

Pro Philosophia Évkönyv 2020–2021

Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány

Pro Philosophia Évkönyv 2020–2021

Támogató

Four Gates Hungary Kft., Veszprém

Szakmai együttműködő partnerek

**MTA-VEAB Gazdaság-, Jog- és Társadalomtudomány Szakbizottság
Veszprémi Pro Philosophia Műhely**

Sorozatszerkesztő

Garaczi Imre

Szerkesztette

Hudra Árpád

Kiss Endre

Lektor

Egyed Emese

Felelős kiadó

Garaczi Imre

E-mail: garaczi.imre@gmail.com

Címlapkép

**F-M. A. Voltaire (1694–1778) francia és J. G. Herder (1744–1803)
német filozófus**

ISSN 2060-100X

Nyomdai munkák

OOK-PRESS Nyomda, Veszprém

Tartalom

Bevezetés.....	3
----------------	---

I. Michael Benedikt filozófiája

Jacques Poulain: Die philosophische Befreiung der Urteilskraft in der kritischen Anthropologie von Michael Benedikt.....	7
---	---

Endre Kiss: The fundamentals of the criticism and the transmission chain of the philosophical knowledge. Towards the interpretation of Michael Benedikt's „transcendental anthropology”.....	19
---	----

II. A történeti felvilágosodás arcai

Egyed Emese: Ókori történet provokatív víziója. Voltaire: Sémiramis.....	27
---	----

Cornelius Zehetner: Mögliche Aufklärung der Menschheit bei Kant.....	39
---	----

Hans Poser: Aufklärung top down. Leibniz und die Prinzenziehung.....	47
---	----

Endre Kiss: Unterschiedliche Perspektiven zur Hegel-Mendelssohn-Relation. Notwendigkeit in der Enzyklopaedie in ihrer Relation zur rationalen Metaphysik Mendelssohns.....	65
---	----

János Rathmann†: Die Wirkung des Fichteaners Friedrich Karl Forberg auf die österreichische und ungarische Aufklärung.....	73
---	----

Endre Kiss: Herder – Exposé.....	79
---	----

Molnár László: Herder kritikai fordulatáról.....	115
---	-----

Kiss Lajos András: Werner Krauss és a felvilágosodás antropológiája.....	127
---	-----

Szabó Emília: Egy levéltári könyvjegyzék tanulságai: Buczy Emil János könyvtára.....	141
---	-----

Soós Amália: Filozófia és nyelvéség. A differenciák elismerése.....	155
--	-----

III. Univerzális felvilágosodás – a modern hagyomány

Helmut Kohlenberger: Europa.....	161
---	-----

Joseph Gabel: La philosophie hongroise de la fausse conscience.....	169
--	-----

Reinhold Knoll: Wie es zur „Kunstreligion” kommt.....	177
--	-----

Szabó Cipora Jael: Az „Élet”-től a „La Hongrie”-ig. Diner-Dénes József kulturpolitikai szerepe.....	189
--	-----

Imre Garaczi: Der Untergang der metaphysischen Daseinsweise. Aspekte der Geschichtsphilosophie.....	199
--	-----

IV. Univerzális felvilágosodás – a jelen

Michael Benedikt†: Lebenswelt zwischen Cyberspace und Anthroponarzißmus. Vorwort: Hegels ungaublicher Unglauben.....	215
---	-----

Hudra Árpád: Média és univerzális felvilágosodás? Marshall McLuhan üzenetei.....	227
---	-----

Jacques Poulain: Der heutige pragmatische Jakobinismus im Horizont der totalen Experimentierung vom Menschen.....	235
--	-----

V. Über die Benedikt-Gesellschaft und ihre Arbeit

Über die Benedikt-Gesellschaft und ihre Arbeit.....	257
---	-----

Bevezető

Kötetünkben, amelynek *A felvilágosodás új dialektikája* összefoglaló címet adtuk, a Benedikt-Társaság legújabb tanulmányait tesszük közre. A kötettel elkötelezetten szeretnénk megemlékezni a Társaság névadójáról, Michael *Benedikt*ről és egyben egyik alapítónkról, a 2018-ban elhunyt *Rathmann* Jánosról is.

Természetesen örömmel mondunk őszinte köszönetet a Társaság összes tagjának is elkötelezett munkájukért.

Meggyőződésünk, hogy az új kötet szélesebb körben ismerteti meg Társaságunk munkájának új eredményeit.

A Társaság alelnökei, *Egyed* Emese, *Garaczi* Imre, *Hudra* Árpád és *Cornelius Zehetner* nevében is

Kiss Endre

a Benedikt-Társaság elnöke

Budapest, 2021, október 6.

Einleitung

In diesem Band *Eine neue Dialektik der Aufklärung* findet der Leser die neuesten Studien der Mitglieder der Benedikt-Gesellschaft. Wir erinnern uns mit dieser Publikation auch an den Namensgeber Michael *Benedikt*, aber auch an den 2018 verstorbenen Kollegen János *Rathmann*.

An dieser Stelle sage ich meinen aufrichtigen Dank an alle Mitglieder/innen der Gesellschaft für ihre engagierte Arbeit in den vergangenen Jahren aus.

Wir hoffen, dass die Fortschritte unserer Arbeit auch einem breiteren Interesse begegnen wird.

Im Namen auch der Vize-Praesidentin Emese *Egyed*, sowie der Vize-Praesidenten Imre *Garaczi*, Árpád *Hudra* und *Cornelius Zehetner*

Endre Kiss

Praesident der Michael Benedikt-Gesellschaft

Budapest, den 6. Oktober 2021

I. Michael Benedikt filozófiája

Jacques Poulain¹

**Die philosophische Befreiung der Urteilskraft
in der kritischen Anthropologie
von Michael Benedikt**

**The Philosophical Liberation of the Faculty
of Judgment in the Critical Anthropology
of Michael Benedikt**

ABSTRACT

The transcendental anthropology of Michael Benedikt allows us to free ourselves by the use of our faculty. This is indeed an anthropology of language where the judgment that we are giving about our speech-act is true or false contrarily to the pragmatic theories of judgment that are legitimating only the success or the failure of our illocutory or performative speech-act. We are able behalf of this critical anthropology to judge whether we are producing or not the speech-act that we expressing in our utterance: is it as true as we are producing the event of uttering it? This is the question that we are asking to ourselves. This use of our critical judgment is liberating us like Kant waiting it from his Critical anthropology and it is not only a negative freedom toward our pulsions and our addressees, it is a positive freedom by which we choose the knowlege, the desire or the action to which we are identifying ourselves or to which we are identifying our addressees. We know from the anthropobiology of A. Gehlen that so doing we are judging by our speech-acts the knowledges, the desires and the actions that are our conditions of life and this judgment gives us the possibility to adopt them freely. By these speech-acts, we are giving the same freedom to our addressees by giving to them the faculty of judging their own conditions of life and of adopting them or not freely. These are the philosophical foundations of the philosophical empirism of M. Benedikt and justify that we are doing a philosophical judgment in every speech-act as well as in our thinking and in our mental life.

*Die heutige Zerstörung des Menschen im Kontext der totalen
Experimentierung*

Wir haben gelernt von Michael Benedikt wie die Transformationen des Menschen im Kontext der totalen Experimentierung geschehen. Diese scheinen die pragmatische Vernunft zu gehorchen. Die pragmatische Vernunft erscheint heute in der Tat

als die Instanz, die zum einen die Übereinstimmung herbeiführt zwischen der experimentierten, sichtbaren Welt einerseits und den wissenschaftlichen Hypothesen andererseits, die den wissenschaftlichen Fortschritt reguliert und zum anderen als Konsensus zwischen dem Sprecher und dem Adressaten ihre Handlungen, Absichten und Begierden reguliert. Sie kann dies aber nur deshalb leisten, weil der Konsensus jedesmal ganz unabhängig vom Wunsch der Sprecher oder der Wissenschaftler, ihn herzustellen, eintritt. So erscheint der pragmatische Konsensus als die einzige transsubjektive und unabhängige Instanz, die den Glauben, die Absichten und die Begierden der Kommunikationsteilnehmer regulieren kann. Diese Instanz, d.h. dieser Konsensus, scheint nur deshalb die „totale Experimentierung“ – wie M. Benedikt sie nennt – der *sapientia universalis* zu regulieren, welche den juristischen Systemen und den moralischen Überzeugungen innewohnt, weil jede Aussage als eine dem Sprecher und dem Adressaten gemeinsame Lebenshypothese betrachtet werden kann. Nur der *gegenseitige konsensuelle selbstgenügsame Affektion* scheint in diesem Sinne habilitiert zu sein, die Kenntnisse, Handlungen und Begierden der Kommunikationsteilnehmer in eben derselben Art und Weise zu regulieren wie auch die Experimentierung der *mathesis universalis* die Übereinstimmung zwischen der sichtbaren Welt mit den wissenschaftlichen Hypothesen legitimiert.

Diese totale Experimentierung des Menschen und der Welt läßt folglich die „Lebenswelt“ verschwinden und den Positivismus als Lebensform triumphieren. Der Doppelvortrag von E. Husserl: „*Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit*“ (Wien, Mai 1935), thematisiert, wie M. Benedikt es unterstreicht, die „Lebenswelt“ gerade „im Augenblick ihres Verschwindens“: „durch eine Radikalisierung der Erkenntnistheorie, welche der Fortschrittspragmatik der objektivierenden Wissenschaften der Moderne die ideologische Begleitmusik gespielt hatte, sollte deren Ursprung in lebenspraktischen Bezügen freigelegt, ihr ‚objektivistischer Schein‘ als Sedimentierung Sinnstiftungen (hegelianisch gesprochen: als Selbstentfremdung der handelnden Menschen) durchschaubar und kraft erkenntnistheoretischer Reflexion aus dem Geist der Phänomenologie aufgehoben werden“. Doch geschieht dadurch das Gegenteil: das Verschwinden der Geschichte wird unumkehrbar, wenn man die Geschichte so wie Lukács versteht: „Geschichte ist von vorne herein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinanders und Ineinanders von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung“². Die Geschichte wird dadurch zwar weggefegt, die Lebenswelt jedoch durch Objektivismus und „Quantitativismus“ „als „Lebenswelt“ weitgehend „zerstört“. „Heute“, schreibt M. Benedikt, „ist von einigen wenigen Resten und neuen Durchbrüchen abgesehen das System die Lebenswelt. Die Rede von der ‚Postmoderne‘ bringt die Erfahrung davon bewußtlos affirmativ zum Ausdruck. Der Positivismus, der, wie Husserl schreibt, ‚die Philosophie enthauptet hat‘, ist zwar als rohe theoretische Doktrin nicht mehr sehr gefragt; desto verbreiteter ist er als pseudorationale Matrix des nicht mehr gelebten Lebens und als Hintergrundideologie und Verbänden. Der siegreiche Positivismus hat es nicht mehr nötig, sich selbst lauthals zu proklamieren, sein theoretisches Verschwinden war seine praktische Diffusion“³.

Das anthropologische Problem der Urteilskraft, das hier als Fehlleistung und als Symptom sich in dieser Weise ausgedrückt wird, ist auf Descartes zurückzuführen. „Dieser“, schreibt Benedikt in *Bestimmende und reflektierende Urteilskraft*⁴, „hat im Rahmen seines ‚Totalexperimentes‘ im 5. *Discours* unsere entscheidende Sprachform vom subjektiven Zustand, bzw. der bloß willkürlichen Übereinstimmung des Gemeinnes getrennt. Die eigentliche, verbindliche Urteilshandlung, eine hybride Form zwischen Willen und Verstand, resultiert (...) aus einer Herauslösung der Symbolfunktion unserer Sprache und ihrer Vorstellungsverknüpfung aus denjenigen Funktionen, welche unmittelbar mit der Zustandsgefühl und den Affekten des sich ausdrückenden Gegenstandes, bzw. Subjektes verknüpft sind. Erst dann also, wenn wir die Signal- und Symptomfunktion der Sprache aus der Symbolfunktion und ihrer Vorstellungszusammensetzung gelöst haben, steht uns so etwas wie das Problem der Urteilskraft zwischen kalkulablem Verstand und handlungsbezogener Willkür ins Haus. Ohne dieses Herauslösen werden wir das Problem der Urteilskraft, sich über eine Situation zu erheben und diese distanziert zu objektivieren oder gar anzueignen, nur im Zuge von Fehlleistungen unseres Symptom- und Signalverhaltens erfahren. Aber solche blockierte Erfahrung ist, wie Descartes es zeigt, auch durch Mutation und Anpassung bestimmten hochkomplexen Maschinen (...) eigentümlich.“⁵

Weil Kant in der Tradition von Descartes in seiner ersten Kritik der Urteilskraft noch steht, versteht er diese Urteilskraft „als ein besonderes Talent, welches nicht gelehrt, sondern geübt sein will. Übung braucht es schon deshalb, weil gerade in der Urteilskraft eine bestimmte Freiheit von bloß zweckgebundenen willkürlichen Sprachformen unseres Gemeinnes angesetzt ist, und andererseits unser Zeichenvermögen kraft eines zunächst beliebigen Urteils aus dem bloß mehr oder weniger zufälligen Einbildungsschema von Reiz und symptomatischer, selegierender Reaktion gelöst ist.“⁶

„Schon seit seiner Abhandlung über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte“, sagt Benedikt, „hat nun Kant eine dynamische Form der Urteilskraft aufgezeigt, die sich sowohl von der cartesianischen wie auch scholastischen Tradition unterscheidet: es geht ihm dabei um die Freiheit im Bejahen oder Verneinen, etwas Vorliegendes, Konsistentes, bzw. Variables, außer Streit zu stellen. (...) In Kants spröder Sprache wird sowohl hier als auch in späteren Arbeiten das Gegebene oft, aber nicht immer, schon als Besonderes reflektiert, das Vorausgesetzte als reales Allgemeines angesehen. Die Dijudikation wird nun im Verhältnis beider ausgelegt. Demgemäß heißt es, daß Urteilskraft überhaupt „das Vermögen (ist), das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert,... bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend“ (KU 2 Einl. IV). Die Dijudikation wird nun im Verhältnis beider gesehen. Entweder ist das Besondere gegeben und wir suchen ein Allgemeines, aber doch darum, weil dieses Allgemeine schon, in einem Vorgriff reflektiert, vorausgesetzt war; oder das Allgemeine ist gegeben und wir suchen ein Beson-

deres; aber dieses Besondere ist ein Besonderes doch nur, weil es auch bei dem besonderen Begriff ein nicht erreichbar gemeintes Unmittelbares an sich hat oder gar ist; sonst wäre es ja wieder nur ein besonderes Allgemeines. In beiden Fällen, in der reflektierenden und in der bestimmenden Form, subsumativ-mathematisch-bestimmend, bzw. reflektierend-dynamisch, fällt uns die Urteilskraft erst auf, wenn sie bei uns fehlt oder bei anderen nicht anzutreffen ist.”⁷

