ins Jahr 1833/34, in dem Schelling in München Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* hält. Ist die Sensation der Jahrhundertwende inzwischen Historie geworden, über die man nur noch überblicksartig informiert? Keineswegs, wie der folgende Abschnitt zeigt:

«Stets wird auch das Spinozische System in gewissem Sinn Muster bleiben. Ein System der Freiheit – aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, – dies wäre eigentlich das Höchste. Darum ist der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden, und es kann wohl keiner hoffen, zum Wahren und Vollendeten in der Philosophie fortzugehen, der nicht einmal wenigstens in seinem Leben sich in den Abgrund des Spinozismus versenkt hat.»¹¹

Was wird hier gesagt? Auf den ersten Blick hat sich die Einschätzung Spinozas überhaupt nicht verändert. Nach wie vor gilt, dass es ernsthafte Philosophie nur in der Orientierung an Spinoza gibt, womit wie früher präzise verbunden wird, dass die *Ethica* das «Muster» eines *Systems* geliefert hat. Bekannt kommt einem auch die These vor, dass das «spinozistische System» bisher nicht widerlegt worden ist. Aber eben diese These transportiert jetzt einen geradezu dramatisch anderen Sinn. Richtete sie sich früher gegen die Ignoranz der Aufklärungsphilosophie in Wolff'scher Tradition, so sind jetzt diejenigen gemeint, die sich nach der Epochenwende um 1800 einem ganz neuen Projekt verschrieben hatten: dem Projekt eines «Systems der Freiheit», das dem Vorbild Spinozas folgend seine «Irrtümer» zugleich überwinden sollte. Mit anderen Worten: Fichte, Hegel und – nicht zu übersehen – Schelling selbst sind gemeint. Ein «System der Freiheit» als «Gegenbild» oder «Gegenstück» zu Spinozas System – das war die Leitidee. Und sie ist es auch immer noch: nur ist sie inzwischen zum Optativ geworden. Ein «System der Freiheit» zu realisieren, dies «wäre eigentlich das Höchste». Folglich lautet Schellings kritische und

selbstkritische Diagnose, dass alle in dieser Richtung seit 1800 unternommenen Versuche samt und sonders gescheitert sind.

Ein in seiner Bedeutung kaum zu überschätzendes Eingeständnis. Am vorläufigen Ende langjähriger Bemühungen bestätigt es nämlich, was Jacobis provokative Problemanalyse von Anfang an behauptet und genau damit den «Donnerschlag» der Epochenwende ursprünglich ausgelöst hatte. Der Fall ist virulent wie eh und je: Im Übergang zu seiner Spätphilosophie, mit der er dem Problem noch einmal anders beizukommen sucht, macht Schelling selbst auf diesen Zusammenhang aufmerksam, indem er seine *Geschichte der neueren Philosophie* ganz anachronistisch mit Jacobi enden lässt. Wie also sieht die originäre Argumentation in Jacobis *Spinozabriefen* aus?

Nach so mancher Darstellung der «Spinoza-Renaissance» gibt es dazu angeblich nicht viel zu sagen. Anders als Lessing, so liest man dann, soll Jacobi sich gegen Spinoza positioniert und den christlichen Glauben in Form eines irrationalen Fideismus empfohlen haben. Jedoch ohne Erfolg: Was er bekämpfen wollte, hat er unfreiwillig befördert und damit ist seine Leistung auch schon hinreichend beschrieben.¹² Der einfache Test auf diese abwegige Version besteht in Jacobis durchgreifender Wirkung auf die nachkantische Entwicklung der klassischen deutschen Philosophie. Dass Fichte in Jacobi den «tiefsten Denker unsrer Zeit [...] weit über Kant» sieht,¹³ dass Schelling ihn als den «Geistesverwandten» Platons adressiert¹⁴ und Hegel ihn zusammen mit Kant und Fichte zum maßgeblichen Vertreter der zeitgenössischen «Reflexionsphilosophie» erklärt,¹⁵ dass sie schließlich alle drei die Debatte mit Jacobi buchstäblich bis an ihr Lebensende fortführen – dies alles wäre völlig undenkbar, wenn er als irrational-religiöser Glaubensphilosoph gegen Spinoza agiert hätte.

In der Tat liegen die Dinge anders: wesentlich komplexer und zugleich wesentlich brisanter.¹⁶ Der springende Punkt besteht darin, dass Jacobi eine Doppelposition vertritt, die er «meinen *Spinoza und Antispinoza*» nennt.¹⁷ Einerseits argumentiert er für Spinoza und andererseits gegen ihn und zwar so, dass er diese beiden Seiten als einander ausschließende Optionen in aller Radikalität zur Entscheidung stellt. Schon diese Anlage ist eine Provokation,

¹² Vgl. hier u. a.: Handbuch Deutscher Idealismus, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Stuttgart/Weimar 2009, S. 25 f., sowie Bartuschat: Spinoza, a. a. O., S. 179.

¹³ Brief Fichtes an Reinhold vom 8.1.1800, in: Transzendentalphilosophie und Spekulation. Philosophisch-literarische Streitsachen 2.1, hg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1993, S. 65. Als den «mit Kant gleichzeitigen Reformator der Philosophie» bezeichnet Fichte Jacobi im Sonnenklaren Bericht, in: Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, ND Berlin 1971, Band II, S. 334.

¹⁴ Schelling: Vom Ich, a. a. O., S. 216.

¹⁵ Hegel: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, in: Theorie-Werkausgabe, a. a. O., Band 2.

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich v. Verf.: Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis, München 2000, und: «Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens», in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57 (2009), S. 259–272; sowie den auf zwei internationale Tagungen zurückgehenden Band: Walter Jaeschke u. Birgit Sandkaulen (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit, Hamburg 2004.

- 17 Jacobi: Schriften zum Spinozastreit, in: Werke, Gesamtausgabe, hg. v. Klaus Hammacher u. Walter Jaeschke, Hamburg 1998ff., Band 1,1, S. 274.
- 18 Jacobi: Spinozabriefe, a. a. O., S. 34.
- 19 Jacobi: Schriften zum Spinozastreit, a. a. O., S. 290. Auch ganz spät, im Vorbericht zur Werkausgabe 1819, hält Jacobi dies noch einmal ausdrücklich fest: «Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden deßhalb nicht geschrieben um Ein System durch das Andre zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauchs darzutun» (ebd., S. 347).
- 20 Jacobi: Spinozabriefe, a. a. O., S. 33.
- 21 Ulrich Johannes Schneider bezeichnet Jacobis Darstellung Spinozas darüber hinaus als die «wohl erste kritisch-ratio-nale Rekonstruktion einer Philosophie in der europäischen Geistesgeschichte» (Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte, Frankfurt/M. 1990, S. 177f.).
- 22 Jacobi: Spinozabriefe, a. a. O., S. 45.

um wie viel mehr aber erst die Sache, um die es dabei geht. Denn auf den Zentralnerv moderner Selbstverständigung zielend, ist dies die Alternative: Entweder folgen wir unserem Bedürfnis nach einer kohärenten Erklärung des Gesamtzusammenhanges der Welt und müssen dann die Freiheit dem Determinismus der Notwendigkeit opfern. Oder wir votieren für unsere lebensweltliche Überzeugung, als irreduzibel individuelle Personen die freien Urheber unserer Handlungen zu sein, und müssen dann eine «Grenze» lückenlos rationaler Erklärung akzeptieren.¹⁸ Der Fortschritt von Vernunft und Freiheit geht Hand in Hand? Angesichts dieses unhinterfragten aufklärerischen Credos hat man es mit einer umso bestürzenderen Alternative zu tun, mit der aber Spinozas exemplarischer Entwurf einer «reinen Metaphysik» nach Jacobis Problemanalyse «*unwiderleglich*»¹⁹ konfrontiert.

Machen wir uns den für die Moderne typischen Anspruch auf restlose Erklärung zueigen, dann müssen wir uns für die Seite Spinozas entscheiden, der dieses Bedürfnis unserer Rationalität auf schlechthin singuläre Weise befriedigt hat. Spinoza bietet uns wie niemand sonst den «Himmel im Verstande».²⁰ Diese These Jacobis, die er voller Bewunderung für Spinoza und auf der Basis einer genauen, auch inzwischen durchaus noch nicht überholten Rekonstruktion von Spinozas Texten verteidigt, ist ideengeschichtlich besehen vollständig neu.²¹ Welche Wirkmächtigkeit sie dann im Zeichen des Systeminteresses entfaltet, haben Schellings Ausführungen bereits gezeigt. Ausschlaggebend für dieses Systeminteresse ist aber wohlgemerkt nicht die Form, also das geometrische Beweisverfahren der *Ethica*.

Vielmehr stellt Jacobis These die radikale Konsequenz heraus, mit der Spinoza im Verfolg lückenlos rationaler Erklärung zu seinen Sachaussagen gelangt ist: zum Entwurf einer monistischen Metaphysik der Immanenz, die folgerichtig jeglichen finalursächlichen Anfang bestreitet und die Welt und die in ihr handelnden Subjekte als eine interne und gleichermaßen notwendige Modifikation der einen göttlichen Substanz und ihrer in den Attributen Denken und Materie sich äußernden Wirkmacht begreift. Und dabei steigert Jacobi die Attraktivität dieses Entwurfs auch noch dadurch, dass er dessen lateinische Begriffssprache in eine Sprache übersetzt, die mit der Rede vom «Sein in allem Dasein»²² spürbar

macht, dass sich mit der all-einen Substanz in der Tat die Wirklichkeit im Ganzen neu erschließt.

Im Ergebnis qualifiziert Jacobi Spinozas Metaphysik als atheis-tisch und fatalistisch, womit er jetzt nur noch scheinbar die konventionellen Einwände wiederholt, mit denen die «Irrtümer» Spinozas von jeher gebrandmarkt worden sind. Aus der Struktur von Jacobis Doppelposition folgt vielmehr, dass es sich zum einen, sofern man sich auf der Seite Spinozas bewegt, gar nicht um Einwände, sondern um nüchterne Feststellungen handelt. Sie ergeben sich schlüssig aus dem Ansatz konsequenter Rationalität und können sich auf Spinozas eigene, alle traditionellen Gottes-, Welt- und Menschenbilder außer Kraft setzende Aussagen stützen, in deren Mittelpunkt der definitive Ausschluss der *causa finalis* und der an sie gebundenen Willensfreiheit als irrationaler Illusion steht.²³

Davon zu unterscheiden ist zum andern der Akt einer kritischen Bewertung, der der Frage nach der praktischen Bedeutung dieses Theorieentwurfs entspringt. Welche Bedeutung hat Spinozas *Ethica* für unser Leben? Wenn man, wie etwa Lessing, mit den lebenspraktischen Folgerungen einverstanden ist, sieht Jacobi hierin kein Problem. Wenn man diese Folgerungen aber nicht in seine eigene Lebensführung übernehmen kann, bleibt der Akt eines Widerspruchs zu tun, den Jacobi ausdrücklich vom aussichtslosen Versuch einer Widerlegung Spinozas trennt.²⁴ Verlangt ist dann ein Sprung aus Spinozas Philosophie heraus auf die Seite des «Antispinoza», auf der die lebensweltlichen Überzeugungen personaler Freiheit in Form einer «unmittelbaren Gewissheit» in Geltung zu setzen sind. Alles andere als das Plädoyer für einen religiösen Irrationalismus, bestimmt Jacobi das unmittelbare Wissen als Voraussetzung dafür, zu begründetem Wissen zu gelangen. Es gibt Evidenzen unserer Lebenspraxis, die jeglicher Demonstration zugrunde liegen, selber aber keiner weiteren Begründung zugänglich sind.²⁵ «Nach meinem Urteil», so lautet der prominent gewordene Satz, «ist das größte Verdienst des Forschers, *Dasein* zu enthüllen und zu offenbaren.»²⁶

Die Explosivkraft von Jacobis *Spinozabriefen* wird vor diesem Hintergrund nun vollends klar. Nicht allein sein Bericht von Les-

23 Das bedeutet natürlich nicht, dass Spinoza nicht seinerseits auch von Freiheit gesprochen hat, allerdings in einem anderen Sinn, der Freiheit an Notwendigkeit bindet. In einem inszenierten Streitgespräch lässt Jacobi diesen Freiheitsbegriff den Ausführungen der *Ethica* entsprechend durch Spinoza auch vertreten, vgl. Spinozabriefe: a. a. O., S. 76 ff.

24 Jacobi: Schriften zum Spinozastreit, a. a. O., S. 290.

25 Jacobi: Spinozabriefe, a. a. O., S. 113.

26 Jacobi: Spinozabriefe, a. a. O., S. 35.

- 27 Jacobi: Spinozabriefe, a. a. O., S. 22.
- 28 Einen guten Überblick über die hier nicht auszuführende Verschränkung der zeitgenössischen Kant-Rezeption mit der laufenden Spinoza-Jacobi-Debatte gibt George di Giovanni: *The first twenty years of critique: The Spinoza connection*, in: Paul Guyer, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge 2. Aufl. 1998, S. 417–448.
- 29 Dazu gehört auch, dass für Jacobi nicht gilt, was man sonst der Spinoza-Rezeption um 1800 nicht zu Unrecht vorwirft, nämlich im Wesentlichen nur den ersten und den letzten Teil der *Ethica* zur Kenntnis genommen und das Mittelstück über die Theorie der Selbsterhaltung und der Affekte übersprungen zu haben.

sings Bekenntnis zum «Hen kai pan» wirkt wie ein Fanal, die «orthodoxen Begriffe von der Gottheit» endgültig aufzugeben.²⁷ Auch und auf die Länge sogar mehr noch stellt die Problemvorlage Jacobis selbst eine Herausforderung erster Ordnung dar. Vernunft und Freiheit, Einheit und individuelle Differenz – nichts Geringeres als diese Schlüsselbegriffe und Leitvorstellungen der Moderne stehen einschließlich ihres Verhältnisses zueinander in epistemischer und praktischer Hinsicht von Grund auf neu zur Verhandlung an. Der Effekt wird durch das gleichzeitige Erscheinen von Kants Vernunftkritik noch verstärkt.²⁸ Auch Kant unterzieht ja die Kompetenzen und Grenzen unserer Vernunft einer revolutionären Prüfung. Jedoch hat seine Kritik den Rationalismus Wolffs und den Empirismus Lockes im Visier: mit der Folge, dass sie weder Spinozas Systemrationalität noch Jacobis dagegen aufgebotene unmittelbare Gewissheit trifft.

Wollte man von hier ausgehend eine erschöpfende Darstellung der Spinoza-Debatte geben, so käme nichts Geringeres als eine Gesamtdarstellung des sogenannten «Deutschen Idealismus» heraus. Dies kann an dieser Stelle nicht im Entferntesten geschehen. Wenigstens in Umrissen kann man sich jetzt aber noch die Strukturmerkmale dieser Debatten vor Augen führen, und vor allem auch, warum es so schwer fällt, in den einschlägigen Äußerungen den authentischen Text Spinozas wiederzuerkennen. Wie eingangs gesagt, ist dies weder ein hermeneutisch noch ein scholastisch aufzulösender Befund, und als solcher hat er schon gar nichts mit einer womöglich verkürzten oder unzulänglichen Übermittlung durch Jacobi zu tun, der im Gegenteil der einzige ist und bleibt, der auf der Authentizität der originären «Lehre des Spinoza» insistiert. Dies folgt ja aus der Anlage seines «Spinoza und Antispinoza».²⁹

Indessen ist es genau diese Doppelposition, deren provokatives Potential jetzt in neue Entwürfe umgesetzt wird. Das heißt: Die Optionen, die Jacobi zur radikalen Entscheidung eines «entweder - oder» zugespitzt hatte, gelten in dem Maße als attraktiv, wie sie nunmehr ineinandergeblendet werden. Weder folgt man also in Reinform der Position Spinozas noch übernimmt man in Reinform die Position des «Antispinoza», sondern hält eben diese von Jacobi behauptete Alternative für unerträglich. Die kontradikto-

rische Alternative zwischen dem Einheitsentwurf konsequenter Rationalität und der unmittelbaren Gewissheit der Freiheit soll und darf nach der Überzeugung aller an der Debatte Beteiligten nicht das letzte Wort in dieser Sache sein. Sie soll und darf nicht «unwiderleglich» sein. Beide Bedürfnisse und deren jeweilige Ausgestaltung haben ihre Bedeutung und ihr Recht und beide sollen befriedigt werden, ohne in den von Jacobi bezeichneten Konflikt zu geraten.

Selbst dann, wenn man Schellings späteres Eingeständnis schon vor Augen hat, kann man den Impuls dieses Aufbruchs sehr gut nachvollziehen. Unmittelbar um 1800 musste es insbesondere der jüngeren Generation der nachkantischen Philosophen so scheinen, als sei Jacobis Analyse zwar triftig,³⁰ jedoch bestenfalls vorläufig gültig; als habe er keine definitive Diagnose, sondern eine Aufgabe gestellt, die zur Lösung erst noch ansteht.

Wie sehen diese Lösungen aber aus? Macht man sich das vielmehr stimmige Phänomen der «Spinoza-Renaissance» auf die angezeigte Weise klar, als Phänomen einer Überblendung also von Jacobis «Spinoza und Antispinoza», dann kann man grundsätzlich zwei Typen des Umgangs mit Spinoza unterscheiden. Exemplarisch für den ersten Typus steht Herders 1787 erschienene Schrift unter dem Titel *Gott*, in der er die enthusiastisch gestimmte These vertritt, dass es zu Spinozas Entwurf keine Alternative gibt. Die allumgreifende Einheit von Gott und Welt ist das in jeder, auch in religiöser Hinsicht überzeugende Konzept. Damit einhergehend gilt es jedoch zu zeigen, dass Spinozas *Ethica* selber, sofern man sie nur richtig und gegen manche buchstäbliche Äußerung versteht, sehr wohl alle die Motive enthält, die Jacobi für die Seite des «Antispinoza» reklamiert. Umso bezeichnender ist, dass Herder nicht etwa dasjenige Freiheitskonzept herausarbeitet und verteidigt, das sich bei Spinoza im Kontrast zu der für illusionär erklärten Willensfreiheit ja durchaus findet. Vielmehr wird die Lage dadurch entschärft, dass fremde Überlegungen in die *Ethica* hineingelesen werden. Dass Jacobi im Interesse der Klarheit und Konsequenz beider von ihm profilierter Positionen sogleich gegen diese Herder'sche Lektüre protestiert, verwundert daher nicht.³¹

Ganz anders verhält es sich hingegen mit dem Strang der Debatte, von dem in Gestalt Schellings schon die Rede war. Nicht al-

30 «Sie haben es an Spinoza gezeigt, daß Sie ein System von seinem künstlichen Apparat zu entkleiden und den Geist rein hinzustellen, daß Sie von den Theilen auf das Ganze, zu welchem sie gehören, fortzuschließen vermögen», schreibt etwa Fichte an Jacobi (Brief vom 26.4.1796, in: Fichte: Gesamtausgabe, hg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 ff., Briefeband 3, S. 18).

31 Vgl. die Beilagen IV und V der Zweitaufgabe der Spinozabriefe von 1789.

- 32 Die Konkurrenz um den überzeugendsten Widerlegungsversuch drückt Hegel besonders plastisch aus, wenn er sein einschlägiges, in der Wissenschaft der Logik durchgeführtes Projekt «die einzige und wahrhafte Widerlegung des Spinozismus» nennt (Theorie-Werkausgabe, a. a. O., Band 6, S. 251).
- 33 Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, a. a. O., S. 163f.
- 34 Ebd., S. 165.

lein, dass es hier ausdrücklich um eine Systemdebatte geht, die sich schon deshalb an Jacobis Problemvorlage deutlich enger anschließt. In eins damit läuft die Überblendung des «Spinoza und Antispinoza» hier wie gesehen auf eine Alternative zu Spinoza hinaus: auf das «Gegenbild» eines «Systems der Freiheit». Der Ausdruck «System der Freiheit» wird von Fichte erstmals in die Debatte gebracht. Programmatisch ist es jedoch die Idee, die Fichte, Schelling und Hegel verbindet und die das Bestreben, den von Jacobi aufgezeigten Konflikt zu versöhnen, ja schon im Namen trägt. Und obwohl auch das nachkantische Triumvirat alsbald in erbitterte Auseinandersetzungen darüber gerät, wie ein solches «System der Freiheit» realisiert oder, was dasselbe ist, wie eine Widerlegung Spinozas erfolgversprechend ins Werk gesetzt werden kann,³² zeichnet sich ihr Grundanliegen durch einige bezeichnende gemeinsame Merkmale aus.

Die Anerkennung der Vorbildlichkeit von Spinozas *Ethica* ist das erste. Wie Schelling notiert auch Hegel: «Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie.»³³ Wohlgemerkt: *Kant* ist dieser «Hauptpunkt» nicht. Auch die folgende Äußerung Hegels kommt einem ganz vertraut vor:

«Im allgemeinen ist darüber zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens. Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist.»³⁴

In der wesentlichen Orientierung an Spinoza zugleich dessen Überwindung in einem «System der Freiheit» zu betreiben, führt zweitens mit sich, den Einheitsgedanken in einem anderen Prinzip bzw. bei Hegel in einer anderen Zielvorgabe zu verankern. An die Stelle der *Substanz* tritt hier das *Ich* oder *Subjekt*. Die nachkantischen Systeme der Freiheit sind Systeme der Subjektivität. Dies soll gewährleisten, dass sich der Zusammenhang des Ganzen als Entfaltung eines Selbst-Verhältnisses von vornherein mit den Freiheitserwartungen der Einzelnen zusammenschließt. Damit wiederum geht der dritte Punkt direkt einher.

Denn in engster Anlehnung an Jacobis Vorlage kommt es diesen Systemen der Subjektivität in der Tat von Grund auf darauf an, die Lebenswelt in ihren konkreten Belangen aufzuschließen und überzeugender als Spinoza verständlich zu machen. Was als ein Widerspruch erscheinen könnte (und aus Jacobis Perspektive auch ist und bleibt), nämlich den Entwurf eines wissenschaftlichen Begründungszusammenhangs direkt mit existentiellen Ambitionen zu verbinden, soll hier genau kein Widerspruch sein. *Systemphilosophie ist dem Anspruch nach Lebensphilosophie*. Dementsprechend wird aber nicht allein Jacobis ›Enthüllung des Daseins‹ wörtlich in die Systementwürfe selbst übernommen. Folgerichtig schließt die Überblendung des «Spinoza und Antispinoza» auch die Arbeit an einem neuen Vernunft- und Wissensbegriff ein, der Jacobis Verweis auf ein unmittelbares Wissen in sich integriert. Genau dann, so die allgemeine Überzeugung, erübrigt es sich, die Berücksichtigung lebensweltlicher Interessen mit einem Sprung aus dem System heraus zu erkaufen.

Alle genannten Punkte sind wichtig für das nachkantische Systemprogramm. Der vierte und letzte Punkt jedoch ist im vorliegenden Zusammenhang ganz besonders signifikant. Denn je genauer man hinsieht, umso deutlicher zeichnen sich zwei Phänomene ab, die wie zwei Seiten einer Medaille zusammengehören. Auf der einen Seite steht das, was Fichte, Hegel und Schelling jeweils über Spinozas *Ethica* sagen, über dasjenige System also, das sie programmgemäß überwinden wollen. Es hilft nichts, man muss es kenntlich machen: Obwohl sie es bei Jacobi richtig hätten nachlesen können, wird hier in geradezu jeder Hinsicht Spinozas Philosophie auf beinahe groteske Weise entstellt. So etwa dann, wenn das Einheitsprinzip der Substanz als «Objekt», also als ein «Ding» ausgegeben und in eins damit behauptet wird, Spinozas Philosophie sei «starr» und ganz ohne Leben; oder wenn Hegel sich gar zur These des sogenannten «Akosmismus» versteigt, wonach die all-eine Substanz die gesamte Wirklichkeit angeblich in sich verschlingt.

Je befremdlicher aber diese Äußerungen sind, desto auffälliger ist das, was sich auf der anderen Seite, also im Vollzug der Systeme der Freiheit selber, zeigt. So, als würde der «Spinozismus» noch im Versuch, ihn zu widerlegen, seine ganze Kraft und At-

- 35 Jacobi: Brief an Fichte, in: Werke, Gesamtausgabe, a. a. O., Band 2,1, S. 200.
- 36 Vgl. von Verf.: System und Systemkritik. Überlegungen zur gegenwärtigen Bedeutung eines fundamentalen Problemzusammenhangs, in: Birgit Sandkaulen (Hg.): System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie, Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Band 11, Würzburg 2006, S. 11–34.

traktivität entfalten, so, als wäre hier geradezu ein konzeptioneller Zugzwang freigesetzt, sieht die Verfassung der von Fichte, Schelling und Hegel jeweils ganz verschieden konzipierten Systeme so aus, dass sie mit neuen Mitteln, aber in wesentlichen Zügen den Monismus Spinozas der Struktur nach reproduziert.

Wiederum ist es Jacobi, der dieses Phänomen gleich zu Beginn als den aus seiner Sicht nicht erstaunlichen Effekt einer «Philosophie aus *Einem Stück*»³⁵ beobachtet hat. In seinen ab 1799 einsetzenden Debatten mit Fichte und Schelling weist er beiden die Strukturverwandtschaft mit Spinozas Monismus nach und beiden gegenüber klagt er den nach wie vor prekären Status des «Daseins», der Lebenswelt personaler Freiheit ein. Dass nicht zuletzt Jacobi selbst mit diesen fortgesetzten Einreden die galoppierende Entwicklung der nachkantischen Philosophie, die Suche also nach dem endlich erfolgreichen Widerlegungsprogramm, vorangetrieben hat, ist das eine. Das andere ist, dass viel später schließlich auch Schelling das Phänomen einer strukturellen Wiederkehr Spinozas vor Augen steht, wenn er festhält, dass «der Spinozismus, den vielen Angriffen auf ihn und den vielen angeblichen Widerlegungen ohngeachtet, nie zu einer wahren Vergangenheit, nie bisher wirklich überwunden worden» sei.

Die Überblendung von Jacobis «Spinoza und Antispinoza» führt im Effekt zu einer Wieder-Holung Spinozas. Der Systemanspruch erweist sich als mächtiger als der systemkritische Protest. Ist das so? Die Frage ist rhetorisch. Denn es liegt ja auf der Hand, dass die Geschichte weitergeht: mit Kierkegaards Sprung aus Hegels System, mit Heideggers Sprung aus der Metaphysik, mit Adornos *Negativer Dialektik* als dem «Antisystem» gegen Hegel. Immer aufs Neue, bis hin zu der Frage nach «offenen» oder «geschlossenen» Systemen und bis hin zur gegenwärtigen Diskussion um die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Determinismus und Freiheit geht es in theoretischer und praktischer Hinsicht um die um 1800 aufgebrochene Problemkonstellation.³⁶

Ideengeschichte reicht in diesem Fall ohne künstliche Verrenkung bis an die Gegenwart heran – auch insofern ist der Fall exemplarisch. Ob auch die Namen Spinozas und der weiteren Kombattanten dabei fallen oder nicht, tut zur Sache nichts hinzu. Aber

weil sich die Frage von System und Systemkritik, die Frage nach der Bestimmung und nach dem Verhältnis von Rationalitätsansprüchen und Freiheitserwartungen unter den Bedingungen der Moderne immer wieder stellt, tut man zweifelsohne gut daran, sich an der Quelle der Debatten kundig zu machen, welche Optionen es gibt und ob, wie und warum man sich zwischen ihnen entscheiden will – oder nicht. Aufklärung, das zeigt sich so oder so, ist ein komplizierteres Geschäft als diejenigen meinten, für die Spinoza als «längst» überwunden galt.

Spinoza – ein toter Hund?

Nicht für Christian Wolff

- 1 In seinem Brief an Mendelssohn berichtet Jacobi eigentlich nur, dass Lessing sagte: «Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag [...] reden sie doch immer von Spinoza wie von einem toten Hunde». F. H. Jacobi: Briefwechsel, hg. von Peter Bachman u. a., Reihe I, Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, S. 235.
- 2 Vgl. Ursula Goldenbaum: Spinozismus zwischen Judentum und Christentum. Die jüdische Spinoza-Interpretation in ihrer Differenz zur christlichen Spinozarezeption, in: Ulrich Barth, Roderich Barth, Claus-Dieter Osthöverner (Hg.): Christentum und Judentum, Berlin-New York (im Erscheinen).
- 3 Vgl. Moritz Krakauer: Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, Breslau 1881, S. 20.
- 4 Ebd., S. 2; vgl. Kuno Fischer: Geschichte der Philosophie, Bd. II, Heidelberg 1865, S. 95.
- 5 Krakauer 1881, S. 1–3.
- 6 Vgl. Leo Baeck: Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland, Berlin 1895, S. 30–35.

Es ist seit Hegels *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* in der deutschen Geistesgeschichte weithin akzeptiert, dass Spinoza in Deutschland erst seit dem Pantheismusstreit in seiner philosophischen Bedeutung gewürdigt worden sei. Zuvor sei die deutsche Philosophie zu kraftlos und flach gewesen, als dass sie Spinozas philosophische Größe hätte verstehen können. Das Lessing'sche Diktum von Spinoza als totem Hund, von Jacobi in seinem berühmten Bericht seines Gesprächs mit Lessing über Spinoza überliefert,¹ wird dabei gegen die Philosophie der deutschen Aufklärung gerichtet. Warum eigentlich?

Diesem weithin unkritisch akzeptierten Urteil, Spinoza sei von der deutschen Aufklärung ignoriert, missverstanden oder abgelehnt worden, wurde jedoch schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts mit guten Gründen widersprochen, und zwar fast durchgehend von jüdischen Autoren.² Es waren Leo Baeck, Moritz Krakauer, Jakob Freudenthal, Max Grunwald und Ludwig Stein, alle zwischen 1880 und 1900 publizierend, die zuerst darauf hingewiesen haben, «dass schon in seinem ersten Jahrhundert der Einfluss des Spinozismus auf Deutschland ein kontinuierlicher gewesen sei».³ Es scheint kein Zufall, dass gerade in jenen Jahren auch Jakob Sterns Übersetzung aller Schriften Spinozas als preiswerte Reclamausgabe erschien. Krakauers Kritik richtete sich besonders gegen die mindestens unbedachte Behauptung des bekannten Philosophiehistorikers Kuno Fischer, der «Fluch der Juden» habe Spinoza bis zu Lessings Gespräch mit Jacobi auch unter Christen zu einem toten Hund gemacht.⁴ In Wahrheit aber, so Baeck und Krakauer, gebühre Spinoza neben Kant der «rühmlichste Anteil an den geistigen Entwicklungskämpfen in Deutschland», die zur «Erschütterung des Autoritätsprinzips» und zu «einer Neugestaltung der theologischen Wissenschaft» geführt hätten.⁵ Auch die großen deutschen Philosophen seien von Spinoza beeinflusst gewesen. Die Tatsache, dass nur wenige Außenseiter, die ohnehin nichts mehr zu verlieren hatten, also die sogenannten frühen Spinozisten, gewagt hätten, Spinoza öffentlich zu diskutieren und zu verbreiten, sei schlicht der drohenden kirchlichen und staatlichen Verfolgung geschuldet gewesen.⁶ Baeck be ruft sich auch schon auf die Arbeiten Ludwig Steins über Leibniz' intensives Interesse an Spinoza. Auch der ungedruckte Teil von

Krakauers Dissertation enthält der gedruckten Einleitung zufolge eine Darstellung der Spinoza-Rezeption bei den großen Philosophen Wolff und Leibniz.⁷ Auf der Grundlage dieser Belege sind Krakauer wie Baeck überzeugt: «In Deutschland war man in allen Kreisen, die an den geistigen Bewegungen der Zeit Anteil nahmen, schon zu Lebzeiten Spinoza's – und in noch viel höherem Grade bald nach seinem Tode – mit seiner Lehre, seinem Namen und seinen Geschicken bekannt.»⁸ Aber dem Zugang zu Spinoza waren Hindernisse in den Weg gestellt. Krakauer und Baeck weisen darauf hin, dass es zum einen extrem schwierig war, sich die Schriften Spinozas zu beschaffen, und dass es zum anderen der Überwindung jenes Grauens bedurfte, das allein der Name des überall von den Kanzeln verschrienen Atheisten ausgelöst habe. Umso mehr sei den Zeugnissen von der Verbreitung des Wissens über Spinoza Rechnung zu tragen.⁹

Wenig Beachtung fand die Tatsache, dass Spinozas Schriften und ihre Übersetzungen ins Deutsche und Französische in deutschen Journalen besprochen und referiert wurden, sogar in deutscher Sprache, wodurch ihre Ideen weitere Verbreitung fanden. Aber nur selten wird gefragt, auf welcher Textgrundlage unsere großen deutschen Dichter und Denker im Pantheismusstreit 1785 ihre Spinoza-Begeisterung eigentlich entwickelten. Nur wenige, unter ihnen Moses Mendelssohn und Friedrich Jacobi, später Goethe, konnten sich die außerordentlich selten gewordenen und entsprechend teuren *Opera posthuma* (1677) zulegen. Jedenfalls wissen wir von Lessing, Goethe und Wissmann, dass sie eine deutsche Übersetzung der *Ethica* lasen. In der Tat waren die Deutschen neben den Holländern, für die Glazemaker schon zu Lebzeiten Spinozas eine Übersetzung bereitgestellt hatte, die bald nach Spinozas Tod herauskam, die einzigen, die eine Übersetzung dieses Werks zur Hand hatten, und zwar schon seit 1744.¹⁰ Diese deutsche Übersetzung aber stammte von einem Wolffianer – von Johann Lorenz Schmidt, dem berüchtigten Übersetzer der *Wertheimer Bibel*. Obwohl dieser Übersetzer auf Initiative der Hallischen Pietisten und auf Anzeige durch den preußischen König seit 1736 vom kaiserlichen Reichshofrat gerichtlich verfolgt wurde und seit 1738 in der Illegalität unter fremdem Namen für seinen Lebensunterhalt übersetzte,¹¹ finden sich unter seinen Übersetzungen

7 Krakauer 1881, S.26.

8 Baeck 1895, S.7–8.

9 Baeck 1895, S.29–30.
Zur Wirkung Spinozas auf die protestantische Theologie vgl. Walter Sparrn: *Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*, in: Wilhelm Schmidt-Biggemann u. Karlfriedrich Gründer (Hg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg 1984, S.71–89.

10 Siehe B.v.S.[Spinoza]: *Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*, aus dem Lateinischen übersetzt, Frankfurt-Leipzig 1744 (ND in: Christian Wolff, *Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente*, hg. von J. Ecole, H. W. Arndt, Ch. A. Corr, Hildesheim-New York (im folg. CW mit Angabe der Abt., des Bandes und der Seite), III, 15).

11 Vgl. Paul S. Spalding: *Seize the Book, Jail the Author. Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-Century Germany*, Purdue University Press 1998. Vgl. auch Ursula Goldenbaum: *Der Skandal der Wertheimer Bibel. Die philosophisch-theologische Entscheidungsschlacht zwischen Pietisten und Wolffianern*, in: dies.: *Der Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687–1796*, Berlin 2004, S.175–508.

- 12 Siehe vor allem den zweiten Teil der *Theologia naturalis* von Christian Wolff, in: CW II, 8, S. 672–730. Für eine umfassende Darstellung und Diskussion aller Spinoza-relevanten Passagen in Wolffs Schriften vgl. J. C. Morrison: *Christian Wolff's Criticisms of Spinoza*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 31 (1993), S. 405–420.

fast ausschließlich inhaltlich bedeutende Werke. Es ist daher davon auszugehen, dass er sich bewusst entschied, Spinoza zu übersetzen, übrigens mit einer deutschen Übersetzung von Wolffs Widerlegung. Schmidts Verleger, Franz Varrentrapp, mit dem er seit der *Wertheimer Bibel* zusammenarbeitete, ist dafür bekannt, dass er umstrittene Werke auf den Markt brachte, wenn sie ihm verkäuflich schienen. Er muss sich also von einer deutschen Übersetzung von Spinozas *Ethica* Anfang der 1740er Jahre ein gutes Geschäft versprochen haben. Es war die Zeit der Thronbesteigung Friedrichs, der Rückberufung Wolffs nach Preußen, des Triumphs der Wolffianer über die Pietisten, überhaupt die Zeit des größten Einflusses des Wolffianismus auf die deutsche Geistesgeschichte.

Die theologische Kritik am Wolffianismus

Auf den ersten Blick erscheint Wolffs Gegnerschaft zu Spinoza offensichtlich. Er teilte weitgehend die Positionen von Leibniz, insbesondere über die prästabilierte Harmonie von Körper und Seele, und Leibniz' Gegnerschaft zu Spinoza ist unzweifelhaft. Auch ist allgemein bekannt, dass Wolff die erste grundlegende – übrigens auch die erste sachliche – Kritik Spinozas öffentlich in Deutschland vorgelegt hat.¹² Angesichts dieser Klarheit in der akademischen Philosophiegeschichte ist es merkwürdig, dass kein anderer Philosoph in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts so hartnäckig, unaufhörlich und aggressiv als Spinozist verfolgt wurde, insbesondere von den Hallischen Pietisten, mit Joachim Lange an der Spitze, aber auch von orthodoxen lutherischen Theologen wie Ernst Valentin Löscher sowie Philosophen aus der Schule von Andreas Rüdiger.

Drei Punkte wurden dabei insbesondere attackiert, erstens die prästabilierte Harmonie, wonach Körper und Seele sich gegenseitig nicht beeinflussen können, sondern jedes seinen eigenen Regeln folge, wenn auch jederzeit korrespondierend, zweitens die Lehre von den Definitionen, und schließlich die mathematische Methode. Alle drei Einwände sind eng gekoppelt mit dem Vorwurf, diese Philosophie sei mechanisch, da sie alles mechanisch zu verstehen suche und Mechanik sogar auf Menschen anwende, sie ihrer göttlichen Freiheit und damit auch ihrer Verantwortung beraubend. Weder Lange noch Löscher waren aber einfach nur

«beschränkte Theologen», sondern wohlbelesen und sowohl philosophisch als auch wissenschaftlich gebildet. Sie kannten die Werke Spinozas, Leibniz', Newtons, Lockes und Wolffs und waren durchaus in der Lage, die Unterschiede zwischen den philosophischen Systemen Wolffs und Spinozas zu erkennen.

Dennoch behaupteten sie, wesentliche Theoriestücke Spinozas in Wolffs philosophischem System wiederzuerkennen. Lange formuliert in der Schlussbemerkung eines seiner Werke zur Widerlegung von Wolffs mechanischer und spinozistischer Philosophie 1734:

«Und gesetzt auch, es wäre nach seinem Systemate die Zufälligkeit der Welt ihrer constitution nach erweislich; so fraget es sich doch: was uns eine solche Zufälligkeit nützen soll bey der Morale und der Religion in seiner Welt, darinnen überhaupt und auch insonderheit bey dem menschlichen Geschlecht keine contingentia consecucionis sich finden, sondern anstatt eines principii zur freyen Wirckung und Handlung, alles in gantz nothwendigen und unwandelbaren Folgerungen aus dem Wesen der Dinge bestehen soll. Daher denn endlich diese Haupt=Frage entstehet: ob nicht des Herren Auctoris Systema zugleich besser und auch schlimmer sey, als das Systema Spinozae: besser oder vielmehr scheinbarer, wegen seiner Tünche und Schmincke? Aber schlimmer in Ansehung der Gefahr, die von dessen guten Schein entstehet? Als welche von dem systemate Spinozae der recht dummen Grobheit wegen bey keinem verständigen Leser statt findet.»¹³

Auch wenn dies in denunziatorischer Absicht geschrieben ist, wird doch deutlich, dass es Lange ebenso wie Löscher insbesondere um die Auswirkungen einer deterministischen Philosophie für die Moral und die Religion ging; und solcher Determinismus schien ihnen in Wolffs Philosophie ebenso wie in der Spinozas vorzuliegen. Zwar sieht Lange durchaus auch Wolffs auffälliges Interesse für die Demokratie als problematisch an,¹⁴ aber die entscheidende Frage für Lange, Löscher u.a. war doch die nach der Möglichkeit der Sünde. Wem konnte überhaupt eine Tat als Sünde zugeschrieben werden, wenn alle Handlungen notwendig aus dem Wesen der Dinge selbst folgten bzw. aus dem Zusammenwirken dieser Dinge? Dass Wolff (und Leibniz) Schwierigkeiten haben, angesichts der Schöpfung Gottes gemäß seinem einmal ge-

13 Joachim Lange: Philosophische Fragen aus der neuen mechanischen Morale, Halle 1734 (CW, III, 50, S. 118).

14 Vgl. Lange: Hundert und dreyßig Fragen aus der neuen Mechanischen Philosophie, in: CW III, 50, S. 10.

- 15 Valentin Ernst Löscher:
Quo ruitis? Treuhertzige
Anrede eines bejahrten
Lehrers, an die den Philoso-
phischen Studiis ergebene
Jugend, wegen der zur
Herrschaft sich dringenden
neuen Philosophie (16 Pensa),
in: Frühaufgelesene Früchte
der Theologischen Sammlung
von Alten und Neuen, Leipzig
1735-1742.

troffenen freien Ratschluss den freien Willen der Individuen zu verteidigen, ist vielfach diskutiert worden. Es ist klar, dass dies ein Einfallstor für Spinozismus-Verdacht werden musste und allein Lange verfasste etwa zehn Schriften dazu. Löscher publizierte in seiner Zeitschrift über fünf Jahre hinweg eine Serie von Beiträgen gegen die mechanische, d.i. die wolffianische Philosophie, um die akademische Jugend in ihrer Begeisterung für diese zu erschüttern und sie zurückzugewinnen.¹⁵

Eine weitere attackierte und tatsächlich offensichtliche Gemeinsamkeit Wolffs mit Spinoza war dessen geometrische, von Wolff mathematische Methode genannte Darstellungsweise der Philosophie. Sie steht in engstem Zusammenhang mit der Lehre von den Definitionen, die in der Polemik aber sogar einen besonderen dritten Schwerpunkt bildete und besonders angegriffen wurde. Obwohl oft eingewandt wurde, die Wolffianer versuchten, die Spezifik der realen Welt auf die der mathematischen Objekte zu reduzieren, war es ja allein die mathematische Methode, die Wolff zur allgemein philosophischen Methode erheben wollte. Tatsächlich aber wurde durch diese mathematische als philosophische Methode und insbesondere die Lehre von den Definitionen die prinzipielle Grenze zwischen Realia und mathematischen Objekten aufgehoben. Die Realia, die natürlichen Dinge oder die Schöpfung Gottes, wurden von Wolff nach dem Vorbild der Mechanik (und der Optik) der mathematischen Methode unterworfen, damit sie nicht länger bloß empirischer Erkenntnis, Beobachtung und Klassifizierung vorbehalten blieben, sondern in ihrem Wesen begriffen werden konnten. Dies wurde nach Wolffs Vorstellung möglich, weil alle Dinge aus ihrer Ursache erklärt werden sollten, die dann in ihren Definitionen benannt werden sollte.

Die traditionelle aristotelische Schulphilosophie sah Mathematik gar nicht als relevant für Naturphilosophie an, sondern nur für Mechanik; diese aber galt nicht als Wissenschaft, sondern als Kunst. Aber die moderne mechanische Theorie konnte nicht nur Maschinen, sondern auch das Weltsystem aus Ursachen erklären und damit einer strikten Theorie unterwerfen. Das war die eigentliche Herausforderung für die Gegner Wolffs – die mathematische Methode erlaubte es dem Menschen, die Welt zu erkennen, wie Gott sie sah und erschaffen hatte, nämlich in ihrem Wesen. Diese

implizite Herausforderung lag schon Galileis Auffassung zu Grunde, wonach die Natur ein Buch sei, dass in mathematischen Buchstaben geschrieben sei.

16 Vgl. Charles A. Corr: Christian Wolff und Leibniz, in: *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), S. 241–262.

Wolffs Antwort auf den Vorwurf des Spinozismus

Es ist bezeichnend, dass Wolff in seiner Kritik Spinozas genau und ausschließlich auf diese Angriffe antwortet. Keineswegs lieferte Wolff eine umfassende Kritik der *Ethica* Spinozas, sondern er diskutierte fast allein und immer wieder die hinsichtlich des Fatalismusvorwurfs relevanten Sätze des ersten Teils der *Ethica* sowie einige Sätze des zweiten Teils. Die gesamte Affektentheorie Spinozas, beruhend auf dem Begriff der *potentia agendi et patiendi* eines jeden Individuums, seine sogenannte kleine Physik, die Erkenntnistheorie, die eigentliche Ethik in der *Ethica* sowie die politischen Werke bleiben aus dieser Kritik ganz ausgespart und damit auch die rationale ethische Grundlegung Spinozas. Den *Theologisch-politischen Traktat* kritisiert Wolff nur hinsichtlich Spinozas Ablehnung der Wunder im Zusammenhang mit seinem «Fatalismus», während er Spinozas Plädoyer für die Demokratie ebensowenig erwähnt wie Spinozas Verteidigung der Freiheit des Denkens.

Wenngleich die politische Verfolgung der wolffianischen Philosophie und ihrer Anhänger, die damit einhergehenden unwahren moralischen Unterstellungen gegen sie sowie die aggressive Sprache der Anti-Wolffianer sich nicht rechtfertigen lassen, scheinen mir doch ihre philosophischen Bedenken hinsichtlich einer Nähe des Wolffianismus zu Spinozas Philosophie durchaus nachdenkenswert zu sein.

Prästabilierte Harmonie als spinozistischer Fatalismus

Der Hauptvorwurf gegen Wolff richtete sich gegen seine Leugnung eines *Influxus physicus*, d. h. einer direkten Einwirkung des Geistes auf den Körper. Wolff teilt erklärtermaßen Leibniz' Auffassung von der prästabilierten Harmonie zwischen Seele und Körper, wonach alle Perzeptionen der Seele allein durch vorhergehende Perzeptionen der Seele und alle körperlichen Bewegungen oder Ruhezustände allein durch andere bewegte Körper verursacht werden.¹⁶ Keineswegs vermag ein Gedanke einen Körper zu

bewegen oder ein Körper einen Gedanken hervorzubringen. Eben das ist bekanntlich auch die Position Spinozas. Diese Übereinstimmung ist nicht überraschend, da diese Auffassung direkt aus jenem Prinzip folgt, das die moderne Mechanik hervorgebracht hatte: Ein Körper bleibt in seinem Zustand der Ruhe bzw. Bewegung, solange er nicht durch einen anderen Körper darin verändert wird. Die Möglichkeit einer Veränderung der Bewegungszustände durch die Einwirkung von Gedanken würde alle Erhaltungssätze der modernen Physik erschüttern. Das ist der Hintergrund, warum alle Philosophen nach Galilei versuchten, das Problem des Verhältnisses von Seele und Körper neu zu definieren bzw. eines von beiden auf das andere zurückzuführen, ohne das Trägheitsprinzip infrage zu stellen. Dabei ist Spinozas Erklärung der Übereinstimmung beider durch ihre substanzielle Identität, die nur für den Verstand unter verschiedenen Attributen erscheint, den Lösungen von Descartes, Malebranche, Hobbes oder Berkeley durchaus überlegen, indem sie konsistent ist und beiden von uns erfahrenen Erscheinungen, dem Körper und der Seele bzw. dem Geist, eine gewisse Eigenständigkeit einzuräumen vermag.

Auch wenn Leibniz – gegen Spinoza – eine Identität von Körper und Seele nicht einräumt, ist er doch der Auffassung, dass sich jedes allein entsprechend seinen eigenen Regeln bewegt und beide durch Gott von vornherein so geschaffen wurden, dass sie ohne gegenseitigen Einfluss beständig übereinstimmen. Es ist aber diese Auffassung, die es ebenso wenig wie die Spinozas erlaubt, dass eine Seele sich aus einem willkürlich freien Willen entschließen kann, ihren Körper in der Weise zu bewegen, dass diese körperliche Bewegung ihrem Entschluss zugeschrieben werden kann. Damit aber ist die Freiheit des Willens – als eines grundlosen Willens – in Frage gestellt. Spinoza zieht diese Konsequenz tatsächlich, sehr zur Entrüstung seiner Gegner, aber natürlich sind weder Leibniz noch Wolff bereit, diese Position zu vertreten. Beide sind vielmehr bemüht, den freien Willen Gottes und des Menschen zu verteidigen.

Jedoch unterscheidet Spinoza sehr bewusst zwischen freiem Willen als einer angeblichen Fähigkeit, jederzeit und grundlos dies oder jenes zu wählen, und der Freiheit, die im *Handeln* bestehe,

d.h. einem Wirken gemäß adäquater Erkenntnis. Da aber allein Gott oder die Natur reine Macht zu handeln sei, *potentia agendi*, und der Mensch wie alle Dinge in der Natur endlich sei und daher nur *potentia agendi et patiendi*, könne er auch nur eine endliche Freiheit erlangen, entsprechend dem Maße seiner Handlungsmacht. Die Imagination, dass wir uns willkürlich für alternative Möglichkeiten entscheiden könnten, wenn wir nur wollten, entstehe aber notwendigerweise. Wir entschieden uns nämlich notwendig immer für das, was uns am besten erschiene oder für das kleinste Übel und wären uns eben dieser Entscheidung bewusst, wenn auch nicht der Beweggründe. Jedoch kann uns eine adäquate Erkenntnis zeigen, was wirklich besser für uns ist, so dass dadurch unsere Macht zu handeln gestärkt und unser Maß an Freiheit vergrößert wird. Es ist daher ausgemacht, dass die menschliche Handlungsmacht durch adäquatere Ideen von uns und den uns umgebenden Dingen erweitert werden kann, und damit das Maß unserer Freiheit. Wenn Wolff den freien Willen oder schlechthin die Freiheit gegen Spinoza verteidigt, so gebraucht er eben diese Argumente zum Erweis, dass Freiheit des Menschen möglich sei, ohne zu erwähnen, dass auch Spinoza Freiheit in diesem Sinne für möglich hält.¹⁷ Wolff unterscheidet nicht zwischen freiem Willen und Freiheit, wohl darauf vertrauend, dass diese ungewohnte Unterscheidung auch sonst nicht eben bekannt ist. Tatsächlich aber stimmen Wolff und Spinoza gegen Descartes und andere darin überein, dass eine freie Willkür, eine willkürliche Entscheidung ohne jeden Grund, unmöglich ist. Dass Wolff das nicht gesehen haben soll, ist schwer zu glauben. Es ist aber nicht schwer zu sehen, dass allein diese Sichtweise, trotz aller Beschwörung eines freien Willens, ein enormes Konfliktpotential insbesondere mit der lutherischen Theologie barg. Es war diese rationale Auffassung menschlicher Freiheit als notwendiges Streben nach dem Guten auf der Basis immer deutlicherer Erkenntnis, die die Grundlage wolffianischer Ethik und insbesondere seiner *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* (1721) bildete.¹⁸ Sie veranlasste Joachim Lange nicht zuletzt dazu, das Verbot wolffianischer Philosophie in und Wolffs Verbannung aus Preußen zu betreiben.

17 CWI. 2, §§ 491-526.

18 Vgl. die Einführung von Michael Albrecht in: Christian Wolff: Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, hg. von Michael Albrecht, Hamburg 1985, S. IX-LXXXIX.

- 19 Vgl. Christian Wolff: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, hg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, cap. IV, S. 126-163.

Die mathematische Methode

Weniger berechtigt scheint die Nervosität der Wolffgegner hinsichtlich der mathematischen Methode und der Definitionslehre zu sein. Die mathematische Methode, als deren bekanntester Verfechter in jener Zeit Spinoza galt, forderte vor allem eindeutige Definitionen aller Gegenstände, von denen die Rede wäre, und sie forderte Argumente für alle daraus abgeleiteten Sätze, eben Demonstrationen. Nichts sollte allein deshalb geglaubt werden, weil es immer geglaubt wurde, weil es von Autoritäten gesagt wurde oder weil es die gemeine Erfahrung lehrte. Wolffs mathematische und zugleich philosophische Methode mit ihrer Forderung, Begriffe immer nur im wohldefinierten Sinne zu gebrauchen, um keine Zweideutigkeiten zuzulassen, sowie immer nach Gründen für aufgestellte Sätze zu fragen, war damit eine Schule im kritischen Denken, die die Deutungshoheit der Theologie mindestens im Feld der Wissenschaften, und zwar der Natur- und Gesellschaftswissenschaften, infrage stellte. Das allein war bereits provokativ für die Theologie und für jede Autorität, die Gehorsam verlangte, ohne dies durch Gründe zu rechtfertigen.

Darüber hinaus aber war die These, die philosophische Methode sei die mathematische,¹⁹ mit dem Anspruch verbunden, dass alles durch seine aufzufindenden Ursachen erklärt werden sollte und könnte, auch wenn das angesichts der Unendlichkeit der göttlichen Schöpfung in keiner gegebenen Zeit je vollständig vollbracht werden konnte. Damit aber war Wesenserkenntnis in der Natur- und sogar Gesellschaftswissenschaft für möglich erklärt; die Grenzen der menschlichen Erkenntnis waren nicht mehr grundsätzlich gesetzt, sondern immer weiter ausdehnbar. Dagegen lehrte die aristotelische Schulphilosophie an preußischen Universitäten, dass nur die Mathematik, die mit Kreationen des Menschen wie z.B. Figuren hantierte, Gewissheit und Wesenserkenntnis erlangen konnte, wohl auch noch Mechanik und Optik und, mit einigem Zögern, selbst Himmelsmechanik; jedoch war dem Menschen keine Wesenserkenntnis der göttlichen Geschöpfe wie Pflanzen, Tiere oder Menschen gegeben. Hier war man auf empirische Erkenntnis angewiesen, auf das bloße Zusammenstellen von Erfahrungen, aus denen man dann induktiv Regeln abstrahieren konnte, ohne je auf deren Allgemeingültigkeit vertrauen zu

können. Entsprechend waren die Pietisten in Halle angesichts der Erfolge der mechanischen Wissenschaften auf die Disziplinen Biologie, Medizin und Pharmazie ausgewichen, die nach wie vor rein empirisch arbeiteten.

Die Lehre von den Definitionen

Den Kern der mathematischen Methode bildete die Lehre von den Definitionen. Bereits in seiner früh veröffentlichten *Deutschen Logik* unterscheidet Wolff Wort- und Sachdefinitionen,²⁰ entsprechend der geläufigen lateinischen Unterscheidung von Nominal- und Realdefinitionen, wie sie sich in der Logik von Port-Royal, bei Leibniz und Spinoza und anderen Philosophen der Zeit findet. Nominal- oder Wortdefinitionen enthalten eine Auflistung von Eigenschaften, die einem Ding zukommen, die man aus Erfahrung oder vom Hörensagen weiß und anhand derer man das Ding von anderen unterscheiden kann. Sach- oder Realdefinitionen dagegen lassen sogleich erkennen, dass ein Ding möglich bzw. wirklich ist. Deren Spezialfall der genetischen oder kausalen Definition, zuerst von Hobbes besonders herausgehoben,²¹ gibt die Ursache eines Dings an. Mit der Setzung einer solchen genetischen Definition ist sogleich die Möglichkeit des definierten Dinges gesetzt. Vorbild für diese Art der Definition war die geometrische Konstruktion, wobei die Konstruktion einer Figur zugleich ihre Möglichkeit hervorbrachte. Auch Leibniz sah diese Art der Definitionen als Grundlage für klare und deutliche Ideen an.²² Ebenso sah Spinoza die genetische Definition als die beste unter allen Arten der Definition an, weil sie allein die Ursache oder die Erzeugung eines Dinges und damit sein Wesen erfasse. Es ist kaum je beachtet worden, dass diese Definitionslehre von Spinoza in seiner Affektheorie ebenso wie in seinem *Theologisch-politischen Traktat* systematisch zur Anwendung gebracht wird, hier um über die Geschichte der Heiligen Schrift zur Erkenntnis ihres Wesens, dort um über die Ursachen der Affekte zur Erkenntnis ihres Wesens zu gelangen. Tschirnhaus, der diese Definitionslehre zu einer tragenden Säule seiner Erfindungskunst machte, bezeugt ausdrücklich, gerade in diesem Stück enorm von Spinoza gelernt zu haben.

Wolff war nach eigenem Zeugnis gerade an dieser Definitionslehre in Hinblick auf eine Erfindungskunst besonders interes-

20 CW I, 1, S. 141-151 (1. Cap., §§ 36-57).

21 Thomas Hobbes: Vom Körper, hg. von Karl Schuhmann, Hamburg 1997, S. 89-90.

22 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen, in: ders.: Philosophische Schriften und Briefe 1683-1687, hg. von Ursula Goldenbaum, Berlin 1992, S. 32-33.

- 23 Zu Wolffs Erfindungskunst vgl. Charles A. Corr: Christian Wolff's Treatment of Scientific Discovery, in: *Journal of the History of Philosophy* 10 (1972), S. 323–334.
- 24 Vgl. Thomas Hobbes 1997, S. 23.
- 25 In seiner Experimentalphysik entwickelt Wolff eine Theorie des Experiments, vgl. CWI, 20.1, S. 3.
- 26 Vgl. Wolff: Entdeckung der wahren Ursache von der wunderbaren Vermehrung des Getreides von 1725, in: CW, Abt. 1, Bd. 24.

siert.²³ Er lernte in seiner Zeit als Student in Jena, dass Tschirnhaus dieses Projekt bereits weit getrieben hatte, insbesondere kannte er Tschirnhaus' *Medicina mentis*. Als er 1705 nach Leipzig kam, trat er sogleich in engen Kontakt mit Tschirnhaus, um mehr über dessen Erfindungskunst zu lernen. Dabei war es eben gerade sein Interesse an einer Ausdehnung des Wissens, einer Kunst, neues Wissen gezielt zu finden, das ihn diesen Kontakt suchen ließ. In der Philosophiegeschichte ist Tschirnhaus vor allem als der Freund Spinozas, mitunter auch als Freund von Leibniz bekannt, als Philosoph und Mathematiker aus der zweiten Reihe. Aber er war vor allem ein erfolgreicher Ingenieur. An der Erfindung des Meißner Porzellans hatte er entscheidenden Anteil.

Wie Hobbes, Spinoza und Tschirnhaus und weitaus mehr praxisorientiert als Leibniz, versuchte Wolff sehr aktiv, die neue Definitionslehre für die Welt der Realia zu erweitern und die Lücke zwischen empirisch gewussten Nominaldefinitionen und geometrisch konstruierenden genetischen Definitionen zu schließen. Dies gelang ihm durch die Anwendung (oder Wiederentdeckung) eines zuerst von Thomas Hobbes, aber auch von Spinoza deklarierten Erkenntnisprinzips: Was wir selbst hervorbringen können, das können wir auch klar und deutlich erkennen.²⁴ Das ist der methodologische Hintergrund für Wolffs Entwicklung einer Philosophie des Experiments und der Technologie oder auch seiner *Ars inveniendi*. Er sah in diesem theoretischen Ansatz die Möglichkeit, die Erkenntnis realer Dinge in der Natur- und Gesellschaftswissenschaft systematisch voranzubringen. Indem quasi-genetische Definitionen vorläufig gesetzt wurden, durchaus auch als hypothetische Ursachen, die dann durch Experimente überprüft wurden, sodann adaptiert und erneut überprüft wurden, wurde das Experiment, aber auch die praktische Produktion, das Konstruieren von wirklichen Dingen, zur entscheidenden Quelle der Erkenntnis.²⁵ Dabei benutzte Wolff sogar auch Definitionen, die nominale Bestandteile enthielten, die aber nur als vorläufige Platzhalter für verbesserte Definitionen angenommen wurden. So eingebettet in die Definitionslehre aber war Wolffs Experimentieren oder seine Produktion von Dingen immer schon theoriegeleitet. Auch natürliche Dinge, wie das Wachstum des Getreides, waren erst wirklich verstanden, wenn der Mensch sie erzeugen oder verändern konnte.²⁶

Spricht die Tatsache, dass Wolff nicht viel über seine Gespräche mit Tschirnhaus berichtet, insbesondere nur einen Satz über Spinoza wiedergibt, gegen einen solchen Einfluss? Ebenso wie Tschirnhaus seine Beziehung zu Spinoza später in der Öffentlichkeit herunterspielte, suchte Wolff, den Einfluss von Tschirnhaus auf seine Entwicklung zu verschleiern. Das war keineswegs nur Feigheit, wie das Autoren heute gern kritisieren. Es diente vielmehr dem Erfolg in der Sache. Darüber hinaus aber unterscheidet sich Wolffs Antwort auf die Kritik an seinem Gebrauch der mathematischen Methode und der Definitionslehre, die er mit Spinoza gemein habe, durchaus von seiner Strategie gegen den Fatalismusvorwurf. Er räumt zwar ein, dass er den Gebrauch dieser Methode mit Spinoza befürworte, kritisiert Spinoza aber für die Einführung unrichtiger und in der Philosophie ungebräuchlicher Definitionen – von der Substanz, von der Natur und von Gott. Es sei der verkehrte Gebrauch der an sich guten mathematischen Methode, der Spinoza auf seinen Irrweg geführt habe, Gott, die Natur und die Substanz in seinen Definitionen zu identifizieren, woraus eben sein Fatalismus resultiere. Die monierten Definitionen Spinozas aber betreffen eben jene Passagen in Spinozas erstem Teil der *Ethica*, die ohnehin Wolffs Kritik an Spinozas Determinismus provozierten.

Wenn wir angesichts solcher grundlegenden Analogien des Wolffianismus und des Spinozismus nach den Unterschieden fragen, so bleibt eigentlich *nur* Wolffs Bestehen auf der ontologisch verankerten Kontingenz und der dadurch gesicherten Wahlfreiheit Gottes und des Menschen, die von Wolff gegen Spinoza mit Entschiedenheit geltend gemacht werden. Es ist aber diese Verteidigung der Willensfreiheit, die zugleich die theoretische Schwäche, die Inkonsistenz des Wolffianismus im Vergleich mit dem Spinozismus ausmacht und die den Ausgangspunkt für Jacobis Generalattacke auf den Rationalismus des 18. Jahrhunderts bilden wird: «Jeder wohlverstandene Rationalismus ist Spinozismus».²⁷ Wenn Philosophiehistoriker diesem Urteil einfach nur zustimmen, übersehen sie, dass der Erfolg wolffianischer Philosophie gerade auf dieser Abschwächung Spinozas beruhte. Die Unvorstellbarkeit eines Menschen ohne freien Willen selbst in unserer

27 In seinem Spinozabüchlein schreibt Jacobi gerade so wie Joachim Lange: «Die Leibniz-Wolffsche Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozistische». Jacobis Spinozabüchlein, hg. von Fritz Mauthner, München 1913, S. 170.

Zeit zeigt sich in den heftigen Reaktionen auf neurowissenschaftliche Erkenntnisse deutlich, die den freien Willen in Frage stellen. Keiner unserer großen Spinoza-Enthusiasten im Pantheismusstreit war bereit, den freien Willen aufzugeben. Lessing blieb auch hier einzigartig. Angesichts dessen ist aber Wolffs Verteidigung des freien Willens, die keine freie Willkür zulässt, als die größtmögliche Annäherung an Spinoza anzusehen, die einem bestallten Professor der Philosophie in Preußen möglich war. Dass Wolff seinen politischen Spielraum bis zur äußersten Grenze ausreizte, wird eben an den massiven und aggressiven, durchaus existenziell bedrohlichen Angriffen durch die lutherische Orthodoxie und den Pietismus deutlich.

Im Übrigen werden weite Teile von Spinozas Philosophie, insbesondere die Affektenlehre, die Erkenntnistheorie, die rationale Ethik, Rechtsphilosophie und Politiktheorie von Wolff stillschweigend akzeptiert und rezipiert, ohne den Meister zu nennen (bis hin zu einer ungewöhnlich wohlwollenden Diskussion der Demokratie). Wolff ist also durchaus im Recht, wenn er seine Philosophie als von Leibniz in wichtigen Punkten verschieden behauptet, da sie derjenigen Spinozas näher ist. Insbesondere gibt er den Körpern mehr Realität als Leibniz, weshalb seine Philosophie eher mit Spinozas Parallelismus übereinstimmt als mit Leibniz' Monadologie. Angesichts des enormen Einflusses der wolffianischen Philosophie auf die deutsche Geistesgeschichte wäre eine gründliche Untersuchung der Wolff'schen Spinoza-Rezeption an der Zeit. Wolff wird in der deutschen Philosophiegeschichte fast nur aus der Perspektive von Kant gesehen und damit als überwundener Dogmatismus. Tatsächlich aber verdankt die deutsche Philosophie Christian Wolff die Überwindung der aristotelischen Schulphilosophie an den deutschen Universitäten und den Schritt in die Moderne. Es sollte daher neu bedacht werden, ob Lessing mit seinem berühmten Diktum von Spinoza als einem toten Hund überhaupt auf die Wolffianer zielte, wie wir seit Jacobi und Hegel zu denken gewohnt sind.

Travestie und Ideologie

Spinoza bei Marx und im Denken der DDR

I. Prolog

In einem Aufsatz von 1967¹ äußerte sich der Leipziger Philosoph Helmut Seidel folgendermaßen:

«Es ist nicht zu übersehen, dass manche Darstellungen der marxistischen Philosophie (besonders von Plechanow ausgehend) spinozistisch beeinflusst sind, wenn auch die Ableitungen nicht *ordo geometrico*, sondern genetisch erfolgen. Eine umfassende Würdigung des Verhältnisses von Spinozismus und Marxismus, eine kritische Analyse des Einflusses Spinozas auf die Geschichte der marxistischen Philosophie steht noch aus. Fest steht allerdings, dass Marx die spinozistische Substanz, die «metaphysisch travestierte *Natur* in der *Trennung* vom Menschen», als Ausgangspunkt der Philosophie abgelehnt hat. [...] Weder Substanz noch Selbstbewußtsein ist der Ausgangspunkt für Marx, sondern die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit der Menschen, die Arbeit, die gesellschaftliche Praxis. Die Kategorie Praxis steht nicht nur im Mittelpunkt des historischen Materialismus, wie meist interpretiert wird; eben weil sie dort steht, ist sie die Zentralkategorie der marxistischen Philosophie überhaupt.»²

Die Kritik erfolgte prompt und war prinzipiell, wie u. a. von Rugard Otto Gropp.³ Unter der Überschrift *Eine unhaltbare Konzeption* war Folgendes zu lesen:

«Seidels Ausführungen [...] laufen auf eine prinzipielle Umdeutung der marxistischen Philosophie, auf eine Entstellung ihres Wesens hinaus. Die materialistischen Grundlagen der marxistischen Philosophie werden in Frage gestellt und ihr eine in der Konsequenz idealistische Interpretation gegeben. [...] Er stellt den marxistisch philosophischen Materialismus, der von der Materie, ihren Daseinsformen, ihren allgemeinen Gesetzmäßigkeiten ausgeht, als einen «Spinozismus» hin. Es kommt ihm hierbei nicht auf den tiefgreifenden Unterschied zwischen dem spinozistischen und dem marxistischen Materiebegriff an. Die wesentlichen qualitativen Unterschiede zwischen dem vormarxistischen, darunter dem spinozistischen, und dem marxistischen Materialismus, sind für ihn nicht das wesentliche. Er wendet sich gegen die materialistische Grundlehre überhaupt, gegen das, was der marxistische Materialismus mit jedem Materialismus gemein hat. Nicht von der objektiven Realität, vom objektiven materiellen Sein soll aus-

1 In der Deutschen Zeitschrift für Philosophie (DZfPh) 14(10), 1966, S. 1192–1251 wurde die von F. Engels autorisierte Fassung des ersten Kapitels der Deutschen Ideologie wieder veröffentlicht und dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Dies war Anlass für Helmut Seidel, der zur Entstehungsgeschichte des Marxismus seine Habilitationsschrift verfasst hatte, einen deutenden Beitrag unter dem Titel «Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit» dem Text in derselben Nummer zur Seite zu stellen: Er rief heftige Gegenreaktionen hervor (R. O. Gropp, Guntolf Herzberg, Hinrich Römer, Jürgen Peters und Vera Wrona). Die damit initiierte, sogenannte «Zweite Praxisdiskussion» gehörte zu den wenigen philosophischen Debatten in der DDR, in denen über das Gesamtsystem der marxistischen Philosophie vor allem unter den Aspekten ihrer Darstellung als Theorie und ihrer Vermittlung als Weltanschauung diskutiert wurde. Eine repräsentative Auswahl der Seidelschen Aufsätze zu Spinoza findet sich in: Helmut Seidel: Philosophie vernünftiger Lebenspraxis, hg. v. Volker Caysa, Leipzig 2009.

2 Helmut Seidel: Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit, in: DZfPh 10, 1966, S. 1179, S. 1182 und S. 1092 ff.

- 3 R. O. Grop: Über eine unhaltbare Konzeption, in: DZfPh 9, 1967, S. 1092.
- 4 Ebd., S. 1094.
- 5 J. Peters/V. Wrona: Die Praxis und das System der marxistisch-leninistischen Philosophie, in: DZfPh 9, 1967, S. 1108.
- 6 Die kurze, aber heftige Kritik an Seidels Artikel war ein exemplarischer Fall für den Versuch der Verhinderung von Innovation durch kanonisierte Klassikerinterpretation.
- 7 Helmut Seidel: Praxis und marxistische Philosophie, in: DZfPh 15, 1967, S. 12.

gegangen werden, sondern von der Tätigkeit des Menschen, und die Natur soll nur als Gegenstand dieser Tätigkeit sekundär abgeleitet werden, als eine Seite des Subjekt-Objekt-Zusammenhangs, der in der Tätigkeit vermittelt ist.»

Seinen entscheidenden Einwand gegen Seidels Position fasste er wie folgt zusammen: «Der Praxisbegriff als Ausgangspunkt kann keine materialistische Philosophie begründen. Das Ausgehen von der Praxis als Subjekt-Objekt-Kategorie gefasst begründet – bei aller Betonung der Gegenständlichkeit – doch nur eine bestenfalls versteckte Form des Idealismus.»⁴ Bei dieser Erwiderung blieb es jedoch nicht. Es ging noch grundsätzlicher:

«Durch Seidels Art und Weise der Polemik gegen Plechanow wird man daran erinnert was Lenin zu ähnlichen Anwürfen sagte: «Unsere Revisionisten», schrieb er, «beschäftigen sich alle mit der Widerlegung des Materialismus, wobei sie sich den Anschein geben, als bekämpften sie eigentlich nur den Materialisten Plechanow, nicht aber den Materialisten Engels, nicht den Materialisten Feuerbach, nicht die materialistischen Ansichten von Josef Dietzgen» (Lenin, *Mat. und Emp.*, S. 11). Diesen Ausführungen Lenins könnte man in Bezug auf Seidels Kritik an Plechanow noch hinzufügen, daß seine Kritik an Plechanow auch gegen Lenin zielt.»⁵

Das klang bedrohlich und war auch so gemeint.⁶ Seidel wurde die Möglichkeit gegeben, zu den ihn anklagenden Artikeln Stellung zu nehmen. Die Rhetorik der Verteidigung wurde bemüht, die die angedrohte «Exkommunikation» abwenden sollte. Sachliche Argumente seiner Kritiker wurden gewürdigt, verbale Rückversicherungen auf Parteibeschlüsse und Hinweise auf das *Lehrbuch für marxistische Philosophie* fanden statt. Der Revisionsvorwurf wurde bestritten. Das Praxiskonzept und die Plechanow-Kritik wurden jedoch nicht in Frage gestellt. Seine Position wurde in die Geschichte einer längeren Auseinandersetzung um das spinozistische Erbe im Marxismus gestellt. «So sehr ich persönlich für die geäußerten Gedanken einstehe, so fern liegt es mir, von einer persönlichen Konzeption zu sprechen. Ähnliche Gedanken sind in vielfacher Form zum Ausdruck gebracht worden.»⁷

Ein oberflächlicher Leser könnte nun vermuten, dass Seidel ein entschiedener Gegner der Philosophie Spinozas war. Lesen wir

seine Erwiderung auf Gropp weiter, finden wir folgenden Sätze: «Gropp hat aus meiner Bemerkung zu Spinoza den Schluß gezogen, daß hier ein Angriff gegen den Materialismus überhaupt vorliegt. Ich will hier [nicht] davon sprechen, daß ich Spinoza in einem Maße verehere, daß – gäbe es keinen Marxismus – ich Hegels Wort, «Entweder Spinozismus oder keine Philosophie», wörtlich nehmen würde».⁸ Einige Jahre später hieß es, dass das «Studium des Spinozismus unentbehrlich [sei] für alle, die zum Kern der Philosophie von Marx vordringen wollen.»⁹ Auf dem Höhepunkt der Angriffe auf seinen Versuch einer praxisphilosophischen Grundlegung des Marxismus erschien 1967 im Reclam-Verlag Leipzig eine Ausgabe des *Theologisch-politischen Traktats* Spinozas. Eine Neuauflage sollte es in der DDR nicht geben. Ein dem Text nachgestellter Essay trägt den Titel *Spinoza und die Denkfreiheit*.¹⁰ Autor und Herausgeber war Helmut Seidel. 1972 erfolgte im gleichen Verlag die Herausgabe der *Ethica*. Seidels Vorwort thematisiert die Identität des Verhältnisses von Philosophie und Ethik.¹¹ 1977, anlässlich des 300. Todestages Spinozas, fand in Leipzig – unter Seidels Regie – ein viel beachtetes Symposium unter dem Titel *Marxismus und Spinozismus* statt.¹² Es stellte sich bewusst in die Tradition derjenigen Konferenz, die anlässlich des 300. Geburtstages Spinozas im Jahre 1932 von der kommunistischen Akademie in Moskau veranstaltet worden war. Seitdem hatte es im sowjetischen Einflussbereich keine größere wissenschaftliche Veranstaltung gegeben, die der Lehre und dem Leben Spinozas gewidmet war.

Nehmen wir also im Folgenden die Hinweise Seidels ernst und stellen die Debatte über das Verhältnis von Spinozismus und Marxismus in einen größeren geschichtlichen Rahmen. Nur so wird es möglich sein, den Umstand zu verstehen, warum Bewertungen der spinozistischen Philosophie im Marxismus eine derart konstitutive Bedeutung für das Selbstverständnis dieser philosophischen Theorie haben konnten und die Dimension grundsätzlicher politischer Auseinandersetzungen annahmen.¹³ Einige Personen werden dabei eine größere Rolle spielen, so Marx und Bruno Bauer, Feuerbach und Plechanow. Auch die Geschichte der Spinoza-Rezeption in der DDR wird in dieser Erzählung vorkommen. Dass dabei eine Konzentration auf diejenige von Hel-

8 Ebd.

9 Helmut Seidel: Marxismus und Spinozismus, in: DZfPh 25, 1977, S. 48.

10 Helmut Seidel: Spinoza und die Denkfreiheit, in: Baruch Spinoza: Der theologisch-politische Traktat. Aus dem Lateinischen von Jakob Stern, Leipzig 1967, S. 347–367.

11 Helmut Seidel: Identität von Philosophie und Ethik: Bemerkungen zu Spinozas philosophischem Hauptwerk, in: Baruch Spinoza: Ethik, hg. v. Helmut Seidel, Leipzig 1972, S. 5–19.

12 Vgl. dazu: Marxismus und Spinozismus: Materialien einer wissenschaftlichen Konferenz, hg. v. Rektor der Karl-Marx-Universität Leipzig, Redaktion Helmut Seidel, Leipzig 1981, und Baruch Spinoza (1632–1677), Redaktion Helmut Seidel. Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Leipzig 1977.

13 Eine ähnliche Bedeutung für das Selbstverständnis der marxistischen Philosophie besaß nur noch die Hegel'sche Philosophie. Mit deren Abwertung ging in der Regel eine Aufwertung Spinozas einher. Paradigmatisch dafür stehen die Spinoza-Interpretationen von Georg Lukács, Louis Althusser, Gilles Deleuze, Pierre Macherey und Antonio Negri.

- 14 Neben Seidels zahlreichen Aufsätzen möchte ich auf folgende Arbeiten verweisen: Ursula Goldenbaum: *Modus societatis. Spinozas Begründung einer Wissenschaft von der Gesellschaft als Naturwissenschaft*, Diss. Berlin 1983.
- 15 Zu deren Anfängen vgl. Manfred Lauer: *Manfred Lauer: Jakob Stern – Sozialist und Spinozist. Eine kleine Skizze zum 15. Geburtstag*, in: *Spinoza in der deutschen Geistesgeschichte*, hg. v. Hannah Delf, Julius H. Schoeps und Manfred Walther, Berlin 1994, S. 365–392 und U. Goldenbaum: *Der alte Spinoza hatte ganz recht*! Zur Aneignung Spinozas in der deutschen Sozialdemokratie, in: *Transformationen der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwartigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg 2003, S. 239–266.
- 16 Nichts sei ungerechter – so Hegel – als der Vorwurf der Theologen, Spinozismus sei gleich Atheismus. Spinoza habe doch Gott über alles gesetzt. Vielmehr sei er ein «Akosmist», weil die Welt bei ihm ganz in der göttlichen Substanz aufgeht. Vgl. dazu vor allem: G. F. W. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Abschnitt Spinoza.
- 17 G. F. W. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, HW 20, S. 221.
- 18 Ludwig Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie* →

mit Seidel erfolgt, liegt in der Natur der Sache: Sie ist die philosophisch gehaltvollste.¹⁴ Grob gesprochen werde ich dabei zu zwei theoretischen Problemen Auskunft geben, die die Spinoza-Rezeption in der Geschichte des Marxismus strukturieren: die Begründung des materialistischen Charakters der marxistischen Philosophie mit Rekurs auf den spinozistischen Substanzbegriff und die Thematisierung des Freiheitsproblems unter der Fragestellung, wie in einer determinierten Welt sinnvolles und freies Handeln möglich sei. Es wird sich zeigen, dass beide Schwerpunkte letztlich nicht unabhängig voneinander zu behandeln sind. Verzichten werde ich auf eine Konfrontation der jeweiligen Interpretationen mit dem spinozistischen Text und auf eine Einordnung der Diskussionen in die nichtmarxistische Spinoza-Beschäftigung.

II. Materialismus und Marx

Beginnen wir mit Marx. Orientiert man sich an den Spinoza-Marx-Debatten der Zweiten Internationale¹⁵ und der jungen Sowjetunion, so ist ein Blick auf die Anfänge der Marx'schen Spinoza-Lektüre überraschend. Spinoza wird vom jungen Marx als politischer, religionskritischer und vor allem als zeitgenössischer Autor wahrgenommen, nicht als Metaphysiker und Substanzdenker. Als Mitglied der junghegelianischen Bewegung ist Marx mit Hegels und Feuerbachs Äußerungen über Spinoza bestens vertraut. Hegels Rehabilitierung Spinozas in der Geschichte der Philosophie bei gleichzeitiger Abwertung seiner «atheistischen» und «materialistischen» Tendenzen unter dem Stichwort Akosmismus¹⁶ kulminierte in der oft zitierten Feststellung: «Spinoza ist der Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie.»¹⁷ Als politischen Denker nahm er ihn kaum wahr. Feuerbach wiederum inaugurierte eine materialistische Vergegenwärtigung spinozistischer Gedanken: «Der Pantheismus (Spinozas)», so heißt es in den *Grundzügen der Philosophie der Zukunft*, «ist der theologische Atheismus, der theoretische Materialismus, die Negation der Theologie, aber selbst auf dem Standpunkt der Theologie; denn er macht die Materie, die Negation Gottes, zu einem Prädikat oder Attribut des göttlichen Wesens».¹⁸ Bei aller Feier eines scheinbaren Vorläufers wies er aber auch auf die Grenzen hin: Zum einen sei es die Identifika-

tion Gottes mit der Natur, die ihn zu einem bloßen Vorläufer mache, zum anderen die Vernunftbestimmtheit Gottes, die ihn notwendig in das Lager der Idealisten treibe: Denn Gott sei als nur Gedachtes die einzige Substanz. Deshalb müsse Spinozas Konzept durch ein neues, wahrhaft materialistisches überwunden werden. «Aut Deus aut Natura ist die Parole der Wahrheit!», deklamierte er folgerichtig am Schluss der verbesserten Zweitaufgabe seiner *Geschichte der neuern Philosophie*.¹⁹ Hegel hatte die Grenzen anders bestimmt: Seine Kritik an Spinoza gipfelte in der Feststellung, dass bei Spinoza Gott oder die Substanz absolut «affirmativ» bestimmt seien. Alle einzelnen, determinierten Modi entstehen infolgedessen dadurch, dass sie, durch «Negationen» verschiedener Grade, von der Substanz gleichsam «abgeschnürt» werden. Somit bestehe die Individualität der einzelnen Modi aus bloßer Negation, sie stellen lediglich eine «schlechte Einzelheit» dar: «wahrhafte Subjektivität» sei damit ausgeschlossen.²⁰ Gegen die spinozistische «allgemeine Substanz empört sich die Vorstellung der Freiheit des Subjekts».²¹ Selbst die Kontroversen innerhalb der Junghegelianer zwischen Bruno Bauer und David Friedrich Strauß wurden als Parteinahmen für oder wider Spinozas Begriff der Substanz ausgetragen. David Friedrich Strauß berief sich gegen Hegel auf die Substanz Spinozas, während Bruno Bauer seinen Begriff des Selbstbewusstseins auf Fichte zurückführte. Beide Positionen richteten sich gegen Hegel.