Die philosophische Befreiung der Urteilskraft in der kritischen Anthropologie von M. Benedikt geschieht, als er die philosophische Wahrheitsurteilskraft als Kern jeglichen Sprachgebrauchs anerkennt. Es geschieht durch die Wiedererweckung des philosophischen Empirismus von Schelling und im Horizont von Lamberts Versuch, die Logik und die Dynamik der Wahrheit im Bereich der Gewißheit und Wahrhaftigkeit zu rehabilitieren und sie wieder als verbindlich gelten zu lassen. „Im vierten Buch des Neuen Organon versucht nämlich Lambert zu zeigen”, schreibt Benedikt, „daß seine Konzeptionen, wenn sie die Phänomene durch logisch-semiotische Analyse außer Streit, d.h. aus der bloßen Konstruktion von Schein hier, Wahrscheinlichkeit darstellen wollen, eine semiotische Sprachnormativität brauchen, welche als Wahrheitsfunktion auftreten können muß. Erst die *Einheit* dieser Semiotik und der Wahrheitsform trifft aber für Lambert auf einen weiteren Begriff des beurteilenden Sprachgebrauchs im Gemeinsinn, dessen Verbindung mit praktischem Zeichengebrauch zu einem der Hauptprobleme der neueren Philosophie geworden war. Er spricht hier nämlich ein Idiom an, welches im Bereich der Diskussion der Frühaufklärung zwischen Descartes und Leibniz als assertorische verbindliche Einheit von Gewißheit und Wahrhaftigkeit gegolten hatte und unter dem Titel „ce qui est moralement possible” Problemgeschichte gemacht hat.

Lamberts Semiotik erneuert also die Idee einer lebensweltlich relevanten Kontingenzsphäre assertorischer Erkenntnis zwischen poetologisch artikulierbarer Feierwelt und pragmatisch orientierter Arbeitswelt hier, zwischen politologisch-hermeneutischer Handlungswelt und nach wissenschaftlicher Letztbegründung orientierter Welt der Anwendung der Mathematik auf die Relationen der sekundären Qualitäten da”⁸. Benedikt vermeidet den Husserlschen Schritt zurück in eine transzendente Psychologie, indem er die reflektierende theoretische und praktische Urteilskraft, die dem Gebrauch der Sprache innewohnt, in eine transzendente Anthropologie integriert. „Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, schreibt M. Benedikt in *Freie Erkenntnis und Philosophie der Befreiung*⁹, „ist es zunächst nicht anzumerken, daß sie auch, wie es in den Reflexionen hierzu heißt, gegenüber den einzelnen Kuntsfertigkeiten und Wissenschaften, *anthropologia transcendentalis* ist. In Ansehung des bescheidenen Urtheils über den Werth seiner eigenen Wissenschaft und der Mäßigung des Eigendünkels und Egoismus, den eine Wissenschaft gibt, wenn sie allein im Menschen residirt, ist etwas nöthig, was dem Gelehrten Humanität gebe, damit er nicht sich selbst verkenne und seinen Kräften zu viel zutraue. Ich nenne einen solchen

Gelehrten einen Cyclophen“¹⁰. Dies gilt auch für den Fall, daß sich die jeweils zyklischen Wissenschaften zusammenrotten und zyklisch oder enzyklopädisch das Terrain der verfestigten und immer unkorrigierbareren Einäugigkeit ausmachen.

Es sei eben die *anthropologia transzendentalis*, welche jedem je verschiedenen Wissen oder Wissen von Handeln, etwa über die zivilisierte Fertigkeit, das zweite Auge einsetze und über Geschicklichkeit hinaus zum plastischen Sehen bringe: „Einem jedem muß ein Auge aus besonderer Fabrik beigestellt werden. Dem Medicus, Critik unserer Naturerkenntnis, dem Juristen, Critik unsrer Rechts- und Moralerkenntnis, dem Theologen unsrer Metaphysik. Dem Geometra, Critik der Vernunftkenntnis überhaupt. Das zweyte Auge ist also das der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaas der Größe unserer Erkenntnis haben. Jene gibt die Standlinie der Messung. Verschiedene von diesen Wissenschaften sind so bewandt, daß die Critik derselben ihren innern Werth sehr schwächt; nur die Mathematik und Philologie halten dagegen Stich, im gleichen die Jurisprudenz; daher sind sie die trotzigsten. Der Egoismus rührt daher, weil sie den Gebrauch, welchen sie von der Vernunft in ihrer Wissenschaft machen, weiter ausdehnen und auch in anderen Feldern vor hinreichend halten. Nicht die Stärke, sondern das Einäugige macht hier den Cyclop. Es ist auch nicht genug, viele andere Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transzendentalis*“¹¹.

Die verbindliche normative Kraft der Sprache ist hier sowohl als originär, d.h. verbunden mit der sprachlichen Einbildungskraft, die der Rede wie dem Denken selbst innewohnt, wie als normativ und teleologisch zu denken. Die kognitive, affektive, praktische Vorharmonisierung vom Subjekt mit der Wirklichkeit, mit dem anderen und mit sich selbst bestimmt den kreativen Charakter sowohl des Denkens als auch der Rede, aber auch die normative Teleologie der Wahrnehmung und der Handlung.

Die Konkretisierung und Verwirklichung dieser Harmonie wird zum letzten Zweck aller Handlungen von allen. Wie die neue wissenschaftliche Hypothese eine neue Vorharmonisierung der Welt und des Subjekts bildet, so bildet jede praktische Lebenshypothese eine neue Harmonie des Subjekts mit seinen sozialen Partnern und mit seiner Welt, die sowohl die Existenz des Partners und des Subjekts selbst behauptet und zugleich als co-originäre Zwecke an sich vorstellt, weil es sich selbst als ihre Lebensbedingung voraussetzt und erweist, wenn sie als Lebenshypothese tatsächlich wahr ist. Das heißt aber auch, daß das transzendental antizipierte Ideal des Konsensus, das als pragmatische Vernunft gebraucht wird, nicht nur ein Schein oder ein regulatives Prinzip ist, sondern daß es sowohl für den privaten Geist als auch für der kollektiven Geist konstitutiv ist, wie Benedikt mit Recht gegen den kontrafaktischen Habermasschen Konsensus betont¹².

Im Horizont des heutigen totalen Experimentierens der Welt und des Menschen, die Hypostasierung des konsensuellen Affekts als letzte Wahrheitsinstanz bringt als Ergebnis eine Vergötterung des theoretischen und praktischen Konsensus und einen gepanzerten menschlichen, kollektiven Gottesegoismus hervor, die scheinbar von vornerein her die Ausübung der menschlichen Urteilskraft ausschließen. Weil diese

tödliche Krankheit jedoch nur eine Krankheit der Reflexion ist, ist sie auch heilbar: sie mobilisiert nur die autarke *Kausalität durch Freiheit* des Menschen. Weil die kreative und normative teleologische *Kausalität aus Freiheit* gesund und notwendigerweise unangesteckt bleibt, ist diese Kausalität imstande, die Erfahrung von der reflexiven und konsensuellen Neutralisierung ihrer selbst zu machen und sich selbst durch dieser rekognitive Übung der Urteilskraft zu befreien.

Die Kausalität durch Freiheit nennt Benedikt „die Kausalitätsfreiheit, die freischwebende Intelligenz, welche sich in der Dialektik zwischen performativer Wissenschaftskompetenz und idealer Sprachgemeinschaft bewegt“¹³. In der Kausalität aus Freiheit aber „liegt eine situationsunabhängige ursprüngliche Selbstbestimmung, deren prekärer Status es allerdings ist, einerseits von den Determinanten der ersten Form im Sinne eines Kontinuums von Bestimmtheiten und ihrem Reflexionsparalogismus abhängig zu sein; noch gravierender ist jedoch, daß ohne Bezug auf den empirischen Charakter oder der Mittelreflexion in den Bedingungen von Tauschverteilung, Arbeitsteilung, Zeug- und Besitzstruktur jene genannte Selbstbestimmung (...) leer bleibt.

Die *Kausalität aus Freiheit*, als *communio* primera und als *communio mei et tui originaria* lokalisiert die *crux philosophorum*, d.h. aber die dynamische Potenz der Urteilskraft als Träger den theoretischen Bedingungen der Handlung. Im *Heideggers Halbwelt*, Benedikt zitiert und kommentiert die berühmte Stelle der *Reflexionen*: „Die theoretischen Bedingungen alles practischen (d.i. aber auch des Technischen, des pragmatischen, des ökonomischen – M. B.) sind Freyheit, Ursprung und Zukunft (also anthropologisch interpretierte Gegenwart, Gewesenheit und eben Zukunft – M. B.) oder das innere und die aeußere Principien aller unserer Zwecke zusammen. Diese sind *crux philosophorum*.“¹⁴ „Der Verlust des Einsatzes des Gesetzes der Kausalität aus Freiheit in die pragmatischen Lebenswelt des empirischen Charakters hat aber zur Folge, daß in der Synthesis Ungleichartiger in der Kausalität der Freiheit der Reflexion, einen Terminus hat, nämlich das antecedens, als Reflexionsmodell durch den Paralogismus des Intelligiblen ersetzt wird. Genau dies verhindert jedoch, daß die Freiheit kausal wird, weil sie sich in Selbstreflexion der Lebensbedingungen und im Respons auf Sachzwänge erschöpft. Sie wird allerdings kausal im Hervorbringen von Organisationsstrukturen erzeugt, welche ihre Ursprünglichkeit und Lebenskraft unvermerkt aus den empirischen Charakter beziehen. Auf der Basis dieser „vergessenen Vermittlung“, d.h. der Unkenntnis, daß die primären funktionalen Objektionsbegriffe die Mittelbestimmungen der äußeren relativen Zweckmäßigkeit sind, transformiert diese intelligible Kausalität einer freischwebenden Intelligenz das Lebendige zum toten Modell. Die ästhetische Urteilskraft verleiht diesem dann die Aura des Glanzes einer verschwindenden Moderne.

Die Kausalität *aus Freiheit* im Durchgang durch Modell-Systematik und in der Fortbestimmung des empirischen Charakters individuiert jedoch, d.h. sie stellt jegliches Gegenständliche, im Besonderen oder Individuellen des Menschen als Gegenstand praktischer Erfahrung dar. Die praktische Erfahrung impliziert jedoch das Hervorbringen einer Lust oder Wohlgefallens an einer Folge der Handlung. Während wir im Wollen der

Erhaltung und Steigerung des eigenen Lebensgefühls nur die Reflexion an uns selbst im Gleichgewicht von Tod und Leben, damit die Hinfälligkeit des empirischen Charakters, vollziehen, fördern wir in der Mittelbeziehung des Mannigfaltigen unserer Intentionen oder Zwecke die Glückseligkeit je anderer, wenn wir von den oben vermerkten Formen des Narzißmus abgesehen haben”¹⁵.

Welche Form aber wird der originäre Kern der Sprache geborgt, damit er als kollektive garantierte Gesamtheit aller unserer Zwecke die individuelle Freiheit erscheinen lassen und damit diese Form als Träger des Scheins des transzendentales Ideals erscheinen kann? Selbstverständlich die Form der performativen oder der illokutiven Äußerung. Bei Austin scheint das Urteil über die Anpassung der performativen Handlung an die Sprechsituation schon die Willkürlichkeit der illokutiven Kraft einer jeden Äußerung zu filtern, und zwar auf Grund der Weisheit, die dieses Urteil von der Rechtssprechung über die vergangenen kommunikativen Einverständnisse geerbt hat, die in den überlieferten Konventionen festgehalten ist. So wie das gemeinsame Verständnis der Äußerungen bereits den subjektiven und zufälligen Gebrauch der verbalen Ausdrücke seitens des Sprechers reguliert, so scheint nach H. P. Grice die kognitive und regulative Übereinstimmung, über welche die Partner im Bereich der Kommunikation verfügen, der verbalen Handlung und den körperlichen Handlungen, die es reguliert, die Möglichkeit zu gewähren, eine objektive und gerechtfertigte gemeinsame Überzeugung bzw. Wunsch tatsächlich auszudrücken. Gemäß J. Searle schließlich, scheint die semantische Übereinstimmung auf der Ebene des Verstehens die Objektivität der Übereinstimmung zwischen den Partnern zu garantieren betreffs des Auftretens und der Gültigkeit der illokutiven Verbindlichkeit des Sprechers gegenüber seinem Sprechakt. Die Pragmatiker die diesen Schein als Wesen der Sprechakt beschreiben, behaupten, daß sie dadurch die Art und Weise herausstellen, wie die Kommunikationspartner durch eine transzendente Instanz bestimmt werden, nämlich durch den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Konsensus. Als magische Kraft der Sprache, dieser Schein verselbständigt zugleich die *intuitio mei et tui*, den kontrafaktischen idealen Konsensus von allen virtuellen Gesprächspartnern und das höchste Gut derselben, der das transzendentale Ideal einverleibt: er rechtfertigt auch die Art und Weise wie alle diese virtuellen Gesprächspartner die Rollen des göttlichen Anderen säkularisieren, annehmen und erfüllen sollen. So wird die Kausalität aus Freiheit „durch die freischwebende „Intelligenzfreiheit“ verdeckt”¹⁶.

Es scheint auch als ob die performative (oder illokutive) Äußerung die Bestimmende und Reflektierende Urteilskraft benutzen würde. Das gemeinsame griceschen Verstehen garantiert als reflektierende Urteilskraft die gemeinsame Identifizierung von den Gesprächspartnern in deren Überzeugungen oder Wünschen. Die austinsche Beurteilung des Anpassungsurteils der performativen Konventionen garantiert als bestimmende Urteilskraft den illokutiven Erfolg von der performativen Äußerung. Die illokutive searlesche Verbindlichkeit des Sprechers gegenüber seinem Sprechakt wird 1) als bestimmende Urteilskraft das Besondere des öffentlichen Gebrauchs des Versprechen unter des semantischen Allgemeines des Versprechens subsumieren

und 2) als reflektierende Urteilskraft das semantische Allgemeines des Versprechens unter die phatische Äußerung dieses Versprechen funktionieren. Diese drei Arten und Weisen von den Sprechhandlungen benutzen dadurch die Kausalität durch Freiheit. Das Problem ist nun, daß sie das tun unter der Voraussetzung der „Abwertung“ von der Wahrheit. Diese kommunikativen Sprechakte sind weder wahr noch falsch: sie werden nur von ihrem Erfolg garantiert, d.h. aber durch die Übereinstimmung von den Gesprächspartnern. Wie die ästhetischen Urteile, stehen sie alle unter dem Gesetz von der reflektierenden Urteilskraft.

Kann man sich von diesem so schönen Schein befreien? Selbstverständlich befreien wir uns immer schon von diesem Schein, weil wir jedesmal mit jeder Äußerung ein vorausgesetztes Objektivitätsurteil benutzen, d.h. aber, weil wir jedesmal ein transzendentes anthropologisches Urteil durch und über unseren besonderen Sprechakt ausdrücken. Aber um das zu erkennen, brauchen wir die objektive logische Wahrheitsdynamik eines Sprechakts, aber auch die Dynamik von der anthropologischen Erwerbung von der Urteilskraft durch die Identifizierung des Menschen mit dem Ausdrücken und Hören von der Lauten zu kennen. Der Grund ist einfach, man reduziert das Bewußtsein des Sprechaktes zu einem fichteschen reflektierenden Urteil und man trennt dabei die Sprechhandlung und das Handlungsbewußtsein vom Sinn- und Inhaltsbewußtsein, wenn man vergißt, was im Denken und im Sprechen Handlung ist. Was dabei Handlung ist, ist das Urteil über die Objektivität, das sich im Denken und Sprechen bildet, das sich hierin als solches erkennt und das sich notwendigerweise als wahr voraussetzt, um sich überhaupt entfalten zu können.

Weil die Sprache eben nicht nur die regulative Rolle der Handlung, sondern ebenfalls die konstitutive Rolle einnimmt, jede Erfahrung möglich zu machen, und weil sie darüber hinaus sowohl das Sehen, das Sich-bewegen und Sich-freuen als Denken möglich macht, ist es wichtig, uns zumindest eine Sache bewußt zu machen, nämlich die Tatsache, daß man keinen Sinn herstellen kann, ohne den Satz, an Hand dessen man diesen Sinn denkt, nicht als wahr zu denken. Die antizipierte Wahrheit bedingt die Bildung des Sinnes selbst. Aus diesem Grunde ist die Bewegung der Wahrheitsfrage so wichtig, d.h. jener Frage, die fragt, ob das, was man als wahr hat denken müssen, um es überhaupt denken zu können, wirklich so wahr oder so falsch ist, wie man es als wahr gedacht hat. Infolgedessen die Objektivität des vorausgesetztes Objektivitätsurteils über unseren Sprechakt wird von der Wahrheit des Objektivitätsurteils über die physische oder kulturelle Handlung, die man machen muß, abhängen.

Als sinnliches und geistiges Phänomen bewirkt die Äußerung, daß es Sachen gibt und daß das anerkannt wird, was Sein für die Sachen ist und was Sein für die Gesprächspartner ist. Die Theorien von Gehlen, Kainz und Tomatis haben aufgestellt, daß die Bewegung des Denkens mit dem Hören der Laute identifizierbar ist. Das Hören reguliert ebenso das Äußern der Laute wie den Gebrauch der anderen Sinne, und es bewirkt die Lateralisierung dieser Sinne. Die Bewegung des referentiellen Projizierens

in die Sachen hinein ist mit dem Äußern der Laute verbunden (und zwar in der Identifizierung des Namens mit dem Genannten, und die Bewegung des Hörempfangs nimmt das auf, was der Organismus durch den Gebrauch der Prädikate von den Referenzobjekten empfängt und wahrnimmt, indem es die gehörten Laute mit den „Eigenschaften“ des Genannten in Verbindung bringt). Das Bewußtsein vom Äußern der Laute kann nicht vom Bewußtsein des Hörens der geäußerten Laute getrennt werden. Genauso wenig kann man die referentielle Wirklichkeit absondern, ohne daß man durch das Prädikat äußert, daß sie ist und was sie ist. Die Bewegung der gleichzeitig wahrgenommenen Phänomene im Hören des Subjektes und des Prädikats verbietet, die propositionale Bewegung in zwei Akte aufzuteilen, d.h. in die Bewegung des referentiellen Projizierens und in die Bewegung des prädikativen Projizierens. Der Gebrauch des Prädikats bewirkt somit, von den Sachen das zu empfangen, was sie zu existierenden Sachen macht, wenn wir uns dazu bringen, sie wahrzunehmen oder zu denken. Das führt dazu, daß wir das Prädikat durch das Hören des Hörens von den Lauten, die das Denken ausmacht, mit dem in Verbindung bringen, was wir uns von den Sachen zeigen lassen. Der Gebrauch des Satzes: „Dieser Tisch ist rot“ angesichts eines wahrgenommenen Tisches bewirkt, daß die Gesprächspartner anerkennen, daß Existieren für den Tisch bedeutet, rot zu sein. Doch ist dieser Tisch dann, und nur dann, rot, wenn Existieren für diesen Tisch in der Tat bedeutet, rot zu sein, d.h. wenn das Rot-sein genau so gut für unsere Augen wie für „dieses Tisch-sein“ gilt, und wenn es für das Objekt des Gedankens „Tisch“ und gleichzeitig für das, was wir mit „Tisch“ bezeichnen, gilt. In jeder Äußerung wird jedoch die Identifizierung des gedachten, geschriebenen, gelesenen oder gehörten Prädikats mit dem, was es als Referenzobjekt Existieren bedeutet, hervorgebracht. Aus diesem Grunde kann weder das genannte Objekt von der beschriebenen Tatsache noch das Subjekt vom Prädikat getrennt werden, um getrennt die angenommene Existenz des Referenzobjektes und die von ihren „Eigenschaften“ getrennte Existenz zu denken, ohne die Erfahrung des Urteils als solche verschwinden zu lassen.

Dasselbe gilt für das Kommunikationsverhältnis selbst. Der Sprecher kann seine Wahrheitsreflexion in der Behauptung nicht ausdrücken, ohne daß er beurteilt und von anderen anerkennen läßt, daß das Referenzobjekt existiert, wie er mit Hilfe des Prädikats-gebrauchs zeigt, daß es existiert. Das gilt auch für das illokutive Verhältnis der Äußerung zu dem sich produzierenden Akt. Die Kommunikationsteilnehmer existieren nur, und sie erkennen sich nur als solche an, wenn sie sich sowohl mit dem Objektivitäts- als auch mit dem Wahrheitsurteil identifizieren, das sie über ihre Aussagen oder ihre Gedanken abgeben, und wenn sie den anderen dazu bringen, dieses Urteil als genau so objektiv und wahr anzuerkennen wie sie es haben objektiv und wahr denken müssen, um es überhaupt denken zu können. „Ich bestätige Ihnen, daß p“ bedeutet also: „es ist genauso wahr, daß P wahr ist, wie es wahr ist, daß ich es wahr sage“. Dasselbe gilt, zum Beispiel, für das Versprechen: „Ich verspreche Ihnen, meine Patrioten auf Ihrem Gebiet aufzustellen“ bedeutet: „es ist genauso wahr, daß

ich meine Patrioten auf ihr Gebiet aufstellen werde, wie es wahr ist, daß sie aufzustellen sind, und wie es wahr ist, daß ich das zu sagen und zu machen habe und wie es wahr ist, daß ich wahr sage, wenn ich sage, daß ich sie aufstellen werde". So wird jedenfalls die Objektivität der *intuitio mei et tui* beurteilt.

Wie geschieht aber die Erwerbung von dieser *intuitio mei et tui*? Ist es möglich diese erworbene Anschauung in den Sprechakten objektiv herzustellen und anzuwenden? Kann man die sinnliche Entstehung von der reflektierenden Urteilskraft auch rekonstruieren?

Durch das Denken und Sprechen hindurch zeigt sich in der Tat eine affektive, kognitive, und praktische Prä-Harmonisierung der Welt, mit sich und anderen in jeder problematischen Situation, eine Urteilspraxis ermöglichend, die eine solche Welt als dasjenige ansehen läßt, dessen man unbedingt bedarf und die die einzig denkbare Realität darstellt, in der man sich und andere überhaupt erst objektiv erkennen kann. Die Sprachkreativität die alle Arte von Kreativität trägt, hängt von der Objektivität des Wahrheitsurteils ab, der die Gebrochenheit, die Erfolglosigkeit und die innere Spaltung von unserer Welt wahrnehmen läßt, sie wird aber auch von der Reaktion von einer Reharmonisierung von der Welt, von uns und von unseren Sozialpartnern, die die Wahrnehmung von einer kaputten Welt ruft, hervorgebracht. Wie ist das möglich? Die Identifizierung des Kindes mit den gehörten Lauten, die er selber ausdrückt, kommt davon daß er sich selbst damit gratifiziert, als ob er die Stimme seiner Mutter hören würde, d.h. aber als eine Stimme, die ihm immer günstigerweise antworten würde. Weil das Bewußtsein vom Äußern der Laute nicht vom Bewußtsein des Hörens der geäußerten Laute getrennt werden kann, empfängt er diese Identifizierung von den simultan geäußerten und gehörten Laute zugleich als eine Gratifizierung, d.h. als Lust, als *consummatory action*, und als die gratifizierende Wahrnehmung von der Wirklichkeit selber insofern er diese Wirklichkeit mit seiner audio-phonetischen Prosopopoïe sprechen läßt oder nur wahrnimmt. Der Lustprinzip wie der Wirklichkeitsprinzip, d.h. der Wirklichkeitssinn, sind simultan hervorgebracht: die Lustprinzip hat keine Priorität dem Wirklichkeitsprinzip gegenüber, obwohl wir alle seit Freud an das Gegenteil glauben. In diesem Kern der Identifizierung des Kindes mit den Lauten geschieht was A. Gehlen in einen marginalischen Phänomen entdeckt hatte: *der Umkehr der Antriebsrichtung*. Die phonetische Bewegung von der Erzeugung des Lautes bringt nur die Rezeption des gehörten Lautes als eine Gratifizierung hervor, d.h. eine *consummatory action*, die keine andere physische Handlung oder sinnliche Erfüllung hervorruft, aber die den Organismus des Kindes nur über diese zugleich entlastende, orientierende und gratifizierende Wahrnehmung sich freuen läßt. Dasselbe gilt für das Denken als Hören des Hörens. Diese Erfahrung als originäre Erfahrung wird nur durch die reziproke Haltung des mitwirkende Partners bestätigt und verdoppelt potentialisiert als Wiederanerkennung von derselben verbalen Wirklichkeit und von derselben Welt in der berühmten *intuitio mei et tui*.

Als die bloße Rückkoppelung der Umkehr der Antriebsrichtung ist aber die Äusserung, jener psychische und physische Ort, wo die physische Freiheitsgeburt und die psychische Freiheitsgeburt zusammen geschehen. Es geschieht in der Entfremdung des Wahnsinnes, im Wahnsinn von der originären Prosopopoïe. Die Kommunikation dieser

Erfahrung bringt das Verstehen hervor, d.h. sie stellt das Bewußtsein von der gemeinsamen Rezeption von einem identischen Sinn und von derselben Kommunikationswirklichkeit her, sie bleibt aber im reflektierenden Gebrauch des Urteils kraft befangen, und das solange die Gesprächsteilnehmern nicht die Objektivität von der gemeinsamen Erfahrung beurteilen. Die Hermeneutiker freuen sich aber in diesem Sinnesgefängnis zu wohnen. Die Herstellung von einer wirklichen und gemeinsamen Freiheit geschieht nur als sprachliche Praxis in der „Mitteilung“ des Wahrheitsurteils und im „Teilnehmen“ von der Objektivität der Lebensbedingungen, die dabei zugleich signalisiert, wahrgenommen und angenommen werden. Das Teilnehmen an einer objektiven Erfahrung des reflektierenden und bestimmenden Urteils wird damit die Bedingung von einer positiven Freiheit, die nur „Freiheit“ heißen kann, wenn und nur wenn es die Mitteilung eines wahren reflektierenden und bestimmenden Urteils ist und wenn diese Mitteilung als solche von allen Teilnehmern anerkannt wird. Diese Befreiung der Urteils kraft hat uns in der Tat erlaubt eine ganz neue Dynamik des Psychismus und der Gesellschaft anzuerkennen wie auch eine neue Philosophie des Denkens, der Handlung, der Sprache, der Kunst und der Kultur, die im Gebrauch der philosophischen Sprachreflexion die in jedem Sprechakt innewohnt, begründet ist.

Wie ich das schon vor 10 Jahren zu sagen wagte, „diese gemeinsame Beurteilung vollzieht sich in jedem Sprechakt, und sie kann in jedem Sprechakt anerkannt werden unter der Voraussetzung, daß das gemeinsame Objektivitätswahrheitsurteil nicht verdrängt wird. Diese gemeinsame Beurteilung erlaubt uns folglich, den philosophischen Empirismus von M. Benedikt in jedem Sprechakt zu vollziehen und uns selbst auf diese Weise vom pragmatischen Wahnsinn zu heilen. Nur die vollendete philosophische Rekognition von dieser Urteils kraft kann uns von der „geozentrischen“ Trägheit, die pragmatisch unseren Affekten, Glauben, Wünschen und Normen innewohnt, befreien und uns für die „heliozentrische“ freie Erkenntnis frei zu machen, die der alltägliche Gebrauch unserer sprachlichen und philosophischen Urteils kraft uns zugänglich macht“¹⁷.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Universität Paris 8 Vincennes à Saint-Denis

² Siehe M. Benedikt und R. Burger, *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien, Edition S, 1986, S.9.

³ Ibid., S. 9-10.

⁴ M. Benedikt *Bestimmende und reflektierende Urteils kraft* in Klagenfurter Beiträge, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien, 1981, S. 4.