Aber auch noch von einer vierten Seite wurde Spinoza nachdrücklich empfohlen: Moses Heß, ein früherer Vertrauter von Marx und nach Engels der «erste Kommunist in der Partei»,²² versteckte sich in seiner 1837 veröffentlichten Schrift *Die Heilige Geschichte der Menschheit* hinter dem Pseudonym «Von einem Jünger Spinoza's».²³

Spätestens seit der Edition der Spinoza-Exzerpte des jungen Marx im Jahre 1976 im vierten Band der neuen MEGA²⁴ ist klar, dass die Marx'sche Lektüre Spinozas schon recht früh, nämlich 1841, erfolgte.²⁵ Dabei war sein Interesse auf die politische Philosophie und die Religionskritik des Holländers gerichtet. Ausführlich exzerpierte er den *Theologisch-politischen Traktat*. Dabei folgte die Lektüre nicht dem Aufbau des Werkes. Es lassen sich einige Schwerpunkte ausmachen. Bestimmte Passagen wurden vollständig übernommen, so etwa die Kapitel XX, *de libertate docendi*, und

→ der Zukunft, Zürich und Winterthur 1843, S. 214.

19 Ludwig Feuerbach: *Geschichte der neuern Philosophie*, FGW 2, S. 454.

20 G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, HW 20, S. 222.

21 Ebd., S. 247.

22 In: MEW 1, S. 491.

23 Vgl. Moses Heß: *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's*, Stuttgart 1837. Wieder abgedruckt in Moses Heß: *Philosophische und sozialistische Schriften 1837–1850. Eine Auswahl*, hg. v. W. Mönke, Berlin 1980, S. 1ff.

24 Karl Marx: *Exzerpte aus Benedictus de Spinoza, Opera* ed. Paulus, MEGA 2, IV(1), S. 233–276. Marx benutzt die von H. E. Gottlob Paulus herausgegebene Ausgabe *Opera quae supersunt omnia* von 1802/03.

25 Zu Marx' Spinozalektüre vgl. Helmut Seidel: *Zum Verhältnis von Marxismus und Spinozismus*, in: *DZfPh* 1, 1977 und *Karl Marx und Baruch Spinoza*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig: Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 26(1), 1977, S. 7–16.

- 26 Vgl. dazu Ursula Goldenbaum: Die Spinoza-Rezeption im Marxismus und bei Marx, in: Berliner Debatte Initial: Sozial- und geisteswissenschaftliches Journal 3, 1993, S. 39-53.
- 27 Marx' Interesse an Spinozas religionskritischer Konzeption verbindet ihn mit den Junghegelianern. Doch schon 1843 heißt es, dass «für Deutschland... die Kritik der Religion im wesentlichen beendet sei.» In: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW I, S. 378.
- 28 In den «Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion» wird Spinoza neben Kant und Fichte zu einem «intellektuellen Heroen» stilisiert. Sie seien allesamt «irreligiös», denn die «Moral ruhe auf der Autonomie, die Religion auf der Heteronomie des menschlichen Geistes.»
- 29 Spinoza habe mitgeholfen, so heißt es im leitenden Artikel Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung», «die «Naturgesetze des Staates aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie», in: MEGA 2, I(1), S. 189, auch MEW I, S. 103.
- 30 Die Herausgeber suggerieren dem Leser, dass a) eine «genaue Bestimmung des Zwecks dieser Arbeiten» schwierig sei, b) diese mit «hoher Wahrscheinlichkeit» nur einen «Bruchteil» des von Marx studierten Materials seien und dass c) «sicher» angenommen werden kann, dass Marx Spinozas Ethik «genau» kannte. →

XVI, *fundamenta rei publicae*, sowie die Briefe Nr. 12 an Meyer (über das Unendliche) und Nr. 76 an Burgh. Andere wurden nur auszugsweise konспектиert. Vor allem faszinierte ihn das brillante Schlusskapitel, in dem gezeigt wird, dass es «in einem freien Staate jedem erlaubt ist, zu denken (lehren), was er will, und zu sagen, was er denkt». Die drei Marx'schen Exzerptheftchen enthalten ausschließlich Auszüge aus Texten, die im ersten Band der Opera Spinozas zum Abdruck gelangt waren, der zweite Band, der die Ethik enthält, wird ignoriert. Alle Marx interessierenden Themen waren von hoher zeitgenössischer Aktualität und Relevanz.²⁶ Sie betrafen durchweg Fragestellungen, die für die junghegelianische Opposition typisch waren: das Problem der Abgrenzung der Philosophie von der Theologie,²⁷ die Forderung nach prinzipieller Freiheit der Meinung und des Ausdrucks (Pressefreiheit), schließlich Fragen des Staates und der Legitimierung von Herrschaft und Macht.

Spinoza wurde in den publizistischen Arbeiten des jungen Marx zu einem wichtigen Verbündeten im politischen Kampf gegen die deutsche Misere, gegen die Unterdrückung einer freien Presse, gegen ein Königtum von «Gottes Gnaden», gegen die Unterordnung der Moral unter den christlichen Glauben²⁸ und gegen die These, dass das Christentum als Grundlage aller europäischen Staaten zu gelten habe.²⁹ Doch nicht nur aktuell-politisch motivierte Bezugnahmen sind zu konstatieren, wenn auch – in der Regel – weniger für als mit Spinoza argumentiert wird. Es war deshalb völlig unberechtigt, dass die Herausgeber der Spinoza-Exzerpte in der MEGA II diese politischen und aktuellen Bezüge der Marx'schen Spinoza-Lektüre sowohl in ihrer redaktionellen Einführung als auch im Vorwort entweder zu unterschlagen oder zu relativieren bemüht waren.³⁰

Doch schon Ende 1844 – Marx befand sich im Pariser Exil – verschoben sich die Fronten der Auseinandersetzung. Gemeinsam mit Engels entstand die *Heilige Familie*.³¹ Wieder wurden politische Differenzen unter Bezugnahme auf philosophiehistorische Fragestellungen ausgetragen. Nicht die Befriedigung philosophiegeschichtlicher Bedürfnisse stand im Mittelpunkt, sondern die Reformulierung philosophischer Positionen unter der Perspektive der Grundlegung des eigenen politischen Aktivismus. Die Abrech-

nung mit den philosophischen und politischen Anschauungen seiner junghegelianischen Freunde – vor allem Bruno Bauers – geriet zu einer zwingenden Notwendigkeit. Zugleich wurde – unter Zuhilfenahme Feuerbach'scher Argumente – die spekulative Grundstruktur der Hegelschen Philosophie entlarvt.

Wie ging Marx dabei vor? Mir scheint, dass viele Probleme der späteren Spinoza-Rezeption im Marxismus – auch die in der DDR – hier in nuce ausgesprochen werden. Ich werde deshalb etwas ausführlicher vorgehen.

III. Politik und Philosophie

Marx vergleicht Bauer mit Strauß. Ihre Auseinandersetzungen erscheinen jetzt als Differenzen innerhalb der Hegel'schen Philosophie, jedoch nun – da diese ebenfalls ad acta gelegt werden soll – als Parodie und Travestie. Marx schreibt: «*Strauß führt den Hegel auf spinozistischem Standpunkt*, Bauer den *Hegel auf Fichteschem Standpunkt* innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide *kritisierten* Hegel, insofern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere *verfälscht* wird, während sie jedes derselben zu seiner *einseitigen*, also konsequenten Ausführung entwickelten. – Beide gehen daher in ihrer Kritik *über* Hegel hinaus, aber beide bleiben auch *innerhalb* seiner Spekulation stehen und repräsentieren jeder nur eine Seite seines Systems.»³² Es ist erst Feuerbach, der, in den Augen von Marx, Hegel «auf Hegelschem Standpunkt» vollendet und entsprechend kritisiert habe, indem «er den metaphysischen *absoluten* Geist in den «*wirklichen Menschen auf der Grundlage der Natur*» aufgelöst habe. So «vollende» er «die *Kritik der Religion*», indem er zugleich «zur *Kritik der Hegelschen Spekulation* und daher *aller Metaphysik*» die «großen» und «meisterhaften *Grundzüge* entwarf.»³³ Insofern sei «[d]er Kampf zwischen Strauß und Bauer über die Substanz und das Selbstbewußtsein ... ein Kampf innerhalb der Hegelschen Spekulationen.»³⁴ Mit einer für die Geschichte der marxistischen Spinoza-Rezeption – insbesondere der von Helmut Seidel – zentralen Stelle fährt Marx fort:

«In Hegel sind drei Elemente, die spinozistische Substanz, das Fichtesche Selbstbewußtsein, die Hegelsche notwendig-widerspruchsvolle Einheit von beiden, der absolute Geist. Das erste

→ Daraus ziehen sie den Schluss, dass die Exzerpte aus dem Theo-logisch-politischen Traktat nur der «Ergänzung und Abrundung» dienten. Vgl. MEGA IV(1), S. 21. In allen drei Punkten irren sie sich nicht nur, sondern verkehren geradezu die wirklichen Zusammenhänge. Richtig ist wohl, dass gerade die exzerpierten Texte Ziel und Zweck der Spinoza-Lektüre waren.

31 Die «Heilige Familie» oder die «Kritik der kritischen Kritik», wie sie im Rohzustand überschrieben war, entstand im Herbst 1844.

32 Karl Marx/Friedrich Engels: Die Heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, MEW 4, S. 150.

33 Ebd., S. 150.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Ebd., S. 45.

Element ist die metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte Geist in der Trennung von der Natur, das dritte ist die metaphysisch travestierte Einheit von beiden, der wirkliche Mensch und die wirkliche Menschengattung.»³⁵

Indem also Bauer den Kampf des «Selbstbewußtseins» gegen die «Substanz» propagierte, wird es Marx möglich, diesen Gegensatz in die Hegel'sche Philosophie zurückzuprojizieren. Deren Charakterisierung als Synthese von Spinoza und Fichte erfolgt somit post festum. Da eine Fraktion des Junghegelianismus auf Spinoza (Strauß), die andere auf Fichte (Bauer) rekurriert – beide in der Absicht, über Hegel hinauszugehen – erklärt Marx nun Spinoza und Fichte zu konstitutiven Bildungselementen der Hegel'schen Philosophie. Damit wird es ihm möglich, beide Fraktionen gleichzeitig zu bekämpfen. Er kann sie als «Gefangene» der Hegel'schen Spekulation demaskieren, die noch nicht einmal auf der Höhe des Hegel'schen Systems agieren, da sie dessen Komponenten – teilweise isoliert – bereits für ein neuartiges Ganzes halten. Das Fazit lautet: Erstens sind Strauß, Bauer und Konsorten bloße «Hegelinge» und zweitens grobe «Vereinfacher». Marx' Charakterisierung Hegels richtet sich deshalb polemisch gegen alle spekulative Philosophie. Der Hegelsche «Wunderapparat» muss außer Kraft gesetzt werden. Nur dank seiner Hilfe war es Bauer gelungen, sowohl «die Überwindung des Spinozismus zum Hegelschen Idealismus» zu vollziehen als auch die Metamorphose der «Substanz zum Selbstbewußtsein» durchzuführen und somit – nach Marx – den Übergang von dem einen zum anderen «metaphysischen Ungeheuer»³⁶ zu realisieren. Weder die Philosophie der Substanz (Spinoza) noch die des Selbstbewusstseins, sprich Geist (Fichte), noch die «notwendig widerspruchsvolle Einheit» von beiden (Hegel) waren auf der Höhe der Zeit. Die Wiederaufführung ihres Kampfes auf der Bühne der Philosophie durch die Junghegelianer geriet deshalb zur Farce, zur vollendeten Travestie, die agierenden Personen wurden der Lächerlichkeit preisgegeben.

Marx interpretiert die Substanz – wie oben gesehen – als «metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen», das «Selbstbewußtsein» reziprok dazu als den «metaphysisch travestierten Geist in der Trennung von der Natur». Beide Bestim-

mungen – die der Substanz und die des Selbstbewusstseins – müssen der Kritik unterzogen werden. In der *Heiligen Familie* wird dieser Versuch – noch mit Hilfe Feuerbachs – nur ansatzweise unternommen. So werden Substanz und Geist – gut nominalistisch – als «metaphysische Illusionen» entlarvt und ihr «weltlicher Kern» freigelegt. Dieser besteht in Bezug auf die Substanz in der «Natur», die «sowohl außer dem Menschen existiert, als wie sie seine eigene ist».³⁷ Die *Deutsche Ideologie* wird darüber hinausgehen. Der Ausdruck Substanz wird hier als inhaltslos charakterisiert, er verkomme – so Marx – zur «bloßen Abstraktion». Es heißt nun, dass die Substanz – statt der «wirklichen Natur» und den «wirklichen bestehenden sozialen Verhältnissen» – die «philosophische Zusammenfassung aller philosophischen Kategorien oder Namen dieser Verhältnisse in der Phrase»³⁸ sei. Was in der *Heiligen Familie* «metaphysisch travestierter Geist» heißt, liest sich in der *Deutschen Ideologie* so: Bauer kennt nur «statt der wirklichen Menschen und ihres wirklichen Bewusstseins von ihren [...] gesellschaftlichen Verhältnissen die bloße abstrakte Phrase: das Selbstbewußtsein, wie statt der wirklichen Produktion die verselbständigte Tätigkeit dieses Selbstbewußtseins». Während die *Heilige Familie* die Substanz als «Natur» und das Selbstbewusstsein, analog dazu, als Geist im metaphysischen Gewande dechiffrierte, akzentuiert die *Deutsche Ideologie* die «andere» Natur, nämlich die den Menschen «scheinbar selbständig gegenüberstehenden» Verhältnisse, die sich – einer «zweiten Natur» gleich – der menschlichen Verfügungsgewalt zu entziehen drohen. Der Konflikt zwischen Substanz und Selbstbewusstsein wird auf die «wirkliche Kollision» zwischen verselbständigter Objektivität der Verhältnisse und deren Produzenten zurückgeführt.

Seidel schließt in seiner Interpretation Spinozas direkt an diese Stellen in der *Heiligen Familie* an und macht die Marx'sche Formel von der spinozistischen Substanz als «metaphysisch-travestierte Natur in der Trennung vom Menschen» zur Grundlage seiner Spinoza-Interpretation. Diese Einschätzung wird zugleich verallgemeinert: Philosophie unter dem Gesichtspunkt des theoretischen Verhältnisses zur Wirklichkeit läuft immer auf einen «geläuterten Spinozismus» hinaus. Die Dominanz des «theoretischen Verhältnisses» hat zur Folge, dass Gott als unendliche Natur mit Ein-

37 Karl Marx/Friedrich Engels: Die Heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, MEW 4, S. 150.

38 Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, MEW 3, S. 82.

- 39 Stalin charakterisierte 1938 den historischen Materialismus als die «Ausdehnung der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erforschung des gesellschaftlichen Lebens, die Anwendung der Leitsätze des dialektischen Materialismus auf die Erscheinungen des Lebens der Gesellschaft». J.W. Stalin: Über dialektischen und historischen Materialismus, in: Fragen des Leninismus, Moskau 1947, S. 647.
- 40 Eine ähnliche Einschätzung findet man bei Georg Lukács in Geschichte und Klassenbewußtsein im Abschnitt «Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats».

schluss des natürlichen Menschen nur unter der Form des Objekts, der Anschauung, nicht aber subjektiv betrachtet wird. Wenn das Verhältnis Mensch und Natur auf intellektuelle Anschauung reduziert wird, dann ist der Mensch ein abstraktes Gedankenwesen, seine Gegenständlichkeit erscheint dann unter der Form des Objekts. Substanz muss von ihrer metaphysischen Hülle befreit werden. Sie muss in ihren wirklichen Grund aufgelöst werden, und der besteht – da folgt Seidel dem Text der *Deutschen Ideologie* und den Thesen über Feuerbach – in der praktisch-sinnlichen, gegenständlichen Tätigkeit des Menschen. Anstelle der Betrachtung *sub specie aeternitatis* soll diejenige *sub specie historiae* treten. Auf den dogmatischen Marxismus bezogen heißt das wiederum, dass der Hauptmangel der bisherigen systematischen Darstellungen der marxistischen Philosophie in der ungenügenden Reflexion des praktisch-tätigen Verhaltens der Menschen besteht. Der ist wiederum das Resultat einer Hypertrophierung des theoretischen Verhältnisses der Menschen zur Wirklichkeit. Sie kommt zum Ausdruck in der «Ableitung» des historischen Materialismus aus dem dialektischen, paradigmatisch festgehalten in der Stalin'schen Formel von der «Ausdehnung des dialektischen Materialismus auf die menschliche Gesellschaft und ihre Geschichte».³⁹ Ein dialektischer Materialismus vor der Ausdehnung auf die Gesellschaft – so argumentiert Seidel – müsse sich «konsequenterweise auf die Natur beschränken», also den «Materialismus auf ein vormarxistisches Niveau zurück» führen.

Die Kritik seiner Gegner fällt somit auf das Niveau eines «vorkritischen» Materialismus zurück, da die Reflexion auf die «tätige Seite», deren Fehlen Marx in den Feuerbachthesen dem bisherigen Materialismus vorwirft – nicht vollzogen wird. Sie reproduziert damit die Antinomien einer schon von Kant inkriminierten dogmatischen Metaphysik.⁴⁰ Zugleich identifiziert sie Seidels Position – um beim Text der *Heiligen Familie* zu bleiben – mit der Bruno Bauers, ohne dabei über den Strauß'schen Standpunkt hinauszugehen. Inszenierte Marx noch den Kampf zwischen Bauer und Strauß als eine Travestie – als Vorführung eines ehemals ernsthaften Konflikts auf dem Theater als Komödie –, so war dies Seidel gegenüber seinen Kritikern nicht mehr möglich. Jetzt war der Kampf auf der Bühne den Schlachten an der ideologischen Front

gewichen. Die Idee zu bekämpfender Gruppen und Individuen in der Philosophie unter der Bedingung der Existenz einer «philosophischen Front» war eine Erfindung Stalins. In der Auseinandersetzung mit Seidel ging es zwar nicht mehr um die Vernichtung des Feindes, sondern in – abgeschwächter Form – um Ausschluss aus der philosophischen Kommunikation. Auf jeden Fall: gekämpft wurde immer.

IV. Metaphysik versus Materialismus

Es war Grigorij W. Plechanow, von dem im Wesentlichen die entscheidenden Impulse für die post-Marx'sche Spinoza-Rezeption im Marxismus ausgingen. Er war der entscheidende theoretische Vermittler zwischen Marx und vor allem Engels mit dem Marxismus der Zweiten Internationale und der späteren sowjetischen Version des Marxismus-Leninismus. Plechanow hatte – in Fortsetzung von Engels,⁴¹ der sein Konzept als «Materialismus» und als «dialektisch» bezeichnet hatte – den Namen «dialektischer Materialismus» eingeführt. In seinen 1908 erschienenen *Grundproblemen des Marxismus*⁴² entwickelte er eine philosophiegeschichtliche Traditionslinie, die von Spinoza über den französischen Materialismus und Feuerbach direkt zu Marx führte. Dass dabei Spinoza einen derart prominenten Platz einnahm, ist wiederum Ausdruck seines philosophischen Grundkonzepts. Die Geschichte der Philosophie sei in ihrer Gesamttendenz eine Entwicklung hin zu einer monistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie, die erst im dialektischen Materialismus voll in Blüte stehe. Genau darin – im Materialismus und in der Negation des Dualismus – bestehe die Kontinuität in der theoretischen Problemstellung zwischen «vor-Marx'scher» und marxistischer Philosophie. In seiner Vorlesung *Über die angebliche Krise des Marxismus* schrieb er, dass im «Materialismus in der Form, in der er im 18. Jh. ausgearbeitet und von den Begründern des wissenschaftlichen Sozialismus übernommen wurde [...] die Negation des philosophischen Dualismus ausgesprochen [wurde] und das führt uns direkt zum alten Spinoza mit seiner einheitlichen Substanz».⁴³ Der Monismus Spinozas müsse deshalb als Materialismus verstanden werden. Dabei übernahm er weitgehend Feuerbachs Spinoza-Interpretation – bei Abschwächung von dessen Kritik am abstrakt metaphysischen Charakter

41 In der Einleitung zum «Anti-Dühring» heißt es: «Die Einsicht in die totale Verkehrtheit des bisherigen deutschen Idealismus führte notwendig zum Materialismus, aber [...] nicht zum [...] mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts. Der moderne Materialismus [...] ist wesentlich dialektisch.» (MEW 20, S. 24).

42 Dieses Buch Plechanows von 1908 hatte allerdings eine über zwanzigjährige Vorgeschichte. Sie beginnt im Jahre 1887 mit Jakob Stern. In diesem Jahr beginnt der Leipziger Reclam Verlag mit der Herausgabe der wichtigsten Werke Spinozas, jeweils neu übersetzt und eingeleitet von ihm. Die Diskussion verschärft sich, als Konrad Schmidt und andere, unterstützt von Eduard Bernstein, kurz nach Engels' Tod ebenfalls Defizite im Marxismus diagnostizieren. Diese betreffen die philosophisch-erkenntnistheoretische Fundierung des «ökonomischen Materialismus» von Marx und Engels. Doch durch ein «Zurück auf Kant» sei diesem beizukommen. Dagegen wendet sich nun wiederum Plechanow in einem programmatischen Artikel in der «Neuen Zeit» (1897/98). Er schlägt vor, dem «Genossen Stern» zu folgen, Kant zu vergessen und sich stattdessen mit Fragen nach dem Verhältnis zwischen den philosophischen Konzepten Spinozas einerseits und Marx und Engels andererseits zu beschäftigen.

43 O mnimom krisisje marksizma, in: Isbranije filosofskije proiswodnjenje, Moskau 1974, S. 339.

- 44 Bruno Bauer: Was ist jetzt Gegenstand der Kritik? In: Allgemeine Literatur-Zeitung, Heft VIII, Juli 1844, zitiert nach: Marx/Engels: Die heilige Familie, MEW 2, S. 131. Die Auslassungen stammen von Marx. Der Aufsatz ist vollständig in dem von Hans-Martin Saß publizierten Sammelband Bruno Bauer: Feldzüge der reinen Kritik, Frankfurt a. M. 1968 zum Abdruck gelangt.

des Substanzbegriffs. Diesen degradierte er zu einem – das Wesen der spinozistischen Substanz nicht tangierenden – theologischen Anhängsel. Der Spinozismus von Marx und Engels war also der «jüngste Materialismus».

Vergleichen wir diese Aussagen mit denen von Marx und kehren noch einmal zum Text der *Heiligen Familie* zurück. Auch hier geht es im Abschnitt *Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus* um eine Geschichte des Materialismus. Nur sind hier die Gegensatzpaare nicht Dualismus und Monismus, sondern Metaphysik und Materialismus. Marx analysiert den französischen Materialismus im 18. Jahrhundert. Aus welchen Quellen wird er gespeist? Wie viel «spinozistisches Blut» fließt in seinen Adern? Und wie vertragen sich Metaphysik und Materialismus?

Bruno Bauer wollte zwar zugeben, dass der Materialismus des 18. Jahrhunderts die «Welt der Bewegung» begriffen habe, aber dieser Materialismus hätte wiederum nicht begriffen, dass diese Bewegung sich erst in der Bewegung des «Selbstbewußtseins», also in der Philosophie Bruno Bauers, vollende. Damit hatte Bauer den Rückfall in die spekulative Methode – der Marx den Kampf angesagt hatte – offenkundig gemacht. Marx interpretierte ihn philosophisch als Rückfall in den subjektiven Idealismus, politisch als eine Verteidigung des kleinbürgerlichen Radikalismus. Die Kritik an Bauer entzündet sich an einer Einschätzung Bruno Bauers, die in der *Allgemeinen Literatur-Zeitung* vom Juli 1844 unter dem Titel *Was ist jetzt Gegenstand der Kritik?* erschienen war. Darin gelangte er zu der Feststellung: «Der Spinozismus hatte das 18. Jahrhundert beherrscht, sowohl in seiner französischen Weiterbildung, die die Materie zur Substanz machte, wie im Theismus, der die Materie mit einem geistigeren Namen belegte [...] Spinozas französische Schule und die Anhänger des Theismus waren nur zwei Sekten, die sich über den wahren Sinn seines Systems stritten».⁴⁴ Marx benutzt nun die Analyse eines offenkundigen philosophiegeschichtlichen Problems als Anlass dafür, seine Auffassung eines prononciert antimetaphysischen Materialismus zu präzisieren. Der Trennung von Metaphysik und Materialismus korrespondiert dabei die Identifizierung von Materialismus mit einem an Feuerbach orientierten Humanismus, einer Position, der sich Marx zu dieser Zeit – trotz Kritik am unpoli-

tischen Charakter der Feuerbach'schen Philosophie – immer noch verpflichtet sieht.⁴⁵ Entgegen allem, was Bauer behauptet, stellt Marx das Auftreten des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts als einen «ausgesprochene[n] Kampf gegen die Metaphysik des 17. Jahrhunderts und gegen alle Metaphysik, namentlich gegen die Descartes, Malebranches, Spinozas und Leibniz»⁴⁶ dar.

Die Metaphysiker des 17. Jahrhunderts, darunter auch Spinoza, werden zu Widersachern des Materialismus des 18. Jahrhunderts. Marx verlängert diese Konstellation bis in die zeitgenössische Gegenwart. Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts erlebte, nachdem sie «von der französischen Aufklärung und namentlich vom französischen Materialismus aus dem Feld geschlagen war, [...] ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der [...] spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts.»⁴⁷ Hegel kommt dabei das fragwürdige Verdienst zu, alle bisherige Metaphysik mit dem deutschen Idealismus in einem «metaphysischen Universalreich» vereint zu haben.⁴⁸

Wie im 18. Jahrhundert, so findet nach Marx auch im 19. Jahrhundert die Metaphysik ihren Antipoden im Materialismus. Es wiederholt sich, so bemerkt er, zum zweiten Mal der Angriff des Materialismus auf die Metaphysik, nur dass diese jetzt «für immer dem nun auch durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegt».⁴⁹ Der hier mit dem Humanismus zusammenfallende Materialismus des 19. Jahrhunderts wird auf «theoretischem Gebiet»⁵⁰ von Feuerbach repräsentiert. In ihm wird der «menschenfeindliche» Charakter des ehemaligen Materialismus überwunden. Als Indiz dafür steht die Charakterisierung von Hobbes. Bei ihm, so schreibt Marx, verliert die Sinnlichkeit des Bacon'schen Materialismus «ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die physische Bewegung wird der mechanischen oder mathematischen geopfert; die Geometrie wird als Hauptwissenschaft proklamiert. Der Materialismus wird menschenfeindlich [...]. Er tritt auf als ein Verstandeswesen, aber er entwickelt auch die rücksichtslose Konsequenz des Verstandes.»⁵¹ Diese emphatisch vorgetragene Diagnose einer Verlustgeschichte, basierend auf einem sensualistischen Menschenbild, teilt Marx mit Feuerbach.

45 Trotz großer Nähe zu Feuerbach ist dessen Philosophie Marx in einem einzigen Punkt nicht recht, wie er in einem Brief an Ruge vom 13. März 1843 schreibt: Sie gehe «zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik». Das «ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann.» (Karl Marx: Brief an Arnold Ruge, 13. März 1843, MEW 27, S. 417 (MEGA 2, III(1), S. 45)

46 Marx/Engels: Die heilige Familie, S. 132.

47 Ebd., S. 133.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd., S. 134.

51 Ebd., S. 136.

- 52 G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, HW 20, S. 161.
- 53 Ebd.
- 54 G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I, HW 5, S. 172.
- 55 Karl Marx: Die heilige Familie, S. 138.

In einem einzigen Absatz wird somit ein Befund diagnostiziert, der zu dem Bauers und später Plechanows in einem diametralen Gegensatz steht. Anstelle der Identifizierung von Spinoza mit dem französischen Materialismus stellt Marx folgende Traditionslinie auf:

Spinoza wird zusammen mit Descartes, Malebranche und Leibniz unter die Metaphysik des 17. Jahrhunderts subsumiert. Der französische Materialismus muss sich im Kampf gegen diese Metaphysik erst durchsetzen. Materialismus und Metaphysik bilden ein Gegensatzpaar. Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts erlebt ihre Restauration in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, namentlich in Hegels Vereinigung von Metaphysik und Idealismus. Folglich führt eine Entwicklungslinie von Spinoza zu Hegel. Noch von einer anderen Seite wird dieses Fazit bestätigt. Erinnern wir uns: Plechanow hatte den Monismus der spinozistischen Substanz umstandslos dem Materialismus zugeschlagen. In Hegels Geschichte der Philosophie, die in Marx einen aufmerksamen Leser gefunden hatte, wurde die «Objektivierung» der Cartesischen Philosophie durch Spinoza durchgeführt. Diese bestehe darin, so heißt es, dass die Selbständigkeit der beiden Extreme – Sein und Denken – aufgehoben werde und diese zu «Momenten des einen absoluten Wesens»⁵² werden. Dies nannte Hegel den «Spinozistischen Idealismus».⁵³ Damit wurde die Philosophie Spinozas in die Tradition des Idealismus integriert, sprich in die Geschichte des spekulativen Denkens. Hegel verwies dabei auf die Bestimmung des Philosophischen Denkens, denn «jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip».⁵⁴

Marx nahm diese Bemerkung Hegels zum Idealismus als Prinzip jeder Philosophie sehr ernst. Er bewertete sie jedoch negativ und ergänzte den Hegel'schen Satz: «[...] und deshalb zu verwerfen»⁵⁵. Das in der *Deutschen Ideologie* prognostizierte Ende aller bisherigen Philosophie hat darin seinen tieferen Grund. Es ist aber genau dieser Zusammenhang von spekulativer Methode und Metaphysik, der Marx dazu führte, Spinoza in die «Periode der Metaphysik» einzuordnen.

Es ist insofern nur konsequent, wenn Seidel auf den metaphysischen Charakter der spinozistischen Substanzauffassung, als

Repräsentant einer «materialistischen Metaphysik», aufmerksam gemacht hat: Marx habe, so heißt es, die Kant'sche Kritik der Metaphysik fortgesetzt, indem er das rationelle Moment, das die nachkantische Restauration der Metaphysik hervorbrachte – historische Dialektik – wieder aufnahm. Diese aber hat eine Neubestimmung des Absoluten zur Folge, auf dessen Erkenntnis Metaphysik im traditionellen Sinne immer verpflichtet war. Dieses Absolute wird nun gefasst als Totalität, als «die für den Menschen praktisch, theoretisch und ästhetisch gewordene und werdende natürliche und gesellschaftliche Gegenständlichkeit und den im Prozess der Produktion und Aneignung dieser Gegenständlichkeit gewordenen und werdenden universellen Menschen.» Zwar besitze der Marxismus am Spinozismus ein unabgeholtenes Erbe – dass Natur keine Ursache außer sich hat und aus sich selbst heraus erklärt werden muss –, «diese spinozistischen Thesen müssen auch unserem Materialismus eigen sein, wenn nicht materialistisches Denken preisgegeben werden soll».⁵⁶ Der Materialismus von Marx und Spinoza unterscheidet sich jedoch durch die unterschiedliche Stellung zur Metaphysik. Diese wird hierbei von Seidel nicht als antidialektische Methode verstanden, sondern als «Anspruch philosophischer Systeme, Urgrund und Grundstrukturen des Seins ein für allemal also absolut zu erfassen».⁵⁷

Es finden demnach diejenigen keinen Zugang «weder in das Wesen der spinozistischen Philosophie noch zum marxistischen Denken», die den metaphysischen Substanz-Begriff mit dem abstrakten Materie-Begriff gleichsetzen.

V. Emanzipation der Praxis

Kommen wir zu einem letzten Problem. Es sind, so schreibt Marx in einem Brief an Kowalewski, «zwei ganz verschiedene Dinge – was Spinoza für den Eckstein seines Systems hielt, und jenes, was ihn wirklich bildet».⁵⁸ In einem Brief an Lassalle findet man den gleichen Gedanken: «Selbst bei Philosophen, die ihrer Arbeit eine systematische Form geben, f. i. Spinoza, ist ja der wirkliche innere Bau seines Systems ganz verschieden von der Form, in dem es von ihm bewusst dargestellt war.»⁵⁹ Das klingt nach einem hermeneutischen Problem, ist es aber nicht nur. Zieht man ein Resümee der bisherigen Diskussion, müsste die Antwort auf die Frage «Worin

56 Helmut Seidel: Identität von Philosophie und Ethik. Bemerkungen zu Spinozas philosophischem Hauptwerk, in: Baruch Spinoza. Ethik, hg. v. Helmut Seidel, Leipzig 1972, S. 16.

57 Ebd., S. 20.

58 Karl Marx: Brief an M. M. Kowaleski vom April 1879, in: K. Marx/F. Engels: Werke 34, Berlin 1973, S. 506.

59 Karl Marx: Brief an Lassalle vom 31.5.1858, in: K. Marx/F. Engels: Werke 29, Berlin 1973, S. 561.

- 60 Helmut Seidel: Spinoza und die Denkfreiheit, in: Baruch Spinoza: Der theologisch-politische Traktat. Aus dem Lateinischen von Jakob Stern, Leipzig 1967, S. 347.
- 61 Ebd., S. 348.
- 62 Ebd., S. 350.
- 63 Ebd., S. 351.

sah Spinoza den eigentlichen «Eckstein» seiner Philosophie» lauten: im Substanz-Begriff. Ob das Marx' Antwort auf diese Frage gewesen wäre, ist nicht mit Sicherheit zu behaupten. Die wenigen Bezugnahmen auf Spinoza in den Schriften nach der *Heiligen Familie*, auf deren Thematisierung hier verzichtet wurde, legen es nahe. Diese stehen allerdings alle mehr oder weniger im Kontext seiner Studien zum *Kapital*. In diesem Zusammenhang findet auch wieder eine positive Würdigung der Hegel'schen Dialektik statt. Geht man dagegen von der Zielstellung der spinozistischen Philosophie aus und nimmt den Titel seines Hauptwerkes ernst, dann liegt der Schwerpunkt auf der Begründung einer Ethik und auf der Beantwortung der Frage: Wie ist in der von strenger Notwendigkeit beherrschten Welt der Modi sittliches, d. h. auch immer freies Handeln möglich?

Diese Frage war spätestens mit der Engels'schen Formulierung, dass Freiheit in der Einsicht in die Notwendigkeit und dem Handeln danach bestehe, auch im Marxismus virulent. Die Interpretation der spinozistischen Freiheitsauffassung war somit im hohen Maße aktuell und involvierte unmittelbar politische Bezüge.

«Ansatzpunkt und Endzweck der spinozistischen Philosophie sind ethisch bestimmt»,⁶⁰ lautet der erste Satz des Seidelschen Essays über *Spinoza und die Denkfreiheit*. Er fügt hinzu: «Amor Dei ist der Zentralgedanke Spinozas».⁶¹ Indem Seidel – ausgehend von der spinozistischen Kritik der Liebe zu den endlichen Dingen – Spinozas Beantwortung der Frage nach dem «höchsten Gut» nachgeht, stellt er fest: «Ihrer Intention nach sind spinozistisches und marxistisches Denken miteinander verwandt.»⁶² Der Grund dafür liegt in der jeweiligen Kritik der partiellen Aneignung der Totalität der Welt. Der rationelle Gehalt der theologischen Formel *Amor Dei* besteht deshalb in der Forderung nach universeller Aneignung derselben (der Totalität). Über den Begriff der Entfremdung wird der Zusammenhang zwischen Marx und Spinoza hergestellt. Auch Marx geht es um «universelle Aneignung der Gegenständigkeit durch und für das universelle Gattungswesen Mensch».⁶³ Die entscheidende Differenz besteht darin, dass die Liebe zu Gott von Spinoza nur als eine intellektuelle verstanden worden sei, während Marx nicht die Erkenntnis, sondern die sinnlich-praktische, gegenständliche Tätigkeit favorisiert, das «theoretische

Moment ist durch das praktische erst hervorgetrieben».⁶⁴ Das sollte nicht das letzte Wort Seidels zur *Amor-Dei*-Formel Spinozas sein.

In mehr oder weniger lockerer Anknüpfung an Seidels «Entdeckung» der Ethik als Anfangs- und Endpunkt des spinozistischen Philosophierens erschienen in der DDR weitere Arbeiten, die den Fokus ihrer Betrachtung auf die Ethik und Affektenlehre Spinozas legten.⁶⁵ Sie verstanden sich zum Teil auch als Korrektiv gegenüber einer systematisch betriebenen Ethik, die sich ihrer anthropologischen Grundlegung weitgehend zu entziehen versuchte und ein eher stiefmütterliches Dasein fristete. Denn spätestens nach der Inthronisierung der Klassikerschriften zu kanonischen Texten mit quasi religiöser Bedeutung gerieten auch die Interpretationen der Engels'schen Freiheitsbestimmung im dogmatischen Marxismus zu einem liturgischen Geschäft. Im System des dialektischen und historischen Materialismus dominierte die Tendenz zum Objektivismus. Am Anfang steht die Erkenntnis einer objektiven Ordnung der Welt, die sich in allgemeinen Entwicklungs- und Bewegungsgesetzen darstellen und beschreiben lässt. Diese Gesetze treten dem Subjekt, dem erkennenden wie dem praktisch tätigen als ein – Subordination forderndes – Vorgegebenes gegenüber. Wo die Praxis endlich zum Thema wird (im Historischen Materialismus und in der Ethik), erscheint sie dann primär unter dem Aspekt eines objektiven Prozesses und damit wesentlich als etwas Exekutives. Die Subjekte der Praxis erscheinen dann nicht in ihrer legislativen Funktion, das Kriterium moralischen Handelns besteht in der Übereinstimmung mit dem objektiv vorgegebenen Verlauf der Geschichte. In einer so ausgeprägt als Geschehen begriffenen Geschichte wird das Moment der Tätigkeit und der praktischen Subjektivität zurückgedrängt. Subjektivität erscheint vielmehr als ein defizienter Modus – das Objektive ist das allein Wahre. Ein derartiges Pathos der Ordnung führt zu einem Verlust des emanzipatorischen Impulses der Marx'schen Philosophie. Freiheit wird zum Lohn des Gehorsams gegenüber objektiv wirkenden Gesetzen: Moralität zur Parteidisziplin.⁶⁶

64 Ebd., 352.

65 Vgl. dazu Gerd Irrlitz: Spinoza. Die Ethik in der «Ethik», in: DZfPh 30(2), 1982, S. 222–233; Wilfried Lehrke: Sozialerfahrung und Vernunftautonomie – zwei Voraussetzungen spinozistischer Moralbegründung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 26(1), 1977, S. 57–64; Steffen Dietzsch: Modus Mensch – zum Problem der Subjektivität in Spinozas «Ethik», in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig: Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe 26, 1977, S. 65–68.

66 Stalins Schrift «Über dialektischen und historischen Materialismus», ein Auszug aus dem IV. Kapitel der Geschichte der KPdSU (B), die von einer Kommission des Zentralkomitees verfasst und von diesem 1938 gebilligt wurde, bringt dies am konsequentesten zum Ausdruck.

- 67 Diese Konferenz wurde veranstaltet von der Spinoza-Gesellschaft, den Studia Spinozana und den Universitäten Hannover und Leipzig. Ursula Goldenbaum/Peter Heyl: Freiheit und Notwendigkeit: Die Gegenwart Spinozas im ethischen und politischen Diskurs der Neuzeit, in: DZfPh 41, 1993, S. 148-151.
- 68 Vgl dazu Helmut Seidel: Affekt und Vernunft bei Spinoza, in: La Ética de Spinoza. Fundamentos y Significado. Actas del Congreso Internacional: Almagro, 24-26 de Octubre 1990. De Castilla, La Mancha 1992, S. 341-351 und Spinoza und Marx über Entfremdung – ein komparativistischer Versuch, in: Studia Spinozana 9, 1993, Würzburg 1995, S. 365-378.

VI. Epilog

Im September 1992 fand in Leipzig – im schon wiedervereinten Deutschland – eine Konferenz zu Spinoza unter dem Thema *Freiheit und Notwendigkeit. Die Gegenwart Spinozas im ethischen und politischen Diskurs der Neuzeit* statt.⁶⁷ Es war die erste große philosophische Tagung unter postsozialistischen Bedingungen in den «neuen» Bundesländern. Sowohl der Ort wie auch das Thema waren – wie wir nun wissen – nicht zufällig. Die Planung der Konferenz ging bis auf das Jahr 1988 zurück. An die politischen Ereignisse der kommenden Jahre war noch nicht zu denken. Initiiert wurde die Tagung von Helmut Seidel und Manfred Walther, dem damaligen Vorsitzenden der Spinoza-Gesellschaft in der BRD. Seidel und die Mitarbeiter seines Lehrstuhls waren im Zuge der «Vereinigung» der Wissenschaftslandschaften «Ost» und «West» unter den Abwicklungsbeschluss gefallen.