⁵ Ibid. S. 5

⁶ Ibid., S. 4.

⁷ Ibid., S. 6.

⁸ M. Benedikt, *Wurzeln und Mißverständnisse der transzendentalen Phänomenologie von Lambert und Kant bis heute* in *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, op. cit., S. 24-25.

⁹ M. Benedikt, *Freie Erkenntnis und Philosophie der Befreiung*, Wien, Turia + Kant, 1997, S. 232.

¹⁰ I. Kant, AA Bd XV/ I, S. 394 f., Reflexionen 903

¹¹ I. Kant, op. cit., S. 395. Zitiert von Benedikt in *Freie Erkenntnis und Philosophie der Befreiung*, op. cit., S. 232-233.

¹² Siehe zum Beispiel M. Benedikt, *Anthropodizee*, Wien, Turia + Kant, 1995, S. 60 und *Freie Erkenntnis und Philosophie der Befreiung*, op. cit., S.213.

¹³ Siehe M. Benedikt, *Bestimmende und Reflektierende Urteilskraft*, Wien, 1981, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, S. 31.

¹⁴ M. Benedikt, *Heideggers Halbwelt*, Turia und Kant, Wien-Berlin, 1991, S. 255.

¹⁵ M. Benedikt, *Bestimmende und Reflektierende Urteilskraft*, Ibid. S. 32.

¹⁶ Vgl. M. Benedikt, *Bestimmende und Reflektierende Urteilskraft*, Ibid. S. 51.

¹⁷ J. Rupitz, E. Schönberger, C. Zehetner (Hg.), *Achtung vor Anthropologie*, Vorlag Turia+Kant, Wien, S. 71.

Endre Kiss

The Fundamentals of the Criticism and the Transmission Chain of the Philosophical Knowledge

Towards the Interpretation of Michael Benedikt's „Transcendental Anthropology”

ABSTRACT

Michael Benedikts transzendente Anthropologie gründet auf eine Geschichtsphilosophie, *die sich zwar gegen die Moderne richtet, in ihrer Argumentation aber der Moderne durchaus verhaftet bleibt*. Denn die Verlaengerung der Vermittlungskette des philosophischen Empirismus, die praktisch uferlos integrierte Wissenssoziologie schlaegt bei ihm in eine *Geschichts- und Gesellschaftstheorie* um. Benedikt macht hier eine gewaltige und historische Umkehr. Denn gerade die Moderne wandte die Wissenssoziologie bei der Rekonstruktion von grundlegenden Denkstrukturen an, indem sie *schlechte Vergesellschaftungsformen verantwortlich für die Formen der Erkenntnis machte*. Dies kehrt Benedikt um, und zwar in einem universalgeschichtlichen Ausmass. Diese Tatsache qualifiziert die Konzeption und die Methodologie von der transzendentalen Anthropologie, mit all jenen Attributen, die in dieser Philosophie wirklich relevant sind. Denn Benedikt attestiert der Moderne diejenigen verzerrten Vergesellschaftungsformen, aus denen der eigentliche kritische Empirismus hervorgeht, aus diesem Grunde erweist sich seine Kritik an dem kritizistischen Positivismus nicht als eine immanente, vielmehr als eine wissenssoziologisch fundierte Kritik. Diese versteckte soziale Kritik laesst bei ihm Tradition und Postmoderne einander in die direkte Naehة rücken.

Michael Benedikt's philosophical role in the structure of the philosophical medium can already be today affirmed relatively easily: he is *probably the most important philosopher of Central Europe*.

He shares the destiny of all eminent thinkers, who live and exercise at a time, when the not relevant philosophy is not as philosophy the central sphere of activity of the intellectuals, when a difficult philosophical language is no longer spoken on the street.

To such times of philosophical crisis and of sociological devaluation, are belonging intellectual and cognitive conditions however not only very difficult to assimilate, to their conditions also belong the also declining financial and sociological possibilities, the incomparable difficulties to motivate and manage gifted scholars, the too visible process of the intellectual oblivion, the backwardness of the colloquial language, the unscrupulous superficiality of the public thinking, the ignorance of

abstract or theoretical views or the growing malicious delight of many, who have always known, that the philosophy is quite a very problematic activity...

Michael Benedikt's philosophical career enclosed first a great and then a declining period of the European philosophy. So we can only understand and appreciate this career.

Since also philosophers are not omnipotent, they also are in a permanent dialogue with their time. A great philosopher, *after* a long time of the philosophy, has to respond to quite specific challenges. Certainly, he represented more from the universal philosophy than as much he should have represented in a large time when the philosophical work sharing, in an understandable way, was distributed upon several representatives.

This historical and structural position (philosopher at shrinking times) constraints (and this probably also happened in Michael Benedikt's case) to a *general representation* of the philosophy, to a position of resident and travelling ambassador. With Michael Benedikt, this historical and structural position led in the direction of a global philosophical synthesis and an attitude of the synoptical, if not "*absolute*" teacher.

The responsibility for the philosophical tradition joins this specific pedagogical responsibility. As it is precisely not rare in the philosophy (in the consciousness of the today pedagogue, however, all the more rare), an absolute teacher is not considered as one teaching out of necessity or under compulsion, teaching is for him the highest step of the philosophy. The *philosophical synthesis* (dictated by the historic-sociological circumstances) coincides with the necessity, that the philosophical teacher knows literally everything (also as "absolute" pedagogue), just because he must know everything.

This situation exposes the major idols of our entire period about knowledge, teaching and education. We live in widely widespread ideologies about the worthlessness of the knowledge and the memory. The knowledge, or the intention to widespread knowledge, let alone to claim for it, belongs slowly to the field (not distinctly expressed) of ordinary spectres.

In fact, *our* life, *our* society produce continuously necessary attitudes like Michael Benedikt's one. For him there may be in principle no unsolvable problems, no new approach may emerge, which in principle would not be able to start and there is no political or geographical region, which philosophical feelings might not be worth of his interest. Our whole commonly shared mental strategies and options for the intellectual commerce are directed not only against the omniscience, but also already against the large knowledge, while our everyday practice is absolutely, in a crying manner, for the omniscience and the large knowledge!

The Hungarian Nobel Prize winner Albert *Szent-Györgyi* living in America gained a huge success in the communist Hungary, while he said in a television interview, we must not learn, we must learn to think, because with his ability of the learned thinking, we simply will reach the book shelves and find everything we have not learned. There, we can only put one modest question, where are then these shelves where we find everything we have not learned?

These moments are already in the work, if we talk about it, Michael Benedikt has written a full and entire philosophy, he realized the expectations of the golden age in a silver, if not even in a bronze age. The grade of the completeness in Michael Benedikt's philosophy can be interpreted in many different ways.

At this point, it would be emphasized that this completeness (for the first time, *the length of the mediation chain by the solution of the knowledge problem* be also introduced, or be thematized) has for Michael Benedikt, as it seems to us, a very peculiar determinant property in the composition of its reference areas. The completeness of Michael Benedikt's philosophical discourse builds on a *detail richness* of the philosophical tradition, already today amongst other hardly known *and*, moreover, on the *postmodern philosophy*. The simplification is here inevitable, although we think, that Michael Benedikt discursive completeness amalgamizes the tradition (somewhat from the beginning to Marx) and excludes the real philosophical Modern Age (here the biggest loser is Frederick Nietzsche).

Still even apart from mentioning the true intentions of Michael Benedikt's synthetic philosophy, it may already be said, that its characteristic is to combine the deepest philosophical tradition with the present such as, logically, the classical Modern Age be omitted. It seems to us, that this conception is original, if not just singular, even if its emergence can be reconstructed, to a large extent, with the help of historical, genealogical or perhaps even personal moments. Under one aspect it means, that this philosophy feels at home in two great philosophical worlds, under another aspect, it is still singular, especially because the transitions and mediation lines between the universal tradition and the Postmodern Age are developed quite sparsely and not sufficiently.

There is another question (and it should be once more specially examined) how the philosophical Modern Age neglected by Michael Benedikt plays or should play its incommensurable role in the transition between the tradition and the Postmodern Age. Under one aspect, Benedikt integrates practically everything (of the tradition and of the Postmodern Age) and thematizes moments of the lifeworld, the modern media, modern politics and the modern social movements in such an extent, that this even rises above the today's philosophical discourse. Under the other aspect, the philosophical and/or not philosophical Modern Age does not exist with him as an historical and intellectual *frontier* in the universal history. Through this association of the individual largest fields of the philosophical thinking, Michael Benedikt also realizes a way of philosophizing, which emerges clearly from the average of the academic philosophy without disregarding the positive in the academic thinking (the *depth* of the analyses and the *mobilization capacity* of the hitherto achieved excellence of the philosophical knowledge).

Another question is that Benedikt also loses a lot in the general comprehensibility of his thinking precisely through this choice, this general understandability might however not be made the criterion of a philosophical thinking. Benedikt makes almost a virtue out of the necessity of the philosophy becoming always marginal. From its own monologue, he makes a discourse. The philosophy of the seventies is no longer the goddess of the

intellectual communication, Benedikt transforms the yesterday divine position in his global everyday discourse. At the first glance, a philosopher like Benedikt has almost only disadvantages from the change of the position of the philosophy. The challenges do not become smaller, the competition of the ideas grows continually, while the philosopher is no longer regarded by anybody as king or at least as prince.

He is moved from the scene of the great world theater to the theatrical subculture. The generosity of the individual can also not breakthrough the shrinking dimensions of the profession. Slowly he will experience, that the political power not even once more reveals any interest in the pursuit of his thought process...

Michael Benedikt's large extensive philosophy is *philosophical empirism*, or differently said, *anthropologia transcendentalis*. This philosophy has an universal validity will and, as such, it is linked neither to the sixties-seventies, nor to the eighties-nineties. It is likely, that this universal claim is lit up very brightly, if our thesis of the coexistence of the tradition (Greek – Jewish – Christian) coincides with the Postmodern Age. If we regard it as structural, then Michael Benedikt's philosophy probably appears rather against its will as one alternative to the historically realized Modern Age.

Benedikt develops then a philosophical empirism also from the premodern (perhaps better to say: also *early-modern*) philosophy. This implies, that the mediation chain of the knowledge is conveyed, with him, in an extremely long and excessive way, on the contrary to the philosophical Modern Age, in which this line depends essentially on the verification act.

Closer considered, Michael Benedikt establishes an epistemology, the continuation of the universal claims creates, however, an intellectual space, in which the epistemology reveals itself in its original form as insufficient. It does not reveal so much as a common denominator of an empirism of the knowledge, but as a common denominator of an empirism of the experience. It reveals rather as an anthropology of the constitution of the experience as a constitution of the knowledge. Besides, we experience a continuation, an expansion of the transmission chain of the acquisition of the knowledge. This continuation manifests really a classical and hidden dimension of the epistemology.

The different problem cores go away from each other. New possibilities appear. New moments and components start playing a relevant role in the acquisition of the knowledge. Every kind of the philosophical sociology of knowledge also belongs to this extended transmission chain, thereby, the variety of methods in the reconstruction of the production of experience and knowledge becomes complete.

By this expansion, or prolongement of the transmission chain of the knowledge procurement, Kant is the basis and the first reference. This is the same with a Kant's interpretation. However, this is also a Kant's *conversion*, which stands there indeed because of the prolongement of the transmission chain constructed on Kant apparently only as background of the epistemology. Kant's epistemology is comprehended in this context, however, not as *the* representation of the philosophical Modern Age, rather as the basis of a philosophy, in which the most complete tradition can meet with the Postmodern Age/the present.

The prolongement of the transmission chain grants relevance to a whole range of mostly anthropological elements, until slowly the impression appears, that this extended transmission be on the way of exaggerating the epistemological difference. This phenomenon is *mainly* not identical with the knowledge-sociological completion just mentioned of the epistemology.

Michael Benedikt is remarkably interested in every philosophical opportunity, which offers a solution for the reconciliation of the ontological difference in the epistemology. Thus, the differentiation between knowledge and experience is not always made, amongst other Schelling's allusions are so emerging (among them the intellectual vision). Also the duality of the tradition/Postmodern Age *versus* Modern Age occurs in this confrontation, which will still appear in many other versions. The focus on the difference in *knowledge* leads to a critical empirism, the one on the difference in the *experience* leads to an anthropology. Since the possibility there appears, that in the context of the experience anthropological moments or in the anthropology subsumeable moments can arch over the gap of the difference for which no possibility can be given in the context of the knowledge.

The grouping of the tradition/Postmodern Age versus the Modern Age also seems to be generally the great crucial question of our time. The fact that this decision reveals as the greatest consequences for most of the relevant political and intellectual questions, goes without saying. We can nevertheless indeed not say, that the theory has nothing to do with the practice, the philosophy nothing to do with the reality.

However, not all moments are anthropological, through which Benedikt prolongs the transmission chain of the philosophical knowledge and which breaks the methodology of the critical empirism belonging to the modern age, even if does not eliminate. As mentioned, the solution of the problematic of the difference leads to two philosophical concepts. *In the case of the knowledge*, we have to do with a positive method, which legitimizes the semantics of the results, the products of which become verifiable and, in addition, delivers no other reference of the reality in the very narrow sense of the word.

In the case of the experience, a concrete formulation of the knowledge or of the experience is realized, which either goes beyond the legitimacy of the semantics and of the verification or does not legitimize immediately in its truth, or can be verified. Here is, in the most general form, the duality of the philosophical empirism and of the transcendental anthropology (which is finally indeed supported also empirically and extended by the transmission chain of the philosophical knowledge).

Above all, Kant but also Brentano or Dempp are raised as the *intelligibility* or not few other "*substrate*" forms come on the scene, which structural function is to associate with each other the empirism and the experience, to make expressible these both representations by means of a common language. The intelligibility guarantees the constant transition to the intellectual ideology, which becomes in this way a component of the transmission chain of the philosophical knowledge. The moments of the intelligibility are involved without any doubt in the construction of the experience, without that the validity of such statements

would depend on them. The intelligibility and the intellectual substrate apply as an *aqua fortis* in the separation of knowledge and experience.

Michael Benedikt sometimes grants some insight of his conception of the transmission chain of the philosophical knowledge also from the other side. At a place he considers, for example, the "conventional positivism" as a "nature-ontologically oriented single science". We understand this self-demarcation of the positivism-image of the philosophical empirism also under this aspect, that Michael Benedikt understands his transcendental anthropology also as the Third Viennese Philosophical School, so that the above mentioned definition can prove its clear sense also in the context of the Viennese circle. (It goes without saying, that every critical empirism does not appear straight as "single science", and carries in itself only a deep tendency towards the transformation in a single science).

Michael Benedikt philosophical empirism (we believe, in sign of an integration of the philosophical tradition and of the Postmodern Age) consists in a long range of approaches, to break or to arch that ontological difference, from which the critical empirism of the philosophical Modern Age sprouted as naturally.

In our study, we can from these attempts approach just a few examples. He talks about "real general intelligence entities and real reason entities", about the "sacrifice of the reason", defines the intention as a "strict guide of the schools of the empirism with the full anthropology enlarged through knowledge-sociological consideration ..."¹.

Michael Benedikt's transcendental anthropology bases on a philosophy of history, *certainly directed against the Modern Age, but remains however in its argumentation quite linked with the Modern Age*. Since the prolongement of the transmission chain of the philosophic empirism turns with him the practically endlessly integrated sociology of knowledge into a *theory of history and society*.

Benedikt makes here a tremendous and historical reversal. Since just the Modern Age applied the knowledge sociology (Wissenssoziologie) in the reconstruction of fundamental thinking structures, while it *made bad socialization forms responsible for the forms of the knowledge*. Benedikt reverses this, namely in a universal-historical dimension. This fact qualifies the conception and the methodology of the transcendental anthropology, with all these attributes, which are really relevant in this philosophy. Since Benedikt certifies the Modern Age these distorted socialization forms, from which the real critical empirism comes out, his criticism of the critical positivism does not reveal, for this reason, as an immanent, rather as a criticism knowledge-sociologically founded. This hidden criticism in the sociological sense of knowledge, moves tradition and Postmodern Age each other in the straight nearness. This also reverses the usual perspectivism of the knowledge, a new chapter of the knowledge and conscience starts.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Michael Benedikt, *Philosophical Empirism*. III. Speculation, Part 2 Vienna (Turia+Kant), 2001. 179.

II. A történeti felvilágosodás arcai

Egyed Emese

Ókori történet provokatív víziója

Voltaire: Sémiramis

Provocative vision of an ancient history

Voltaire: Sémiramis

ABSZTRAKT

Voltaire a színpadot is következetesen használta esztétikája, de kritikai gondolkodása népszerűsítése céljából is. *Sémiramis* című tragédiáját 1748 augusztus 29-én mutatta be a Comédie-Française. A mű nyomtatott változata egy évvel későbbi. A tanulmány téma- és műfaj történeti keretben azt vizsgálja, hogyan kísérletezett az ókori tárgyú színpadi műben a filozófus a borzalmas kategóriájával, nyílt színi emberöléssel és a későbbi színpadi viták tárgyát képező, eredetileg shakespeare-i hatáselemmel, a színpadon megjelenő szellemmel (a halott árnyával). Az első egy, a történelem jeles alakjaként közismert Szemiramisz színpadi megjelenítése, de nem az ókori világ hét csodája egyikeként számon tartott függőkerék létrehozójaként, hanem szereleméhes, a vérfertőzés bűnéhez közelítő özvegyként, akivel fia a nyílt színen végez. Ez a második provokatív elem. Ami a harmadik kísérleti elemet illeti, Ninus árnya hangokat ad ki, ijesztő is lenne (dramaturgiai értékét Lessing fejt ki a *Hamburgi dramaturgia* 11. számában) – de a francia társulat színpadán nem éri el a várt hatást, Voltaire szerint a kor szokása szerint székekkel, előkelő nézőkkel telezsúfolt színpad miatt. A dolgozat téje annak bemutatása, hogyan képes egy tudatosan megszerkesztett, hagyományos verses mű szubjektív történelemszemléletet, morális példázatot közvetíteni, egyszersmind a végzet hit kritikáját megvalósítani.

Kulcsszavak: Voltaire, Sémiramis, tragédia, monda, szellem

ABSTRACT

Voltaire used the stage consistently to promote his aesthetics but also his critical thinking. His tragedy *Sémiramis* was presented on August 29, 1748 by the Comédie-Française. A printed version of the work followed a year later. The paper proposes to study in the context of thematic and genre the methods used by philosopher to experiment within the framework of the ancient play with the aesthetic category of *horrible*, murder in plain sight, manslaughter and the appearance of the ghost (the shadow of the dead), of Shakespearean influence, an element subjected to later dramaturgical debates. The first occurrence comprises an appearance of Semiramis, a historically outstanding figure – however, by Voltaire, she is not the founder of suspended gardens considered one of the seven wonders of the ancient world, but as a love struck widow nearing close to the sin of incest, killed by her own son onstage. This is the second element of shock. The third experimental element comprises the shadow of Ninus speaking in scary, which theoretically would also be frightening (the dramaturgical value is established by Lessing in the 11th issue of the *Hamburg dramaturgy*) – but on the

stage of the French troupe, it does not achieve the expected effect. Voltaire attributes this on the stage, which is usually crowded with chairs for the guests of honor. The present paper proposes to examine how a meticulously edited, traditional poem can convey a subjective view of history, a moral parable, managing at the same time to deliver criticism regarding blind fate in destiny.

Keynotes: Voltaire, Sémiramis, tragedy, legend, ghost

1748 augusztus 29-én a párizsi Comédie-Française Voltaire *Sémiramis*¹ című ötfelvonásos tragédiáját mutatta be. Nem volt meglepetés – Voltaire „a király színészeinek” színpadát mindenkinél hosszabban uralta a 18. században (nem csak a tragédia műfajában). Az ókor alakjai, történelmi kimeríthetetlen forrásul szolgáltak egyébként színpadra vagy csak olvasmánynak szánt műveihez. Hogy csak néhány példát említsünk, a két évtizeddel későbbi *La princesse de Babylone*-ban aithiopiakát és pásztorjátékot kever apuleiusi szatírával; és 1767-ben a Ferney-i baráti társaság mulattatására írja meg a hosszasan tervezett, a *Sémiramis*-val rokonítható, *Les Scythes* című tragédiát.

Bizonyára nem függetlenül Lessingnek a Voltaire-i drámaszerzést erősen bíráló, mondhatni, alapjaiban kétségbe vonó szövegeitől², a tragédia igazán virágzó korszakainak felsorolásakor Patrice Pavis a 18. századot nem említi³. Pedig az archeológiai felfedezésekkel párhuzamosan, azok egyik művészeti következményeként a velencei és itáliai, a spanyol színpadokon, a francia királyi udvarban és a német nyelvterület fejedelmi teátrumain ókori történetek megjelenítésének kísérletei zajlottak, és ennek a tragédia műfaja megfelelő szövegtípust adott, amely egyrészt az ókor kifejezésformáját próbálta feleleveníteni, másrészt a színház közlendőinek próbált sajátos mélységet, komplexitást adni. Voltaire például – függetlenül tartózkodási helyétől – hatvan éven át termelte a drámai műveket, főleg a tragédiát, ebből átlagban két évente egyet; előbb iskolai penzumszerűen (a jezsuita Lycée Louis le Grand diákjaként), majd önálló kísérletek formájában, sőt Pierre Corneille művei újradíjazásának szorgalmazójaként, sajtó alá rendezőjeként, kommentátoraként is. Értékelte a műfajt, a tragédiaszínpadot – főként mint (antikizáló) drámai művei előadásainak közegét – filozófiája egyik jelentős vehikulumának tekintette. Első tragédiája, az igen fiatalon megírt *Oedipe* (1718) felfogható úgy, mint kísérlet, az ókor erkölcsi rendjének a modern ember általi megközelítése. A *Sémiramis* létrehozásakor pedig, 1748-ban a *Memnon*, *histoire orientale* és a *Zadig ou la destinée* első változatának szerzője már több mint egy tucatnyi bemutatott tragédia szerzői tapasztalatával rendelkezett.⁴ Előkelő származás, hatalmi helyzet és lelki nagyság mibenlétét, egymáshoz való viszonyát, vallásos hit és valóságosság összefüggését vizsgálja több színpadra szánt művében, és a verses drámaformát művelni előszeretettel. Műveit, a *Sémiramis*-t is, többnyire a Comédie-Française társulat mutatta be – ez ekkoriban a Fossés-Saint-Germain termében tartotta előadásait⁵.

Egyetemi előadásainak egyik foglatatában, *A szent liget* című, 2005-ben publikált kötetében⁶ az olvasói megértés folyamatát a problémák csoportosításával kívánja megkönnyíteni a kolozsvári Horváth Andor (1944–2018), amikor kijelenti: „Három kérdésre utalnék itt, amely vizsgálódásaim során egyre fontosabbnak tűnt számomra: 1. tragédia és mítosz viszonya, 2. a „bűnösség” kérdése, 3. kérdések kérdése:

mi a tragédia?”⁷ A széles látókörű, tudós tanár munkásságát a mai olvasók és a mindenkori diákok figyelmébe ajánlva, rá tisztelettel emlékezve Voltaire *Sémiramis*át ebben a tagolásban és részben az itt sugallt a módszerrel értelmezem.

I. Tragédia és mítosz viszonya

Milyen régi meséről van itt szó, színezett vagy teremtett a képzelet?

Versailles-ban található egy 17. századi kép, René-Antoine Houasse munkája a Szemirámisz királynőről, amint férjével a függőkertek létrehozásába kezd.⁸

Az általános kép, amely a híres királynőről elterjedt, a világ egyik csodájaként számontartott kertek létrehozóját mutatja... A neki tulajdonított függőkertek azonban későbbiek.⁹ Szemirámisz királynőről, mint történeti személyről keveset tudunk. Ő maga Babilonból származott, neve görög alakja hagyományozódott ránk. Neve eredetileg Sammu-Ramat. Férje, Samsi-Adad asszír király halála után ő uralkodott kiskorú fia, III. Adad-narári (i.e. 809/782) helyett egy ideig. A történettudomány a hadviselésben tehetséges uralkodóról beszél, az irodalom a szereleméhes, gátlástalan – férje meggyilkolására is vetemedő, a halálba a saját fia keze által jutó asszonyról. Diodorus Siculus írásaira vezethető vissza a mítosz, amely szerint Szemirámisz anyja istennő volt, őt egy asszíriai katonatiszthez adták feleségül, akitől szépsége és nemes viselkedése miatt Ninus király elrabolta, majd házastársává tette. Szemirámisz özvegységében építette e monda szerint a függőkerteket és hódított meg távoli országokat. Más mondák Nabukodonozor mellé rendelik alakját. A kertek létezéséről – és arról, hogyan kapcsolódott össze emlékük Szemirámiszével és Nabukodonozoréval – 2016-ban publikálta kutatásai eredményét Stephanie Dalley.¹⁰

Voltaire a színpadi történés alapkoncepciójához a kertépítő királyasszony mondjánál alkalmasabb vonatkozást keresett, bár megtartotta indító látványnak a csodás kertet (oszlopsor veszi körül a jétékteret, a háttérben látszik a függőkert, kétoldalt a mágusok temploma, illetőleg egy emlékoszlop). A színhely-változások szerint aztán – a szerző utasításainak megfelelően – a palota egyik kisebb termében vagyunk, majd egy tágas-pompásban, utoljára egy szentély előterében. Babilonban vagyunk.

A páthosznak Voltaire elképzelése szerint a tágy nagyságából (*grandeur*) kellett következnie, és itt a nagy gonoszságok, szenvedések, bátorságok mellett a szereplők történelmi neve is számít. „A *Sémiramisban Mérope*-bélínel is patétikusabb előadásra törekedtünk. Az ókori görög színház teljes apparátusát felvonultattuk benne.”¹¹ – állítja Voltaire a tragédiához illesztett, drámaelméleti traktátusában. Ambícióját bevalása szerint nemzeti célok táplálják – „Szomorú dolog lenne, ha már nagy mestereink a tragédia annyi vonásában túlszárnyalták a görögöket, ha nemzetünk a bemutatásban nem emelkednék az ő szintjükre.”¹² Voltaire fontosnak tartja tehát a színpadi nyelv kimunkálását, a drámai mű színpadszerűségét. Másképpen is szorgalmazza a franciák

kulturális mintakövetését: a színházépület tekintetében az olaszok jól megépített színháztermeire, palota-előtereire mutat, és fájjalja saját nemzete elmaradottságát, a színházi célokra használt belső terek „hagyományos” alkalmatlanságát.

A tragédia központi alakjává választott személy, Szemiramisz uralkodóként sikeres hadviselő és kormányzó volt, pusztító szenvedélyekkel. A történeti tradíció tehát Szemiramiszt az általában Ninusként emlegett Ninyas feleségként tartja számon. Drámai művében Voltaire különös megoldást választ: mindkét nevet, a Ninust és a Niniast megtartja, de ezek a nevek két különböző alakot jelentenek a színpadi történetben: az egyik a férjet (annak jelöli felidézett és árnyalakját), a másik a fiút (Arsace néven érkezik vissza gyermekkorra színhelyére).

Strabón beszél Ninyusról, Semiramis és Ninus fiáról (Strab. 2, 80. 84. 16, 737). – egyébként, Voltaire előtti Semiramis-drámákban ez a két név ilyen viszonylatban nem fordul elő. A megoldás azt valószínűsíti, hogy Voltaire ismerte Strabón művét. A Treccani Lexikon Voltaire művét Calderón de la Barca *Semiramisa* (1717) átírásának tartja.

Mi indokolja a 18 század eleje nagy érdeklődését a Semiramis-figura vagy -téma iránt? Az 1723-ban Veronában kiadott, három kötetes olasz nyelvű drámaantológiában, amelynek címe egyszerűen *Teatro italiano*¹³ színházi teóriából is, ókori szövegmintából, vagy az ókori tárgyat olasz ízléssel feldolgozó drámaszövegből is bőven talált anyagot Voltaire! (Egyébként nem csak ő: Pietro Metastasio 1729-ben dolgozta fel a tárgyat, az ő *Semiramide*- szövegére a későbbiekben 39 (zenés) kompozíció készült!)