Das Thema der Konferenz von 1992 führte in das Zentrum der Philosophie Spinozas. Verbunden wurden zentrale Aspekte seiner Substanz-, Natur- und Gesellschaftsauffassung, welche auf ihre aktuelle Bedeutung hin befragt wurden. Es bot sich auch die Möglichkeit, anhand philosophiehistorischer Fragestellungen Probleme einer auf Marx und den Marxismus fixierten Philosophie zu diskutieren, die sich – angesichts des Zusammenbruchs einer Gesellschaft, die sich als Realisierung dieser Philosophie verstand – in einer tiefen Krise befand. Seidels Vortrag verblüffte. Er referierte zum Thema *Spinoza und Marx über Entfremdung*.⁶⁸ Angesichts neuer historischer Erfahrungen begab er sich auf die Suche nach Defiziten im Marxismus. Das Verhältnis Marx – Spinoza sei neu zu denken. Marx wurde jetzt «durch die Brille» Spinozas gelesen. Resultat dieser veränderten Sichtweise: Spinoza war nicht mehr nur «Vorläufer» und Marx nicht mehr die «Vollendung». Im Denken von Marx wurde die historische Sichtweise exorbitant, die Naturbestimmtheit des Menschen unterschätzt. Das Verhältnis von erster und zweiter Natur des Menschen war neu zu bedenken. Vor allem sollte die Affektenlehre Spinozas stärker berücksichtigt werden. Frühere Einschätzungen wurden weiterentwickelt. Hier kam der Gedanke des *Amor Dei* wieder ins Spiel und die Frage, ob eine Vermittlung von spinozistischer Anthropologie und marxistischer Geschichtsphilosophie möglich ist. Seidel ließ

diese Frage dieses Mal offen. Denn, so hieß es, «für den Rationalisten Spinoza ist der Mensch nicht nur ein denkend-erkennender, sondern ein von Trieben bewegtes, empfindendes und empfindsames, daher immer auch wertendes Wesen.»⁶⁹

Das Erkennen der Affekte ist somit selber nicht affektfrei, denn aus der Tätigkeit der Vernunft entspringt die Liebe zu ihr als Liebe zur Philosophie. Solche Art von Tätigkeit ist frei. Freiheit ist somit «nicht nur Tätigsein gemäß der Einsicht in das Notwendige, wie ich einst schrieb, Freiheit ist auch Liebe zur Erkenntnis».⁷⁰

69 Ebd., S.347.

70 Ebd., S.350.

MICHAEL STOLLEIS

Die Wunderinsel Barataria

Sancho Panza und die Kunst des Regierens *

* Für Thomas und Mercedes Duve

I.

Wer in der Nähe von Buenos Aires, nördlich von Mar del Plata, Urlaub machen will, kann zu dem in Mode gekommenen Küstenstädtchen und Seebad Villa Gesell reisen, den Boulevard Silvio Gesell entlangfahren, sich der Hochseefischerei oder den Badefreuden widmen oder Ateliers von Künstlern besuchen. Wo sich heute in der Saison zigtausend Touristen treffen, war noch in den dreißiger Jahren ein wüstenartiges Gelände, es gab Dünen und Sandstürme. Carlos Gesell, Miteigentümer einer Kinderwagenfabrik, kaufte diesen 1600 Meter breiten und zehn Kilometer langen Küstenstreifen. Durch hartnäckige Bemühungen, die in den dreißiger Jahren mit Experimenten zur Bepflanzung des Sandes mehrmals scheiterten und Carlos Gesell den Namen «Verrückter der Dünen» einbrachten, gelang es schließlich mit Strandhafer, die Dünen zu befestigen und anderen Pflanzen den Boden zu bereiten. Menschen siedelten sich in dieser kargen Kolonie an und unterwarfen sich den von Gesell erlassenen Verboten des Rauchens und des Glücksspiels sowie einem nur an Festtagen gelockerten Alkoholverbot. Das waren, alteuropäisch gesprochen, *Policeyordnungen* zur inneren Festigung eines autonomen Gemeinwesens, möglicherweise auch um eine Alternative zum florierenden Spielbetrieb des größeren Badeorts Mar del Plata zu bieten. Als Carlos Gesell 1977 starb, war aus seiner Siedlung längst ein normaler Touristenort geworden und ihr Gründer, eine Art eigenwilliger und sendungsbe-

wusster Gouverneur eines öden Landstrichs, hatte seine ursprüngliche Mission aufgegeben. Der utopische Ansatz war vom realen Kapitalismus eingeholt und verschlungen worden.

Carlos Gesell war ein Sohn von (Johann) Silvio Gesell (1862–1930), einem autodidaktischen Finanztheoretiker und Sozialreformer, (Neo-)Physiokraten und Anarchisten. Er selbst bevorzugte das Wort Akrat. Er kämpfte für eine Abkoppelung der Währung von den wirtschaftlichen Zyklen und vom Goldstandard («Freigeld»), für ein Verschwinden des Zinses und für eine Sozialisierung des Bodens («Freiland»). Das «Freigeld» stellte er sich als umlaufgesicherte internationale Währung vor. Er bejahte Eigennutz und Wettbewerb, solidarische Hilfe, freie Verträge und freie Liebe, und er schrieb gegen Staat, Schulzwang, Impfwang, Krieg und Kapitalismus. Sein Hauptwerk, begleitet von zahlreichen Broschüren, war *Die natürliche Wirtschaftsordnung durch Freiland und Freigeld* (1916). Es erlebte neun Auflagen. Gesell verband sozialdarwinistische und anarchistische Züge und Kritik an Marx mit Sozialutopien, in denen die vorgeschlagenen Lösungen experimentell erprobt werden sollten. Von 1887 bis 1892, von 1907 bis 1911 und nochmals 1924 bis 1927 lebte er in Argentinien. Dort kaufte er ein großes Grundstück und eine Insel am La Plata. Später wohnte er meist auf der Obstbaugenossenschaft Eden in Oranienburg bei Berlin, zu deren Gründern auch der «freiheitliche Sozialist» Franz Oppenheimer gehört hatte. 1922 veröffentlichte Gesell unter dem Pseudonym Juan Acratillo eine Broschüre *Der verblüffte Sozialdemokrat*, die in späteren Auflagen dann in *Der verblüffte Sozialist* oder *Marxist* umgetauft wurde, aber auch den Namen *Die Wunderinsel* bekam. In der Sache war es eine Sozialutopie des Finanz- und Gesellschaftssystems. Der Text erschien gleichzeitig mit Fernando Pessoa's fiktivem Gespräch «Banqueiro anarquista», in dem ein mit dubiosen Mitteln reich gewordener «wissenschaftlicher Anarchist» erklärt, wie er die für die bürgerliche Gesellschaft fundamentale «Fiktion Geld» bezwungen und als radikaler Individualist sich selbst befreit habe. Das ist nicht nur ein Abkömmling von Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), sondern auch eine passende Parallelfiktion für Silvio Gesell, der mit seinem «Freigeld» zur anarchistischen Befreiung von Staat und Kapitalismus ansetzte.

Gesell beginnt seine «Wunderinsel» mit den bei Utopien üblichen Versteckspielen der Autorschaft und der Lagebestimmung von Barataria. Sie liege, sagt er augenzwinkernd, «auf dem gleichen Breitengrad wie Utopia und genau 360 Grad ostwestlich dieser Insel». «Barato» heiße «billig» und man bekomme dort für wenig Arbeit viel Ware. Die Insel sei 1612 durch 500 spanische Familien kolonisiert, dann aber von der Außenwelt abgeschnitten und vergessen worden. Ihre Hauptstadt heiße Villapanza. Die Baratonen hätten zwar im ersten Jahrzehnt kommunistisch gewirtschaftet, seien aber dann zu einem privatwirtschaftlichen System übergegangen, bei dem die Währung zunächst durch Kartoffelvorräte in den Kellern, später aber (weil die Kartoffeln faulten) durch die erbsengroßen Nüsse eines Geldbaums (*pinus moneta*) gedeckt wurde. Vom falschen Propheten Carlos Marquez (Karl Marx) verführt, seien die Baratonen dann wieder davon abgewichen und zu einer neuen Garantie der Währung durch Hohlmaße, der Lehre vom Mehrwert, übergegangen. Nun erzeugt die Angst vor Inflation eine Deflation, Spekulanten machen sich breit, Banken und Zinsen kehren zurück, der Kapitalismus siegt, der auch den Kommunismus in seinen Dienst nimmt. Endlich wird die Insel von Engländern entdeckt, die voll Anerkennung sagen, es sei alles auf Barataria wie zu Hause in England: Reichtum und Armut nebeneinander, Klassenkampf und Repression, nun müsse man den Goldstandard einführen. Am Ende setzt sich aber Diego Martinez wieder durch, «Karl Marx» gibt nach, das Zinsproblem ist gelöst, der Wohlstand kehrt zurück. Barataria ist die Wunderinsel, auf der es gesichertes Geld, keine Zinsen und keine Bodenspekulation gibt.

Die Insel Barataria hatte ihren Namen freilich von einem ganz anderen Vorbild, das der Spanisch sprechende Autor ohne Zweifel kannte, jener Insel nämlich, als deren Statthalter Sancho Panza im Zweiten Teil des *Don Quijote* von Miguel de Cervantes Saavedra (1547–1616) agiert. Dass Gesell, ohne Cervantes zu nennen, mit diesem berühmten Namen spielt, geht auch klar aus dem Namen der Hauptstadt «Villapanza» hervor. Bald wird deutlich, dass es sich in dieser «Panza-Stadt» darum handelt, weise Verordnungen zum Wohl des Volkes und Landes zu erlassen, nicht anders als Sancho Panza es tat, nachdem er durch den Umgang mit

Don Quijote und dessen Lehrbriefe im Stil von Fürstenspiegeln auf sein Regentenamt vorbereitet worden war.

So haben wir drei sozialutopische «Inseln» vor uns, deren Gemeinsamkeiten kurz benannt seien, bevor wir uns Sancho Panza genauer zuwenden. Vater und Sohn Gesell sind auf je ihre Weise besessen von Ideen, die sie in die Praxis umsetzen wollen. Der eine kaufte sich u. a. eine Insel, lebte in der landreformerischen und vegetarischen Kommune «Eden», wurde in der Münchner Räterepublik für sieben Tage Minister («Volksbeauftragter») der Finanzen, dabei kurzzeitig verhaftet, aber nach überzeugendem Plädoyer in eigener Sache freigesprochen. Kurz nach seinem Tod kam es während der Weltwirtschaftskrise zu einigen Aktionen mit dem von ihm propagierten «Freigeld», die aber, dem geltenden Währungsrecht entsprechend, verboten wurden. Viele andere Gemeinden gaben solche Versuche daraufhin auf. Auch die 1995 in Argentinien während des Kapitalmangels entstandene Parallelwährung «Crédito» verschwand wieder ab 2002/2003, sobald der Peso als Landeswährung wieder verfügbar war. Die bis heute – bei den «Grünen» oder bei «Attac» – virulenten Ideen Silvio Gesells mit ihrem antikapitalistischen und antistaatlichen Akzent gehören offenbar zu denjenigen halb anarchistischen, halb dirigistischen Utopien, die immer wieder neu entworfen, erprobt und von wirtschaftswissenschaftlichen Autoritäten unterstützt werden, ohne je eine reale Chance zu bekommen. Das gleiche lässt sich für die Obstbau-Kommune sagen, in der Gesell zeitweise lebte. Die Grundidee freilich, auf der Grundlage regionaler Solidarität eine Komplementärwährung einzuführen, die eine gewisse Unabhängigkeit von Bankkrediten schafft, hat sich immer wieder bewährt, etwa durch Gründung von Gutscheiningen, in Form von Notgeld, Regiogeld oder umlaufgesichertem Parallelgeld.

Ähnlich erging es dem Versuch des Sohnes Carlos Gesell, eine Art Strand-Kommune zu errichten, die Natur durch intensive Kulturarbeit zu bändigen und auf dem Territorium als Gesetzgeber besonders «schützend» tätig zu werden. Dass dieser Schutz nur durch Repression gegenüber den Rauchern, Alkohol- und Spielfreunden erzeugt werden konnte, belegt das uralte Problem aller Utopien, mit «abweichendem Verhalten» fertig werden zu müssen, sei es durch sanftmütige Erziehung oder durch Zwang. Auch

das Erfolgsmodell von Carlos Gesell wurde vom eigenen Erfolg verschlungen. Nicht anders erging es dem Urbild Sancho Panza. Er regierte nur in der kurzen Zeitspanne einer Woche, zwar durchaus erfolgreich, musste aber sein Regiment wieder aufgeben und in den Dienst seines Herrn zurückkehren. So durchdringen sich die literarischen Utopien samt ihren Parodien mit den realen Versuchen, die Utopien auf der Erde herzustellen. Alle sind gute Menschen, Silvio und Carlos Gesell ebenso wie der fiktive Sancho Panza. Sie wollen das Gute, strengen sich an, und am Ende war es vergebens. Freilich ist das «Scheitern» der Utopien nur sehr einseitig ein solches; denn Silvio Gesell wird, wie man sieht, in einigen Punkten seiner Theorien durchaus ernst genommen, Carlos Gesell hat aus dem Nichts tatsächlich einen florierenden Badeort geschaffen, und Cervantes führt uns durch Sancho Panza anschaulich vor, wie man weiser und unbestechlicher Richter und vernünftiger Gesetzgeber sein und sich ohne Groll wieder ins Privatleben zurückziehen kann.

II.

Die richterliche und gesetzgeberische Tätigkeit von Sancho Panza auf der Insel Barataria ist von spanischen Rechtshistorikern längst bemerkt und analysiert worden. Erst neuerdings aber werden die europäischen Dimensionen der frühneuzeitlichen Normsetzung im Bereich der *Guten Policey* sichtbar. In ihnen erhalten auch die gleichzeitigen portugiesischen und spanischen Bemühungen um ein «buen gobierno» oder «policía» ihren Platz. Johannes-Michael Scholz hat gezeigt, wie in Spanien frühmoderne Staatsbildung und Zentralisierung der Verwaltung mit örtlichen Autoritäten zusammenstießen, welche Materien von der «policía» erfasst wurden: Bekämpfung des Luxus, etwa durch Kleiderordnungen oder Importverbote, weiter des Müßiggangs, des Bettelns und der Vagabondage samt der Ausgrenzung der «Zigeuner», Förderung guter Sitten und Erhaltung des geordneten Familienlebens, Eindämmung der Spielleidenschaft, Erhaltung der ständischen Ordnung, Sorge für Sauberkeit, gutes Wasser, ordentliche Straßen, für Ärzte- und Hebammenwesen und vieles andere. Dabei hat er auch auf die Durchsetzungsdefizite oder die Auslagerung bestimmter Aufgaben an die Kirche hingewiesen. Im Vergleich zu den Anstren-

gungen aller anderen europäischen Obrigkeiten weicht Spanien nicht von der Generallinie ab, zeigt aber doch charakteristische Unterschiede. Die Generallinie lautet, dass die lokalen, regionalen und zentralen Autoritäten aller europäischen Länder seit ungefähr der Mitte des 15. Jahrhunderts begannen, durch Gebote oder Verbote regulierend einzugreifen. Im kirchlichen und weltlichen Bereich wuchs der Bedarf an Reformen (Reformationen). Städte, lokale Machthaber und Grundherren, Landesherren und monarchische Zentralen schalteten sich in diesen Regulierungsprozess ein, teils von den Untertanen und Ständen unterstützt, teils gegen deren Widerstand – je nach Materie und Interessenlage. Im 16. Jahrhundert tauchten die ersten, ganze Territorien erfassenden *Policey-Ordnungen* auf, in Deutschland sogar «Reichspolizeiordnungen», die wiederum als Muster auf die Territorien zurückwirkten. Man ist sich heute einig, dass die damit verbundene, sich rasch vermehrende Gesetzgebungstätigkeit weder einseitig obrigkeitlichem Reformwillen «von oben» («Sozialdisziplinierung») noch der Partizipation der Untertanen oder der Stände «von unten» zugeschrieben werden kann. Vielmehr geht man von einem Modell vielfacher Verflechtung ökonomischer, sozialer, kirchlicher und ideeller Interessen und Bestrebungen aus, die im Parallelogramm der Kräfte bestimmte Normierungen hervorbrachten, aber auch ihre Implementation fördern oder hindern konnten. Je mehr in diesem Prozess die Gesetzgebungsgewalt vom Absolutismus monopolisiert wurde, was bekanntlich nirgends modellhaft rein gelang, desto mehr erschien die Masse der Mandate, Gesetze oder Verordnungen als Produkt des «Polizeistaats», den man dann im 19. Jahrhundert als den Staat des Misstrauens gegenüber den Bürgern, der «Vielregiererei» und der Knebelung der ökonomischen Kräfte des Bürgertums kritisierte. Mit dem Ende des Ancien Régime, wie es sich in ganz Europa um 1800 abzeichnete, verschwanden diese Normen entweder im politischen und wirtschaftlichen Liberalismus oder verwandelten sich, soweit sie unentbehrlich waren, in Administrativ- oder Verwaltungsrecht.

Hält man sich diesen epochalen Vorgang der europäischen Rechtsgeschichte bewusst, kann man umso leichter die vergnügliche Lektüre des *Don Quijote* fortsetzen. Bekanntlich gewinnt Don Quijote schon bei der ersten Begegnung mit Sancho Panza

1 Die Zitate folgen überwiegend der neuen Übersetzung von Susanne Lange, München 2008.

diesen als «Knappen» durch das Versprechen, er solle nur mit ihm ziehen, denn vielleicht könnte ihnen bald ein Abenteuer begegnen, bei dem «er in einem Schnapp ein Eiland gewinne, zu dessen Gubernator er ihn ernennen wolle» (I, 7).¹ Diese Hoffnung flackert nun ständig vor Sanchos Augen. Er tröstet sich über jedes Missgeschick hinweg, verspricht auch seiner Frau Reichtümer und Ehren, sobald er nur Statthalter der Insel sei. Und von Anfang an ist er auch kraft seines praktischen Sinnes und Selbstvertrauens der Meinung, er sei in der Lage, das Eiland zu gubernieren, «wie groß es auch sein mag». Gewiss ist er auch bequem und furchtsam, seiner Herkunft und Sitten bewusst, außerdem kennt er als Analphabet seine Defizite, die aber andererseits wieder durch unerschöpflichen Mutterwitz und Sprichwörtermanie, Schlagfertigkeit und Neigung zu Kalauern ausgeglichen werden. Außerdem ist er trotz der klaren Einsicht, dass er einem Narren folgt, außerordentlich treu und bescheiden.

Konkreter wird die Hoffnung auf die Erlangung der Statthaltertschaft einer Insel seit der Begegnung mit der schönen Jägerin, der Herzogin (II, 30). Von nun an dienen der «Löwenritter», wie sich Don Quijote inzwischen nennt, und Sancho Panza unfreiwillig der Unterhaltung des Landadels, eines Herzogspaares, «deren vollständigen Titel man bis heute nicht kennt». Sancho erhält eine Zusage, Statthalter einer Insel zu werden, die dem «Herzog» gehört und gerade nicht vergeben ist. Er agiert nun als «erwählter Gubernator», allerdings in der für ihn typischen Mischung von Selbstbescheidung und Stolz, Bauernschläue und pragmatischer Einschätzung der Lage. Bereits die Herzogin testet seine Fähigkeiten zum Amt und er antwortet mit der klassischen Formel, er werde die Guten belohnen, die Schlechten bestrafen und die Armen unterstützen (II, 33). Als die Sache immer sicherer zu werden scheint, schreibt Sancho an seine Frau Teresa, eine geborene Gutierrez, «Du bist eines Statthalters Frau», es dauere nur noch ein paar Tage, dann werde er Geld machen und sie beide würden reich. Unterzeichnet ist der Brief mit «Dein Gatte, der Gubernator, Sancho Panza» (II, 36).

Vom 42. Kapitel an scheint der Traum Wirklichkeit zu werden. Versprochen wird Sancho «ein tadelloses Eiland, wie es im Buche steht, rund und drall und über die Maßen fruchtbar und üppig,

und wenn er sich geschickt anstellt, kann er dort mit den Reichtümern der Erde die des Himmels erlangen» (II, 42). Zugleich wird Sancho durch den Herzog in den elementaren Dingen unterwiesen, zunächst was die Kleidung angeht. Er müsse aussehen, heißt es, halb wie ein Gelehrter, halb wie ein Hauptmann, «denn auf dem Eiland, das er von mir bekommt, werden die Wissenschaften so nötig gebraucht wie die Waffenkunst und die Waffenkunst so nötig wie die Wissenschaften» (II, 42). Letzteres ist offenkundig eine Anspielung auf die Redewendung «Rom als Mutter der Waffen und Gesetze», genauer auf die Vorrede zu den Institutionen Justinians vom 21. November 533: «Die kaiserliche Majestät muss nicht allein mit Waffen geschmückt, sondern auch mit Gesetzen gerüstet sein. Dann vermag sie zu jeder Zeit, im Krieg wie im Frieden, gut zu regieren...». Entsprechend oft drückt sich das Herrscherlob der frühneuzeitlichen Fürstenspiegel in allegorischen Hinweisen auf die Vorbilder Solon und Justinian aus. Der Fürst, so heißt es, sei nicht nur *polemikós*, sondern auch *nomothetikós*, aber das Friedenswerk der Gesetzgebung verdiene den Vorrang vor dem Krieg.

Der ideale Herrscher ist jedoch am Ende des 16. Jahrhunderts nicht nur Gesetzgeber im Sinne der neuen Souveränitätsdoktrin, sondern ebenso auch Richter, wie er es während des ganzen Mittelalters gewesen war. Don Quijote als der intellektuell und standesmäßig Überlegene gibt hier Sancho eingehend Unterricht. Der gute Richter müsse gottesfürchtig sein, müsse sich selbst und seine eigenen Befangenheiten erkennen, mild und freundlich sein, die eigene Herkunft – sei sie auch niedrig – nicht vergessen und insgesamt auf dem Pfad der Tugend bleiben; denn nur die Tugend verleihe wahren Adel. Auch später betont Don Quijote, wie unwürdig es für eine Amtsperson sei, sich in adelige Rangstreitigkeiten einzumischen (II, 43). Weiter muss der Richter vor allem unparteiisch sein, niemals emotional entscheiden, auch nicht den Tränen schöner Frauen nachgeben, sondern sich stets nach der Billigkeit richten, aber letztlich, wie es schon das römische Recht (Digesten 48.19.42) lehrt, eher von Milde als von Strenge leiten lassen. «Solltest Du das Recht einmal beugen», sagt Don Quijote zu Sancho, «dann niemals unter dem Gewicht eines Geschenkes, sondern nur unter dem der Barmherzigkeit». Zu dieser Milde ge-

hört auch der gute Rat, den körperlichen Strafen, die schon schwer genug zu ertragen sind, nicht auch noch verbale Schmähungen hinzuzufügen.

Diesen generellen Bemerkungen zum Leitbild des guten Richters fügt Don Quijote aber noch andere an, die das gute Benehmen, die in der Frühmoderne so wichtige *Conduite*, das würdige Auftreten betreffen (II, 43). Alle Richter- und Regentenspiegel der Zeit enthalten solche Vorschriften. Sancho soll, wenn er seine Frau ankommen lässt, darauf achten, dass auch sie sich entsprechend verhält; im Übrigen gilt es ebenfalls als würdig, sich als Höhergestellter der Verwandtschaft anzunehmen. Der Richter soll eine sparsam bemessene Dienerschaft halten und auch sie gut kleiden, früh aufstehen, Körperpflege betreiben, nicht ungepflegt herumlaufen, aber sich auch nicht als Richter «in Flitter und Prunk werfen oder wie ein Soldat anziehen», sondern die richtige Amtstracht, «solange sie nur sauber und ordentlich ist» (II, 51). Dazu gehört weiter: Keinen Knoblauch und keine Zwiebeln, mäßig bleiben im Essen und Trinken, nicht mit beiden Backen kauen, sich gemessen, aber ohne Ziererei bewegen und die Reitkunst beherrschen. Ein letzter Rat betrifft die öffentliche Rede: Gegen ein gelegentlich gut eingeflochtenes Sprichwort sei nichts zu sagen, aber bei der ihm eigentümlichen Sprichwörtermanie solle sich Sancho beherrschen – eine für diesen fast übermenschliche Forderung. Alle diese Lehren Don Quijotes werden zum Überfluss für den des Lesens und Schreibens unkundigen Sancho noch einmal aufgeschrieben. Er soll sie sich vorlesen lassen (II, 43).

Nach diesen erzieherischen Vorarbeiten kann nun Sancho endlich zu seiner Insel abreisen, und zwar «in Gelehrtenrucht gekleidet» und er ist dabei «so glücklich in seiner (des Esels) Gesellschaft, dass er nicht mit dem Kaiser von Deutschland hätte tauschen mögen» (II, 44). Er wird zum «Eiland Barataria» gebracht, «entweder weil das Dorf Baratario» hieß oder «weil er das Gubernament so billig auf die Hand bekommen hatte, bar und ohne langes Tarieren» (II, 45). Nach dem Gottesdienst zur Amtseinführung mit der gesamten Bürgerschaft, der Übergabe der Stadtschlüssel und der Einsetzung auf dem Richterstuhl beginnt sofort die praktische Arbeit. Sancho werden wahre oder fingierte Fälle und Fangfragen vorgelegt, wie sie auch in zeitgenössischen

Schwanksammlungen vorkommen. Er erwirbt sich dabei rasch Ansehen; denn er beweist vorzügliche Beobachtungsgabe und Mutterwitz (II, 45, 47). Auf einem Rundgang durch die Stadt, den er mit seinem Anhang macht, er selbst «stolzierte mit seinem Amtsstab in ihrer Mitte», sorgt er durch ambulante Gerichtsbarkeit für Ordnung. Immer neue Fälle tauchen auf, Streitigkeiten in Spielhäusern, nebenbei auch eine Anregung, diese ganz abzuschaffen, weiter ein Flüchtiger, der sich verdächtig macht, aber sich eloquent aus der Schlinge zieht, zwei halbwüchsige Geschwister, die in Verkleidung die Stadt durchstreifen (II, 49). Auch später muss er noch einmal fiktive Probleme lösen, wobei er der Regel Don Quijotes folgt, die auch in der juristischen Literatur zu finden ist, «nämlich wenn es beim Richten Zweifel gebe, solle ich mich immer für Barmherzigkeit und Gnade entscheiden» (II, 51). Alles in allem ist es nichts Ernsthaftes, verglichen mit dem großen Vorsatz, den Sancho bei Amtsantritt ausspricht, nämlich «das Eiland von allem Unrat zu säubern, von Herumtreibern, Faulenzern und Stromern», und «Den Bauern will ich helfen, den Hídalgos ihre Vorrechte lassen, die Tugendhaften belohnen und vor allem Religion und Würde der Kirchenmänner achten» (II, 49). Im Grunde ist Sancho willig, seine richterliche und administrative Arbeit zu tun, aber er stellt die Bedingung, dass man ordentlich für seinen Esel Sorge und ihn selbst nicht vernachlässige: «Gebt mir nur zu essen, dann kann es so viele Fälle und Fragen regnen, wie es will, ich knacke sie noch in der Luft» (II, 51).

Doch Sancho Panza ist nicht nur Richter, der den «Stab der Gerechtigkeit» trägt, sondern auch neuzeitlicher Gesetzgeber. Schon zuvor war er von Don Quijote in die Regeln der Gesetzgebung eingeführt worden: «Verordne nicht zu viele Erlasse, oder sieh wenigstens zu, dass es gute sind und man sie auch einhält und befolgt, denn Erlasse, die nicht eingehalten werden, verdienen ihren Namen nicht, sondern stehen dafür, dass der Fürst, der so viel Klugheit und Macht besaß, sie zu erlassen, nicht die Kraft hatte, sie durchzusetzen, und Gebote, die drohen, aber nicht angewandt werden, sind am Ende wie der Klotz, den man den Fröschen zum König gab: zu Anfang jagte er ihnen Angst ein, doch bald verachteten sie ihn und hüpfen auf ihm herum» (II, 51), letzteres ein Konzentrat von Äsops Fabel.

In diesem Sinne geht Sancho nun vor, beantwortet den Brief Don Quijotes, berichtet von der Besichtigung der Märkte und seinen ordnenden Eingriffen und verbringt dann den Nachmittag mit «ein paar Erlassen zum rechten Gubernieren dessen, was er für ein Eiland hielt» (II, 51). Er untersagt das Aufkaufen von Lebensmitteln, gibt eine Wein-Kennzeichnungsordnung samt Verfälschungsverbot, er setzt im Interesse der Armen den Preis aller Fußbekleidung herab, besonders den der Schuhe, gibt eine Lohntaxe für die Dienstboten, weil deren Löhne «munter auf dem Weg des Eigennutzens galoppierten». Er verbietet das Absingen «liederlicher, geiler Lieder, ob bei Tag oder bei Nacht», desgleichen den Vortrag gereimter Wundergeschichten durch Blinde, «wenn er nicht einen unumstößlichen Beweis der Wahrheit erbringe, da ihm die meisten dieser Blindenlieder falsche Wunder zu besingen schienen und somit den wahren schadeten», er setzt einen Armenvogt ein, mit der Aufgabe zu untersuchen, ob es wahre oder vorgebliche Arme sind. «Kurzum, er entwarf so treffliche Erlasse, dass man sie in dem Ort bis zum heutigen Tag noch einhält, wo sie den Namen tragen: «Die Verordnungen des großen Gubernators Sancho Panza» (II, 51). Wie die hier mitgeteilte Forschungsliteratur zeigt, bewegte sich Sancho Panza mitten im weiten Feld obrigkeitlicher Regulierungen, wie sie überall von Städten und Landesherrn vorgenommen wurden. Sie alle wurden legitimiert durch die gängigen Topoi der *guten Policy*, die ihrerseits vom aristotelischen, über die Scholastik vermittelten Ideal des «guten Lebens» getragen waren. Spanien und die südamerikanischen Territorien verfolgen hier keinen Sonderweg, sondern es zeigen sich allenfalls solche Abweichungen, die mit den speziellen Verfassungsbedingungen im 16. und frühen 17. Jahrhundert sowie mit der besonders dominanten Stellung der Kirche zusammenhängen.

Sancho Panza ist nach einer Woche angestrenzter Tätigkeit erschöpft «vom Richten, Beurteilen, vom Erlassen der Gebote und Dekrete» (II, 53). Die Adelsgesellschaft, die sich seiner zu ihrem Amusement bedient, führt ein rasches Ende herbei. Es wird ein Überfall der Feinde der Insel inszeniert, Sancho wird noch einmal gepeinigt und verhöhnt, man inszeniert einen Sieg über die Feinde. Aber der Statthalter will nicht mehr. Er zieht seine alten Kleider an, geht zum Stall, sattelt den Esel und hält eine Abschiedsrede:

«Zur Seite, liebe Herren, entlasst mich in meine frühere Freiheit, damit ich mein altes Leben suche, das mich von dem Tod hier auferstehen lassen soll. Ich bin nicht zum Gubernator geboren und um Eiländer oder Städte gegen angreifende Feinde zu verteidigen. Besser verstehe ich mich aufs Ackern und Hacken, aufs Beschneiden von Rebholz und Setzen von Stecklingen als aufs Dekreterlassen und Provinzen- und Königreichverteidigen» (II, 53). Er zieht sich zurück, voller Würde, Selbstachtung und Bescheidenheit. Zwar verlangt der Haushofmeister noch zum Schein «Rechnenschaft über die zehn Tage, da Ihr das Gubernament innehattet. Danach zieht mit Gott und in Frieden» (II, 53), was an die Pflicht im italienischen Syndikatsprozess erinnert, jährlich schriftlich Rechenschaft abzulegen, aber Sancho lehnt das ab. Er sei arm gekommen und gehe wieder ebenso arm. «Der Ansicht schlossen sich alle an» (II, 53).

Die verworrene Geschichte von der Wunderinsel Barataria mit ihren Ausprägungen in Literatur, Nationalökonomie, «Freigeld»-Versuchen in der Weltwirtschaftskrise und realer Stadtgründung am argentinischen Sandstrand zeigt, wie Literatur, politische Utopie, fiktive und reale Gesetzgebung auf «Inseln», in einzelnen Gemeinden oder auf privatem Grund einander durchdringen können. «Reformgesetzgebung», wenn eine adelige Gesellschaft um des Juxes willen einen Narren mit Herrscherqualitäten machen lässt, was er will, kann in partiell närrischen reformgeneigten Kreisen zu kleinen örtlichen Erfolgen führen. Reformgesetzgeber auf privatem Grund wie Carlos Gesell schließlich zerstören ihr eigenes Werk, wenn sie es für den allgemeinen touristischen Zugang öffnen. Alle Pläne funktionieren nur unter zwei Bedingungen. Die eine lautet: scharfe Inklusion und Exklusion, also ein Experiment auf einer fernen «Insel», die ein geschlossenes System ohne externe Irritationen darstellt. Die andere Bedingung lautet: Der Mensch ist gut, also wird er in einem Experiment unter den Bedingungen der Isolation auch Gutes produzieren. Diese zweite Bedingung aber bedeutet die Austreibung des alten Adam, sei es durch Erziehung oder durch Gewalt. Auf beiden Wegen ist diese Austreibung bisher nicht gelungen.

III.

Sancho Panza, so will uns scheinen, ist ein wackerer Politiker. Es war nicht sein Lebensplan, in die Politik zu gehen, aber seit er das Ziel ins Auge gefasst hatte, zum Statthalter aufzusteigen, hat er es mit Ausdauer verfolgt. Am Ende war er «oben» und begann zu regieren. Und er machte es ganz gut, wenn man dem Urteil seiner Umwelt folgt. Aber gehörte dieser Narr, der einem Narren diente, nicht einer politischen Klasse an, die sich einbildet, die Welt zu regieren, während hinter ihrem Rücken ganz andere Personen die Fäden ziehen? Die jüngste Finanzkrise legt solche Fragen nahe. Nicht nur die gefoppten braven Bürger müssen mit ihren Mitteln zu Hilfe eilen, wenn der imaginäre Feind sich nähert, auch die Regierungen geben sich – wie Sancho Panza – die größte Mühe, das Unheil vom Gemeinwesen abzuwehren. Am Ende scheint die Krise abgewehrt und der erschöpfte Regierungschef zieht sich klugerweise zurück, bevor man ihn absetzt. Aber hat sich wirklich etwas verändert? Kaum sind die Wolken dabei sich aufzulösen, beginnen die Spekulationen aufs Neue, die Börsen schöpfen Atem, das Spiel hebt wieder an. In der nächsten Krise werden neue Regierungschefs bereitstehen und an die Solidarität der einfachen Bürger appellieren, die Defizite gemeinsam zu tragen. Diejenigen, die alles inszeniert und ihr Schäfchen ins Trockene gebracht haben, sehen keinen Anlass, es nicht noch einmal zu versuchen.

Noch eine Bemerkung zu Silvio Gesell und seinem Traum von der Abschaffung des Kapitalismus bei gleichzeitiger Erhaltung privater Interessenverfolgung: Vor dem Hintergrund einer geplatzten Spekulationsblase und dreister Bonuszahlungen aus den gerade zur Rettung der Banken überwiesenen Staatsmitteln drängt sich die Frage auf, ob es nicht sinnvoll wäre, die gefährliche Idee einer uferlosen Geldvermehrung ohne Ankoppelung an das reale Wirtschaftswachstum durch die ebenso närrisch erscheinende Idee des zinslosen Geldes zu ersetzen. Viele scheinen das zu glauben, etwa die viel beachtete Autorin Margrit Kennedy. Indem sie auf funktionierende «Regionalwährungen» hinweist, gewinnen diese Hoffnungen auch an Plausibilität. Doch beruhen die Regionalwährungen auf begrenztem solidarischem Verzicht und auf Netzwerken, deren Kapital «Vertrauen» heißt. Daran scheitert ihre Übertragbarkeit auf größere, notwendig ins Anonyme führende

Räume. Außerdem wird man nicht an der Frage vorbeikommen, worin das Motiv liegen könnte, Geld in größerem Umfang zu erwerben und altruistisch zu verleihen, wenn es nicht «arbeiten», also keinen Zins abwerfen und dem Geldgeber nutzen soll. Schon die Einrichtung einer dauerhaften Stiftung, die von ihren Zinssträgern lebt, würde daran scheitern. Schließlich spricht alle historische Erfahrung gegen Zinsverbote, sowohl im christlichen Abendland wie im Islam. Stets wurden entweder funktional gleichwertige Ersatzkonstruktionen zur Verfügung gestellt, um den Zins durch die Hintertür doch wieder einzuführen, oder man benutzte Zwischenhändler, deren Religion kein Zinsverbot enthielt. In jedem Fall ist der Zins, gesetzlich beschränkt oder nicht, das uralte Antriebsmittel für den Geldverkehr, der den Warenverkehr entlastend und anfeuernd begleitet. Anzunehmen, die Weltwirtschaft könne kollektiv zur Naturalwirtschaft zurückkehren, grenzt an Absurdität. Es bleibt nichts anderes übrig, als der Abkoppelung des Geldverkehrs vom Warenverkehr international, europarechtlich und national Schranken zu setzen. Alles andere würde zu Don Quijotes Kampf gegen die Windmühlen führen.

Literatur

- Juan Acratillo: Der verblüffte Sozialdemokrat, Erfurt und Berlin 1922 (auch Bern 1922 und 1925, 3. Aufl. Der verblüffte Sozialist, Schönlinde 1936; zuletzt: Die Wunderinsel. Der verblüffte Marxist, Berlin 1969; L. Alker: Die Wunderinsel Barataria. Parabeln, Gedichte und Satiren zur Wirtschaftswende, Hamburg (Privatdruck) 1982; J. - L. Bermejo Cabre-ro: Derecho y Pensamiento político en la literatura española, Madrid 1980; A. J. Disalvo: Spanish Guides To Princes and the Political Theories in Don Quijote, in: Cervantes 9 (1989), 43 ff.; R. Engert: Silvio Gesell als Person, Leipzig 1933; G. Freund: Die Reichspolizeiordnungen des 16. Jahrhunderts und das Delikt der Weinfälschung, in: Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte 11 (1989), 1-11; M. Isenmann: Legalität und Herrschaftskontrolle (1200-1600). Eine vergleichende Studie zum Syndikatsprozess: Florenz, Kastilien und Valencia, Frankfurt 2010; M. Kennedy: Geld ohne Zinsen und Inflation, München 2005; M. Kennedy - B.A. Lietaer: Regionalwährungen - Neue Wege zu nachhaltigem Wohlstand, München 2004; J. Kirshner (ed.): Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe, Chicago 1974; S. Lepsius: Kontrolle von Amtsträgern durch Schrift. Luccheser Notare und Richter im Syndikatsprozess, in: S. Lepsius - Th. Wetzstein (Hg.): Als die Welt in die Akten kam. Prozessschriftgut im europäischen Mittelalter, Frankfurt 2008, 389-473; L. Osterc: El Gobernador en el Quijote, in: A. Torres Alcalá (Hg.): Joseph Maria Solà-Solé, Bd. II, 1984, 21 ff.; J. - M. Pelorson: Le discours des armes et des «lettres» et l'épisode de Barataria, in: Les Langues Néo-Latines 69, 1-2 (1975); F. Pessoa: Ein anarchistischer Bankier, Berlin 1986; J. M. Pérez Prendez: Cervantes y los Juristas, in: Foro, Nueva época 2/2005, 47-130; B. Pferschky: Weinfälschung im Mittelalter, in: H. Fuhrmann (Hg.): Fälschungen im Mittelalter Bd. V, München 1988, 669-702; A. Rüegg: Miguel de Cervantes und sein Don Quijote, Bern 1949, 317-329; W. Schmid: Silvio Gesell. Die Lebensgeschichte eines Pioniers, Bern 1954; K. Schmitt - G. Bartsch: Silvio Gesell - «Marx» der Anarchisten? Texte zur Befreiung der Marktwirtschaft vom Kapitalismus und der Kinder und Mütter vom patriarchalischen Bodenrecht, Berlin 1989; J. M. Scholz: Policía. Zu Staat und Gesellschaft in der spanischen Neuzeit, in: M. Stolleis (Hg. unter Mitarbeit von K. Härter und L. Schilling): Policity im Europa der Frühen Neuzeit, Frankfurt 1996, 213-297; F. Schwarz: Das Experiment von Wörgl, Bern 1951; Th. Simon: «Gute Policity». Ordnungsleitbilder und Zielvorstellungen politischen Handelns in der Frühen Neuzeit, Frankfurt 2004; J. v. Stackelberg: Sancho Panza als paysan parvenu. Zu einer französischen Fortsetzung des «Don Quijote», in: Iberoromania N.F. 18 (1983), 150-162; ders.: Sanchos Kalauer. Cervantes' Don Quijote als komischer Roman und seine deutschen Übersetzer, in: Romanische Forschungen 107 (1995), 127 -135; J. Starbatty: Eine kritische Würdigung der Geldordnung in Silvio Gesells utopischem Barataria (Billigland), in: Fragen der Freiheit, Heft 129 (1977), 5-31; M. Stolleis (Hg.): Policity im Europa der Frühen Neuzeit, Frankfurt 1996; B. B. Uhlemayr: Silvio Gesell, Nürnberg 1931; Víctor Tau Anzoátegui (ed.): Los Bandos de buen gobierno del Río de la plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica), Buenos Aires 2004; C. Vega-Carney: Justice in Barataria, in: Revista de Literatura 2 (1990), 586ff.; dies.: Righting Wrongs: Don Quixote and the Rhetoric of Justice, in: Indiana Journal of Hispanic Literature 5 (1994), 37 ff.; H. J. Werner: Die Geschichte der Freiwirtschaftsbewegung. 100 Jahre Kampf für eine Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, Münster-New York 1990; W. O. Weyrauch: The Law of Tristan da Cunha, in: The Juridical Review Part 5, Edinburgh 2002, 261-272.