Az az elképzelés, amely szerint a történelem erkölcsileg értékelhető magatartások példatára, itt a zsarnok érzelmi rútságára vonatkoztatható.¹⁴ Riasztó szerelmi vágyak, a hűség és az illendőség 18. századi normáit sokszorosan megszegő „történelmi” figura szélsőségsége bizonyára hozzájárult a darab sikerének elmaradásához. A tragédia akár abba a szövegcsoporthoz is beleillik, amelyben Voltaire a női nem gyarlóságait hangsúlyozza. Ezt véleményem szerint inkább a középkorias szerelmi történetek („románok”) jegyében teszi, ahol a szerelmi szenvedély rabjává lett nő értelmét is elhomályosítja a szerelem tárgya iránti vágyakozás.

Színházi kérdésekben Jean Racine-on kívül az olasz szerzőket értékelte Voltaire. Ezért tekintjük említésre méltónak, hogy olyan könyv is a kezébe kerülhetett – tudjuk, mennyire értékelte Quirini bíborost is, a Vatikáni könyvtár őrét –, amelyben ókori téma olasz színpadi feldolgozását tanulmányozhatta.

Muzio Manfredi (1535-1606) a 16. században kétféleképpen is színpadra alkalmazta a Szemiramisz-témát, s ezek egyik változata fent említett *Theatro italiano* kötetében olvasható!¹⁵ E színpadra készített történetben Manfredi két halotti árnyat (szellemet) szerepeltet (Nino és Nennone vagyis Memnon az aithiopszok királya), már a szereplők jegyzékében – Syemiramisznak Diodorosz Siculus szerinti első és második férje szellemét; továbbá kórust és Semiramis mellett még három női alakot (Imetra, Dirce, Arazia néven). 18. századi Az olasz antológiába egyébként a 16. századi Manfredi *Semiramideje* a stíluszépség példajaként kerül!¹⁶

Ami a szereplők rendszerét illeti, a drámaszerző Voltaire számára ez alkalommal a babiloni királyné mellett elegendő egy hercegnő (Azema) szerepeltetése. Művében csoportos szereplők vannak (örök, mágusok, rabszolgák, kísérek), nem pedig kórus. A szereplők jegyzékében (gondoljuk, szándékosan) Voltaire nem tüntet fel halotti árnyat. Egyébként színpadi céljai megvalósításához ugyanannyi egyénített szereplőre van szüksége, mint az olasz antológia Manfredijának. Az olasz antológia (pontosabban önmagát meg nem nevező összeállítója, Scipione Maffei (1675–1755) a Manfredi-tragédia (La Semiramide) elé is bevezetőt illeszt, és benne a tárgynak mind történeti és mondai forrásait felsorolja, mind pedig megnevezi a aktuális értékét – magának az ellentmondásos történelmi figurának valószínű bemutatását.¹⁷ Kijelentése szerint is (lásd a *Sémiramis* bevezetőjét) borzalmas és tragikus minőségeket kívánt a színpadra vinni Voltaire, és ezért által kívni ki elsőseget a francia színházas történetében.

Nő a középpontban, de milyen nő! Az uralkodó asszony példáját is felmutató Európában (Mária Terézia – 1738) akár nagypolitikai kritikai üzenetként is felfogható a dráma. Véletlen is lehet, de nem sokkal a darab megjelenése után fogadja el Voltaire II. Frigyes sokszor megismételt meghívását, a porosz király pedig a Habsburg császár-királynő ellensége volt, nem zárjuk ki a drámabeli királynő-figura metaforikus olvashatóságát sem (egyébként ekkor már működött a színházi cenzúra Párizsban, de a királyi udvar politikájával megegyező utalások nem ütközhetek tiltásba és a papi személynek szóló ajánlások általában valamiféle garanciát jelentettek a kiadók számára).

A távol nevelkedő királyfi (a trón várományosa) visszahívása az udvarba az erkölcsi rend helyreállítása érdekében a tragikus színpad archéja – elég itt az ókori Élektrákra gondolnunk, de az ókori görög szerzőkön kívül a 18. század elejének francia drámaírói is foglalkoztak a témával (Hilaire de Longepierre, Prosper Jolyot de Crébillon)¹⁸.

Voltaire már használhatta Bernard de Montfaucon 1719 és 1722 között publikált tízkötetes és mintegy 1200 ábrával illusztrált monumentális ókorismereti művét is, a *L'Antiquité expliquée et représentée en figures* címűt – egy olyan rituális gesztust, amelyet a Sémiramis-ba illeszt – a visszahívott és álruhában hazatérő királyfinak meggyilkolt apja felségjelvényeinek, a kardnak és a diadémnak (nem koronának!) átnyújtása Voltaire *Sémiramis*-jában ilyen jellegű tájékozottságra vall. De a társadalom történeti szokásrendjére való figyelmére is, mint ami a valószínűség illúziójának feltétele itt.

II. A „bűnösség” kérdése

A történelem mint erkölcsi példatár vizsgálata az ókori história- és tragédiaszerzők óta folyamatos. Dante az *Isteni színjáték* Pokol jelenete V. énekében szerelmi szenvedélyük miatt erőszakos halállal kimúlt nagyságokat emleget: például királynőket, elsőként éppen Szemiramiszt¹⁹; aztán Didót, Kleopátrát. Ilyen sorsra jutott, szerelembe keveredett férfiakat is sorol: Akhilleuszt, Parist és Trisztán lovagot. Szörnyű szenvedésekkel fizetnek szerelmi gerjedelmükért.

A luxus kérdése iránt érdeklődő 18. században ismét téma lehet a dús és vitatott személyű Szemiramisz. Bizonyára azért is, hogy a történelemben politikai erőre jutott személy emberi gyarlóságát megismerhessük.

„Az emberek, hiszen lelkük mélyén ott él az igazságosság érzelme, természetesen arra vágnak, hogy az ég bosszút álljon azért, aki ártatlanul szenvedett; és minden időben és országban örömmel látják, hogy egy isteni lény azzal foglalkozik, hogy büntetést mérjen azokra, akiket az emberek nem idézhetnek törvénybe; vigasztalja ez a gyengét és fékezi a hatalmon lévő szemérmertlent.”²⁰ – jelenti ki Voltaire a tragédia mibenlétét vizsgáló, a *Sémiramis* előtti értekezésében. Ilyen, a színpad moralizáló-didaktikus hasznát kiemelő megállapítások Friedrich Schillernél, de korábbi szerzőknél is felbukkannak.

Kísérletezéseit is elismerve egyértelműen Racine-követőként határozza meg Michèle Tillard a drámaszerző Voltaire-t.²¹ Korábban Lucien Goldmann (1913 – 1970) Pascal műveit és a Racine-i hősokeket vizsgálva jutott arra a felismerésre, hogy a hiteles lelkiismeret és emberi nagyság nélküli világgal szembe forduló tragikus hős nagysága éppen abban áll, hogy elutasítja ezt a világot.²² Roland Barthes szerint pedig minden tragikus hős ártatlannak születik²³ – a *hamartia* (vagyis a tragikus vétség, a kereszténységben eredendő bűn - arra való a tragédiában, hogy az ember gyöngeségét, az istenség felsőbbrendűségét megmutassa.

Voltaire drámájában a hazahívott Ninias királyfi kétszer hallja a nyögéseket a templom alsó szintjéről. Oroes közli vele a bűnt, a király méreg által előidézett halálát. Voltaire színpadi utasítása: a bűnös „kétségbeesetten járkal a színpadon, azt hiszi, Ninus lelkét látja”²⁴.

Hamburgi dramaturgiájában Lessing külön figyelmet szentel a színpadra vitt árnyak, a halott uralkodó szellemének. 1767 június 5-én keltezi műve 11. számát, itt olvashatjuk a következőket: „Helytelen egy kísértetet nagy tömeg színe előtt megjelentetni (...) valamennyiüknek egyszerre kell félelmet és iszonyatot mutatniuk, amikor megpillantják őt, mindenkinek különböző módon kell ezt nyilvánítani, ha nem akarjuk, hogy a látvány egy balett fagyos szimmetriájához legyen hasonlatos.... Megosztja és ennek következtében eltereli a figyelmet a főszereplőkről. (...) Shakespeare kísértete a másvilágról való, úgy érezzük (...) Voltaire kísértete azonban még mumusnak, gyermekek ijesztgetésére sem jó. (...) világos nappal, a birodalom rendjeinek gyülekezetében, villámcsapás bejelentésére száll ki sírboltjából Voltaire kísértete...”²⁵

Jean-Marie Valentin, a *Hamburgi dramaturgia* francia fordítója és közrebocsátója Lessing Voltaire-kritikáját úgy sommázza, hogy a két tudós szerző dramaturgiai felfogásának eltérő jellegét hangsúlyozza; esztétikai döntését Voltaire az erkölcsök (értsd a mentalitás) történetéből vett argumentumokkal igyekszik alátámasztani, míg Lessing szerint ez inkább a valóságosság és a színpadi hatás körébe tartozó kérdés.²⁶

A drámaszerző filozófus a meggyilkolt uralkodó szelleme és a tanúk mellett egy levelet is bevon a bűnösség bizonyításába: megtudjuk, hogy a levelet Ninus írta halála előtt: leleplezi benne felesége gaztettét.

*Quand Ninus expira j' étois plus criminelle.
J'enfuis assez punie; il scut donc des forfaits
Que le courroux des Dieux ne pardonne jamais*

*Donnez-moi votre main; vivez, régnerez heureux;
Cet espoir me console. . . il mêle quelque joye
Aux horreurs de la mort où mon ame est en proye.
Je la sens... elle vient. . . songe à Sémiramis,
Ne hais point sa mémoire: ô mon fils, mon cher fils
C'en est fait. ...²⁷*

A megtört Sémiramis szavai bűnvallomás értékűek, a büntetés itt nemcsak a halál, hanem a gaztett bevallása is. „A tragédia a dicsőségen inneni vagy túli élet műfaja, ahol a halálnak sok arca van. – (...) Halál képében a tragédia a cselekedetek közti összefüggéseket értelmezi.” – olvassuk Horváth Andornál. „A halálnak a tragédiában nincs önálló státusa, sokkal inkább funkciója van. Büntetésnek álcázza magát...”²⁸ Voltaire *Sémiramis*-ában a bűnöst utoléri büntetése és a gonosztevőt sem a családi viszonyok sem királyi méltósága nem védi – bizarr mesének nevezhetnők e színpadi eseményeket, ha nem jutna eszünkbe, éppen Voltaire és Rousseau mondásait emelve törvény rangra hogy fosztotta meg a francia forradalom szépséges királynőjét az életétől.

III. Kérdések kérdése: mi a tragédia?

A „ferney-i bölcs” nagyigényű értekezéssel vezeti be a *Sémiramis*-tragédiát – negyedszázaddal a „querelle des bouffons” (az olasz és a francia opera hívei közti vita) előtt. Egyébként ő az ókori tragédia legközelebbi rokonának, aktuális megvalósulásának tekinti az operát mint műfajt (*tragedia operának* nevezi), és az olaszok leleményeként tárgyalja. Másrészt kifejti, hogy a létező operák többnyire – tárgyukat tekintve – inkább komédiák, mert szerelmes epekedést mutatnak be; a bennük levő dalocskák pedig meg is törlik a történet lendületét (vagyis egységét). Ezért van szükség – érvelése szerint, a francia szellem által létrehozandó - az ókor nagyságához méltó tragédiára, amelynek tehát színpadi története egységes. Az egységesség elvét a számára meghatározó tragédiaszerzőhöz, Jean Racine-hoz ragaszkodva veszi át, bár nem minden művében érvényesíti.

Horváth Andor a tragikum és a tragédia kérdését összevonja, amikor négy filozófus: Hegel, Kierkegaard, Nietzsche és Heidegger viszonyulásáról szól az ókori görög drámához. Tragédia-értelmezésére erősen hatott az ember helyzete a létben, a gondolkodás és az akarat viszonya, a halál Nietzsche *Die Geburt der Tragödie* című bázeli székfoglaló előadásában és annak kifejtett változataiban. (E mű romániai publikálásához is bizonyára hozzájárult - a Téka sorozat szerkesztő bizottsága tagjaként,

ötletadóként.²⁹) A Nietzsche-mű „Az istenek akarata és az emberi sorsok összefüggése”, „A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus” című fejezeteit tekintjük e hatást kiváltó erőteljes téziseknek.

Voltaire az olasz Tragédie Opera-t a görög tragédia utánzásának és lebontásának nevezi egyszerűsre. Ugyanis az megtartja ugyan a régi műfaj egyes elemeit (a kórust például), de a zeneiségre helyezi a hangsúlyt az értelem helyett. A franciák szerencséjének tartja továbbá, hogy – Trissino *Sophonisbaja* nyomán létrejött Mairet-tragédia (értelemszerűen a *La Sophonisbe*: 1634) révén – a görög tragédiák új divatja megelőzte Franciaországban az operáét. A ferney-i filozófus már a *Commentaires sur Corneille*-ben elmarasztalta az amour galant-t (az udvari szerelmet), amelyet ő Racine-tól eredeztet.³⁰

Horváth Andor az előadásnak annyiban tulajdonít fontosságot, amennyiben az individuális megszólaló és a kórus váltakozásában jelentést lát: többnyire magukat a szövegeket vizsgálja. (Bár mint a mítoszok recepciójával szenvedélyesen foglalkozó gondolkodónál, felvetődik nála az a kérdés is, vajon milyen esztétikai szándékok vezették az ókori görög mítoszok újrafeldolgozóit.) A *Sémiramis*-ban Voltaire nem alkalmazott kórust.

Tragédiáinak értelmezését sem bízta azonban a véletlenre Voltaire: külön technikákat használt a nyilvános előadás jogának megszerzése, aztán a publikálás céljából. A publikált változathoz minden esetben kulcsokat javasolt. A *Sémiramis* kiadásakor (1749) túl volt a csalódáson: a darab ugyanis közönség előtt megbukott. Annál szélesebb kontextusban érvelt értékei mellett Angelo Maria Querini/Quirini (1680–1755) bíborosnak, velencei nemesnek, a Vatikán könyvtárosának, ebben az időben a római cenzúrahivatal vezetőjének ajánlott, az ókori és a modern tragédiát egybevető disszertációjában, amelyet előszóul illesztett a darab publikált változatához. (Itt jegyezzük meg, hogy Voltaire *Henriade*-ját és a *Poème de Fontenoy*-t éppen Quirini fordította olasz nyelvre!)

Kitérő az értekezés címetztjéről

A darab első kiadását Quirini bíborosnak, Brescia érsekének, a Vatikán könyvtárórének címzett *Dissertation* – tragédia tárgyú értekezés vezet be. Az első mondat nyelvi bók: „Az ön zsenijéhez és ahhoz az emberhez, aki a világ legrégebbi könyvtára élén áll, méltó volt, hogy magát teljességgel a tudománynak szentelje” - az utolsóban újrafogalmazza, mit értékel Quirini személyében. A bíboros több ízben került szembe a pápával. Utolsó római tartózkodásakor, 1750-ben megpróbálta megakadályozni, bár sikertelenül, Montesquieu *A törvények szelleméről* című értekezésének betiltását.

Végül: a valóságkeresés

Voltaire *Értekezés az ókori és a modern tragédiáról* című, a Semiramis dráma szövegét megelőző, *Dissertation sur la tragédie ancienne et moderne (Értekezés a régi és az új tragédiáról)* című értekezésében először az olasz színművészettel (ezen belül az operával) veti össze a francia színpad helyzetét, aztán az ókori göröggel. Az a véleménye, hogy az olasz példát követni kell, az ókori görög tragédia eszköztára ismert, felhasználható, de a modern kori közönség másra fogékony, mint az egykori görögországi. És védi a színpadi recitálás francia hagyományát, mint a drámai költészetben minden hatáselemnél sajátosabb jelentéssel (mondhatnók: esztétikai tartalommal) bíró tényezőt. Végül saját tragédiájának, a *Sémiramis*-nak értelmezéséhez ad kulcsokat. Úgy kívánja a bonyodalmat és a rettenetet alakítani, hogy az isteni beavatkozás (például a bűnökre következő, joggal elvárt büntetés ne tegye okvetlen szükségessé az istenek beavatkozását. (És tegyük hozzá, máris földivé szevezte az életet erkölcsi vonzataival együtt – nemcsak a papi szolgálatot, hanem magát az isteni „szemet” - jelenlétet, gondviselést stb. - tekintve fölöslegesnek is).

A recitálást kívánta értékben, kifejező erőben a színházi nyelv egyéb formái fölé emelni. Megvetette a mozdulatok színpadi kifejezés- és közlésformáját. És még életben táncdráma lett a Szemiramisz-tragédiából! A táncművész Angiolini *Semiramis* balettjét 1773-ban, Velencében mutatta be más két művel: egy dramma per musicával (*Antigono*) és egy másik ballo pantomime-val: *Il disertore francese*-val.

Voltaire-nek a Shakespeare-i művekhez való viszonyát távolodási folyamatként látja (a *La Mort de César* kudarca után) Michelle Tillard. De a „részeg barbár” titulust Shakespere-re vonatkoztatni – miután maga is átvett a shakespeare-i dramaturgiából elemeket – jellemző voltaire-i magatartás.

Voltaire 1726-ban tartózkodott Londonban; 18. levele a filozófiai levelek közül jelzi megismerkedését a shakespeare-i dramaturgiával; kezdetben értékelte is ezt a normaszegőnek érzékelt színházi nyelvet, az egység-elv és az illemszabályok figyelmen kívül hagyását, a műfajok és regiszterek, a verses és prózaforma keverését, a képes beszéd, a nyelvi nyersség kedvelését, de hamar el is vetette. Az általa vallott francia szellemmel ellenkezőnek tekintette, «Sauvage ivre»-nek, részeg vadembernek titulálta (a *Sémiramis*-t bevezető *Dissertációban*). Voltaire a későbbiekben a szöveg hatására összpontosított: a látványosság zavaró hatásáról beszélt, átvette a Teatro italiano-ban megfogalmazott Maffei-érvelést, amely szerint recitálni csak verses szöveget lehet, márpedig a recitálásnak esztétikai értéke van a színpadon.

Shakespeare-i hatást vél felfedezni Voltaire-nél a *Sémiramis* és az 1732-es szalonszínházi Eriphyle esetében Michèle Tillard a halott szellemének tudatos színpadi használatában is.³¹ A *Semiramis*-hoz írott bevezetőben is megindokolta Voltaire a szellemalak, a halott árnya színpadi szerepeltetését. Lessing csaknem húsz év elteltével marasztalja azután el a kísértet ügyetlen dramaturgiájáért. Shakespeare precízen kiszámított hatásmechanizmusaihoz képest szánalmas erőlködésnek látatja a Voltaire-i árnyalakat.

„A tragédia szenvedések és változások színpadi látványa. Arra inti a görög polgárt, hogy a meghatározó vonásokat szem előtt tartva mérlegelje szabadságát.” - summázhatjuk a műfaj definícióját Horváth Andorral³². A Voltaire-tragédia azonban nem hagy időt a mérlegelésre, azonnali reakcióra számít.

JEGYZETEK/NOTES

¹ Ejtése: ‘Szémirámi’

² Itt elsősorban a *Hamburgi dramaturgiában* megfogalmazott kritikákra gondolunk (11 és 12. szám), a kérdésre a továbbiakban visszatérünk.

³ Patrice Pavis: *Dictionnaire du théâtre*. Armand Colin 2002 (1996)

⁴ Igaz azonban, hogy 1769-től 1764-ig keletkezett műveit életében nem mutatták be.

⁵ Maurice Lever: *Théâtre et Lumières: Les spectacles de Paris au XVIIIe siècle*. Paris, Fayard 2001. 82.

⁶ A kötet Horváth Andor magyar nyelvű egyetemi előadásainak (Babeş-Bolyai Tudományegyetem, BTK) szerkesztett változatát tartalmazza.

⁷ Horváth Andor: Előszó, in Uő.: *A szent liget. Tanulmányok a görög tragédiáról*. Polis Könyvkiadó, Kolozsvár, 2005.

⁸ Nebuchadnezzar Ordering the Construction of the Hanging Gardens of Babylon to Please his Consort Amyitis (Nebuchadnezzar and Sémiramis) by Rene-Antoine Houasse, 1676 CE. "Semiramis and Nebuchadnezzar Build the Gardens of Babylon." *Ancient History Encyclopedia*. Ancient History Encyclopedia, 01 Sep 2014. Web. (2020.11.1)

⁹ Horst Klengel a Hérodotosznál és Ktésziásznál olvasható mondára hivatkozik, amikor az utókor Szemirámisz-képét (a függőkertek létrehozóját) említi. *Szemirámisz* szócikk. Vö. *Antik lexikon*. Johannes Irmscher-Szepes Erika Corvina (Bp.) 1993. 527 (eredeti német nyelvű kiadás: J. Irmscher, Leipzig 1987)

¹⁰ Stephanie Dalley: *The Mystery of the Hanging Garden of Babylon: An Elusive World Wonder Traced*, Oxford University Press 2013, de magáról a függőkert-mítoszról is máig jelennek meg írások: Vö. *Legends of the Ancient World: The Hanging Gardens of Babylon* – Charles River kiadásában 2013-ban.

¹¹ «On a voulu donner, dans Sémiramis, un spectacle encore plus pathétique que dans Mérope; on y a déployé tout l'appareil de l'ancien théâtre grec.» DISSERTATION SUR LA TRAGÉDIE ANCIENNE ET MODERNE – a Sémiramis előszavaként.

http://www.theatre-classique.fr/pages/programmes/edition.php?t=../documents/VOLTAIRE_SEMIRAMIS.xml (2020.11.1.)

¹² Uo.

¹³ Ma már tudjuk, hogy Scipione Maffei márki rendezte a szövegeket sajtó alá.

¹⁴ A közönség ízléspreferenciáit jelzi talán, hogy az 1748-as év műsorából (Comédie-Française) Maurice Lever éppen a *Denys le tyran* (Denys, a zsarnok) című Marmontel-tragédiát emeli ki. Lever 83

¹⁵ *La Semiramide*. Tragedia di Muzio Manfredi. Teatro Italiano II. Verona 1723. 225-342

¹⁶ *Teatro Italiano II*. 1723. 227.

¹⁷ *Teatro italiano*.II. 227-229

¹⁸ Aiszkhülosz: *Áldozatvivők*, Szofoklész: *Elektra*, Euripidész: *Elektra*, baron Hilaire de Longepierre: *Électre* (1702), Prosper Jolyot de Crébillon: *Électre* (1709).

¹⁹ És én kérdeztem: „Mester, kik lehetnek, kiket úgy ostromoz e szennyes örvény?”

És ő felelt: „Vezére e seregnek, amelyről benned tudni kelt kívánság, császárnője volt soknyelvű tömegnek.

Míg élt, a bujaságnak járta táncát,” (...) Babits: Jelenetek az Isteni színjátékból. Paolo és Francesca. A pokol ötödik éneke. *Nyugat* 1912. 8.

<https://epa.oszk.hu/00000/00022/00102/03283.htm>

²⁰ Les hommes, qui ont toujours un fonds de justice dans le coeur, souhaitent naturellement que le ciel s'intéresse a venger l'innocence; on y verra avec plaisir, en tout temps et en tout pays, qu'un etre supreme s'occupe a punir les crimes de ceux que les hommes ne peuvent appeler en jugement; c'est une consolation pour le faible, c'est un frein pour le pervers qui est puissant.” Voltaire *Dissertation in Théâtre de Voltaire* 463.

²¹ Philo-lettres de Michèle Tillard.

<http://philo-lettres.fr/litterature-francaise/voltaire/voltaire-theatre/#> (2020.11.3)

²² Vö. Lucien Goldmann: *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Gallimard, Paris 1959. 352.

²³ „tout héros tragique naît innocent: il se fait coupable por sauver Dieu” Roland Barthes *Sur Racine*. 1963. 4

²⁴ „elle marche éperdue fur la scène croyant voir l'ombre de Ninus”

²⁵ Lessing: *Hamburgi dramaturgia*. 11. szám, 1767 jún. 5. Vö.: *Gotthold Ephraim Lessing válogatott esztétikai írásai* 380-383.

²⁶ Jean-Marie Valentin: *Le théâtre, le national et l'humain*. In: *Gotthold Ephraim Lessing Dramaturgie de Hambourg*. Traduction intégrale, argumentée des paralipomènes, d'une chronologie et de témoignages d'époque avec Introduction, notes et commentaire par Jean-Marie Valentin. Klinksieck 2010. LXXXI-XC (coll. Germanistique)

²⁷ Voltaire: *Sémiramis* 106

²⁸ Horváth Andor: *Hadész szemöldöke* in *Uő A szent liget* 232-233.

²⁹ Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése, avagy görögség és pesszimizmus*. Vál., a bev. írta és a jegyzeteket összeállította Szegő Katalin. H. n., Kriterion–Polis, 1994.

³⁰ On croit assez communément que Racine amollit, et avilit même le théâtre par des déclarations d'amour, par ces intrigues d'amour qui ne sont que trop en possession de notre scène. Mais la vérité me force d'avouer que Corneille en usait ainsi avant lui. [48][48]Voltaire's Correspondence and Related Documents, éd. citée,...

Nous avons déjà remarqué que les gens peu instruits croient que Racine a gâté le théâtre en y introduisant ces intrigues d'amour. Mais il n'y a aucune pièce de Corneille dont l'amour ne fasse l'intrigue. [49]

³¹ Philo-lettres de Michèle Tillard

<http://philo-lettres.fr/litterature-francaise/voltaire/voltaire-theatre/#> (2020.11.3)

³² Horváth Andor i.m. 2005.34

FELHASZNÁLT IRODALOM/REFERENCES

- Antik lexikon.* Johannes Irmscher-Szepes Erika Corvina (Bp.) 1993. 527 (eredeti német nyelvű kiadás: J. Irmscher, Leipzig 1987)
- Babits Mihály: Jelenetek az Isteni színjátékból. Paolo és Francesca. A pokol ötödik éneke. Nyugat 1912. 8. <https://epa.oszk.hu/00000/00022/00102/03283.htm>
- Barbafieri, Carine. «Corneille vu par Voltaire: portrait d'un artiste en poète froid», *Dix-septième siècle*, vol. 225, no. 4, 2004, pp. 605-616.
URL: <https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2004-4-page-605.htm> (2020.11.4)
- Dizionario Biografico degli Italiani Giuseppe Trebbi - Volume 86* (2016)
[http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-maria-querini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/angelo-maria-querini_(Dizionario-Biografico)/)
- Fabrice, Arianna *Dramaturgies des passions entre tradition et innovation: Métastase, Angiolini et Calzabigi*, in *Doctorales*, n 2, Revue LLA-SHS, Maison des Sciences de l'Homme, Montpellier, 2012.
<http://www.msh-m.fr/le-numerique/edition-en-ligne/doctorales>.
http://www.theatre-classique.fr/pages/programmes/edition.php?t=../documents/VOLTAIRE_SEMIRAMIS.xml
- Horváth Andor: *A szent liget Tanulmányok a görög tragédiáról*. Kolozsvár, Polis 2005
- Legends of the Ancient World: The Hanging Gardens of Babylon*, Ed. Charles River Editors 2013
- Lessing, Gotthold Ephraim. Válogatott esztétikai írásai. Válogatta és az utószót írta: Balázs István. Gondolat, Budapest 1982.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Dramaturgie de Hambourg*. Traduction intégrale, argumentée des paralipomènes, d'une chronologie et de témoignages d'époque avec Introduction, notes et commentaire par Jean-Marie Valentin. Klincksieck 2010. LXXXI-XC (coll. Germanistique)
- Lever Maurice: *Théâtre et Lumières: Les spectacles de Paris au XVIIIe siècle*. Paris, Fayard 2001
- Nietzsche, Friedrich *A tragédia eredete vagy görögség és pesszimizmus*; ford., bev. Fülep Lajos; Franklin, Bp., 1910 (*Filozófiai írók tára*)
- Nietzsche, Friedrich *A tragédia születése avagy Görögség és pesszimizmus*; ford., jegyz. Kertész Imre; Európa, Bp., 1986 (*Mérleg*)
- Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus*. Válogatta, a bevezetőt írta és a jegyzeteket összeállította Szegő Katalin. Kriterion-Polis, Bukarest 1994
- Pavis, Patrice: *Dictionnaire du théâtre*. Armand Colin 2002 (1996)
- Such Gutiérrez, Marcos: *La véritable histoire de Sémiramis, la légendaire reine assyrienne*
<https://www.nationalgeographic.fr/histoire/la-veritable-histoire-de-semiramis-la-legendaire-reine-assyrienne>
- Voltaire *Commentaires sur Corneille*, éd. Théodore Besterman, Banbury, Oxfordshire, 1973-1975.
- Voltaire *SÉMIRAMIS. TRAGÉDIE en cinq actes et en vers* M. DCC. XLIX. in *Théâtre de Voltaire contenant tous ses chefs d'oeuvre dramatiques*. Nouvelle édition revue d'après les meilleurs textes. Paris Garnier frères 1870. 443-526.
- Voltaire, *Œuvres complètes de... avec des remarques et des notes historiques Théâtre tome IV*. 1829

Mögliche Aufklärung der Menschheit bei Kant¹

Die Menschheit im Werden enthält das Menschliche nicht bloß als umstrittene Zielvorstellung, aufgeladen mit kontroversen Wunschvorstellungen oder Voreingenommenheiten kultureller und historischer Art, sondern auch als Ausgangsbasis. Inwiefern diese nicht nur im Sinne des „Werde was du bist“ zu verstehen ist, sondern noch weitere Möglichkeiten und Grenzen vernünftig auszumessen verlangt, dazu gibt Kants umfassende, komplexe Anthropologie einen orientierenden Leitfaden an die Hand. In der vorliegenden Skizze gehe ich aber nicht einer maximalen anthropologischen Integration nach im Sinn konkreter Synthesis der vielfältigen menschlichen Faktoren, Fähigkeiten, biologischen, individuellen wie kollektiv-spezifischen Bedingungen (wie z.B. Gehlen u.v.a.), sondern frage nur, wie eine produktive Fokussierung (a priori) anhand der kantischen Zuspitzung vor allem im Spätwerk (Erstes Konvolut des *Opus Postumum*) als relevanter Zwischenschritt aussehen kann. Anthropologie bedeutet demnach, das prekäre ‚Menschliche‘ von Ideologemen zu entrümpeln, indem Wissen und Begehren (Glauben, Meinen, Postulieren, Wünschen) wohldifferenziert in ein Verhältnis gesetzt werden.