Denkbild

JÖRG TREMPER

Im Innenraum der Kristallkugel

Wie die Welt zum Bild wurde

Der erste Aufstand der Zeichen fand in der Sattelzeit statt. So wurden Bilder um 1800 immer wieder als von ihrer Umgebung untrennbar beschrieben.¹ Im 20. Jahrhundert wurden diese Vorstellungen darüber hinaus durch Simulationstheorien, die sich mit dem Namen Jean Baudrillard verbinden, weiterentwickelt.² Die Bilderwelt sei Täuschung, denn die Menschen lebten nur noch in der Welt der Bilder und könnten nicht mehr hinter diese schauen. Dieses Szenario ist durch Rainer Werner Fassbinders Film *Welt am Draht* (1973) über den Computer *Simulakron* und durch den Film *The Matrix* (1999), in der die gesamte Menschheit in einer virtuellen Welt versklavt wird, diskutiert worden. Doch bleibt problematisch, dass die genannten Vorstellungen eine bildlich erschaffene Parallelwelt beschreiben, die von der «wirklichen» Welt unabhängig existiert.

Diesen Theorien stand in den letzten Jahren eine Bildforschung gegenüber, die Bilder nicht als Täuschung versteht, sondern ihnen im Gegenteil einen besonderen Erkenntniswert beimisst.³ In diesem Sinne ist das Bild nicht eine Simulation oder ein Substitut von etwas, sondern die Sache selbst. So verstanden wäre unser Verständnis und unser Wissen von der Welt ohne Bilder nicht zu erlangen. Auch diese Vorstellung hat eine lange Tradition. Sie kann jedoch besser an Bildern selbst aufgezeigt als durch Theorien belegt werden. Vor diesem Hintergrund wird eine Gruppe von Bildern untersucht, die die Welt als Bild darstellen. Sie stehen

1 Vgl. Oliver Grau: Virtuelle Kunst in Geschichte und Gegenwart. Visuelle Strategien, Berlin 2002.

2 Vgl. Jean Baudrillard: Requiem für die Medien (1972), in: ders.: Koolhaas oder Der Aufstand der Zeichen, Berlin 1978. Ders.: Der symbolische Tausch und der Tod, Berlin (Neuaufgabe, zuerst 1976) 2005.

3 Zur Kritik der Simulationstheorie vgl. Horst Bredekamp: Das Bild als Leitbild. Gedanken zur Überwindung des Anikonismus, in: Ute Hoffmann/Bernward Hoerger/Ingrid Severin (Hg.): LogIcons. Bilder zwischen Theorie und Anschauung, Berlin 1997, S. 225–245.



Abb.1
Ratmann Sakramentar,
Buchdeckel, 1159

- 4 Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in: ders.: Gesamtausgabe (Bd. 5), Holzwege. Frankfurt am Main, 1977, S. 75-113, hier S. 89
- 5 Grundlegend: Percy Ernst Schramm: *Sphaira, Globus, Reichsapfel. Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis zu Elisabeth II.*, Stuttgart 1958.

zu Beginn der Frühen Neuzeit, jener Periode also, von der Martin Heidegger schrieb, dass sich nicht das Weltbild allgemein, sondern dass der Status des Bildes sich gewandelt habe. «Weltbild, wesentlich verstanden», lautet es in *Die Zeit des Weltbildes*, «meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. (...) Das Weltbild wird nicht von einem vormals mittelalterlichen zu einem neuzeitlichen, sondern dies, daß überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus.»⁴ Leider verzichtete der Philosoph auf anschauliche Belege. Diese sollen hier jedoch nicht allein nachgeliefert, sondern konkret mit Bildern von der Welt verknüpft werden. Denn müssten sich nicht gerade die Bilder von der Welt zu einem Zeitpunkt in der Bildgeschichte verändern, an dem sich das Weltbild derart radikal wandelt? Oder um es nochmals in Anlehnung an Heidegger zu formulieren: Wie gestaltet sich das Bild der Welt, wenn die Welt zum Bild wird?

Bis zur Frühen Neuzeit und weit darüber hinaus wurde die Welt als kugelförmig begriffen.⁵ Keinesfalls verwechseln darf man diese Darstellung mit der heutigen Form des Globus, also dem Modell der Erde, denn hier ist die Welt als Ganzes gemeint und nicht allein unser Planet. Dieser Unterschied ist zum einen an der Darstellung des Himmels zu erkennen, zum anderen an schematischen Vorläufern dieses Weltbildes, die ebenfalls auf Himmel und Erde verweisen.



Um den Wandel der «Welt zum Bild» aufzeigen zu können, seien zunächst zwei frühe Beispiele genannt. Auf das Jahr 1159 ist das *Ratmann Sakramentar* (Ms. 37, Domschatz, Hildesheim) datiert, dessen Buchdeckel (*Abb. 1*) eine Christusdarstellung aufweist. Dieser hält in der rechten Hand eine Kugel, die mit den Worten «Celum et terram ego impleo» (Jerem. 23,24) beschriftet ist.⁶ Himmel und Erde werden aber nicht dargestellt, sondern nur durch eine Linie in oben und unten geschieden. Damit ist das grundlegende Modell des Weltbildes umrissen. Erklärungsbedürftig bleibt hingegen, dass die genannte Bibelstelle aus dem Alten Testament stammt und die erste Person Singular eindeutig auf Gottvater bezogen ist, im Bild jedoch Christus dargestellt ist. Der Schöpfergott hat Himmel und Erde geschaffen. Die Inschrift «Ich fülle Himmel und Erde aus» ist aber nun durch den bildlichen Zusammenhang auf Christus bezogen, der, wiederum als Sohn, die Schöpfung des Vater erfüllt und, als ein Zeichen seiner Herrschaft über sie, diese in seiner Hand präsentiert.⁷

Das früheste mir bekannte Beispiel aus der Malerei ist das Altarretabel aus Westminster Abbey (*Abb. 2*), das um 1260 datiert ist.⁸ Der leider heute nur noch als Fragment erhaltene Altar zeigt im Zentrum eine lebensgroße Christusfigur, die von Maria und Johannes flankiert ist. Wichtig für die hier gestellte Frage nach Weltbildern ist dieser Altar, da Christus eine Weltkugel hält, die

6 Obwohl die Welt hier wie eine Scheibe gebildet ist, kann man durch zeitgenössische Vergleiche und Beschreibungen doch davon ausgehen, dass eine Kugel gemeint ist. Diesen Hinweis verdanke ich Monika Unzeitig, Greifswald.

7 Vgl. auch die Beispiele bei Armin Wolf: Die Ebstorfer Weltkarte als Denkmal eines mittelalterlichen Welt- und Geschichtsbildes, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (8), 1957, S. 204–215, hier S. 211.

8 Vgl. Paul Binski/Ann Massing: *The Westminster Retable. History, Technique, Conservation*, Cambridge 2009, Abb. 63. Die Herleitung dieses Motivs von Paul Binski aus der *Douce Apocalypse*, Oxford, Bodleian Library MS Douce 180, S. 19, ist nicht unmittelbar nachvollziehbar. Das Motiv ist aber zu dieser Zeit, zumal auf einem monumentalen Altarbild, selten. Vgl. ebd., S. 25 und fig. 10.



Abb.2
Altarretabel aus West-
minster Abbey (Detail),
um 1260

Abb.3
Jan van Eyck, Muttergottes
mit Kind, um 1440

nun nicht mehr schematisch dargestellt wird, sondern als Bild. Aus der Darstellung der Welt als Kugel wird ein *imago terrae*.⁹ In der Wandlung vom Schema zum Bild vermehrt sich selbstverständlich der Detailreichtum. Die Weltkugel auf dem Westminster Retabel zeigt dem Betrachter nicht allein die Erde mit verschiedenen Pflanzen und Tieren, sondern auch im Vordergrund das Wasser, das als Fluss oder Meer zu verstehen ist. In der Himmelszone sind ebenfalls verschiedene Details auszumachen. Hier sind Wolken, Sterne und eine goldene Sichel, die vermutlich den angeschnittenen Mond verbildlicht, zu unterscheiden. Darüber hinaus befindet sich im Vordergrund am Ufer ein kleines Boot, in dem ein Mensch zu erkennen ist. Ihm gegenüber sind weitere Figuren angedeutet, die jedoch aufgrund des schlechten Erhaltungszustandes nur noch schwer zu sehen sind.

Damit ist die Bildtradition skizziert, auf der die neuen Darstellungen der Frühen Neuzeit fußen. Um die Innovation der Vorstellung von der Welt als Bild ermessen zu können, sei eine weitere Wurzel des Weltbildes vorgestellt, die sich im Umfeld der



frühniederländischen Malerei ausprägte. Diese Traditionslinie beginnt gegen 1440. Um diese Zeit dürfte Jan van Eycks Tafelbild (*Abb. 3*) entstanden sein, das heute in der Frick Collection in New York zu sehen ist.¹⁰ Zentral im Bild sieht der Betrachter die Muttergottes mit dem Kind. Dieses trägt zum Zeichen seiner Herrschaft die Weltkugel in der linken Hand. Die Rechte ist dagegen zu einem Segensgestus gegen den links im Bild knienden Stifter erhoben.

In der Kristallkugel sah Percy Ernst Schramm ein «deutliches Anzeichen dafür, daß die ursprüngliche, ja nie ganz vergessene Bedeutung des Bildzeichens, Abbild des Kosmos zu sein, wieder in den Vordergrund trat».¹¹ Einen ikonographischen Hinweis könnte auch der Verweis darauf liefern, dass Kristall als eine Metapher der unbefleckten Erkenntnis galt.¹² Dies schlug sich in Schriften wie Nikolaus Cusanus' *De Ludo Globi* (1463) nieder, in der es heißt: «Die Gestalt der Welt ist eine unsichtbare Rundheit. Nimmt man demnach die sichtbaren Formen hinweg, so hat die ganze Welt nur ein Aussehen – nämlich die Möglichkeit des Seins oder die unsichtbare Materie, in welcher die Gesamtheit der Din-

Abb. 4
Jan von Eyck,
«Arnolfinihochzeit»
(Detail, 1434)

- 9 Vgl. die Übersicht bei Schramm: *Sphaira*, S. 103–108 und besonders den Verweis auf andere Beispiele.
- 10 Hans Belting/Christiane Kruse: *Die Erfindung des Gemäldes*, München 1994, Abb. Nr. 64–65, S. 162. Hier ist auch die Diskussion um die Autorenschaft des Gemäldes wiedergegeben. Belting/Kruse schließen sich der Meinung an, dass Jan van Eyck das Gemälde begonnen und Petrus Christus es vollendet habe.
- 11 Schramm: *Sphaira*, S. 105.
- 12 Vgl. *Reallexikon der Deutschen Kunstgeschichte*, Bd. II, Stuttgart-Waldsee 1948, S. 276 (H. Wentzel).
- 13 Vgl. Nikolaus Cusanus: *De Ludo Globi*, zitiert nach der Übersetzung von Artur Buchenau, Berlin 1948, S. 13.
- 14 Vgl. Gregor Wedekind: *Wie in einem Spiegel. Porträt und Wirklichkeit in Jan van Eycks «Arnolfinihochzeit»*, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* (70), 2007, S. 325–346.
- 15 Max Dvořák: *Die Rätsel der Kunst* (1918), Wien 1999, S. XVIII.
- 16 Zu diesem Urteil kommt Erwin Panofsky, jedoch erst in seinen späten Schriften zu diesem Bild. Diese Entwicklung wird nachgezeichnet bei Wedekind: *Spiegel*, S. 333–335.
- 17 Vgl. Werner Hager: *Ein Spiegelmotiv bei Jan van Eyck und das gotische Raumsymbol*, in: ders./Max Imdahl/Günther Fiensch: *Studien zur Kunstform*, Münster 1955, S. 41–70 und Wedekind: *Spiegel*, S. 339.

ge enthalten ist, und ganz philosophisch kann man zugeben, daß diese wegen ihrer Vollkommenheit die Rundheit sei.»¹³ Ob der Autor Gemälde mit derart beschriebenen Kristallkugeln als Bilder der Welt kannte oder ob seine Schrift unabhängig davon entstanden ist, ändert an der Tatsache wenig, dass sich in diesen Zeilen seine Vorliebe für durchsichtige Kugeln ausspricht.

Doch ebenso wie intellektuellen Genuss am grenzenlosen Durchblick bietet die Kristallkugel auch einen spielerischen Einblick in die mannigfaltige optische Brechung. Gerade mit dem Namen Jan van Eyck verbindet die Kunstgeschichte die Fähigkeit, diese Phänomene ins Bild zu setzen.¹⁴ Möglicherweise das berühmteste dieser Beispiele dürfte der runde Konvexspiegel (*Abb. 4*) im Bildhintergrund des Londoner Doppelporträts sein, das früher unter dem Namen *Arnolfinihochzeit* bekannt war. Als Argument in dem hier gestellten Zusammenhang kann das Bild insofern dienen, als es zum Kronzeugen für die gewandelte Naturwiedergabe wurde. So heißt es etwa bei Max Dvořák: «Aus der transzendenten Gebundenheit des formalen Kernes dieser Bilder erklärt sich aber auch die Art dieses Naturalismus, der *sub specie aeterni* eine ganze Welt von Naturbeobachtungen in einem einzigen Bilde in voller Gleichwertigkeit verbindet.»¹⁵

Der Betrachter sieht sich dem Paar gegenüber, das sich in einem bürgerlich eingerichteten Innenraum präsentiert. Der im Hintergrund zu sehende Spiegel geht in Kombination mit der über ihm angebrachten Signatur «Johannes de eyck fuit hic» weit über ein geläufiges Attribut hinaus. Was der Maler schriftlich in der Signatur festgelegt hat, ist nicht allein die Autorenschaft, sondern er hat sich als Zeuge in seinen gemalten Bildraum eingeschrieben.¹⁶ In diesem Zusammenhang liefert der Spiegel den parallelen Bildbeweis der Gegenwart von Betrachtern: nicht allein bildlogisch wird das Paar in Rückenansicht gezeigt, sondern darüber hinaus zwei weitere schemenhafte Figuren, in denen die Kunstgeschichte seit längeren den Maler selbst erkannt haben wollte, jedoch immer wieder in Erklärungsnot kam, warum hier dann zwei und nicht nur eine Person dargestellt sind. Auf einem Ansatz von Werner Hager fußend, konnte Gregor Wedekind kürzlich überzeugend zeigen, dass wir in diesen Figürchen wohl eher kleine Betrachterfiguren erkennen können.¹⁷ Der Spiegelcharakter be-

wirkt nach Wedekind, dass das Porträt als «gesehene alltägliche Welt» wahrgenommen wird.¹⁸

Mit einer Kristallkugel als Repräsentation der Welt kann der Spiegel nicht verbunden werden, doch ist er in seiner konvexen Form eindeutig ein Kugelsegment, in das Jan van Eyck nicht nur Personen als Zeugen der Szene mit integriert, sondern darüber hinaus auch seine Kenntnisse in der perspektivischen Verzerrung und seine Fähigkeiten als Maler eindrucksvoll unter Beweis stellt. Diese zeigen sich besonders im Fenster auf der linken Bildseite, das der Spiegel in korrekter Krümmung wiedergibt. Ob wir hier einen Hinweis darauf erkennen können, dass Bilder in der Frühen Neuzeit als Blicke durchs Fenster gewertet wurden, sei dahingestellt. Doch spannt dieser Gedanke den Rahmen auf, in dem sich die folgenden Beispiele, die wieder enger auf die Darstellung von Weltkugeln bezogen sind, bewegen. Die Frage wird sein, wieviel der Bildlogik, wieviel der künstlerischen Verspieltheit und wieviel dem intellektuellen Witz geschuldet ist. Der Weg zurück zum gestellten Thema vollzieht sich also an Beispielen, in denen die durchsichtigen Kristallkugeln gestaltet und bildlich ausgefüllt werden.

Das kleinformatige Gemälde *Madonna mit Kind* (Abb. 5) aus Budapest ist um 1450–1460 datiert und von Petrus Christus geschaffen.¹⁹ Es verweist in der Hauptgruppe der Madonna mit Kind in seiner Gesamtauffassung auf das wohl wenige Jahre früher entstandene Gemälde aus der Frick Collection, das bereits angesprochen wurde. Doch sind die Unterschiede augenfällig. Petrus Christus verzichtet auf Korrespondenzfiguren und präsentiert seine Madonna nicht vor einem Thron, sondern vor einer flachen Holzbank, die oberhalb den Blick auf eine Landschaft freigibt. Rechts und links ist die Darstellung von gemalten Gewandfiguren flankiert, die Adam und Eva darstellen. Es ist jedoch nicht der paradies-



Abb.5
Petrus Christus, Madonna
mit Kind, 1450–1460

- 18 Vgl. Wedekind: Spiegel, 339–340.
- 19 Petrus Christus, Madonna mit Kind, Öl auf Eichenholz, um 1450–55, 55,5 × 31,5 cm, Budapest, Museum für bildende Kunst. Zuschreibung und Datierung sind nicht eindeutig. Vgl. dazu Burkhard Richter: Untersuchungen zum Werk des Petrus Christus, phil. Diss. Heidelberg 1974, S. 337–341. Zu der Einordnung auch mit Abbildungen der Vorläufer vgl. Kat.-Ausst.: Petrus Christus. Renaissance Master of Bruges, hg. von Maryan W. Ainsworth, New York 1994, Kst.-Nr. 11, S. 126–130.
- 20 Schramm: Sphaira, S. 103.
- 21 Das reflektierte Fenster als solches ist dagegen schon auf einem Bild des Meisters von Flémalle zu finden. Siehe das Gemälde in der John G. Johnson Art Collection, Philadelphia. Vgl. dazu Carla Gottlieb: The Mystical Window in Paintings of the Salvator Mundi, in: Gazette des Beaux-Arts (Année 56), 1960, S. 313–332, hier S. 315 mit Detailabbildung.

sische Zustand gezeigt, sondern der Sündenfall, da beide Figuren mit dem Apfel hantieren. Links empfängt Eva das Obst von der Schlange und rechts hält Adam die Frucht in seiner rechten Hand. Der typologische Verweis von Sündenfall und Christus erscheint im Bild aber nicht eindeutig nachvollziehbar.

Einen Hinweis auf die Interpretation des Gemäldes bietet sicher die auffällige Parallele von Apfel und Weltkugel. Die verbindende Bildidee ist demnach das «Empfangen»: Adam empfängt von Eva den Apfel. Maria hat Jesus empfangen. Von Christus empfängt Maria die Welt zurück. Diesem Zusammenhang von Apfel, Reichsapfel und Kugel widmete sich Percy Ernst Schramm in seiner Studie *Sphaira, Globus, Reichsapfel* und stellte heraus: «Aus der Tafelmalerei und Plastik des späten Mittelalters ließen sich nicht nur unzählige Beispiele für Christus mit dem ihm in der ottonischen Zeit zugeteilten Reichsapfel anführen, sondern auch zu Gottvater gehörte ja seit dem hohen Mittelalter die in der Hand gehaltene Kugel. Beliebte waren in dieser Spätzeit Darstellungen des den Reichsapfel haltenden Christus, der seiner Mutter die Krone aufsetzt und sie dadurch seiner Herrschaft teilhaftig macht.»²⁰ Damit wird der Ort der Handlung als Himmelspforte evident.

Wichtig für den engeren Zusammenhang des hier ausgebreiteten Gedankens ist ein Detail auf der Kristallkugel, die auf diesem Gemälde deutlich größer gestaltet ist als auf dem Vorgänger aus der Frick Collection. Dank der Vergrößerung bietet die Kugel dem Betrachter auch die Ansicht einer oberflächlichen Reflexion, die sich deutlich als ein Fensterkreuz zeigt.²¹ War die Reflexion des Fensters auf dem Londoner Gemälde bildlogisch noch völlig unproblematisch, ja folgerichtig, da das gespiegelte Fenster rechts im Bildraum zu sehen war, ist dieses Detail auf dem Madonnenbild erklärungsbedürftig, da weder ein Fenster dargestellt noch überhaupt erwartet wird. Damit wird der Traditionslinie eine genuin bildliche Gestaltung hinzugefügt, die schon Percy Ernst Schramm irritierte. Der Hamburger Historiker konnte wenig mit der Darstellung eines gespiegelten Fensterkreuzes auf der Glaskugel anfangen. Unter Verweis auf ein Beispiel von Hans Kemmer von 1537 schrieb er: «Der Lübecker Maler hatte sich vermutlich eine wirkliche Glaskugel aufgehängt, um auf ihr die Wirkung des

Lichtes zu studieren, oder ohne Überlegung ein Künstlerrezept befolgt, da ja verkleinerte Spiegelbilder zu den Lieblingsobjekten der zeitgenössischen Malerei gehörten.»²²

Diese Traditionslinie wurde jedoch, wenn sie nicht sogar ihren Ursprung in ihr nahm, von dem schon bekannten Bild von Jan van Eyck befördert. Ein Aspekt wird sicher auch in der Technik der Ölmalerei liegen, die eine so detaillierte Darstellung überhaupt erst erlaubte. Die vielbeschworene Hinwendung zur Welt, der höhere Realismus in der Darstellung, fand hier seine technische Ausprägung. Doch es scheint, als unterschätze man das Problem, wenn man es nur auf die Möglichkeitsform bringt, dass es gemalt wurde, weil es jetzt auch maltechnisch möglich war. Das gemalte Fensterkreuz ermöglicht auch den Blick auf eine andere Welt und charakterisiert die Welt, die wir sehen.

Man könnte meinen, der Schüler van Eycks kombiniere die optische Spielerei der Reflexion mit dem Thema der Madonnen-darstellung. Beides dürfte ihm von seinem Lehrer bekannt gewesen sein. Die Kombination selbst jedoch nicht und so stellt sich die Frage, ob der Jüngere eine Grenze überschritt, indem er Effekte, die er möglicherweise aus einem Hochzeitsbild kannte, unsinnigerweise in einen religiösen Zusammenhang übertrug. Nicht mit einem Hintergedanken, sondern alleine des Effektes wegen. Denn welches Fenster sollte sich in der kristallinen Weltkugel spiegeln? Jenes aus dem Atelier des Malers, in dem Petrus Christus die Kristallkugel, die er sich zum Modell genommen hatte, abmalte und sie in das religiöse Bild einsetzte, aber etwas gedankenlos darauf verzichtete, die Spuren der weltlichen Umgebung zu entfernen? Eine andere Möglichkeit wäre, dass der Maler bewusst das Fensterkreuz eingezeichnet hat und zwar um das, was uns als Welt erscheint, bildlich darzustellen und somit die *Welt als Bild* zu interpretieren.²³

Um diese Vermutung zu stützen, kann ein weiteres Beispiel angeführt werden, das sich heute in der Münchener Pinakothek befindet und dem sogenannten Meister der Lyversberg-Passion zugeschrieben wird. Es ist vermutlich im Kölner Raum um 1465 entstanden und zeigt eine Marienkrönung (*Abb. 6*). Es ist also eine durchaus vergleichbare Szene mit dem zuvor behandelten Bild dargestellt, das Maria an der Himmelspforte zeigt. Doch nun ist

22 Schramm: Sphaira, S. 106.

23 Dazu könnte passen, dass die perspektivischen Fluchtlinien auf der linken Seite des Bildes sich in der unteren Hälfte der Kristallkugel treffen. Vgl. Kat.-Ausst. Petrus Christus. Renaissance Master of Bruges, hg. von Maryan W. Ainsworth, New York 1994, S. 46, fig. 52.

24 Vgl. den Münchner Katalog. – Eine andere Fassung dieses Themas findet sich in St. Martin in Linz am Rhein. Vgl. Wilfried Podlech: Die spätgotischen Altäre in Linz am Rhein, o. O. 2006, mit Abbildung Nr. 29, S. 77.



Abb.6
Meister der Lyversberg-
Passion, Marienkrönung,
um 1465

der Himmel selbst Ort der Handlung. Engel tragen den Thron der Heiligen Dreifaltigkeit, auf dem Maria zentral positioniert kniet. Sie empfängt von Gottvater auf der linken und Christus auf der rechten Seite die Krone, über der der Heilige Geist in Form einer Taube schwebt. Derart ausgezeichnet wird Maria als Himmelskönigin dargestellt. Je vier Reihen farblich unterschiedlich gekleideter Engel begleiten die feierliche Handlung mit himmlischer Musik. Hinter der gesamten Szene spannt sich ein Goldgrund auf, der den Ort der Handlung als Himmel kennzeichnet. Dies wird zudem dadurch gestützt, dass die rechts und links im Bildvordergrund knienden Stifter nicht dieser Sphäre angehören, sondern jeweils auf einem grünen Erdstreifen am unteren Bildrand ihren Platz finden. Für den hier thematisierten Zusammenhang ist diese Tafel wichtig, da Christus keine Kristallkugel, sondern eine Scheibe in seinen Händen hält, die als kleines rundes Landschaftsbild gestaltet ist.²⁴ Diese Landschaft erscheint in der Entstehungszeit

des Altarbildes um 1465/70 modern, wogegen die Szenerie der Himmelskrönung vor dem Goldgrund vergleichsweise traditionellen Kompositionsregeln folgt. Die Landschaft wird als *Allegorie für die Welt* aufgefasst und diese wiederum als «sichtbare Welt» wiedergegeben. Sie folgt den mimetischen Regeln der neuen Malerei, nicht aber denen der himmlischen Sphäre.

Um diese These aufrechtzuerhalten, erscheint zunächst ein Vergleich mit dem eingangs erwähnten Bild der Welt von dem Westminster Retabel (*Abb. 2*) notwendig, da beide Darstellungen grundsätzlich sehr ähnlich sind. Zieht man also die stilistischen Unterschiede ab, die sich zwingend bei einem zeitlichen Abstand von etwa zwei Jahrhunderten ergeben, ließe sich sagen, dass sich im Prinzip an der Darstellung nicht viel geändert hat. Doch ist im Gemälde des Lyversberger Meisters der Bildzusammenhang grundsätzlich verschieden.

Die Darstellung der *Welt als Landschaft* fällt aus dem späteren Gemälde im Vergleich zu dem Vorläufer heraus und wirkt wie ein Bild im Bild und zwar wie ein irdisches Landschaftsbild in einer himmlischen Umgebung. Im Gegensatz zum Westminster Retabel, das die Welt als Himmel und Erde darstellt und sie somit bildlich beschreibt, zeigt das nun besprochene Bild eine Landschaft, die sich über den bildlichen Gehalt auch in ihrer stilistischen Andersartigkeit innerhalb der unmittelbaren Bildumgebung abhebt. Diese Beobachtung kann durch ein Gedankenexperiment befördert werden. Stellt man sich diese Art von Weltdarstellung in einem Landschaftszusammenhang vor, wäre der Effekt zunichte gemacht, da es sich um eine unverständliche Doppelung von Landschaft handeln würde.

Die Hinwendung zu äußeren Dingen, die oftmals mit der frühniederländischen Malerei verbunden wird, zeigt sich jedoch nicht allein in seinen stilistischen Ausprägungen wie den Landschaftsdarstellungen, sondern auch in neuen Bildthemen. Eines dieser Themen ist Christus als *Salvator Mundi*. Ebenfalls im Umkreis der Maler um Jan van Eyck war dieses Motiv sehr beliebt. Ikonographisch sind fast alle Elemente auf diesen Gemälden dargestellt, die uns auch schon in dem ersten genannten Bildbeispiel des *Ratmann Sakramentars* (*Abb. 1*) aus der Mitte des 12. Jahrhunderts begegnen. Das Alpha und das Omega rechts und links vom Haupt

25 Eine von H. Kauffmann (Repertorium für Kunstgeschichte 1916) gefundene, bei Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Berlin 1927, S. 32 reproduzierte Gobelinkopie befindet sich heute im Berner Museum.



Abb. 7
Rogier van der Weyden,
Christus als Salvator Mundi,
um 1450

Christi stehen für den Satz «Ego sum alpha et omega». Zusammen mit der Inschrift der Weltkugel «Ich fülle den Himmel und die Erde aus» wird deutlich, dass Christus die Erfüllung des alttestamentarischen Schöpfergotts darstellt und dieser Gott auch die Welt erfüllt. In dieser Lesart symbolisiert Christus nicht allein die Welt, sondern der Leib Christi ist gewissermaßen mit der Welt eins. Dass diese älteren Vorstellungen zur Zeit der frühniederländischen Malerei noch diskutiert wurden, belegen die Schriften von Nikolaus Cusanus. So bleibt nur noch zu fragen, wie sich die Malerei veränderte, und es scheint, als handle es sich weniger um ein «Symbolisieren» als vielmehr buchstäblich um ein «sich in etwas spiegeln», das den Impuls für die neuen Bildlösungen lieferte. Christus spiegelt sich in der Welt, die wir sehen. Indem wir die Welt sehen, sehen wir auch Gott. Wohl in keinem anderen Text als in Nikolaus von Cusanus' *De visione Dei* kommt dieses Prinzip deutlicher zum Ausdruck. Cusanus beschreibt ein Bild Rogier van der Weydens, das sich einst im Rathaus von Brüssel befand, heute aber leider verloren ist.²⁵ Der Theologe schreibt dem Bild die Eigenschaft zu, so zu erscheinen, als gehe der sorgende Blick auf den allein, der sich beobachtet sieht und auf keinen anderen. Gottes Schauen sei von der Art, dass es alle Arten mensch-

lichen Schauens in sich einschlieÙe. Eine Vorstellung von dieser Art des Sehens kann man sich anhand von Rogier van der Weydens Gemälde aus dem Louvre machen. Um 1450 entstanden, ist es eine der frühen Versionen von Christus als *Salvator Mundi* (Abb. 7).²⁶ Umgeben von Maria und Johannes steht Christus als Brustbild vor einer Landschaft. Die Rechte ist zum Segensgestus erhoben, die Linke hält die Weltkugel, in dieser Ausführung in solidem Material gefasst. Auf diesem Bild sind zwei Beobachtungen hervorzuheben: Der Maler hat auf die Landschaft in der Kugel verzichtet und nun erscheint auch auf dem bronzeähnlichen Material der Weltkugel die Reflexion des Fensterkreuzes. Mit Blick auf das letzte Beispiel der Marienkrönung muss also erneut der Ort thematisiert werden. Selbstverständlich gehören die Dargestellten der himmlischen Sphäre an. Sie sind nun aber in eine Landschaft versetzt, die nicht als real, sondern als *Weltenlandschaft* gemeint ist.²⁷

Der Vergleich zeigt, dass sich aus der Bildlogik heraus eine Entweder-Oder-Relation ergibt. Entweder der Hintergrund wird eindeutig als himmlische Sphäre gekennzeichnet und ermöglicht die Darstellung einer Landschaft in der Sphaira oder die Landschaft hinterfängt schon die Figur des Salvators selbst. In diesem Falle würde eine zweite Landschaft innerhalb der Kristallkugel für Verwirrung sorgen, da die beiden Landschaften von ihrer Bedeutung her identisch sind.

Bevor es darum geht, die reflektierten Fenster abschließend zu betrachten, seien nochmals zwei Bilder des *Salvator Mundi* vorgestellt. Im Frankfurter Städelmuseum hängt ein Beispiel von dem sogenannten Meister der Darmstädter Passion (Abb. 8). Dieser Maler gehört ähnlich wie schon der Meister der Lyversberger Passion zu einer Gruppe von deutschen Künstlern, die die Innovationen der Altniederländer früh aufnahmen und in ihren Bildern verarbeiteten. Typisch ist die Kombination aus alten Bildelementen und neuem Realismus. Mit Blick auf den *Salvator* Rogier van der Weydens ist besonders das Verhältnis von Kopf, Körper und Händen in beiden Bildern zu betrachten und zu unterscheiden. Bei Rogier van der Weyden sehen wir das Brustbild eines sehr körperlichen Mannes. Die Proportionen sind stimmig. Die segnende Hand erscheint anatomisch korrekt zentral vor den

²⁶ Vgl. Anton Legner: Christus, Christusbild, in: LCI, Bd. 1, Sp. 423-424.

²⁷ Vgl. Pheline Helas: Porträt und Weltenlandschaft, in: Christiane Kruse/Felix Thürlemann (Hg.): Porträt - Landschaft - Interieur. Jan van Eycks Rolin-Madonna im ästhetischen Kontext, Tübingen 1999, S. 31-49. In diesem Aufsatz geht Helas darauf ein, dass auch die Landschaft auf dem Gemälde der Rolin-Madonna als Weltlandschaft zu deuten ist.



Abb.8
Meister der Darmstädter
Passion, Christus als
Salvator Mundi, um 1460

Brustkorb gehalten. Die linke Hand ergreift die Metallkugel in einer für das Gewicht des Gegenstandes angemessenen Haltung von unten. Auch hat es den Anschein, als stütze Christus das Gewicht der Kugel leicht gegen seinen Bauch ab.

Dieses Verständnis vom Bildraum hat der Meister der Darmstädter Passion nicht. Er kann dieses reizende Antlitz malen, mit seinen skeptischen Augen und dem vollen Mund. Aber der Kopf sitzt auf zu schwachen Schultern und die Verbindung von Segenshand und Körper erscheint noch unbeholfener. Der rechte Arm erwächst eher aus der Flanke und auch die Hand selbst wirkt in ihrem Gestus kaum souverän. Das Gleiche gilt für die rechte Seite. Die Kugel ist mehr präsentiert als gehalten. Sie erscheint in ihrer massigen Form zu schwer, um sie derart lässig dem Betrachter entgegenzustrecken.

Aufschlussreich ist dieser Vergleich vor allem um zu verstehen, mit welcher Innovationskraft die frühniederländischen Maler über Nordeuropa hereinbrachen. Der Betrachter spürt förmlich, wie Maler vom Schlage des Meisters der Darmstädter Passion sich die neuen Effekte zu eigen machten. Wie es bei einzelnen Elementen und Gegenständen gelingt, aber der Bildraum doch nicht stimmen will. Zu dem überbordenden Selbstbewusstsein, das dem Betrachter aus dem Bild von Rogier van der Weyden entgegenschlägt, passt auch der direkte Blick Christi zum Betrachter, während sein Nachfolger noch etwas schüchtern seine Augen niedergeschlagen hält. Gerade der direkte Blick wurde aber mit dem Verweis auf Cusanus' *De visione Dei* als ikonographisch bedeutend erkannt. Nur auf diesem Wege kann der Eindruck entstehen, als verfolge Christus den Betrachter mit seinen Augen durch den Raum. Ähnliches kann an der Sphaira beobachtet werden, da auch diese vergleichsweise zurückhaltend gebildet ist. Es ist eher die Wasserfläche, die wir hier sehen, als die Erde oder gar eine Landschaft. Worauf der Maler der Darmstädter Passion aber nicht verzichtet hat, das ist die Reflexion des Fensters auf der rechten oberen Seite der Glaskugel. Dieses Detail scheint also auch für den Nachfolger von entscheidender Wichtigkeit.

Grundsätzlich lässt sich also feststellen, dass die Landschaft im Hintergrund die Landschaft in der Weltkugel substituiert. Der Betrachter schaut in die Weltkugel und zugleich auf ein Landschaftsbild. Die kleinen Landschaftsdarstellungen als Weltbilder scheinen somit in Landschaftsdarstellungen aufgegangen zu sein. Nikolaus Cusanus hat dieser Interpretation den Weg bereitet. Im Gespräch über den Globus kommt er – nachdem er die durchsichtige Kugel als Bild der Welt charakterisiert hat – auch auf die Künstler zu sprechen: «Der sichtbare Globus ist das Abbild des unsichtbaren, der im Geiste des Künstlers ist. Beachte nun wohl, dass der Geist die Kraft des Bildens und Gestaltens hat. Indem nämlich der Geist in sich die Fähigkeit hat, zu denken, was er will, besitzt er die Kunst, seinen Gedanken zu entfalten, was wir die Kunst des Bildens nennen wollen (...).»²⁸ Damit ist das Verhältnis klar: Die Kristallkugel ist das Ideal, es werden aber ständig Beispiele gebildet. So wie jeder Gegenstand der Natur diesen beispielhaften Charakter trägt und gleichfalls Teil des idealen

28 Vgl. Cusanus: Globi, S. 35.

29 Vgl. dazu Gottlieb: Window.

Weltrundes ist, so sind auch die von den Künstlern gebildeten Werke Teile der Natur. Alles, was wir sehen, ist für Cusanus Abgebildetes. Vor diesem Hintergrund wird dann auch die Reflexion auf der Glaskugel sinnfällig. Zunächst ist sie Darstellung eines Fensters, also jener Öffnung, die uns erlaubt, nicht nur *auf* die Welt als Kugel, sondern in die Kugel und damit *in* die Welt zu schauen. So wie das Fenster in der Frühen Neuzeit häufig als Metapher für die Malerei als Ganzes steht, erscheint dieses Fenster auch als Bild. Das Fensterkreuz wäre in diesem Bild der Keilrahmen, auf den die Leinwand gespannt ist. Die Malerei selbst wird als Blick in die Welt aufgefasst und der Künstler ist mit seinem Werk Schöpfer verschiedener Weltsichten. Genau an diesem Punkt vollzieht sich auch die Neudeutung des alten Weltbildes: In dem Maße, in dem sich die durchsichtige Kristallkugel füllt, wird aus dem *Bild der Welt* die *Welt als Bild*.

Diese Beobachtung führt zum abschließenden Beispiel. Im Louvre hängt heute ein Gemälde des *Salvator Mundi* von Joos van Cleve (*Abb. 9*), das zwischen 1516 und 1518 datiert wird. Es stellt gewissermaßen eine Synthese der ausgebreiteten Argumentationskette her, da hier eine nun mächtig angeschwollene Kristallkugel den Blick in eine Landschaft eröffnet. Waren alle bisher genannten Beispiele um die Mitte des 15. Jahrhunderts datiert, so ist das jetzt in Rede stehende Bild ca. 50 Jahre später entstanden. Es kann damit zur Überprüfung der bisherigen Thesen dienen.

Das Brustbild und der frontale Blick des *Salvator Mundi* erscheinen ebenso plausibel wie der Segensgestus und die Kristallkugel. Dadurch, dass Joos van Cleve Christus vor den Goldgrund setzt, hat er die Möglichkeit, die Landschaft in die Weltkugel selbst zu verlegen. Wie für die Zeit angemessen gestaltet sich die Landschaft aufwendig mit Bergen und einem Küstenstreifen. Am linken Bildrand der Weltlandschaft sieht der Betrachter sogar auf ein kleines Feuer. Ebenso aufwändig ist das gespiegelte Fenster gemalt. Um der Irritation aus dem Wege zu gehen, dieses Fenster als Fenster zu betrachten und sich damit den *Salvator Mundi* als Porträtdarsteller in einem Maler-Atelier vorstellen zu müssen, wurde die Reflexion als ursächlich von Christus stammend gedeutet. Der *Salvator Mundi* selbst sei als Licht der Welt Quelle der Spiegelung.²⁹ Dieser Interpretation widerspricht jedoch der Bildbestand selbst.



Nicht allein, dass das gespiegelte Fensterkreuz auf der Christus abgewandten Seite dargestellt ist. Die Kugel zeigt sich zudem auch von ihrer unteren Seite her beleuchtet. Damit erscheint mir das Fenster nicht als zufälliges Relikt, sondern als das, was es ist: als Fenster. Die starke visuelle Präsenz verdankt es auch dem Umstand, dass die Reflexion sehr hell erscheint und dass das kleine Spiegelgebilde auch eine Fensterbank und Wolken wiederzugeben vermag. Diese Öffnung ermöglicht nicht den Blick *auf* die Welt, dieser ist dem Betrachter ja schon durch die gläserne Gestalt der Kugel gegeben, sondern das Fenster erklärt die Erscheinung *als* Bild.

Abb.9

Joos van Cleve, Christus als Salvator Mundi, 1516/1518

Aus Sicht dieser Motivgeschichte von der *Welt als Bild* in Form von in Kristallkugeln eingeschriebenen Landschaften erscheint es tragisch, dass dieser so geistreichen Bilderfindung kein bedeutenderes Nachleben zuteil wurde. Dies ist umso bedauerlicher, als das Bild der Welt in Form der Kristallkugel eine Art der Metamalerei darstellt, die sich selbst erklärt und entwirft. So dürfte einerseits für sein Verschwinden zählen, dass dieses Motiv nur vor monochromem Hintergrund sinnfällig wird. Da sich die Malerei aber immer stärker zur Landschaft hin neigte, konnte das Motiv nicht mehr zur Anwendung kommen. Andererseits erscheint diese Art der Metamalerei zu denjenigen Zeiten wichtiger, in denen das neue Weltbild noch nicht selbstverständlich war. Diese Bilder können insofern auch als Programmbilder verstanden werden, die nur auf der Schwelle von einer Epoche zur anderen sinnfällig werden.

Bildnachweis: Abb. 1 Peter Lasko: *Ars Sacra 800–1200*, New Haven/ London 1994, Abb. 288. – Abb. 2 Paul Binski: *Westminster Abbey and the Plantagenets. Kingship and the Representation of Power 1200–1400*, New Haven/ London 1995, Abb. 205, S. 156. – Abb. 3 Volker Herzner: *Jan van Eyck und der Genter Altar*, Worms 1995. – Abb. 4 Sabine Augath: *Jan van Eycks «Ars Mystica»*, München 2007, Abb. 19. – Abb. 5 Andrea Czére: *Szépművészeti Múzeum. Remekművek az ókortól napjainkig*, Budapest 2006, Kat. Nr. 29. – Abb. 6 Martin Schawe: *Alte Pinakothek. Altdeutsche und altniederländische Malerei*, Bayerische Staatsgemäldesammlungen (Hrsg.), München 2006, S. 203. – Abb. 7 Dirk De Vos: *Rogier van der Weyden. Das Gesamtwerk*, München, 1999, S. 270. – Abb. 8 Bodo Brinkmann/Stephan Kemperdick: *Deutsche Gemälde im Städel 1300–1500*, Mainz am Rhein 2002, Abb. 228, S. 259. – Abb. 9 Sylvia Ferino-Pagden u. a. (Hg.), *Parmigianino und der europäische Manierismus*, Ausstellungskatalog, Parma/ Wien 2003, S. 50.

HELLMUT FLASHAR

Zettel's Traum

Georg Picht und das Platon-Archiv in Hinterzarten¹

I.

Als Georg Picht mit nur 34 Jahren ohne jede pädagogische Ausbildung oder Erfahrung im Jahre 1946 die Leitung der Internatsschule Birklehof in Hinterzarten übernahm, war er von der Überzeugung geleitet, er müsse die Schule in den europäischen Kontext der von der griechisch-römischen Antike ausgehenden abendländischen Tradition integrieren.² Daher waren in der Tradition des Humanistischen Gymnasiums die Fächer Griechisch und Latein für alle Schüler bis zum Abitur verbindlich. Dabei spielte Platon für Picht eine besondere Rolle.³ Vor allem war Picht durchdrungen von der platonischen Konzeption des Lehrens und Lernens als eine den ganzen Menschen auch in seinem Ethos betreffenden inneren Aneignung im Unterschied zur sophistischen Auffassung der Wissensübermittlung als eines rein mechanischen Vorganges. Picht wollte Anteil haben an der von Platon ausgehenden Kraft der dialogischen Bewegung in einem Denkprozess, der gegen den Auseinanderfall von Sachzusammenhängen gerichtet war.

1 Der Vortrag wurde am 1. Oktober 2010 am Deutschen Literaturarchiv in Marbach am Neckar anlässlich des dort ausgestellten Platon-Archivs gehalten. Für kritische Durchsicht und förderliche Hinweise danke ich Wolfgang Kullmann. Für Auskünfte über das Platon-Archiv in Tübingen bin ich Irmgard Robert-Männlein und Karl-Heinz Stanzel dankbar.

2 Vgl. Hellmut Becker: Georg Picht als Erzieher, in: Constanze Eisenbart (Hg.): Georg Picht. Philosophie der Verantwortung, Stuttgart 1985, S. 15–31 und Teresa Löwe: Georg Picht – Vom Birklehof zur Bildungsoffensive, in: Birklehof (Sonderheft) 2004, S. 12–19.

- 3 Picht ist privat von dem Philologen und Numismatiker Josef Liegle, und zwar hauptsächlich im Lateinischen, unterrichtet worden (1922–1927). Liegle stand dem George-Kreis nahe und wird Picht vielleicht auch Platon nahegebracht haben, der im George-Kreis eine zentrale Rolle spielte. Vgl. Ulrich Raulff: *Kreis ohne Meister*, München 2009 passim, bes. S. 458 ff. Liegles Heidelberger Dissertation (1923) hat den Titel: *Untersuchungen zu den platonischen Lebensformen*. Zu Liegle vgl. Arnd Kerkhecker u.a. (Hg.): *Litterae Augustae*, Basel 2007. Dort die Biographie Liegles von Ernst A. Schmidt (S. 11–18) und bei Arnd Kerkhecker, *Josef Liegle (1893–1945)*, in: J. de Gennaro/H. C. Günther (Hg.), *Artists and Intellectuals and the Request of Power*, Leiden/Boston 2009, S. 17–24. Die letzten drei Schuljahre besuchte Picht ein öffentliches Gymnasium in Freiburg. Die eigentliche Platonkenntnis hat sich Picht später im Studium angeeignet, auch unter dem Einfluss von Martin Heidegger.
- 4 Snell war im Sommer 1947 am Birklehof und las mit ausgewählten Schülern die *Antigone* des Sophokles (Mitteilung von Maria Schütze-Bergengruen, damals Schülerin am Birklehof).
- 5 Scharfe Kritik am ursprünglichen Gesamtkonzept findet sich bei Benedetto Marzullo: *Zum «Lexikon des frühgriechischen Epos»*, in: *Philologus* 101(1957), S. 69–254. →

So begründete er im Jahre 1947 im Birklehof eine Platon-Forschungsstelle, die wohl von Anfang an «Platon-Archiv» hieß. Was darin geschehen sollte, war zuerst noch nicht recht klar. Picht hatte im Wechsel von in der Regel einem Semester einige wenige Studenten, die moderne Kommentare zu platonischen Dialogen exzerpierten und auf Karteikarten schrieben. An dieser Aktion, die später nicht fortgesetzt wurde, waren gelegentlich auch Lehrer und Schüler beteiligt. Einer der ersten Studenten war Carl Joachim Classen (jetzt emeritierter Professor für Klassische Philologie an der Universität Göttingen). Die Studenten wurden offenbar von der Schule bezahlt und in die schon bestehende Kategorie des «Hauserwachsenen» eingegliedert. Das waren Mitarbeiter mit gewissen Internats-, aber nicht Unterrichtsverpflichtungen; Gräfin von der Schulenburg gehörte dazu. Eine Dauerlösung konnte diese erste Aktivität in Sachen Platon nicht sein. Picht brauchte eine von der Schule unabhängige Finanzierung, eine klare Zielsetzung und eine gewissen Kontinuität.

Mehrere günstige Umstände brachten ihn seinem Ziel näher. Picht hatte Kontakt mit Bruno Snell, dem führenden Kopf in der Reorganisation der altertumswissenschaftlichen Forschungsstrukturen nach dem Kriege.⁴ Snell hatte die Absicht, dem seit langem bestehenden *Thesaurus Linguae Latinae* etwas Analoges für die griechische Literatur an die Seite zu stellen. Der *Thesaurus* ist ein Unternehmen, das den gesamten Sprachschatz des antiken Latein erfasst. Der erste Band erschien 1900. Genau das Gleiche für die griechische Literatur in Angriff zu nehmen, war unmöglich, denn die erhaltene antike griechische Literatur – einschließlich der byzantinischen – ist etwa zehnmal so umfangreich wie die lateinische. Das von Snell an der Universität Hamburg unmittelbar nach dem Kriege im Frühjahr 1945 begründete «Archiv für griechische Lexikographie» sah eine Aufteilung nach einzelnen Autoren oder Gattungen vor, wie es vor vielen Jahren schon Hermann Diels vorgeschlagen hatte. Snell selber brachte in Hamburg das *Lexikon des frühgriechischen Epos* in Gang, das den Sprachschatz Homers, Hesiods und der unter Homers Namen überlieferten Texte zum Inhalt hat. Die erste Lieferung erschien 1955, und unlängst ist das Unternehmen nach sechzigjähriger Arbeit abgeschlossen worden.⁵ Auch wurde auf Snells Initiative in Hamburg ein *Hippokrates-Lexikon* ins Leben gerufen.⁶

Im Zuge dieser Aufteilung konnte Picht das Platon-Lexikon für sich gewinnen. Der Zeitpunkt für die feste Etablierung des Platon-Archivs war besonders günstig. Die gesamte Altertumswissenschaft war Picht gewogen, nachdem es ihm gelang, die Gründungsversammlung der Mommsen-Gesellschaft (des Verbandes der Forscher auf dem Gebiet des griechisch-römischen Altertums) im August 1949 nach Hinterzarten einzuladen. Er konnte angesichts der noch desolaten Hotelverhältnisse in den Städten Zimmer zur Verfügung stellen. Das waren keineswegs Einzelzimmer, sondern meist ein Zimmer für zwei Gäste, wobei bei der Verteilung auch auf persönliche Empfindlichkeiten wie akademische Rivalitäten Rücksicht zu nehmen war.⁷ Edith Picht-Axenfeld spielte zum Entzücken aller abends Mozart. Die Teilnehmerliste liest sich wie ein *Who is who* der deutschen Altertumswissenschaft. Der erste Präsident der Mommsen-Gesellschaft war Bruno Snell.

Etwa zur gleichen Zeit etablierte sich die Deutsche Forschungsgemeinschaft neu, zunächst noch bis 1951 unter der alten Bezeichnung Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft. Der erste Präsident war der Jurist Ludwig Raiser, mit dem Picht später in der Arbeit für die evangelische Kirche verbunden war.⁸ Als erster Generalsekretär amtierte Kurt Zierold, der schon in der Weimarer Republik im preußischen Kultusministerium unter Carl H. Becker gearbeitet hatte, dessen Sohn Hellmut Becker seinerseits zu den engsten Vertrauten Pichts (und Carl Friedrich von Weizsäcker) gehörte.⁹ Der Antrag wurde positiv entschieden. Jetzt war die Finanzierung gesichert und die Aufgabenstellung klar. Als Zielsetzung galt ein auch im Druck vorzulegendes Platon-Lexikon. Das Platon-Archiv war nun von der Schule juristisch getrennt.

II.

Die Arbeit an dem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Platon-Archiv begann 1951. Die Aufgabenstellung war nicht, den Birklehof mit platonischem Geist zu erfüllen. Das geschah nur nebenbei durch eine gewisse Symbiose der Mitarbeiter des Archivs mit der Schule (Aushilfe beim Unterricht, gemeinsame Mahlzeiten usw.).¹⁰ Die Richtlinien der DFG schlossen es aus, dass Schüler oder Lehrer am Platon-Archiv arbeiteten. Es

→ Nachdruck in: B.M.: Scripta Minora II, Hildesheim 2000, S. 469–516.

6 Nach vierzigjähriger Arbeit 1986 abgeschlossen und bescheiden «Index Hippocraticus» genannt, aber durch die Gliederung der Artikel nach Bedeutungsgruppen und semantischen Zuordnungen in einem Gesamtumfang von 946 Seiten über einen bloßen Index hinausgehend.

7 Vgl. Carl Joachim Classen: Die Tagung der Altertumswissenschaftler in Hinterzarten, 29. August – 2. September 1949, in: Werner Suerbaum (Hg.): Festgabe für Ernst Vogt, in: Eikasmos 4 (1993), S. 51–59.

8 Raiser war Vorsitzender des Kuratoriums der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, deren Direktor Picht von 1958 bis 1964 war.

9 Zu Zierold vgl. Ulrich Raulff: Kreis ohne Meister, S. 436 ff.

10 Vgl. Hartmut von Hentig: Mein Leben – bedacht und bejaht, Bd. 2, München 2007, S. 36. Hentig zeigte sich «enttäuscht, dass das Platon-Archiv so gut wie gar keine Beziehung zur Schule und keine Wirkung auf sie hatte». Das war aber nicht die Aufgabe der Mitglieder des Archivs. Gelegentliches Unterrichten war eine zusätzliche freiwillige Leistung.



wurden Mittel bewilligt für zwei wissenschaftliche Mitarbeiter. Die erste Stelle hatte von 1951 bis 1958 Wolfgang Kullmann inne (emeritierter Professor für Klassische Philologie an der Universität Freiburg), die zweite Stelle von 1951 bis 1953 Ruth Camerer (eine Schülerin von Wolfgang Schadewaldt aus dessen Freiburger Zeit), dann, nach einer Tätigkeit als studentische Hilfskraft am Archiv im Sommer 1952, von 1954 bis Mitte 1956 Hellmut Flashar (emeritierter Professor für Klassische Philologie an der Universität München) und danach bis 1958 Klaus Oehler (emeritierter Professor für Philosophie an der Universität Hamburg). Weitere Mittel gab es für studentische Hilfskräfte, die von verschiedenen Universitäten kamen, jeweils ein Semester aussetzten und dafür in Platon und in die Lexikographie eingeführt wurden.

Der erste Schritt für die Erstellung des Lexikons war die Verzettelung des platonischen Wortmaterials. Von Picht gab es dafür nur wenige Vorgaben. Wichtig war ihm die vollständige Erfassung des gesamten Wortschatzes, nicht nur der philosophischen Begriffe, sondern auch aller scheinbar nebensächlicher Wörter wie καί («und») und ἄν («wohl»). Dass man gerade an den nebensächlichen, nicht-thematischen Wörtern die Entwicklung des platonischen Stils verfolgen kann, hatte schon die sprachstatistische Forschung des 19. Jahrhunderts gezeigt. Daher sollte die alphabetische Ordnung zunächst dialogweise, d. h. für jeden Dialog Platons gesondert, erstellt werden. Ferner wollte Picht, dass auf jeder Karteikarte für jeweils ein Wort der Kontext des Lemma sofort sichtbar wird, im Unterschied zu einem bloßen Index.

Die praktische Arbeit gestaltete sich so: Die Oxforder Platonausgabe von John Burnet lag ungebunden 150fach vor. Dazu gab es für jeden Mitarbeiter eine große Schere und Kleister. In archaischer Vorcomputertechnik wurden die einzelnen Seiten in Perikopen zu je fünf Zeilen so zerschnitten, dass das Lemma immer in der dritten Zeile stand und damit der Kontext erkennbar war. Wegen dieses Schneidvorganges nannten die Schüler die studentischen Hilfskräfte des Archivs *Platotome*. Zu den Aufgaben der wissenschaftlichen Mitarbeiter gehörte es, zu überprüfen, ob oben rechts auf der Karte die 1. Person Singular oder der Nominativ (je nach Art des Wortes) durch die Hilfskräfte korrekt markiert war.

- 11 So Ulrich Raulff: Kreis ohne Meister, S. 478.
- 12 Vorsorglich hatte Picht ein Scheitern einkalkuliert. Im August 1945 schreibt der 33-jährige Picht an Hellmut Becker: «Es mag sein, dass ich, wie Platon in Sizilien, scheitere, aber im Denken werde ich auch dann die Antwort haben, die ich suche.» Zitiert nach Hellmut Becker: Georg Picht als Erzieher, in: Constanze Eisenbart (Hg): Georg Picht – Philosophie der Verantwortung, Stuttgart 1985, S. 18.
- 13 Anschauliche Schilderung bei Klaus Oehler: Blicke aus dem Philosophenturm, Hildesheim 2007, S. 152.
- 14 Der Band ist von der Platon-Forschung kaum rezipiert. Abträglich ist, dass in dem Teil über das Symposium die Interpretation der für das Gesamtverständnis zentralen Diotima-Rede fehlt, weil Picht wegen «Unterbrechungen und Störungen» durch Studenten das Kolleg abbrechen musste. (Editionisches Nachwort von Constanze Eisenbart, S. 557).

Um die praktische Arbeit, deren Organisation und Arbeitsteilung kümmerte sich Picht nicht. Er betrat das Platon-Archiv selten, das «spirituelle Zentrum des Hauses»¹¹ war es nicht. Das Archiv war zunächst auch gar nicht in dem legendären Altbirkle untergebracht, sondern in der Bibliothek der Schule im Westflügel des Haupthauses. Erst nachdem es durch das anwachsende Material zu eng wurde, konnte es in den Altbirkle umziehen, weil zufällig ein größerer Raum im ersten Stock des Hauses durch den Tod der Baronin Edith von Wolff im Frühsommer 1954 frei wurde. Aber auch hier war Picht in dem nun in seinem Hause untergebrachten Archiv kaum zu sehen. Er war ein Mann der Visionen, des Schaffens von Atmosphäre, aber nicht der praktischen Durchführung. Das gilt auch für sein Verhältnis zur Schule.¹²

Aber es gab – nach meiner Erinnerung 14-tägig – seit 1949 die Platon-Sitzungen. Sie fanden nicht im Platon-Archiv statt, sondern in der großen Stube im Erdgeschoss, für alle Mitglieder des Platon-Archivs und für die altsprachlichen Lehrer des Birklehoofs. Hier wurde bis in die Nacht Platon gelesen und von Picht interpretiert,¹³ ganz unabhängig von der Arbeit im Archiv. Es ging sehr langsam voran; Picht hatte viel Zeit. Auch wenn eine Auseinandersetzung mit der Platon-Forschung fast ganz unterblieb, standen Pichts Interpretationen auf solider philologischer Basis. Auch wurden die Platon-Bücher des Georgekreises nie erwähnt oder zitiert. Seine Interpretationsmaximen knüpften vielleicht an Georgisches an, insofern hinter dem Wortlaut des Textes ein Hinter-sinn als das Eigentliche aufgespürt wurde – wozu die Struktur des platonischen Dialoges naturgemäß geradezu einlädt. Dabei war Pichts Platon-Kenntnis nicht zu bezweifeln. Publiziert ist davon fast nichts. Alles blieb im Bereich des Mündlichen, wie denn auch der 1987 bei Klett erschienene Band über die *Gesetze* und das *Symposium* als Nachschrift von Heidelberger Vorlesungen alle Zeichen der Mündlichkeit trägt.¹⁴

Im Jahre 1958 war die Verzettelung des platonischen Wortschatzes abgeschlossen. Platon hat in seinem Leben ca. 600 000 Wörter geschrieben; sein Werk ist vollständig erhalten. Entsprechend sind nun ca. 600 000 Karten angelegt worden unter Einschluss der Dialoge (und Briefe), die die moderne Platon-Forschung als unecht erwiesen hat.



15 Näheres bei Klaus Oehler:
Blicke aus dem Philosophen-
turm, S. 161 ff.

III.

Am 17. Dezember 1958 schrieb Georg Picht an mich nach Tübingen: «Das Platon-Archiv ist nach dem Weggang von Kullmann und Oehler in einen Dornröschenschlaf versunken.» Kullmann hatte sich schon 1957 in Freiburg habilitiert, blieb aber noch bis 1958 am Platon-Archiv; Oehler ging nach Hamburg zu Carl Friedrich von Weizsäcker, wo auch er sich 1959 habilitierte.¹⁵ Die Stellen wurden nicht wiederbesetzt; die Finanzierung lief aus. Mit insgesamt 136000 DM für acht Jahre (pro Jahr also 17000 für zwei promovierte Mitarbeiter, studentische Hilfskräfte und Sachmittel) war sie gemessen an den heutigen Drittmitteldimensionen ohnehin bescheiden.

Es war nun ein Einschnitt erreicht, dem der nächste Schritt folgen sollte: die Erstellung des Lexikons. Dazu gab es keinen Plan; Picht hatte nie einen Probeartikel vorgelegt, was die DFG heute sicher einfordern würde. Er war nun schon seit 1956 nicht mehr Direktor des Birklehoofs; das Platon-Archiv spielte nach 1958 auch im Bewusstsein der Schule keine Rolle mehr. Picht war inzwischen im Deutschen Ausschuss für das Erziehungs- und Bildungswesen und entwickelte bildungspolitische Aktivitäten, die mit seinen ursprünglichen Visionen nicht ganz übereinstimmten. Er wirkte in Heidelberg, zunächst als Leiter der «Forschungsstelle der evangelischen Studiengemeinschaft», dann ab 1965 als Professor auf einem neu etablierten Lehrstuhl für Philosophie an der ev.-theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Er blieb aber die ganze Zeit über weitgehend im Altbirkle in Hinterzarten wohnen, also in unmittelbarer Nähe des Platon-Archivs. Mit der Ausarbeitung des Lexikons wollte er aber nichts mehr zu tun haben. Am 4. September 1959 schrieb er an mich: «Stattdessen habe ich jetzt die Absicht, unter Auswertung des Materials selbst ein größeres Buch über Platon zu schreiben». Dazu ist es bekanntlich nicht gekommen.

Dann aber, ab 1962, erwachte in Picht ein neues Interesse am Platon-Lexikon. Die Initiative ging offenbar von seinem Freund Carl Friedrich von Weizsäcker und dessen Hamburger Kollegen Wolfgang Wieland aus, «ein so wichtiges Unternehmen nicht scheitern zu lassen» (Picht an mich am 14.1.1963). Es kam zu einer Reihe von Konferenzen in Hinterzarten, an denen neben Picht

und Weizsäcker Olof Gigon (Bern), der Leiter des Artemisverlages in Zürich Bruno Mariacher (der das Lexikon drucken wollte), zeitweilig auch Wolfgang Schadewaldt, der «wie ein deus ex machina überraschend erschien» (Picht an mich am 14.1.1963) und in einem Falle auch ich teilnahmen. Schadewaldt hatte sich offenbar an den einflussreichen Schweizer Philologen Olof Gigon gewandt mit der Idee, das Platon-Archiv an der Fondation Hardt in Vandoeuvres bei Genf anzusiedeln und mit Stiftungsmitteln aus der Schweiz weiterzuführen. Dieser Vorschlag hatte sich dann aber nicht durchgesetzt, ist wohl auch nie offen diskutiert worden. Vielmehr wandte sich Picht im Namen des Konferenzkreises an mich mit der Frage, ob ich das Lexikon in Angriff zu nehmen bereit wäre.

Ich war damals habilitiert, aber in noch ungesicherter Position. Ich erklärte mich bereit, mich für fünf Jahre zu binden, nicht länger, und zwar mit der erklärten Absicht, das Lexikon in dieser Zeit fertigzustellen, weil nach aller Erfahrung ein Wechsel in der Herausgeberschaft mit einem Wechsel der Konzeption verbunden ist und die Kontinuität des Unternehmens gefährden könnte. Auch schreckten mich die damals schon erkennbaren Laufzeiten bei lang angelegten Lexika ab. So konnte das Lexikon des frühgriechischen Epos nur deshalb 2010 abgeschlossen werden, weil nach Erscheinen des ersten Bandes die Konzeption im Sinne einer radikalen Vereinfachung verändert wurde.¹⁶ Und was den ehrwürdigen Thesaurus Linguae Latinae betrifft, so äußerte nach Erscheinen des zweiten Bandes 1905 der damals 57-jährige Hermann Diels die Hoffnung, «dass auch wir Älteren den Abschluss des monumentalen Werkes noch erleben.»¹⁷ Inzwischen hat man gerade den Buchstaben P abgeschlossen, wobei N übersprungen wurde, also bis heute noch fehlt. Ein Ende ist für 2040 geplant, aber im Grunde nicht abzusehen. Ich habe daher so genau wie möglich durchgerechnet, wie ein Lexikon aussieht, dass man bei entsprechender Personal- und Sachausstattung (neben dem Leiter zwei wissenschaftliche Mitarbeiter) in fünf Jahren bewältigen kann. Das Ergebnis war, dass es an Umfang und Ausführlichkeit analog wäre dem vorzüglichen und viel benutzten «Wörterbuch zum Neuen Testament» von Walter Bauer, das übrigens auch den scheinbar nebensächlichen Wörtern wie *καί*¹⁸ und *ἄν* auffallend

16 Günther Patzig bemerkt in der Einleitung zum zweiten Band, dass bei Beibehaltung des ursprünglichen Planes und der bisherigen Arbeitsweise das Lexikon «in einem Zeitraum von weiteren 100 Jahren nicht abgeschlossen» wäre.

17 Hermann Diels: Der lateinische, griechische und deutsche Thesaurus, in: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 15 (1905), S. 689–696, hier: S. 691.

18 Für *καί* gibt es im Wörterbuch zum NT vier Spalten, im Platon-Archiv 38,5 Kästen.

- 19 Picht an Flashar am 2.7.1964:
«Ich glaube, Sie in alter
Freundschaft davor warnen zu
müssen, daß Sie in diesem
Augenblick Ihres Lebens die
Form von Bindungen auf sich
nehmen, die entstünde, wenn
Sie in der einen oder anderen
Form bei den Berufungsver-
handlungen in Bochum
institutionelle Festlegungen
treffen würden.»
- 20 Picht an Flashar am 2.7.1964:
«Die Mitteilung, daß Herr
Gaiser eventuell für diese
Sache zu gewinnen wäre,
entlastet mich von einer
großen Sorge.» Wahrschein-
lich war hier Schadewaldt
vermittelnd tätig.
- 21 Die weiteren Platon-Arbeiten
jetzt (postum) in: Konrad
Gaiser: *Gesammelte Schriften*,
hg. von Thomas Slezák,
St. Augustin 2004.

viel Raum gibt. Dieser Plan ist nicht akzeptiert worden. Picht dachte an sechs Mitarbeiter und eine Laufzeit von 20–25 Jahren.

Geschehen ist nichts. Für mich war die Sache auch gegenstandslos, nachdem ich im Sommer 1964 einen Ruf an die neu gegründete Ruhr-Universität in Bochum erhalten hatte. Ich hatte Picht noch angeboten, im Zuge der Berufungsverhandlungen Mittel für das Platon-Lexikon (eventuell eine Nebenstelle) einzubringen, aber er riet mir davon (mit Recht) ab; ich müsse mich ganz auf die neue Aufgabe konzentrieren.¹⁹ Zur gleichen Zeit begannen bereits Überlegungen, das Platon-Archiv nach Tübingen zu Konrad Gaiser zu bringen.²⁰ Doch blieb es noch für eine Reihe von Jahren in Hinterzarten.

IV.

Erst 1970 kam das Platon-Archiv dann nach Tübingen. Es sollte dazu beitragen, Tübingen zum Zentrum der internationalen Platon-Forschung zu machen. Diese Absichten müssen im Zusammenhang mit den in der Tat aufsehenerregenden Platon-Arbeiten von Konrad Gaiser und Hans Krämer gesehen werden.

Gaiser hatte mit seiner 1959 erschienenen Dissertation *Protreptik und Paraenese bei Platon* durch den Nachweis, dass der platonische Dialog für sich nicht allein den Vollzug des Philosophierens darstellt, sondern protreptisch ein «Hinblickenkönnen auf die ontologisch begründeten Prinzipien und Normen» ermöglicht, den Boden bereitet. Gleichzeitig erschien 1959 das gewichtige Buch – ursprünglich ebenfalls eine Tübinger Dissertation – von Hans (Joachim) Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, das als das eigentliche Gründungsdokument für die Aufdeckung einer hinter den Dialogen stehenden, von Platon nur mündlich vorgetragenen Seins- und Prinzipienlehre anzusehen ist, der gegenüber die Dialoge die Außenseite des Systems darstellen. Beide zunächst unabhängig voneinander entwickelten Positionen konvergieren, beide Platon-Forscher sind in der Folgezeit mit zahlreichen weiteren Arbeiten zur Aufhellung der platonischen Seinslehre hervorgetreten, Gaiser mit dem monumentalen Werk *Platons ungeschriebene Lehre* (1963, 2. Aufl. 1968).²¹

Tübingen war also der Ort, an dem das Platon-Archiv seinen optimalen Standort unter der Leitung von Konrad Gaiser, dem

Nachfolger Schadewaldts auf dem gräzistischen Lehrstuhl, haben sollte. Gaiser gelang es, Personal- und Sachmittel in bescheidenem Umfang für das Archiv zu gewinnen. Mit den Sachmitteln wurde zugleich eine Spezialbibliothek zu Platon angelegt. Gaiser ließ zunächst eine, bis dahin noch nicht erfolgte, gesamtalphabetische Ordnung herstellen, wollte aber die Erarbeitung des Lexikons vorerst nicht in Angriff nehmen. Das Archiv sollte jedoch als Auskunftsstelle der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zur Verfügung stehen.²² Es ist auch gelegentlich besucht und benutzt worden, mehrfach von italienischen Gelehrten, die mit dem Tübinger Platonismus sympathisierten. Aus Anlass des Besuches von Giovanni Reale ist das Archiv mit Gaiser, Krämer und Reale im Bild auch fotografiert worden.²³

Konrad Gaiser starb 59-jährig im Jahre 1988. Danach sind die Personal- und Sachmittel für das Archiv gestrichen worden. Sein Nachfolger, Thomas A. Slezák, hat die Tübinger Platon-Tradition erfolgreich weitergeführt, aber das Archiv ist in einen erneuten Dornröschenschlaf versunken.

Inzwischen hat die in den 1950er Jahren überhaupt nicht absehbare Entwicklung der Computertechnik eine neue Situation geschaffen. Es gibt inzwischen zwei Stellenindices zum Wortschatz Platons, die im Internet verfügbar sind.²⁴ Dazu kommen kleinere Wörterbücher zu platonischen Begriffen in Übersetzungen. Nichts davon ist vergleichbar mit dem Material des Platon-Archivs, das allein sofort den Kontext eines Wortes bereitstellt und als Arbeitsinstrument der Öffentlichkeit und damit der Forschung weiterhin zugänglich gehalten werden sollte. Aber: Ein gedrucktes Platon-Lexikon wird es wohl nicht mehr geben.

- 22 Gaiser informiert über das Platon-Archiv im Anfang seiner Heidelberger Akademie-Abhandlung (1974) über den platonischen Kratylos (dort S. 138 f.)
- 23 Das Photo findet sich bei Giovanni Reale: *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1984 (21. Auflage 2003) vor dem Titelblatt.
- 24 L. Brandwood: *A word index to Plato*, Leeds 1976 und R. Radice/I. Ramelli/E. Vimercati: *Lexicon. 1. Plato*, Milano 2003. Vgl. auch www.platon-index.com.

CARLOS SPOERHASE / MARK-GEORG DEHRMANN

Die Idee der Universität

Friedrich August Wolf und die Praxis des Seminars*

I.

Ein französischer, ein englischer und ein deutscher Intellektueller, so erzählt ein alter französischer Witz, sollen eine Studie über Universitäten schreiben. Der Franzose besucht für ein paar Stunden die nächstliegende Einrichtung, plaudert mit einigen Professoren, hört eine Vorlesung und beobachtet die Studenten; wieder zu Hause angekommen, verfasst er einen geistreichen Essay. Den Engländer packt die Reiselust, und über Jahre besucht er die Universitäten aller Kontinente; er kehrt mit einer wertvollen Faktensammlung zurück. Dem Deutschen ist essayistischer Scharfsinn verdächtig, Faktenreichtum ein Zeichen für mangelhaftes Abstraktionsvermögen. Missmutig verschließt er sich in seine Stube. In Jahresfrist aber verfasst er ein mehrbändiges Werk: *Die Idee der Universität, deduziert aus dem Begriff des Ich*.

Der Witz verweist auf einen fest verankerten Gemeinplatz: Die deutschen Universitätsreformer der Zeit um 1800 hätten sich weder für die Beobachtung des Nächstliegenden noch für die Empirie des Fernen interessiert. Ihr Bildungsprogramm sei unter programmatischer Ausblendung aller historischen

Realitäten entstanden. Idealistisch und abstrakt, hätten die Programmtexte Fichtes, Schellings, Humboldts und Schleiermachers um 1800 eine neue, vor allem philosophische Konzeption der Universität entworfen. Zunächst sei sie in Deutschland realisiert, dann in alle Welt exportiert worden. Dass an diesem Bild vieles nicht stimmt, wurde bereits von verschiedenen Seiten festgestellt. Aber auch der Gemeinplatz vom idealistischen Universitätsreformer trifft nicht zu: Der ‚Umbau‘ der deutschen Universität um 1800 war genauso eine Sache der Praxis. Programmatische Reflexion verband sich mit einer fundamentalen Veränderung der wissenschaftlichen Arbeitstechniken und Organisationsformen. Evident wird dies am Siegeszug einer universitären Institution aus dem 18. Jahrhundert und an ihrer zentralen Arbeitsweise: dem Seminar und der schriftlichen Seminararbeit.

II.

Eine Veranstaltungsform bestimmte in der Frühen Neuzeit das Studium: die Vorlesung, damals Kolleg genannt. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts begann sich dies zu ändern. Die Reformschriften

Fichtes, Schellings, Humboldts oder Schleiermachers entwarfen ein Studium, dessen didaktischer Kern nicht das eifrige Mitschreiben der Kollegien sein sollte, sondern eigene Forschungstätigkeit. So wollten sie den Vorlesungen eine neue Funktion zuweisen: Hier sollte nicht bloß Stoff vermittelt werden – diesen konnte man doch viel besser allein lernen, im stillen Studium einschlägiger Bücher. Die Vorlesungen sollten vielmehr den Erkenntnisvorgang selbst spürbar, sichtbar machen und so den Studenten zur denkerischen «Selbsttätigkeit» stimulieren.

Aber nur durch die Veränderung der Vorlesung ließ sich forschendes Lernen im Rahmen des alten Kollegienwesens kaum realisieren. Halt gewannen die neu ausgerichteten bildungstheoretischen Fundamente erst durch eine weitere institutionelle Maßnahme. Das Hauptgewicht der idealistischen Konzeptionen sollte eine neue Einrichtung tragen, die dem Forschungscharakter universitären Lernens besser gerecht würde als die Kollegien: das Seminar.

«Seminar» meinte um 1800 nicht in erster Linie den Veranstaltungstyp, wie er noch den heutigen Universitätsalltag in Deutschland dominiert.¹ Es war viel mehr: eine komplexe Institution, ein Ort zur Ermöglichung jener Einheit von Lehre und Forschung, die auch heutige Seminarveranstaltungen im Idealfall noch prägt. Das Seminar bestand in einer neuen akademischen Verwaltungseinheit; sie verfügte über eigene, fakultätsunabhängige Haushaltsmittel, beispielsweise für Büchererwerb oder Stipendien. Das Seminar war eine bestimmte Lokalität, d.h. ein Seminarraum, der später häufig auch eine Bibliothek mit Arbeitsmitteln und Arbeitsplätzen bot. Die Seminaristen hatten privilegierten Zugang dazu. An diesem Ort vollzog sich jene neue Form des Lernens. Zu festgesetzten Stunden kamen die Seminarmitglieder zusammen, um unter Anleitung des Seminardirektors forschungsorientiert zu lernen. Man übte philologische Praktiken ein, verfasste eigenständig schriftliche Seminararbeiten;

schließlich lernte man, den eigenen Habitus am Exempel des Seminarleiters auszurichten. Zunächst diente das Seminar der Rekrutierung und Ausbildung von Gymnasiallehrern. Denn Lehrer, die zu Forschern ausgebildet waren, sollten wiederum die Grundlage von weiteren Reformen bilden: Man versprach sich von ihnen einen besseren und anspruchsvolleren Schulunterricht.

Innerhalb der Universität war das Seminar aber auch eine neue Form, die Studentenschaft zu differenzieren. Nur die Leistungsfähigsten konnten ordentliche Mitglieder werden. Oft bekamen sie Stipendien. Da die Seminarsitzungen in der Regel öffentlich stattfanden – und gut besucht wurden –, war die Privilegierung der Seminaristen nach außen hin deutlich sichtbar. Die Praxis im Seminar forcierte die Individualisierung der Seminarmitglieder. Sie sollten eigene Interessen fortentwickeln, ebenso eigenständig wie eigenmotiviert arbeiten – eben «forschen». Aus der Perspektive der Disziplinen gesehen, trug das Seminar stark zur Ausdifferenzierung bei. Die Mitgliedschaft bedeutete, dass man sich einem Fach verschrieb. Man entschied sich beispielsweise, Philologe zu sein und nichts anderes. Verschiedenen Seminaren anzugehören, war ausgeschlossen. Aufgrund seiner Exklusivität, aufgrund des engen Kontaktes von Studenten und Professoren war das Seminar auch privilegierter Ort der akademischen Schulbildung.

Den Universitätsreformern um 1800 stand insbesondere ein Musterfall dieser komplexen Institution vor Augen: das altphilologische Seminar Friedrich August Wolfs in Halle. Über einen Zeitraum von zwei Jahren sollten hier «künftige Schullehrer, ausgestattet mit staatlichen Stipendien, gefördert durch eine moderne Bibliothek, angeregt durch Konkurrenz und Preise, im Erklären klassischer Autoren, in lateinischem Stil, Disputieren und praktischer Lehre unterrichtet werden».² Als Wolf Anfang 1787 über die Gründung eines Seminars nachdachte, konnte er seine Vorstellungen wiederum an einem wichtigen Modell schärfen: dem

Seminar der Göttinger Universität von 1738. Er entwarf und realisierte seinen Plan innerhalb weniger Monate. Unterstützt durch den Preußischen Minister von Zedlitz und den Kanzler der Halleschen Universität, hielt er im September 1787 ein Reskript Friedrich Wilhelms II. in Händen. Es rief die Institution ›Seminar‹ als Teil des preußischen Bildungssystems ins Leben, bestimmte Wolf zu deren Direktor und sicherte den zwölf bereits ausgewählten Seminaristen Stipendien zu. Wenige Tage später konnte Wolf vor den Studierenden und dem Kollegium der Universität die Eröffnungsrede halten. «Der Zweck der Anstalt», so hatte er sich notiert, «geht nun dahin, e[ine] Aufmunterung zu dem izt immer mehr sink.[enden] Geschmack an gründlicher classisch.[er] Gelehrsamkeit zu geben und zugl.[eich] tüchtige Subjekte zu erlangen, die einmal als öff.[entliche] Lehrer in gelehrten Schulen angestellt werden können.»³

Kerngedanke des Seminars ist es, dass der gute Lehrer auch ein Forscher sein müsse. Es gelte, «den Geist der eignen angestregten Forschung [zu] wecken und [zu] unterhalten».⁴ Nur wer selbst durch den «Reiz der Sachen» motiviert werde, eigne sich für das Lehramt.⁵ Die vom Reiz der Sachen – das sind Sprache, Literatur und Kultur des Altertums – motivierte philologische Erforschung der Antike diene nicht bestimmten Zwecken, sondern sollte um ihrer selbst willen erfolgen, entbunden vom hemmenden Nutzenkalkül des alltäglichen Lebens. Wenige seien es, so schreibt Wolf 1789, die «in diesem Felde der Gelehrsamkeit [...] wohnen» – aber «alle künftige Schulmänner solten es freil[ich]».⁶ Das königliche Reskript ermöglichte es ihm, für die nächsten 19 Jahre sein Programm zu etablieren: Forscher auszubilden, die als solche wiederum Zutritt zu guten Stellen im preußischen Schulsystem bekamen; und gleichzeitig auch selbst weiter philologische Forschung zu betreiben.

Die Studenten, die aufgrund ihrer Leistungen und Kenntnisse in das Seminar aufgenommen wurden, bildeten eine kleine, forschungsambitionierte

und privilegierte Gruppe innerhalb der Universität. Otto Schulz, Seminarist von 1801 bis 1802, erinnert sich später gern seines herausgehobenen Standes: «Die Mitglieder des Seminars hatten als solche, die *Wolf* genügt hatten, bei den übrigen Zuhörern eine gewisse Meinung für sich, und ein Seminarist war ein Mann, der eine Reputation zu verlieren hatte.»⁷ Auf Beobachter von außen mochten die Seminaristen aber auch allzu apart wirken. Der Theologiestudent Christian Augustin nahm an ihnen vor allem den Willen wahr, sich zu unterscheiden: Sie gäben sich «ein sonderbares und von andern absteichendes Aeusseres [...]; daher man sie schon von Weitem an ihrer Kleidung und an andern Nebendingen kennen kann.»⁸ Das Seminar war eine elitäre Institution – mit allen distinktiven Marotten, die das mit sich brachte.

Für die Praxis der universitären Ausbildung stellte Wolfs Seminar entscheidende Weichen. Denn es war als Arbeitsgruppe konzipiert, deren Tätigkeit mit der herkömmlichen Form des universitären Lernens nichts gemein hatte. Während die übrigen Studenten weiterhin ausschließlich Kollegien hörten, übten sich die Seminaristen vor allem in philologischer Praxis: Das Seminar ist um 1800 nicht nur ein Ort «des Erzeugens und Vermittelns von Wissen, sondern vor allem von *Fertigkeiten und Fähigkeiten*».⁹

III.

›Selbsttätigkeit‹ war auch für Wolf das programmatische Ziel der akademischen Lehre: «Hauptaugenmerk muss sodann seyn, in den Zuhörern wahre *Neigung zu den vorgetragenen Sachen* und den daraus entstehenden *Privat-Fleiß* zu erregen. Ohne dieses ist auch der beste, gelehrteste Vortrag nur halb nützlich.»¹⁰

Durch welche Praktiken das erreicht werden sollte, schildert Otto Schulz: «Die Übungen, welche mit den Seminaristen angestellt wurden, waren dreierlei: Interpretieren, Disputieren, und Unterrichten in den oberen Klassen der lateinischen Schule des Waisenhauses.»¹¹ Für die Lehrpraxis

setzte sich Wolf allerdings bei weitem nicht so stark ein wie für die anderen Tätigkeiten, obwohl ihm gerade dies im Königlichen Reskript noch einmal eingeschärft worden war. Er selbst unterschlägt sie gern in den Konzepten zum Seminar: Die Aufgaben seien «Interpre. und Disput. oder Verfertigen von Aufsätzen»¹² – so heißt es etwa in einem Entwurf der Seminar-«Gesetze».

An erster Stelle steht für Wolf die Interpretation. Sie bestand, abweichend von der heutigen Begriffsverwendung, aus Textkritik und grammatischer wie lexikalischer Erklärung.

Diese Übungen waren es, für die sich die Seminaristen begeistern sollten. Schulz hat sie lebhaft in Erinnerung: «Der interpretierende Seminarist war für die Stunde Wolf's Stellvertreter, und wenn dieser den Vortrag billigte, ließ er den Interpreten gewähren, ohne ihn ein einziges Mal zu unterbrechen. Wo er aber Ungründlichkeit, Anmaßung oder Selbstgefälligkeit bemerkte oder auch nur zu bemerken glaubte, konnte er des Erinnerns und Verbesserns kein Ende finden.»¹³ [Abb. 1: Professor Wolf liest d. Aristophanes – Tuschzeichnung der Brüder Henschel; aus Reiter (wie Anm. 4), Bd. 2, Tafel X.]

An zweiter Stelle nennt Wolf das Schreiben von Aufsätzen und das Disputieren. Schriftliche «Hausarbeiten» wurden von Seminarteilnehmern zu selbst gewählten Themen verfertigt. Mitunter enthielten die Abhandlungen auch Thesen. Beide konnten wiederum Gegenstand von mündlichen Disputationen sein. Dann verteidigte ein Student seine



Thesen gegen die Einwände eines Opponenten, den er selbst unter den anderen Mitgliedern des Seminars bestimmt hatte. Der Seminarleiter präsierte dem Streitgespräch.¹⁴ Er moderierte, griff jedoch, wie Otto Schulz es zuspitzt, nur im Notfall ein: «Wolf hatte es gern, wenn es dabei recht lebhaft zugeht und meinte, beim disputieren müsse man einige Keckheit dem andern zugute halten, wenn es nur nicht a verbis ad verbera käme.» Prügel statt Worte – das wären «doch zu nachdrückliche Argumente».¹⁵ Die mündliche Entfaltung von Wissen in der Disputation war die traditionelle akademische Prüfungsform.¹⁶ Das Seminar greift sie auf und verstetigt sie zu einer beständigen mündlichen Übung. Schon vor 1787 hatte Wolf einigen Studenten die Möglichkeit geboten, sich auf ihre mündlichen Prüfungen vorzubereiten.¹⁷ Sie hielten Vorträge «über gehörte Sachen», und Wolf befragte sie dazu. Er selbst bezeichnete dieses «Examiniirkollegium» als eine Vorform des Seminars.¹⁸

Als dritte Form der Seminarpraxis muss das persönliche Gespräch ergänzt werden. In den Berichten von Wolfs Schülern wird es selten als Teil des Ausbildungsparcours genannt. Aber als persönliche Erinnerung heben alle es emphatisch heraus. Integraler Teil des Bildungserlebnisses war es, dass Wolf die Seminarteilnehmer auf ihren Zimmern besuchte, mit ihnen spazieren ging oder gar nächtliche ›Symposien‹ feierte. Das fachliche Interesse verwebte sich durch den engen persönlichen Kontakt mit dem Leben. «Es ist buchstäblich wahr», berichtet etwa Rudolph Hanhart, dass Wolf seine Seminaristen «auf ihrem Zimmer besucht, und auf kleinen Wanderungen in der Umgegend das durchgesprochen [habe], worüber sie belehrt zu werden wünschten. Tausende von Stunden, die ein Ritter Michaelis zu seinem selbsteigenen Nutzen versilberte, hat Wolf dem edlen Zwecke geopfert, die Lernbegierigen durch mündliche Unterhaltungen für ihr wichtiges Lebensgeschäft vorzubilden [...]»¹⁹ Wolf «versilberte» die vielen Stunden nicht: Hanhart meint damit, dass er sich die ›private‹ Belehrung von den Studenten nicht bezahlen ließ – wie es sonst üblich war. Die Beziehung zwischen Professor und Studenten im Seminar war kollegial, nicht merkantil.

Der mündliche Unterricht im Seminar und die persönlichen Gespräche außerhalb sind allenfalls indirekt überliefert, in Programmtexten oder Erzählungen von Zeitgenossen. Seminararbeiten dagegen bieten die Chance, auch heute noch Einblick in die Praxis der Institution zu bekommen.

IV.

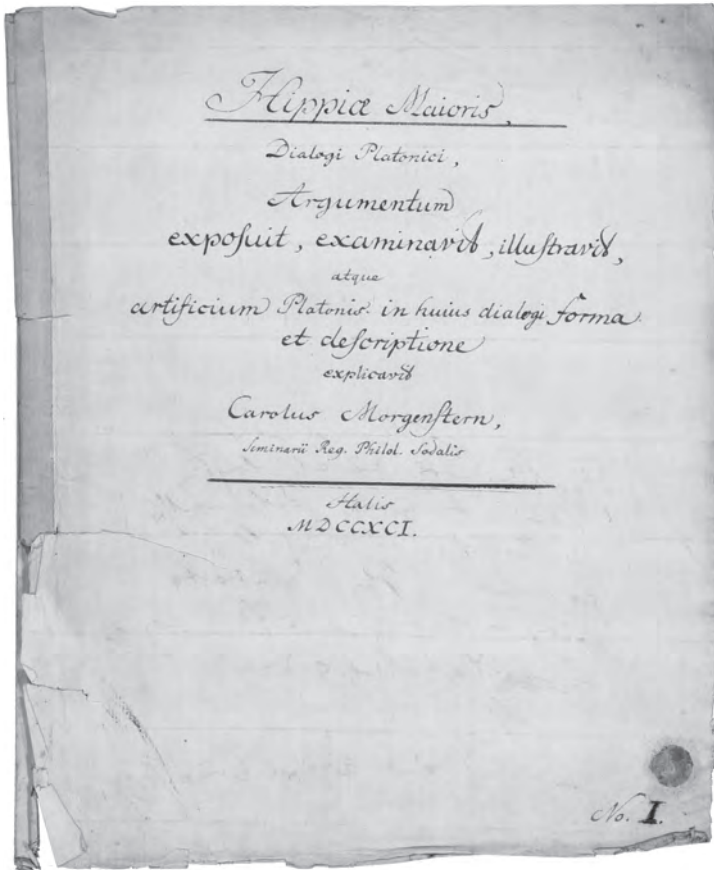
Die schriftliche Bearbeitung von Aufgaben war um 1800 ein Novum.²⁰ Das Seminar etablierte die Arbeitsform der ›Hausarbeit‹. Es trug entscheidend dazu bei, dass Schriftlichkeit zum Leitmodus der akademischen Lehre wurde. Denn wissenschaftliches Schreiben war im Studium nur für die Seminaristen obligatorisch. Für alle anderen Studenten gehörte es nicht dazu.

Anders als heute diente die Seminararbeit nicht primär dem Erwerb von Leistungsnachweisen, sie war nicht ein generalisiertes Instrument, um Studienleistungen zu evaluieren. Wer sie schrieb, hatte durch die Aufnahme ins Seminar schon erfolgreich eine Evaluation durchlaufen. Die Arbeit war vielmehr selbst eine wissenschaftliche, an disziplinären Forschungsdiskursen und fachlicher Innovation orientierte Textsorte. Aber: Wie sahen diese Arbeiten aus, mit denen viele der späteren herausragenden Philologen und Gelehrten des 19. Jahrhunderts erste Schritte in die ›Forschung‹ unternahmen? Wie waren sie angelegt, wie wurden sie redigiert, korrigiert, kritisiert?

Über dieses Kernstück der akademischen Ausbildung ab 1800 erfährt man auch in neueren Forschungsarbeiten kaum etwas. Freilich: Dass Schriftlichkeit in den Seminaren eine Rolle spielte, ist bekannt. Aber *welche Formen* diese Schriftlichkeit annahm, in welchem Verhältnis sie zur heutigen Praxis studentischer Hausarbeiten steht, musste lange der Spekulation überlassen bleiben. Um dies beurteilen zu können, fehlte die Quellengrundlage.

Aufgrund dieses Mangels musste die Forschung zu Seminararbeiten und Seminar sich auf andere Faktoren beschränken: etwa auf die institutionellen Rahmenbedingungen, den Diskurs *über* die Textsorte ›Seminararbeit‹ oder aber anekdotische Berichte von Zeitgenossen. Ein Archivfund bietet nun Gelegenheit, die um 1800 innovative, aber bisher unsichtbare Praxis des Schreibens von Seminararbeiten zu diskutieren.

Der Nachlass von Friedrich August Wolf in der Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz, enthält über 100 solcher Arbeiten. Diese empirische Grundlage erlaubt interessante – hier gleichwohl nur skizzenhafte – Beobachtungen. Die Arbeiten erstrecken sich über den gesamten Zeitraum des Halleschen Seminars. Ihre Datierungen reichen von 1787 bis 1804, ihr Umfang variiert von wenigen bis zu etwa 40 Seiten. Häufig sind sie fadengebunden und mit einem Deckblatt versehen



[Abb. 2: K. Morgenstern, Arbeit zu Platons *Hippias maior*; SBB-III A NI Wolf, IX, 75], gelegentlich weisen sie Fußnoten auf, immer einen Korrekturrand [Abb. 3: F.E. Rambach, Arbeit zu den *Philippicae* des Demosthenes; SBB-III A NI Wolf, III, 14]. Hervorheben möchten wir hier Beobachtungen zum Verhältnis von Seminararbeit und Disputation, zum Gegenstand der Seminararbeiten, zu den philologischen Praxisformen in Seminararbeiten, zur Korrektur der Arbeiten durch den Seminarleiter und zur Kritik der Arbeiten durch andere Seminaristen.

Disputation: In Wolfs Seminar waren Disputationen oft mit dem akademischen Schreiben verbunden. Einige der überlieferten Arbeiten enthalten auf ihrer letzten Seite Thesen, so wie es in gedruckten Dissertationen oft der Fall ist. Friedrich Eberhard Rambach (1767–1826) beispielsweise verteidigte 1789 im Kontext seiner Seminararbeit drei Thesen, zwei kritische und eine grammatische. Die beiden ersten bezogen sich auf aktuelle philologische Probleme: Einerseits fragte Rambach nach dem Verfasser der *Tabula Cebetis* und bezweifelte die traditionelle – freilich nicht unbestrittene – Zuschreibung an den Sokratesschüler Kebes. Zweitens versuchte er sich an der Frage nach der Urheberschaft der Homerischen Epen. Wolfs handschriftliche Korrekturen zu der grammatischen These legen nahe, dass Rambach nicht, wie in Disputationen sonst meist üblich, vom Professor zuvor Entwickeltes wiederholte, sondern seine Thesen eigenständig entwarf

[umseitig; Abb. 4; SBB-III A NI Wolf, III, 14].

Gegenstände: Wolf hatte festgesetzt, dass die Themen für die schriftlichen Arbeiten «selbst zu wählen» seien.²¹ Tatsächlich steht eine größere Zahl des Überlieferten in keiner thematischen Verbindung mit den Kollegien, die Wolf zeitgleich für die gesamte Studierendenschaft las: 1788 etwa behandelt eine Arbeit die Ausweisung Fremder aus Sparta,²² zwei andere besprechen die *Batrachomyomachia*;²³ Wolf aber las in diesem Jahr über römische Altertümer, Pseudo-Longin, Aeschines und Demosthenes.²⁴ Allerdings sind darüber hinaus viele Arbeiten

profusus respargabat, †) et nunc, ut Demosthenes ait,
neque Graecia neque Barbaria hominis avaritiam ca-
pere poterat. *) Alium impugnat in Thraciam tri-
ginta duo urbes capit ††) Graeciam intra ubi prae-
cipuas Euboeae atque Peloponnesi urbes vario modo
sua potestatem redegit. **) sed cum adhuc in Eu-
boea versaretur, Phocion cum classe suadente Demo-
sthenes, †††) ibi mittebatur, et via cum e loco de-
jicere potuit; quippe qui cives Athenienses unius
sunt illa dejecti et ne quidem conspectum hosti-
um amplius sustinere vellent. ***)

†) Demosthen. p. 222. 223. 228 ed. W. pro coron. c. 14.

*) Demosth. Phil. III. p. 47. b.

††) Demosth. l. c. b. "tali, inquit, impetu, ut, si access-
eris non facile an unquam habitari sinit, invoca-
ris." Factum: Ol. CVIII. 2.

**) Demosthenes Philipp. III. p. 47. b. nominat ur-
bes quas sibi subiecit Philippus. "Hellasporium
invenit, et primum Achaicam aggressus fuit;
Eidem habet, tantum Peloponnesi urbem, Megaris
super insidiatum est." "

†††) oratione illa quae notata ordine est 10 in Phi-
lipponum.

***) cf. Demosth. pro Coron. p. 324. Phil. Phocion.
313. Didot. p. 139. Factum: Ol. CVIII. 4.

Pag. d. Hg. d. A.	Varia lectiones in Lachetom.			Aldina	Editio Brynnei	Editio Hopperi
	Aldina	Editio Brynnei	Editio Hopperi			
177. A.			δουδὸν ὀμῶν.			
177. B.			ἢ ἡμῶν ὕμῶν ὄντες			
C.		ὄμοιοχοροῦμεθα τε τοὺς τε	ἰδὲν			
D.		ἰδὲν	ἰδὲν			
178. A.		ἰδὲν	ἰδὲν			
C.		ἰδὲν	ἰδὲν			
E.		ἰδὲν	ἰδὲν			
179. A.		ἰδὲν	ἰδὲν			
B.		ἰδὲν	ἰδὲν			
C.		ἰδὲν	ἰδὲν			
D.		ἰδὲν	ἰδὲν			
E.		ἰδὲν	ἰδὲν			
180. A.		ἰδὲν	ἰδὲν			
B.		ἰδὲν	ἰδὲν			
C.		ἰδὲν	ἰδὲν			
D.		ἰδὲν	ἰδὲν			
E.		ἰδὲν	ἰδὲν			
181. A.		ἰδὲν	ἰδὲν			
B.		ἰδὲν	ἰδὲν			
C.		ἰδὲν	ἰδὲν			
D.		ἰδὲν	ἰδὲν			
E.		ἰδὲν	ἰδὲν			
182. A.		ἰδὲν	ἰδὲν			
C.		ἰδὲν	ἰδὲν			
183. A.		ἰδὲν	ἰδὲν			
184. A.		ἰδὲν	ἰδὲν			

30.

Theses.

I. Cebelis Πηρα? opus Iphigene
his hujus nominis non est.

II. Si in temporibus verborum Iphigene
da fuerit actus et tempus, nonne et in
participiis hoc faciendum? Ita ut
participia non sint participia tempo-
rum. Sed Actus non est nonne per-
acta, aut peracta aut peragende

III. Conant qui Honeius peracta sua
scripsisse credant.

f. fa. munt, particip. vult. m. a. temp. s.
m. 3. Actus u. particip.

Sunt quoniam vult. al.

nides cum legem

nidi

nidebo

erhalten, die sich durchaus auf gleichzeitigen Kollegienstoff bezogen: Es ist sicher kein Zufall, dass Wolf 1794 «Hesiodi carmina» erläuterte²⁵ und fünf der neun erhaltenen Arbeiten zu Hesiod aus dem gleichen Jahr stammen. Aber auch dort, wo sich die Themen der Arbeiten nicht unmittelbar an Vorlesungen anschließen, sind sie oft eng mit Wolfs eigener wissenschaftlicher Arbeit verbunden. Ein Beispiel wäre der genannte Fall der beiden Arbeiten zur *Batrachomyomachia*. Die Fragen nach dem Verfasser und der Datierung des traditionellerweise Homer zugeschriebenen komischen Epos waren Forschungsdesiderate. Sie hingen unmittelbar mit Wolfs Forschungen zu Homer zusammen. Den *Froschmäusekrieg* hatte er 1784 selbst ediert, 1794 publizierte er eine zweite, verbesserte Ausgabe, 1795 folgten die berühmten *Prolegomena* zu Homer. Wenn also die Themen der Seminararbeiten von den Studenten

«selbst zu wählen» waren, dann schloss dies offenbar nicht aus, dass man dies nach Absprache mit dem Seminarleiter und bezogen auf dessen Forschungsinteressen tat.

Praxisformen: Die Palette der schriftlich eingeübten philologischen Praxisformen ist groß. Sie umfasst etwa die grammatische Erklärung, die Interpretation schwerer Textpassagen mittels Emendation, die Prüfung der Echtheit einer Schrift, deren chronologische Einordnung, die Zusammenstellung überlieferter Stellen zu einem Autor, die lexikographische Sammlung zum Wortgebrauch oder den kritischen Vergleich von Lesarten. Mitunter geschah dies in schematischer Form, so wie beispielsweise Gotthilf Samuel Falbe (1768–1849) *variae lectiones* dreier Editionen des Platonischen *Laches* zusammenstellt [Abb. 5; SBB-III A NI Wolf, IX, 75]. Zu den Tätigkeiten gehörten aber auch die Übersetzung ins Lateinische oder Deutsche, die Kritik publizierter Übersetzungen und die Erläuterung von Realien («Antiquitäten») oder historischen bzw. philosophischen Problemen.

Korrekturen: Bevor die Seminararbeiten vorgestellt und verteidigt wurden, legte man sie dem Seminarleiter vor. Wolf hat die überlieferten Exemplare zum größeren Teil intensiv korrigiert. Er notiert sachliche Kritik, leitet zu wissenschaftlicher Methode an, moniert aber auch oft sprachliche Mängel. Kein Einzelfall ist das eingestreute «male», das sich Falbe 1791 in seiner Ausarbeitung zu Xenophons *Oeconomicus* gefallen lassen musste. Freilich wird es wenige Zeilen später durch Lob wieder ausgeglichen: «optime». Und was Wolf darunter bemerkt, stellt vielleicht ein noch größeres Lob dar: «Es scheint kühn, dennoch muß es wol so [se]y[n]» [umseitig; Abb. 6; SBB-III A NI Wolf, XII, 3–4].

Kritik: Aber nicht allein der Seminarleiter kritisierte. Die Studierenden sollten auch lernen, sich gegenseitig zu beurteilen. Folgt man der Sammlung von Seminarrichtlinien, die Wolfs Schwiegersohn Wilhelm Körte (unkritisch) aus Nachlassfragmenten zusammengestellt hat, so sollte dies eigent-

lich ausgeschlossen sein.²⁶ Die überlieferten Arbeiten aber zeigen etwas anderes. Die Kritik durch Studierende war eine etablierte Übungsform, nicht nur im Sinne der mündlichen Disputation, sondern auch bezogen auf die schriftliche Ausarbeitung. Wolfs Nachlass bietet eine Reihe von Beispielen: So schrieb etwa Johann Ernst Christian Blühdorn (1767–1842), Mitglied des ersten Seminarjahrgangs, 1788 eine Arbeit über die *Batrachomyomachia*. Ein – leider anonym gebliebener – Kommilitone hat sie in einer zweiten Arbeit kommentiert.²⁷ Er kritisiert sie methodisch, philologisch, aber auch sprachlich und rhetorisch. Ein anderes Beispiel ist der schriftliche «Dialog» von Karl Morgenstern (1770–1852) und Ferdinand Delbrück (1772–1848). Im Seminar befassten sie sich intensiv mit Platon. Beide verband eine tiefe Freundschaft, die sich in der gegenseitigen Kritik ihrer Seminararbeiten gleichsam wissenschaftlichen Ausdruck verschaffte.²⁸ Beide schrieben im Herbst 1790 Arbeiten über den Platonischen *Menon* – mit konträren Auslegungen. Es ist denkbar, dass beide den Disput auch mündlich in einer Seminarsitzung austrugen. Im Dezember verschriftlicht Morgenstern seine Kritik in *Erinnerungen gegen Hn. Delbrücks Aufsatz*. Delbrück repliziert mit einem neuerlichen Aufsatz (leider sind im Nachlass nur Morgensterns Beiträge erhalten, aus denen sich aber der Streitverlauf ergibt). Am 30. Dezember schließlich reicht Morgenstern eine Duplik ein: *Meine dritte Erklärung über eine Stelle in Platons Menon gegen Hn. Delbrücks Aufsatz über meine Erinnerungen wider seine lateinische Dissertation*. Die Auseinandersetzung hatte damit ein Ende.

Für Morgenstern zumindest war ihr Gegenstand von entscheidender Wichtigkeit: Drei Jahre später publizierte er seine *De Platonis republica commentationes tres* (Halle 1794) – den ersten modernen Kommentar zu Platons *Politeia*.²⁹ Auch in Morgensterns Fall erwies sich das Hallenser Seminar als eine «miniaturisierte disziplinäre Diskursgemeinschaft».³⁰ Ihre Schreibpraxis mündete unmittelbar in die Forschung.

prout, Xenophon hoc vult intelligi, ut Lucianus in indice explicat: qui medicos funtus facit.

est in G. Galby n. 1.
 unius v. d. l. g. p.
 Financie h. g. p.

§5 ἐκέντητο. Hoc plusquamperfectum, ut vocant, hoc loco non placet. Scripsit Xenophon κέντηται. Nec Latine scriberes: quae possederat. Ita in sequentibus noster loquitur. Sed bene locum suum tuctur plusquamperfectum 2, 13.

optime
 se scribit h. g. p.
 h. g. p.
 h. g. p.

εἰ τῆ αὐτῆ πόλει Leonclavius vertit: etiamsi non sunt in eadem civitate in qua possessor. Sed dubito an graecum sit: εἰμὲν εἰ τῆ αὐτῆ πόλει ὅγ, eo sensu ut sit, dego in eadem urbe, in qua tu. Dicar ventendum esse: etiamsi non in eadem urbe sunt possessori; sed tunc supplendum erit: sed in aliis urbibus. Sed non in urbibus solis bona hominum sunt, sed etiam in rure, in praediis. Non video quid vitii in sit atteri lectioni: εἰ αὐτῆ τῆ πόλει h. etiamsi non in ipsa urbe sunt possessori sc: sed etiam extra urbem etc.

male.
 Zenne bene
 h. g. p.
 d. l. c. d. l. c.

§6 μισθόν τούτου φέρογ. Scribendum φέροτο, medium; nam in activum dantem, medium accipientem significat. Sed secundum haec μισθοφορεῖν et μισθόν φέρεῖν diverse erunt significationis.

bene.

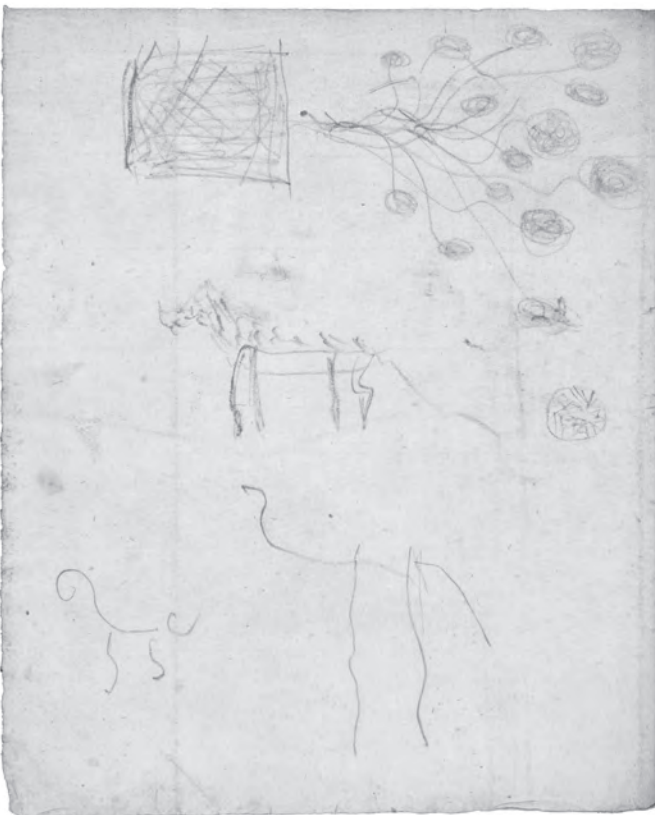
§7 ὅτι τῶν ἡμῶν ἰδούγ. Debat dicere Xenophon: sed nome domus et posesio eadem res antea tibi videbatur? Ergo etiam inimici ad domum

V.

Wilhelm von Humboldt lernte Wolf im August 1792 kennen, als er durch Halle reiste. Dem acht Jahre Älteren begegnete er mit Ehrerbietung. Wolf war ein akademischer Star; Humboldt war gerade aus dem Staatsdienst ausgeschieden. Lehrtätigkeit und Seminar hatten Wolf geübt gemacht im Umgang mit jungen Talenten. Ohne große Förmlichkeiten stattete er Wilhelm und seiner Frau Caroline zu Weihnachten einen Gegenbesuch ab. Er blieb für zwei Wochen. Die Erinnerung an die intensiven Gespräche über Antike und Altertümer bildete das Fundament für die Freundschaft der nächsten dreißig Jahre.³¹ Es ist kein Zufall, dass sich Humboldts Briefwechsel mit seinem ehemaligen Mentor intensivierte, als er sich mit dem Königsberger Schulsys-

tem beschäftigte und schließlich die Gründung der Berliner Universität plante.³² Denn in Wolfs philologischem Seminar war die «Idee» der Universität gleichsam im Kleinen über zwanzig Jahre hinweg überaus erfolgreich geübt worden. Wolfs philologischer Unterricht war ein praktisches Erfolgsmodell für die Forschungsuniversität und ihren Grundgedanken von Bildung durch Forschung. Die «Idee» der Forschungsuniversität entsprang nicht primär einem idealistisch geprägten philosophischen «Geist», der sich mittels purer Willenskraft einen neuen institutionellen «Körper» erschaffen hätte, sondern einem ebenso innovativen wie lokal bereits bewährten komplexen Ensemble von Praxisformen.

Dennoch sieht man in den idealistischen Universitätsreformern, in Fichte, Schelling, Schleiermacher oder eben Humboldt, auch heute gerne vorwiegend philosophische Programmierer. Vielleicht steht dahinter das Bedürfnis, die Probleme der «Universität» in erster Linie als bildungstheoretische und kulturphilosophische zu diskutieren. Wie aber können wir wissen, was eine Universität ist und wie die Universität der Zukunft aussehen soll – wenn wir nicht einmal etwas über das Seminar und seine Funktionen wissen? Heutige Diskussionen über die «Universität» begegnen den «kleinen» Instrumenten der akademischen Arbeit, ihren Textgattungen, Praxis- und Kommunikationsformen wie auch der akademischen Alltagsorganisation gerne mit Desinteresse³³ – einem Desinteresse, das die idealistischen Reformer nicht geteilt haben. Sie würden heute wie damals wohl nicht nur fragen, was denn die «Universität» sei, um aus diesem theoretischen



Wissen Konsequenzen für ihre Einrichtung abzuleiten. Entscheidender, viel bescheidener, aber nicht weniger schwierig zu beantworten sind Fragen wie: Was ist ein Seminar? Welche Funktionen sollte es erfüllen? Welche Praktiken sollte es vermitteln? Was kann es leisten? Man spürt, dass diese Fragen nichts von ihrer Relevanz verloren haben, wenn man an einem nieseligen Montagvormittag in einem Seminar sitzt, wie vor 200 Jahren gedankenverloren Figuren auf die Rückseite einer Seminararbeit kritzelt [Abb. 7; SBB-III A NI Wolf, IX, 75] und von einem mehrbändigen Werk träumt: *Die Idee der Universität, entsprungen aus der Praxis des Seminars*.

* Für bereitwillige Unterstützung danken wir der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, insbesondere Frau Dr. Jutta Weber.

- 1 Vgl. die neueren Arbeiten von William Clark: On the Dialectical Origins of the Research Seminar, in: *History of Science* 27 (1998), S. 111–154. Gert Schubring: Kabinett – Seminar – Institut: Raum und Rahmen des forschenden Lehrens, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 23 (2000), S. 269–285. Gabriele Lingelbach (Hg.): Vorlesung, Seminar, Repetitorium. Universitäre geschichtswissenschaftliche Lehre im historischen Vergleich, München 2006.
- 2 Gerrit Walther: Friedrich August Wolf und die Hallenser Philologie – ein aufklärerisches Phänomen?, in: Notker Hammerstein (Hg.): *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen 1995, S. 125–136, hier S. 132. Vgl. auch Erika Hültenschmidt: *Wissenschaftshistoriographie und soziologische Theorie. F. A. Wolf und die Entstehung der modernen Philologie und Sprachwissenschaft*, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Ursula Link-Heer (Hg.): *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt/M. 1985, S. 341–356.
- 3 Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Sammlung Autogr. I/1044, Nr. 5. Im Detail fehlerhaft ist ein Abdruck der Rede bei Wilhelm Körte: *Leben und Studien Friedr. Aug. Wolf's, des Philologen*. 2 Bde, Essen 1833, Bd. 1, S. 216–223.
- 4 Brief Wolfs an Zedlitz, 27. Januar 1787, in: *Friedrich August Wolf. Ein Leben in Briefen*, hg. von Siegfried Reiter, 3 Bde, Stuttgart 1935, Bd. 1, S. 52.
- 5 Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachlass Friedrich August Wolf [im Folgenden mit der Sigle SBB-III A NI Wolf], XXXIII, 1: «Idee eines Seminarii philologici»; gedruckt bei Wilhelm Körte: *Friedrich August Wolf über Erziehung, Schule, Universität, Quedlinburg*, Leipzig 1835, S. 311.
- 6 Wolf: Vorr[ede] zur Enzyklopädie, ediert in: ders.: *Fragmente zur Einleitung in die Enzyklopädie der Altertumswissenschaften*, hg. von Reinhard Markner, in: ders. u. Giuseppe Veltri (Hg.): *Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie*, Stuttgart 1999, S. 48–75, hier S. 58.

- 7 Otto Schulz: Erinnerungen an Friedrich August Wolf, Berlin 1836, S. 21.
- 8 [Christian Fr. B. Augustin:] Bemerkungen eines Akademikers über Halle [...]. Germanien [d.i. Quedlinburg] 1795, S. 87.
- 9 Lutz Danneberg: Dissens, ad-personam-Invektiven und wissenschaftliches Ethos in der Philologie des 19. Jahrhunderts, in: Ralf Klausnitzer und Carlos Spoerhase (Hg.): Kontroversen in der Literaturtheorie/ Literaturtheorie in der Kontroverse, Bern 2007, S. 93-147, hier S. 107.
- 10 Wolf: [Notizen zum Seminar], in Körte (wie Anm. 5), S. 294.
- 11 Schulz (wie Anm. 7), S. 10.
- 12 SBB-III A NI Wolf, XXXIII, 1: nicht nummeriertes, undatiertes Blatt mit der Überschrift «Gesetze».
- 13 Schulz (wie Anm. 7), S. 11.
- 14 Vgl. ebd.
- 15 Ebd.
- 16 Vgl. den Überblick von Hanspeter Marti: Disputationen und Dissertationen. Kontinuität und Wandel im 18. Jahrhundert, in: Marion Gindhart und Ursula Kundert (Hg.): Disputatio 1200-1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur, Berlin, New York 2000, S. 63-85.
- 17 Zur Form des Disputationskollegiums vgl. Clark (wie Anm. 1), S. 115.
- 18 Brief Wolfs an Zedlitz, 27. Januar 1787, in Reiter (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 52.
- 19 R.[udolph] Hanhart: Erinnerungen an Friedrich August Wolf, Basel 1825, S. 10.
- 20 Vgl. neben Clark (wie Anm. 1), S. 131f. auch: Otto Kruse: The Origins of Writing in the Disciplines: Traditions of Seminar Writing and the Humboldtian Ideal of the Research University, in: Written Communication 23 (2006), S. 331-352, S. 338f.; Thorsten Pohl: Die studentische Hausarbeit. Rekonstruktion ihrer ideen- und institutionengeschichtlichen Entstehung, Heidelberg 2009, S. 37f. (vgl. dazu Carlos Spoerhase: Die Genealogie der akademischen Hausarbeit, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 17.03. 2010, S. N5).
- 21 SBB-III A NI Wolf, XXXIII, 1. Es handelt sich um ein weiteres Blatt aus der bereits zitierten Eröffnungsrede (wie Anm. 3), die auf unterschiedliche Signaturen verteilt ist.
- 22 SBB-III A NI Wolf, XVIII, 22.
- 23 SBB-III A NI Wolf, VIII, D, 63.
- 24 Vgl. die Zusammenstellung von Wolfs Vorlesungen in Körte (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 214-218.
- 25 Vgl. ebd.
- 26 Vgl. Körte (wie Anm. 3), Bd. 1, S. 210.
- 27 Beide Arbeiten: SBB-III A NI Wolf, VIII, 63.
- 28 Vgl. für die erwähnten Seminararbeiten Morgensterns und Delbrücks SBB-III A NI Wolf, IX, 75.
- 29 So Ada Neschke-Hentschke: Carl Morgenstern, De Platonis republica commentationes tres, Halae 1794. Der erste moderne Kommentar zu Platos Staat, in: Antike und Abendland 36 (1990), S. 152-162.
- 30 Pohl (wie Anm. 20), S. 177.
- 31 Vgl. zur Neuperspektivierung des Verhältnisses von Humboldt und Wolf aber Jürgen Trabant: Humboldt, eine Fußnote? Wilhelm von Humboldt als Gründergestalt der modernen Altertumswissenschaft, in: Annette M. Baertschi und Colin G. King (Hg.): Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an der Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts, Berlin, New York 2009, S. 25-43.
- 32 Vgl. den Briefwechsel der Jahre 1808 bis 1810 in: Wilhelm von Humboldt: Briefe an Friedrich August Wolf, hg. von Philip Mattson, Berlin, New York 1990.
- 33 Vgl. aber Steffen Martus und Carlos Spoerhase: Praxeologie der Literaturwissenschaft, in: Geschichte der Germanistik 35/36 (2009), S. 89-96; Peter Becker und William Clark (Hg.): Little Tools of Knowledge: Historical Essays in Academic and Bureaucratic Practices, Ann Arbor 2001.

Denken als Druckausgleich

Isaiah Berlins Briefe aus Oxford und der Welt

Isaiah Berlin: Flourishing. Letters 1928-1946,
ed. by Henry Hardy, London, Chatto & Windus,
2004, 755 S.

Isaiah Berlin: Enlightening. Letters 1946-1960,
ed. by Henry Hardy and Jennifer Holmes,
Chatto & Windus, 2009, 900 S.

Isaiah Berlins Briefe lesen sich über weite Strecken wie ein Porträt der Gesellschaft von Oxford, dieses für alle Außenseiter mysteriösen Ortes mit den seltsamen Verwicklungen seiner Colleges, seiner Privilegien und verschrobene Rituale. Nicht nur die außerordentliche Länge und der Umfang einzelner Briefe, sondern die ganze Korrespondenz lassen einen fragen, wie diese Produktivität in der Zeit der Handschriftlichkeit und Schreibmaschinen erreicht werden konnte, bis man erkennt, dass er seit 1949 schon ein Diktaphon benutzte und diskrete, namenlose Sekretärinnen hatte, die die Flut seiner Beobachtungen und Kommentare entzifferten und transkribierten. Er besaß ein gutes Auge und ein feines Ohr, konnte sogar auf komische Weise gebrochenes Englisch imitieren; auch für die überwältigende Zahl der Leute, die er traf und mit scharfem Witz charakterisierte. Nur um ein paar wenige zu nennen: I. Deutscher; E.H. Carr; Karl Popper; L.B. Namier, J.Wheeler-Bennett; A.J.P. Taylor; George Kennan; Adam von Trott zu Solz; Friedrich von Hayek; Ludwig von Mises; Anna Akhmatova; Dmitri Shostakowich; Boris Pasternak; T.S.Eliot; Chaim Weizmann; Ben Gurion ... Er kultivierte dauernde Freundschaften und versuchte, Feindschaften zu vermeiden, obwohl er «fellow travellers» wie E.H.Carr und Isaac Deutscher un-nachgiebig kritisierte.

Um Berlins Hinwendung zur Ideengeschichte zu verstehen, muss man wissen, was Philosophie hieß im Oxford der 1930er Jahre. Man muss die sozialen Rituale in dieser besonderen akademischen Welt kennen. Die Briefe zeigen hinreichend, wie dieser in Oxford ausgebildete Philosoph, gedrillt in der analytischen Tradition des logischen Positivismus, seine disziplinäre Verlorenheit überwand. Denn Berlin dachte *against the current*. Seine Briefbände sind die Geschichte einer Disziplin in Briefen, gesehen mit den Augen eines produktiven Autors und Mitglieds der Gruppe. Denn die Dürre der analytischen Sprachphilosophie gaben Berlin den Anstoß, in die, wie er es nannte, *history of thought* auszuweichen, mit dem Akzent auf Geschichte und dem komplexen Kontext der Ideen.

Andererseits begann Berlin seinen intellektuellen Aufstieg in der Politik, eben nicht als Oxford Don, Lehrer und Wissenschaftler. Wie sehr diese Entscheidung, sich als politischer Journalist zu betätigen, ihn fortwährend peinigte, ist in den Briefen ausreichend ausgebreitet. Er begann seine professionelle Karriere, als er, eigentlich zufällig, im British Information Service in den Vereinigten Staaten platziert wurde mit dem Auftrag, die amerikanischen Einstellungen zu Großbritannien zu sondieren und engere Beziehungen zwischen beiden Ländern zu fördern. Seine Depeschen aus Washington beeindruckten selbst Churchill. Sie sind separat veröffentlicht worden.

Isaiah Berlin hatte eine dreifache Identität auszubalancieren: geboren in Lettland mit einem Gefühl der Affinität zu russisch-jüdischem Gedankengut, aber mit englischer Erziehung und mit dem steten Verlangen, von den Engländern akzeptiert zu werden. Er war ein *outsider*, der danach strebte, als *insider*, der er doch in vieler Hinsicht schon war, anerkannt zu werden. Es gibt ausreichend Zeugnisse für diesen ständigen Kampf, seine Reputation zu sichern und zu schützen, seine Ansichten zu verteidigen und die Anerkennung zu finden, die ihm seiner Meinung nach zustand. Kurzum, er war hochemp-

findlich, was die Anerkennung des Outsiders als Insider betraf, und die äußeren Zeichen der Anerkennung blieben nicht aus.

In einer kürzlich erschienenen Rezension hat A.N.Wilson ihn unnachsichtig als «obsessiven sozialen Aufsteiger» kritisiert. Als Exilierter und Jude wollte Berlin Zugehörigkeit, Akzeptanz in der und Anerkennung durch die Gemeinschaft, die er vor allen anderen gewählt hatte. Obwohl ein Zionist seit seiner Schulzeit», hat er beispielsweise nie eine mehrfach wiederholte Einladung auf ein hohes Amt in Israel angenommen, war jedoch immer bereit, wenn sein Rat verlangt wurde. So zum Beispiel hinsichtlich der Frage: Wer ist ein Jude? Da zunehmend sein Rat von Politikern und Akademikern in Sachen Universitätspolitik gefordert wurde, spielte er die Rolle eines *public intellectual*.

Ein Leben in drei, vier Welten, einschließlich den Vereinigten Staaten, wo er regelmäßig Gastprofessor in Harvard und Bryn Mar war, berührt viele Fragen und Tendenzen, und mit vielen befasst sich seine umfassende Korrespondenz. Er lebte in vielen Wirklichkeiten und durch seine Forschungen gleichzeitig auch in unterschiedlichen Registern von Zeit. Ich möchte hier Berlins Beitrag als politischer Berater Israels herausheben und seine Revision der Ideengeschichte betonen, nicht als einen sorgfältig geplanten «Paradigmenwechsel», sondern eher als Kennzeichen eines Fluchtwegs. Berlin gab keine Hinweise auf diese Tradition oder anerkannte Historiker auf diesem Gebiet. Sicherlich hatte seine Wendung zur Ideengeschichte eine längere Entstehungszeit, er selbst stellte sie als zufällige Kehre dar. Nach seinem Rückruf aus Washington im Mai 1944 erinnert er sich:

«Ich mußte 1944 in einem Bomber nach England zurückfliegen. In jenen Tagen hatten die Bomber keinen Druckausgleich, und wir wurden aufgefordert, Sauerstoff zu nehmen. Ich kam zu dem Schluß, das, was ich wirklich wollte, war am Ende meines Lebens mehr zu wissen als am Anfang; daß die Philosophie ein wunderbarer Gegenstand war, der die

Intelligenz des Menschen in höchstem Grade verlangte und in welchem das Genie des Menschen einige der bedeutendsten Sichtweisen und Leistungen aufzuweisen hatte; aber das war nicht meine Sache. Ich wollte nicht wirklich Antworten auf diese philosophischen Fragen mit dem Grad von Dringlichkeit, mit dem ein wahrer Philosoph sie wollen muß [...] Ich begann mich schrecklich für die Geschichte dieser [russischen Denker] zu interessieren [...] [Ich erklärte meinen Kollegen,] daß ich mich nicht weiter mit Philosophie beschäftigen, sondern ein Historiker von Gedanken werden wollte. Das kam nicht sehr gut an, denn dies war nicht ein Thema, zu dem man in England damals oder jetzt ermutigt wurde [...] So gab ich 1950 die professionelle Philosophie auf und widmete mich, soweit ich konnte, der Geschichte russischer Ideen im 19. Jahrhundert [...]»

Berlin etablierte seine intellektuelle Bedeutung mit seiner Antrittsvorlesung über *Two Concepts of Liberty*. Er verteidigte seine Ansicht von negativer und positiver Freiheit, die ihn in die Tradition des Liberalismus als eines philosophischen Standpunktes stellt. Er verteidigte auch den Pluralismus der Werte und vertrat die Ansicht, dass das Was einer Entscheidung eine Sache der Wahl sei, ohne die Möglichkeit von heftigen Konflikten zu negieren. Einige seiner Argumente bei der Charakterisierung dessen, was er den Aufstieg der modernen Perspektive mit ihrer Betonung des heroischen Individuums und der Romantik des Individualismus nannte, stimmen überein mit Max Webers berühmter Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Die Beschäftigung mit diesem Thema entwickelte sich immer stärker, so dass man Berlin ganz sicher als «Moralisten» bezeichnen kann.

Sein Platz in der Ideen- und Geistesgeschichte ist selbstbestimmt und idiosynkratisch. Wenn es einen Hinweis für den Leser des 21. Jahrhunderts gibt, so ist es das inständige Fragen und auch die Toleranz gegenüber den Andersdenkenden, die er zeitlebens vermittelte.

JAN EIKE DUNKHASE

Klare Fronten

Zeev Sternhell gegen die Gegenaufklärung

*Zeev Sternhell: The Anti-Enlightenment Tradition.
Translated by David Maisel,
Yale University Press 2010, 532 S.*

Das geistige Erbe der Aufklärung hat im vergangenen Jahrhundert viele Federn lassen müssen. Ideale wie Vernunft, Emanzipation, Fortschritt, Universalismus und Säkularisierung wurden nicht nur in der politischen Praxis mit Füßen getreten. Auch von der philosophischen Kritik verschiedenster Spielart sind sie stark in Mitleidenschaft gezogen worden. Statt alter Frische haftet ihnen nun oft etwas Muffiges an – wenn nicht noch viel Schlimmeres. Vor diesem Hintergrund erklingt die Stimme des israelischen Ideenhistorikers Zeev Sternhell gleich einem warnenden Ruf aus der Wüste. Der Autor, emeritierter Politikwissenschaftler an der Hebräischen Universität Jerusalem, ist so wie nur wenige andere zeitgenössische Denker existentiell von den antiaufklärerischen Zügen seiner Zeit verfolgt worden und ihnen intellektuell entgegengetreten: 1935 in Galizien geboren, überlebte er als Kind nur knapp den Holocaust und wuchs nach dem Krieg verwaist bei einer Tante in Frankreich auf, bis er 1951 als Jugendlicher nach Israel auswanderte, wo er später zu einem der international führenden Faschismusforscher avancierte. Neben grundlegenden Arbeiten über die französische Rechte und die Entstehung der faschistischen Ideologie verfasste er auch ein wegweisendes Werk über die nationalistische Grundierung des in seiner Wahlheimat einstmals hegemonialen Arbeiterzionismus. Seit langem in der Friedensbewegung aktiv, wurde Sternhell im September 2008 bei einem Mordanschlag verletzt, den ein aus den USA zugewanderter jüdischer Terrorist aus dem Umfeld der Siedlerbewegung mit einer Rohrbombe vor seinem

Haus in Jerusalem verübte. Die linksliberale Tageszeitung *Haaretz*, die Sternhell weiterhin mit kritischen Kommentaren zur israelischen Politik bereichert, bezeichnete das Attentat damals als «Terrorat gegen die Aufklärung».

In seinem neuen Buch über die Denktradition der Gegenaufklärung von ihren Anfängen bis an die Schwelle der Gegenwart, das bereits 2006 in französischer Sprache erschien und nun für die englische Übersetzung neu überarbeitet und erweitert wurde, packt Sternhell das Leitthema seines Lebens in grundsätzlicher Weise an. Ohne jene antiaufklärerische Kultur, die er in den Schriften einschlägiger Denker nachweist, seien der Faschismus und überhaupt die Katastrophe des 20. Jahrhunderts nicht vorstellbar, so lautet seine starke Hypothese.

Wenn Sternhell von Aufklärung spricht, meint er – wie er einleitend betont – die «franko-kantianische»: die klassischen *philosophes*, angeführt von Voltaire und Rousseau, und eben Kant; Locke und Hume werden als Bundesgenossen von der anderen Seite des Ärmelkanals ins Boot geholt. Der Gefahr, durch zu weit getriebene Ausdifferenzierung des großen historischen Komplexes die geistige Essenz des aufklärerischen Projekts – die «Befreiung des Individuums von den Zwängen der Geschichte, vom Joch traditioneller unbewiesener Glaubensmeinungen» – aus den Augen zu verlieren, setzt Sternhell sich gar nicht erst aus. In seiner Heldengalerie vermisst man aber doch Spinoza. Das einflussreiche Werk Jonathan Israels, der Spinoza als die Schlüsselfigur der Radikalen Aufklärung gegenüber jenen von Sternhell ins Feld geführten Denkern als weit aus bedeutender, da eben radikaler, darstellt, wird in einer Anmerkung weiter hinten im Text nur sehr beiläufig und auf unbefriedigende Weise abgetan. Dennoch scheint Sternhells Ensemble inhaltlich alles in allem einleuchtend, da die Feinde der Aufklärung bei ihrem ideologischen Kampf vor allem die frankophonen Aufklärer des 18. Jahrhunderts und ihren Königsberger Mitstreiter im Auge hatten. Und um diese Feinde soll es ja schließlich gehen.

Die Antiaufklärer werden von Sternhell nicht als Protagonisten einer konservativen Gegenmoderne begriffen; vielmehr habe es sich bei ihrer Bewegung «gegen den Rationalismus, die Autonomie des Individuums und alles, was die Menschen vereint», um eine andere, alternative Art von Moderne gehandelt (ob man sie – wie er selbst einstmals – als «revolutionäre Rechte» bezeichnet, als «reaktionären Modernismus» oder als «konservative Revolution», ist dem Autor dabei ganz gleich): «Diese zweite Moderne gründete auf all dem, was die Menschen voneinander unterscheidet und trennt – Geschichte, Kultur, Sprache –, einer politischen Kultur, die der Vernunft sowohl die Fähigkeit als auch das Recht absprach, das Leben der Menschen zu gestalten, die die Religion als wesentliches Fundament der Gesellschaft betrachtete» und allgemein der Relativität der Werte das Wort redete. Ihre Geburtsstunde war die Französische Revolution, die dem intellektuellen Elan der Aufklärung politische Existenz verlieh; als geistige Gründerväter fungierten Edmund Burke und Johann Gottfried Herder.

Der so umrissene Themenkomplex ist alles andere als unbekannt und kann als gut erforscht gelten. Sternhells genuine Leistung besteht darin, dem Leser die weltanschauliche Kohärenz und Kohäsion der antiaufklärerischen Tradition vor Augen zu führen, ihre prinzipielle Einheitlichkeit, die sie sich durch alle den jeweiligen historischen Kontexten geschuldeten Metamorphosen ihrer 250-jährigen Geschichte hindurch bis heute bewahrt habe. Seine durch Vertrautheit mit den Quellen und souveräne Handhabung der Forschungserträge beeindruckende Ideengeschichte alter Schule kann die Kontinuitäten so deutlich hervortreten lassen, weil sie in Anlehnung an Arthur Lovejoy von einer weitgehenden Autonomie von Ideen sowie einer grundsätzlichen Einheit des untersuchten Zeitraums ausgeht, in diesem Fall einer umkämpften rationalistischen Moderne. Den Fragen, was die Aufklärungskritik für viele so attraktiv gemacht hat und ob sie nicht streckenweise sogar berechtigt ist, wird

hier freilich nicht nachgegangen. Sternhells Geschichte will nicht zum Verstehen animieren, sondern kritisch durch ideologische Abgründe führen.

Das erste der acht Hauptkapitel beschreibt den «Zusammenstoß der Traditionen». Es setzt an mit den ersten konkreten Erfolgen der frühen Aufklärung am Ende des 17. Jahrhunderts, der berühmten Querelle des Anciens et des Modernes in Frankreich und der Glorious Revolution in England, und führt dann rasch zum vernunftgeleiteten Humanitätsideal Rousseaus und Kants, an dem sich als Leitmotiv für die nachfolgenden zwei Jahrhunderte der grundlegende «Hass» der antiaufklärerischen Bewegung entzündet habe.

Erst im zweiten Kapitel über die «Grundlagen einer andersartigen Moderne» wendet sich Sternhell dem italienischen Philosophen Giambattista Vico zu, einer heute zentralen Bezugsfigur postmoderner Aufklärungskritik. Vicos zu Lebzeiten weithin unbekannt gebliebenes, auf geschichtliche, kulturelle und religiöse Determinanten abhebendes Theoriegebäude stellt für Sternhell den frühesten Angriff gegen das Naturrecht, das freie Individuum und die Zivilgesellschaft dar. Als Traditionsstifter blieben jedoch Burke und Herder ausschlaggebender.

Spätestens hier wird das Grundmuster auch der folgenden vier Kapitel deutlich, die sich mit unterschiedlichen, inhaltlich leider nicht immer klar voneinander abgegrenzten Aspekten gegenaufklärerischen Denkens befassen: der «Revolte gegen Vernunft und Naturrechte», der «politischen Kultur des Vorurteils», dem «Gesetz der Ungleichheit und [dem] Krieg gegen die Demokratie» sowie den «intellektuellen Grundlagen des Nationalismus.» Stets sind es Burke und Herder, die in ihren diesbezüglichen Standpunkten ausführlicher behandelt werden, um im Anschluss die ideologische Gleichsinnigkeit späterer Antiaufklärer bis zum beginnenden 20. Jahrhundert herauszuarbeiten. Wiederkehrende Figuren sind dabei die Franzosen Hippolyte Taine, Ernest Renan, Joseph de Maistre, Jules Michelet, Maurice Barrès und Charles Maurras, aber auch

Thomas Carlyle, Benedetto Croce und Friedrich Meinecke (die Kriterien dieser Auswahl bleiben unexpliziert).

Sternhell vermittelt im Einzelnen viele interessante Einsichten, vor allem zu seinen beiden Hauptantagonisten: So tritt er etwa überzeugend neueren modischen Lesarten entgegen, die Burke als Wegbereiter eines antitotalitären Liberalismus und Herder als frühen Völkerverständiger und Vordenker des Postkolonialismus charakterisieren. Vergleichsweise blass bleiben demgegenüber die Ausführungen zu den späteren Vertretern der Antiaufklärungstradition. Zudem wird der Lesefluss von häufigen Wiederholungen gebremst, und neben dem Plus eines stets klaren und pointierten Stils ist die Absenz eines narrativen Spannungsbogens als Minus zu notieren.

Nach einem Kapitel über die Krise der Zivilisation und den Tod universeller Werte zu Beginn des 20. Jahrhunderts, das den überlieferten, nun seiner einstmaligen christlichen Dimension entkleideten Relativismus als letzte Vorstufe zur Katastrophe der Jahrhundertmitte beschreibt (v. a. anhand des französischen Rechtsextremismus à la Georges Sorel und Charles Maurras sowie des einflussreichen Werkes Oswald Spenglers), wendet sich Sternhell abschließend der Antiaufklärung des Kalten Krieges zu.

Im Zentrum der Kritik steht hier Isaiah Berlin, der den Begriff der Gegenaufklärung überhaupt erst bekannt machte (wohl daher spricht Sternhell in bewusster, wenn auch keineswegs zwingender Abgrenzung durchweg von «Antiaufklärung»). Die Generalabrechnung mit dem Oxforder Ideenhistoriker mag zum Teil etwas ungerecht sein; sie erscheint aber doch insofern nicht als verfehlt, als Berlins

Essays über die von Sternhell gezeißelten Gegen-aufklärer bei allem Schillern eine grundsätzliche Anhänglichkeit zum Ausdruck bringen und der gegen den Universalismus der französischen Aufklärung gerichtete utopiefeindliche Antitotalitarismus des kalten Kriegers in der Tat einer relativistischen Akzeptanz des Bestehenden mit all seinen Ungechtigkeiten zuarbeitet.

Und eben dagegen will Sternhell ins Feld ziehen, wie er im Epilog, in dem er neben seinem alten Kontrahenten Ernst Nolte den gegenwärtigen Neokonservatismus frontal angeht, mit Verve deutlich macht: «Um die Menschen des 21. Jahrhunderts davor zu bewahren, in eine neue Eiszeit der Resignation abzusinken, ist die Vision der Aufklärung vom Individuum als Gestalter seiner oder ihrer Zukunft unersetzlich.»

Der britische Literaturwissenschaftler Terry Eagleton hat sich einmal an folgendes Erlebnis erinnert: «Vor einigen Jahren nahm ich an einer Konferenz zur Literatur des 18. Jahrhunderts teil, die mit einem allgemeinen Toast auf die Aufklärung endete. In Oxford oder Yale wäre dem wohl mit einigen süffisant hochgezogenen Augenbrauen begegnet worden. Aber dies war in Kapstadt, etwa ein Jahr vor dem Sturz der Apartheid.»

Die südafrikanische Apartheid ist inzwischen Vergangenheit, doch dauert der Kampf um die Aufklärung weiter an. Zeev Sternhell kennt ihn aus unmittelbarer Anschauung. In seiner engagierten Darstellung zeichnet er klare Fronten und ruft eindringlich in Erinnerung, dass Ideengeschichte immer auch Ideenpolitik ist. Ein wichtiger Autor hat ein wichtiges Buch geschrieben, das gerade durch seine konsequente Polarisierung zum Nachdenken zwingt.

REINHARD MEHRING

Heillose Herrschaft

Henning Ottmanns Geschichte des Totalitarismus

*Geschichte des politischen Denkens. Band IV/1:
Der Totalitarismus und seine Überwindung,
Metzler-Verlag, Stuttgart 2010, 540 S.*

Vor über zehn Jahren brach Henning Ottmann auf, eine umfassende Geschichte des politischen Denkens im Alleingang zu schreiben. Seit 2001 erschienen acht dichte Teilbände. Ottmann ist nun im 20. Jahrhundert angekommen und muss nur noch einen Band zur «Globalisierung» nachlegen. Sein Riesenwerk ist ein großes Wagnis und Spagat zwischen Hegel und Nietzsche, Antike und Moderne, Enzyklopädie und Geschichtsphilosophie.

Auf den ersten Blick folgte das Unternehmen dem Trend zur Einführungsliteratur. Es ersetzt das Sammelwerk der «Klassiker des politischen Denkens» durch detailliertere Darstellungen aus einer Hand, weitet den Blick über die «Klassiker» auch in die Literaturgeschichte und politische Ikonologie aus und lässt dabei mit philosophischem Skalpell nicht allzu viel stehen. Diesem enzyklopädischen Anspruch waren die letzten Jahre nicht sonderlich günstig. Bolognaprozess, Internet und Wikipedia verschlankten die Ideengeschichte und ermäßigten die Ansprüche an den Seminaregebrauch. Dabei macht Ottmann es seinen Lesern nicht allzu schwer. Sein Werk ist unpräntentios geschrieben und hat anekdotische und literarische Pointen. Doch so anregend und verlässlich die Einführung in die einzelnen Denker auch ist, liegt der Ehrgeiz doch in den großen Linien. Im propädeutischen Gewand kommt hier eine Geschichtsphilosophie in unserer Gegenwart an, die allenfalls mit Eric Voegelins *Order and History* vergleichbar ist. Voegelins Werk unterzieht Ottmann denn auch einer scharfen Kritik. Die Perspektive «Politischer Religion» übernimmt er aber für sein Gesamtwerk. Die Gesamtlinie ist darüber hinaus stark von Hegel beeinflusst. Ottmann

spricht aber auch von einer «neoklassischen» Linienführung.

Sein Werk plädiert für eine politische Kultur der Trennungen. Die liberalen Trennungen überbietet er dabei durch eine christliche Affirmation der Unterscheidung der Gewalten und letzten und vorletzten Dinge. Die Politik zählt Ottmann zu den «vorletzten» Dingen, und er bejaht die Relativierung der Politik durch eine religiöse Perspektive. Die «Überwindung» des politischen «Totalitarismus» ist nun die leitende Fragestellung des neuen Bandes. Sie ist aber auch eine organisierende Intuition des Gesamtunternehmens. Dessen Formproblem ist der geschichtsphilosophische Faden im enzyklopädischen Ton. Ist er durchgängig transparent? Oder hält sich Ottmann in historistischer Demut allzu bedeckt?

Im Vorwort zum ersten Band spricht er von einer «neoklassischen Philosophie» und von «Modernitätskonservatismus». Er setzt mit der griechischen Entdeckung der «Bürgerpolitik» ein. Die römische Maßlosigkeit konfrontiert er dann mit den politischen Lehren des Neuen Testaments. Die christliche Trennung der Reiche und Gewalten betrachtet er hier positiv als Politikentlastung und «Relativierung» der Politik. Die Neuzeit bringt einen zweiten Aufbruch republikanischer Bürgerpolitik. Das Zeitalter der Revolutionen findet im Neuhumanismus eine positive Antwort. Ottmann zielt auf eine Versöhnung von Tradition und Moderne. Die politischen Ideenkreise des 19. Jahrhunderts erscheinen dennoch eher destruktiv als ein Traditionsabbau, bei dem die politischen Ideenkreise sich asymmetrisch negieren: vom Konservatismus und Liberalismus über den Sozialismus und Kommunismus hin zum Anarchismus. Am Ende des 19. Jahrhunderts steht Friedrich Nietzsche. Der jüngst erschienene Band erörtert nun den «Totalitarismus und seine Überwindung». Ein letzter Band soll «von der Kritischen Theorie bis zur Globalisierung» führen. Es wird kein euphorisches Finale werden. Ottmann ist kein Anhänger von Habermas und einem globalisierten Weltstaat.

Der Titel des neuen Bandes klingt an den protestantischen Theologen und Philosophen Ernst Troeltsch an: *Der Historismus und seine Überwindung* (1922). Ottmann stellt ein Augustinus-Motto voran. Wohl in keinem anderen Teilband klingt seine religiöse Sicht so durch. Die dialektische Spannung des neuen Bandes zielt auf eine neoklassische «Überwindung» des Totalitarismus. Ottmann setzt pointiert mit literarischen Dystopien ein und erörtert die Schriftsteller H. G. Wells, Čapek, Semjatin, Huxley und Orwell, die den Weg des 20. Jahrhunderts «vom Wunschtraum zum Alptraum» (1) begleiten. Als schlimmsten Alptraum der Moderne betrachtet Ottmann alle Formen der «Menschenzüchtung». «Wells hat bei Thomas Henry Huxley studiert», schreibt er. «Es ist jener Huxley, den man die «Bulldogge Darwins» nannte, der Großvater des Dystopikers Aldous Huxley.» (4) Die Dystopiker erahnten die rassistische Idee der «Menschenzüchtung» (27), die der moderne Totalitarismus in verschiedenen Formen verwirklichte.

Max Weber tritt dann als erster politischer Autor des 20. Jahrhunderts auf. Sein Rationalitätskonzept ermöglichte jedoch keine starken Wertungen. Weber blieb deshalb in der Alternative «Entzauberung und Wiederverzauberung» unentschieden und erwog nicht die «Möglichkeit einer Rückkehr zur Religion» (80). Die russische Revolution veränderte dann die Agenda. Nach der Februarrevolution schien zwar ein «reformerischer und bürgerlicher Weg in die Moderne» zum Greifen nahe (95). Lenin schuf dann aber das erste totalitäre System. Sein «legitimer Erbe» (116) Stalin baute den Terror auf «drei Säulen der Hölle»: auf Zwangskollektivierung der Landwirtschaft, Säuberungen und Schauprozesse sowie den Gulag. Ottmann beschreibt den Stalinismus als eine «politische Religion» in «Konkurrenz» (130) zum Christentum.

Den Rechtsintellektualismus der Zwischenkriegszeit erörtert er an der «Konservativen Revolution» und an Carl Schmitt. Dabei stellt er die Distanz zum christlichen Altkonservativismus ebenso

heraus wie eine letzte Reserve gegenüber dem Nationalsozialismus. Ernst Jünger steht symptomatisch für die politische Heillosigkeit dieser Strömung: «Auf seinem langen Weg vom Kriegshelden und Ästhetiker des Schreckens über den Nationalrevolutionär und Propagandisten des Arbeiters scheint Jünger [mit seinem Spätwerk] am individualistisch-nihilistischen Ende aller Ideen angelangt zu sein.» (201) Jenseits seines 100. Geburtstags konvertierte er aber und fand noch den «Weg vom Ästhetizismus zur Katholischen Kirche» (202). Darüber ließe sich streiten. Carl Schmitt jedenfalls fand diesen Rückweg nicht. Ottmann betrachtet ihn als einen verwilderten, säkularisierten Katholiken, dessen «Politische Theologie» eine Säkularisierungsgeschichte der Neuzeit ermöglichte und viel zur «Wiederbelebung des Themas «Politische Theologie»» (251) beitrug.

Ottmann schließt eine eingehende Darstellung des italienischen Faschismus und des Nationalsozialismus an. Mussolini war ähnlich wie Hitler vom Ersten Weltkrieg und Mythos der Gewalt geprägt. «Der Kern von Hitlers Weltanschauung liegt in seinem Rassismus» (310), schreibt Ottmann und betont die rassistische und eugenische Auslegung des Antisemitismus. Etwas überraschend folgt ein Kapitel zum «Politischen Denken in China vor und nach der Revolution», das den tödlichen Traditionsbruch von Maos «permanenter Revolution» sowie frühere Modernisierungsbemühungen und Modernisierungsressourcen des altchinesischen Denkens herausstellt. Er überschreitet also die frühere Engführung auf den europäischen Totalitarismus, ohne eine umfassende Geschichte des Totalitarismus anzustreben.

Die starken Thesen zum modernen Totalitarismus und seiner religiösen Distanzierung rufen geradezu nach einer monographischen Behandlung. Ottmann führt sie insbesondere für den strittigen Totalitarismusbegriff aus. Die christliche Lösung erörtert er dagegen nur implizit. Buchstäblich antwortet er mit der «Neoklassik». Sein Teilband

schließt mit Hannah Arendt, Eric Voegelin und Leo Strauss. Ottmanns Sympathien gelten hier vor allem dem Neo-Aristotelismus Arendts. An Voegelin schätzt er das Konzept der «Politischen Religionen». Das spätere Konzept von *Order and History* sieht er dagegen sowohl im historischen Beschreibungsgewinn als auch im esoterischen Anspruch eher negativ. Voegelin verabschiedete die überkommene Ideengeschichtsschreibung zugunsten einer Geschichte der «Symbolisierungen» und «Differenzierungen» verschiedener Repräsentationstypen. Das Christentum anerkannte er zwar als einen «Höhepunkt an Differenzierung», verwarf aber die ganze dogmatische Selbstbeschreibung und überdehnte seinen Gnostizismusvorwurf zu einem «wohlfeilen Instrument der Modernitätsverwerfung» (467). Ottmanns fachliches Urteil fällt am Ende schroff ablehnend aus: «Es scheint dem Großentwurf nicht anders zu ergehen als den Entwürfen Spenglers oder Toynbees, die heute weitgehend vergessen sind.» (469)

Auch Leo Strauss steht letztlich nicht besser da. Dessen hermeneutische Unterscheidung zwischen einem «exoterischen» und einem «esoterischen» Schreiben führte zu hermeneutischer Willkür, esoterischem Dünkel und antidemokratischem «Elitismus». Philosophische Positionen markierte er auch im Verhältnis zur Antike nicht klar. «Man möchte gerne wissen, was Strauss selber vom Naturrecht denkt» (489), schreibt Ottmann und fordert damit eine Kapitulationserklärung und einen Offenbarungseid. Er plädiert gegen Strauss für Aristoteles, für Demokratie statt Wissensdünkel und gegen die schroffe «Entgegensetzung von Antike und Neuzeit», Athen und Jerusalem. Viel lässt er von Voegelin und Strauss nicht gelten, außer der Ablehnung einer wertfreien Politikwissenschaft und dem Verweis auf einen «Kanon der klassischen Werke». Das Schlusskapitel liest sich wie eine Selbstpositionierung und Reflexion des eigenen ideengeschicht-

lichen Projekts. Ein vollmundiges Bekenntnis zur Neoklassik ist es nicht. Die christliche Kritik am Sozialdarwinismus und Rassismus als Basis des modernen Totalitarismus wiegt stärker.

Von Arendt, Voegelin und Strauss trennt Ottmann schon sein deutliches Bekenntnis zur katholischen Verbindung von Athen und Jerusalem. Die kritischen Worte zum klassizistischen Modernitätsverzicht lassen zwar erwarten, dass er auch die methodischen Errungenschaften der neueren Philosophie positiv aufnehmen wird. Man legt den starken Band dennoch nicht ohne Fragen aus der Hand. Wie das politische Denken unter die Räder des modernen Totalitarismus gerät, zeigt er eindrucklich. Was als Antwort und «Überwindung» bleibt, ist am Ende weniger klar. Ottmann hat der Versuchung widerstanden, eine neoklassische Apologie des modernen Verfassungsstaates ans Ende zu stellen. Er schleicht sich mit einem Ausblick heraus, der manchen Leser irritieren dürfte. «Ist es nicht ein Zeichen der Zeit», schreibt er, «daß ein Philosoph wie John Rawls nicht nur die Metaphysik, sondern auch die Religion aus dem öffentlichen Diskurs gradezu verbannen will?» (502) Ottmann spricht einleitend von einer «Wiederkehr der Religion am Ende des Jahrhunderts» (5). Die erörterte Neoklassik kann diese Überwindung des Totalitarismus nicht tragen. Durchgängig evoziert Ottmann die christliche Alternative und Trennung der Reiche und Gewalten gegen die totalitären «Politischen Religionen». Seine religiös grundierte Affirmation des liberalen Verfassungsstaats aber expliziert er nicht. So gibt der Wanderer auch im vorletzten Band keine laute Navigation an die Hand, wie er in der Moderne angekommen ist. Das liegt nicht nur am Spagat zwischen Enzyklopädie und Geschichtsphilosophie, sondern auch an der historistischen Skepsis und Demut, die er gegenüber «vorletzten» dogmatischen Festlegungen hat. Auch diese Reserve hält den Leser in Spannung.

Jimmy Carters Lächeln

Samuel Moyns alternative Geschichte der Menschenrechte

*Samuel Moyn: The Last Utopia.
Human Rights in History, New York:
Belknap Press 2010, 337 S.*

Samuel Moyn eröffnete vor nicht allzu langer Zeit einen Artikel mit der Feststellung, dass es im vergangenen Jahrzehnt regelrecht schick geworden sei, die Geschichte der Menschenrechte zu schreiben. Nun legt er selbst eine solche Geschichte vor, die sich allerdings jede Ähnlichkeit mit den gängigen Genealogien verbietet. Im Gegenteil: Die Zeit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der französischen Revolution, die üblicherweise als Geburtsstunde der modernen Menschenrechte zählt, ist für den an der New Yorker Columbia University lehrenden Historiker Moyn nichts weiter als eine «brauchbare Vergangenheit», die man sich im Nachhinein zum Nachweis der noblen Herkunft konstruiert hat. Vielmehr, so Moyn, kann die frühmoderne Rechtsgeschichte nur im Kontext der entstehenden Nationalstaaten verstanden werden, wo Individualrechte allererst durch die Etablierung von staatlichen Instanzen gesichert und durchgesetzt werden konnten. Die Menschenrechtsbewegungen im 20. Jahrhundert sind hiervon seiner Ansicht nach jedoch kategorial geschieden. «Human rights» als Wortschöpfung, die erst in den 1940er Jahren große Verbreitung fand, bezeichnet in seiner Interpretation die Loslösung des Menschenrechtsgedankens von seinem nationalstaatlichen Kontext und die Internationalisierung einer Rechtsnorm, die sich dann auch gegen und über nationalstaatliche Belange erheben konnte. Die Quelle unserer gegenwärtigen Anschauungen und Praktiken liegt daher für Moyn in historisch sehr jungen Entwicklungen; der Rest trägt zum gegenwärtigen Verständnis der Menschenrechte wenig bei und gilt ihm wenig mehr als ein urgeschichtliches Phänomen.

Insofern Moyn den universalistischen und individualistischen Aspekt der modernen Menschen-

rechte in einen so starken Gegensatz gegen ihre früheren Erscheinungsformen bringt, muss er natürlich auch Protestbewegungen wie die Bürgerrechtsbewegung entweder so deuten, dass sie «ihre ideologische Autorität und kulturellen Prämissen aus dem Nationalstaat bezogen» oder, wie zum Beispiel den jahrhundertelangen Kampf um die Abschaffung der Sklaverei, gänzlich außen vor lassen. Ein eigenes Kapitel widmet er dem Nachweis der These, dass der Antikolonialismus keine Menschenrechtsbewegung war – nämlich aus dem Grund, dass auch hier das Ziel der Unabhängigkeitsbewegungen nicht die Überwindung von Staatlichkeit, sondern die Ermöglichung nationalstaatlicher Selbstbestimmung war.

Wie also konnten schließlich die Menschenrechte zu einem Leitbegriff der internationalen Politik werden? Auch hier bleibt Moyn seiner revisionistischen Linie treu, indem er darauf insistiert, dass nicht der Holocaust und die Absicht, künftige Völkermorde zu verhindern, den Hintergrund für die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 bildeten. Auch dies sei wiederum Resultat einer nachträglichen Geschichtsbetrachtung, während das Konzept tatsächlich durch die vierziger Jahre hindurch einen eher marginalen Status gehabt habe. Werfe man einen Blick auf die sogenannten Dumbarton Oaks Dokumente, in denen die Alliierten den Grundriss einer künftigen internationalen Organisation der Nachkriegszeit entwarfen, so werde klar, dass «die Kriegsrhetorik, die den neuen Begriff der Menschenrechte umfasste, in Wirklichkeit eine andere Agenda verdeckte». Moyn verfolgt, wie der Begriff fast beiläufig und in Gestalt eines wenig klar umrissenen Slogans in die Diskussionen der Kriegs- und Nachkriegszeit hineingeriet, und er macht vor allem klar, dass die Funktion der Vereinten Nationen in der Situation des beginnenden Kalten Krieges weniger die Durchsetzung internationaler Rechtsnormen als vielmehr die Machtbalance zwischen den Großmächten war.

Vor allem in Europa waren die Menschenrechte in der Nachkriegszeit Teil einer konservativen Agenda und spielten auf diese Art eine wesentliche ideologische Rolle im Kalten Krieg; für die Neokonservativen sollten Menschenrechte später, so Moyn, nur ein anderes Wort für Antikommunismus sein. Bis sie in ihrem gegenwärtigen Verständnis die internationale Bühne betraten, sollten weitere dreißig Jahre vergehen.

«Man pflegt die Geschichte als einen langwierigen Prozess zu betrachten, in Wirklichkeit aber ist Geschichte etwas sehr Sprunghaftes.» Samuel Moyn zitiert diese Sätze aus Philip Roths *American Pastoral*, wenn er auf das Jahr 1977 zu sprechen kommt. In der *New York Times* tauchte in diesem Jahr der Ausdruck «Menschenrechte» fünf Mal öfter auf als in jedem vorhergehenden. Im Januar macht Jimmy Carter in der Rede zu seinem Amtsantritt Menschenrechte zum zentralen Motiv seiner Außenpolitik, und zum Ende des Jahres sollte Amnesty International den Friedensnobelpreis erhalten. Aber nicht die Inflation der wörtlichen Verwendung ist für Moyns Argument ausschlaggebend, sondern vielmehr die idealistische Tönung, die der Ausdruck annimmt – seine Loslösung aus dem politischen Kontext, der ihn für «gewöhnliche Leute» und im öffentlichen Leben zur gängigen Münze werden lässt. In dem «radikalen Wandel des öffentlichen Klimas» während der siebziger Jahre werden die Menschenrechte von ihrer institutionellen Last befreit und stehen nun als frei flottierendes, ubiquitäres diskursives Element zur Verfügung, was für nichtstaatliche wie für staatliche Akteure in gleicher Weise zu gelten scheint. Sie wurden, so suggeriert es die Schilderung von Samuel Moyn, zur letzten politischen Utopie der Antipolitischen, die insbesondere von der sozialistischen Ideologie und den Formen ihrer staatlichen Realisierung enttäuscht waren. «Der Tod anderer utopischer Visionen und ihre Transfiguration in eine Menschenrechts-Agenda» liefere hierfür das beste Erklärungsmodell.

Im gleichen Atemzug fragt man sich, ob Samuel Moyn den Durchbruch der Menschenrechte nicht gleichzeitig schon für ihr Ende hält, oder zumindest für den Anfang davon. So lässt es seine Schilderung der Ära Carter offen, ob er tatsächlich glaubt, dass Carter auf der Ebene der internationalen Politik eine aktive Menschenrechtspolitik betrieben habe, oder ob er sich nicht vielmehr in erster Linie dafür interessiert, wie der Begriff zu einem so mächtigen Element politischer Legitimationsrhetorik werden konnte. War die Rede von den Menschenrechten möglicherweise der gelungene Brückenschlag zwischen Carters privatem Moralismus und einer öffentlichen Meinung, in der nach Vietnam offen demonstrierte Machtpolitik verpönt war? Immerhin hatte der Präsident mit dem breiten Lächeln, der sonntags im Weißen Haus Bibelstunden gab, gleichwohl mit Zbigniew Brzezinski einen Hardliner zu seinem Sicherheitsberater gemacht, und seine Gespräche mit sowjetischen Dissidenten waren gewiss mindestens genauso Schachzüge im Kalten Krieg, wie sie von der Sorge um Rede- und Meinungsfreiheit getragen sein mochten.

Moyn schildert die Geschichte der Menschenrechte in einem beinahe melancholischen Ton; sein Buch weiß weniger von einem triumphalen Siegeszug zu berichten als von Aufstieg und Niedergang. Ernüchtert klingt es, wenn er auf die gegenwärtige Situation zu sprechen kommt, etwa den Missbrauch des Menschenrechtsgedankens in geostrategischen Zusammenhängen wie dem Irakkrieg. Im gleichen Maße, wie hier Menschenrechte zum Werkzeug der Politik werden, beklagt Moyn auf der anderen Seite allerdings das, was er die «Antipolitik» der Menschenrechte nennt, die Kolonialisierung von Politik durch Moral, und eine ubiquitäre Verwendung des Begriffes, die dazu geführt habe, dass Menschenrechte gegenwärtig selbst zur Ideologie geworden seien. Wo selbst der umstrittene Tea-Party-Aktivist Mark Williams behauptet, dass diese Bewegung eine Menschenrechtsbewegung sei, hat der Begriff ganz offenkundig jede Trennschärfe verloren.

Moyns insistierende Beschreibung eines sozusagen uferlosen Menschenrechtsbegriffes muss wohl in der Perspektive seiner eigenen intellektuellen Agenda gelesen werden, nämlich Menschenrechte wieder zu einem politisch operablen Term zu machen. In diesem Sinne ist seine Ermahnung zu verstehen: «Wenn uns die Menschenrechte einige zentrale Werte ins Bewusstsein rufen, die nach Schutz verlangen, dann können sie nicht allen alles bedeuten.»

Auch wenn Moyns alternative Herleitung der Menschenrechtsgeschichte von ihrem Ende, von der Kritik an der tendenziellen Entleerung des Begriffes her, als der Versuch nachvollziehbar bleibt, eine politisch sinnvoll umsetzbare Kernbedeutung zu bewahren, so lassen sich einzelne Aspekte seiner Interpretation hinterfragen. Wer wie er so sehr gegen gängige Darstellungen argumentiert, muss sich dessen bewusst sein, dass seine Version der Geschichte mit relativer Leichtigkeit durch andere Geschichten ins Unrecht gesetzt werden kann. Alternativ zu seinem Erklärungsansatz ließe sich beispielsweise fragen, ob Menschenrechte als Legitimationsressource nicht eher etwas mit dem Aufkommen des Massenkonsums in den sechziger Jahren und mit den Veränderungen des Lebensstils in den westlichen Gesellschaften zu tun haben, wodurch Fragen der sozialen Gerechtigkeit und die entsprechende sozialpolitische Agenda in den Hintergrund gerieten, als mit dem Verschwinden alternativer Ideologien. Denn welche Bedeutung sollte der Zusammenbruch der sozialistischen Utopien ausgerechnet für die amerikanische Gesellschaft gehabt haben? Ist darüber hinaus die Rede vom Ende der sozialistischen Utopien nicht selbst noch allzu sehr ein Gemeinplatz einer im Zeichen des Kalten Krieges stehenden Ideengeschichte und als Passe-

partout-Argument mittlerweile zu verbraucht, als dass es überzeugen könnte? Reicht die Definition von Utopien als «the heartfelt desire to make the world a better place» schon aus, um die Menschenrechte als eine neue «Utopie» zu kennzeichnen? Und ließe sich, alternativ zur Geschichte der Moralisierung der Menschenrechte, anhand der Balkankriege und in ihrer Folge der Prozesse vor dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag nicht auch eine Geschichte ihrer erfolgreichen juristischen Institutionalisierung erzählen?

Bei aller Vielfalt der Nuancierungen bleibt Moyns Argumentation gegenüber der von ihm in reichem Maße untersuchten Literatur zu wenig differenziert. Er opfert die Komplexität seiner These, dass sich die Menschenrechte in dem von ihm gemeinten Sinne erst seit den siebziger Jahren gebildet haben, einer starren Trennung zwischen einer Vorgeschichte, die den Menschenrechtsbegriff noch der nationalstaatlichen Souveränität unterordnet, und der eigentlichen Geschichte, wo dieser sich internationalisiert und moralisiert hat. In Wirklichkeit sind beide Aspekte bis heute untrennbar miteinander verbunden, denn die Durchsetzung von Menschenrechtsstandards benötigt bis zum heutigen Tage eine Instanz, die über juristische, politische oder auch militärische Mittel verfügt. Zwar mag der Legitimationsdiskurs moralisch bestimmt sein, zwar mögen die Menschenrechte als solche nur ethisch begründbar sein und mag die Motivation für eine einzelne Person, sich für ihre Durchsetzung zu engagieren, eine zutiefst moralische sein: dennoch lässt sich der Menschenrechtsbegriff nicht aus seiner Ambivalenz zwischen politisch-moralischem Legitimationsbegriff und seiner Verwiesenheit auf politisch souveräne Instanzen herausoperieren, ohne ihn um einen wesentlichen Aspekt zu verkürzen.