1) Terminologische Differenzierung und semantische Variation von Humanität

Dass vielerorts das „Menschliche“ in Verruf geraten ist, andererseits vehement eingemahnt wird, zeugt von der Brisanz des Anliegens: Sind wir als Spezies oder Gattung auf dem Globus nicht menschlich genug, ist dies erst einzuüben und zu lernen – angesichts der von Menschen verursachten Zerstörungen? Oder sind wir im Gegenteil allzu-menschlich, machen wir davon zu viel Aufhebens, sodass wir uns gattungsnarzisstisch als unfähig zur Erkenntnis alles Nichtmenschlichen erweisen?

Oder geht es um die pädagogische Bedeutung der Anthropologie? Um die didaktische Bedeutung des Menschseins? Und was genau wäre zu lernen? *Wie* wir von Unmensch oder Halb-Unmensch zu „menschlichen Menschen“ (Marx) werden? D.h. Lernen, *wie* man menschlich wird? Oder ist dies ganz anders zu verstehen im Sinn der anthropologischen Bedeutung des Lernens als solchen: dass es einschließlich Kumulation und Tradierung des Wissens- und Erfahrungsschatzes der Menschheit unverzichtbar sei für uns als Menschen – also Lernen, *um* Mensch zu sein? Oder geht es um die Anreicherung mit Erfahrungen persönlicher Art – nihil humani a me alienum...? Lernen, Mensch zu sein: Ist damit eine Dynamik des „Übergangs“ oder Prozederes von einer geschichtlichen Phase in eine andere insinuiert, etwa die Humanisierung der Arbeits- und Lebenswelt entsprechend

Menschenrechten und individueller Zuträglichkeit nach Art einer forcierten Modernisierung? Oder, konkreter, lassen sich solche Phasen von „xynonta“, d.h. Übereinstimmungen in „Werten“, Lebensformen, Intentionen überhaupt bestimmen, erkennen, festmachen?

Wie ist angesichts der Konfrontation oder aber Verwechslung von Menschenbildern, angesichts von Anthropomorphismus und Anthro-Narzissmus (M. Benedikt) einerseits, andererseits von Desillusionierung, Ent-Anthropomorphisierung, rhetorischer Verabschiedung des „Anthropozäns“ (Transhumanismus, Posthumanismus) philosophisch zu verfahren? Ist nicht vielmehr das Menschliche unter den Titeln der Achtung, Menschenwürde, Aura, Person zu bestimmen? Derart, dass Lernen des Menschlichen eine Anthropodizee voraussetzt, die nicht mehr allein aus der Erfahrung stammt? Ich versuche im Folgenden einen starken philosophisch-anthropologischen Ansatz der Philosophiegeschichte als Orientierung heranzuziehen, und zwar.

2) Immanuel Kants komplexe Anthropologie im Spätwerk(.)

Menschliche Selbstkonstitution als systematische Grundfigur der kantischen Philosophie ist das Thema vor allem in der späten Neukonzeption der Transzendentalphilosophie, im Ersten Konvolut des *Opus Postumum*. Hier wird das Transzendente nicht mehr nur als Möglichkeitsbedingung unseres Wissens gefasst, sondern erweitert als *Übergang* von der apriorischen Selbstkonstitution des Menschen zur Erfahrung. Das „All der Wesen“ kommt dabei in äußerster Reduktion und zugleich äußerster Universalität zur Sprache: Als Gott (das Göttliche) und als Welt; und als dritter vermittelnder Faktor der Mensch als konstituierendes Wesen. Diesem konstituierenden Faktor, dessen Vernunft, und generell dessen Horizont, sich inmitten der Erfahrung erweitert, entspricht die dynamische gesellschafts- und geschichtsphilosophische Perspektive, die durch alle Kontroversen, Kriege, sozialen Kämpfe, aber auch ökologischen Desaster oder Errungenschaften hindurch den Gedanken an so etwas wie eine Anthropodizee lebendig erhalten könnte.

Abgesehen vom Brief an Stäudlin vom 4. Mai 1793 (AA II, 429), worin Kant eine Art vierte Kritik – nämlich der Anthropologie – nach den drei vorausgegangenen Kritiken (KrV, KpV, KU) zur Vollendung seiner Philosophie ankündigt, und von der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (um Akteure und nicht bloß Zuschauer der Welt zu sein) erhalten der Mensch bzw. die Anthropina in der transzendentalphilosophischen Systematik des *Opus Postumum* folgende zentrale Bedeutung. Zunächst: Transzendentalphilosophie ist nicht mehr bloß präliminare Aufdeckung der Möglichkeitsbedingung von Gegenstandserkenntnis (wie noch in der KrV), sondern:

„Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie ist die Weisheitslehre welche ganz auf das Practische des Subjekts abzweckt. – *Doctrina Perspicientiae (dexteritatis), prudentiae et sapientiae Einsicht, Klugheit, Weisheit Verstand, Urtheilskraft,*

Vernunft. Die letztere entweder speculative oder moralisch praktische und technisch//practische Vernunft [...]”²

„Transzendentalphilosophie ist die Idee das absolute Ganze aller Wesen Personen und Sachen als in Einem System durch reine Vernunft (a priori) gegeben, vorzustellen”³.

Was bedeutet aber die Vorstellung des „absoluten Ganzen”⁴ präzise anthropologisch? Nach dem O.P. erfolgt die Konstitution dieses Ganzen jedenfalls über *Ideen*.

„Tr[anszendental] Phil[osophie] ist nicht die Idee von einem absoluten Ganzen etc. sondern das absolute Ganze der Ideen. Nicht ein complexus als Aggregat sondern Vernunftbegriff von einem System”⁵ –

Der Mensch ist Teil dieses ganzen Systems von Ideen, und die ‚Constituierung‘ des Menschen erfolgt unter dem Vorzeichen der Transzendentalphilosophie, die noch vor aller Erfahrung bloß das All mittels *Ideen* bestimmt. Erst dann folgen Erfahrung einerseits und Metaphysik andererseits. Die Ideen sind genau: *Gott, Welt* und der *pflichtbewusste Mensch*.

„Trans[cendental] Philos[ophie]: Erkenntnis des Menschen von sich selbst der Welt und Gott. Die letztere ist transcendent, als vermeynte Wissenschaft; aber doch nothwendig problematisch für die Wissenschaft überhaupt”⁶

Der Mensch ist das Lebewesen, das Rechte hat⁷ und auch Pflichten, kraft der Persönlichkeit.

(Gott wird zwar ebenfalls als Wesen, das Rechte hat, angesprochen – aber jenseits der ‚kategorematischen‘ Subsumtion unter ‚Lebewesen‘). Und zwar als zurechnungsfähige Persönlichkeit mit aktiver und auch *passiver Zurechnung* und Verantwortlichkeit. (Während Gott eine nur aktive Zurechnung auszeichne)⁸.

„Der Mensch ist selbst ein Weltwesen welches sich zu einem Gliede constituirt”⁹.

Hier wird das Problem der „Objektivierung” ‚des Subjekts‘ von Kant aufgeworfen und entfaltet. Dies also eine Konstitutionstheorie des Menschen, die einerseits auf *Idealismus* zurückgreift, andererseits aber die Erfahrung, Naturerkenntnis, Technik, Geschichte und Moral erst integriert. Was die Kritiken so noch nicht konnten. Die waren maximal auf das intelligible Substrat orientiert (*Kritik der Urteilskraft, Einleitung*), das hier aber nochmal ideell konkretisiert wird (d.h. mittels Ideen, nicht Begriffen). Gerade die kritische Präzisierung von *Ideen* in ihrer konstitutiven Funktion, das Eingeständnis von deren ‚subjektivem‘ Moment (vgl. *Opus Postumum passim!*), das sich aber gleichwohl nur in der Selbstobjektivierung vollzieht, setzt die Erfahrungskonstitution (Erfahrung machen, Natur erkennen und beherrschen) frei von der „verdinglichenden” Handhabung der Sachen (Wesen, nicht Dinge „entium, nicht rerum”¹⁰).

So die Überlegungsrichtung des *Opus Postumum*.

Für die Anthropologie bedeutet dies den radikalstmöglichen Ansatz mittels Verknüpfung der Begriffe Konstitution und Selbstkonstitution. Das bei Kant zentrale aufklärerische Prinzip der Selbsterziehung, Selbsttätigkeit usw. ist dabei immer in *Korrelativität* zu bedenken:

*„Transc. Phil. ist das Vermögen durch Ideen der reinen Vernunft sich selbst unter einem Princip synthetischer Erkenntnis a priori nach Begriffen zu einem Object zu constituiren und in einem System darzustellen im Verhältnis auf sich selbst und auf andere Wesen (Hv. CZ) außer sich. Autonomie der Freyheit. [...]“*¹¹.

Es geht also in der Selbstkonstitution nicht um egologischen Eskapismus und Reduktionismus, sondern um eine Vorwärts- und Hinausbewegung mit Bezug auf die Erfahrung:

*„Nicht aus der Erfahrung [...] sondern für die Erfahrung aus einem System derselben werden synthetische Sätze a priori gesucht und diese Doctrin ist Transcendental Philosophie. Es gibt dazu einen Übergang durch Ideen.“*¹²

Mit dieser Konzeption des „Übergangs“ erhalten die Ideen eine Verbindlichkeit, selbst insofern sie bloß als „Dichtungen“ der Vernunft (passim) verstanden sind. Darüber hinaus ist alles Apriori nur insofern a priori, als es mit Aposteriori korreliert; insofern es a priori auf Dinge, Sachverhalte, ‚supposita‘, Substanzen, Personen usw., kurz auf Erfahrung gerichtet ist.

„Nicht von Außen hinein sondern von Innen hinaus die Begriffe a priori bestimmen[,] sich selbst in einem System machen und sich zu einem Object constituiren“¹³. Demnach findet „sich zu einem Objekt constituieren“ schon in einem relationalen Raum statt – einem Vernunftraum oder gesellschaftlichem Raum, der stets Intersubjektivität evoziert, letztlich in einem zu leistenden System, so Kant, in dem Subjektivität sich zur Objektivität transformiert. (Ein Vergleich z.B. mit Sartres dialektischen ‚Totalisierungen‘ könnte hier aufschlussreich sein.)

Was ist nun mit der „Selbstkonstitution“ des Menschen in voller systematischer Tragweite bei Kant gemeint? Zwar gilt: das „Weltgebäude als Ganze[s...] ist im immerwährenden Werden“¹⁴. Doch muss *diese* über Ideen erfolgende Konstitution einer Welt, welche eo ipso eine menschliche weil menschlich konstituierte wäre, noch mit der Spontaneität als autonomem praktischem Faktor zu Rande kommen und zusammengebracht werden: „Auf die Rechte des Menschen kommt mehr an, als auf die Ordnung“¹⁵.

So scheint Kant die eigentümliche Zwischenstellung und Ambiguität des Menschen zur Weiterbeförderung nutzen zu wollen.

Die Idee der Realisierung des höchsten Guts in der Welt (vgl. *Religion*, 3. Stück; *Zweiter Streit der Fakultäten*) bedarf nicht nur der Erfahrung, in und mit der wir lernen, nicht nur der Kultivierung und Zivilisierung, sondern dies beruht auf der

grundsätzlichen Kommunizierbarkeit, auf der vorgängigen intersubjektiven Objektivierbarkeit und Entäußerung, die den Menschen nun auch im Spätentwurf (Opus Postumum, Erstes Konvolut) charakterisiert. Dabei genügt aber nicht mehr die Feststellung, Bürger zweier Welten zu sein – der intelligiblen und der empirischen; das Weltbürgerliche findet in der *einen* Welt statt. Dies nun die anthropologische Deutung der Ontologie in transzendentalphilosophischer Façon, die also einen Übergang, eine Passage in Richtung Realisierung des höchsten Guts in der Welt ermöglicht: Nicht mehr mundus intelligibilis und sensibilis bilden die entscheidende Grundlage, die dichotomisch wäre, sondern das „All der Wesen“ manifestiert nun die Universalität in anthropologischer Hinsicht:

„Das All der Wesen (universum) ist Gott u[nd] die Welt. Sie sind beyde nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sondern Ideen; selbstgeschaffene a priori Gedankendinge (entia rationis) und enthalten Principien der systematischen Einheit des Denkens von Gegenständen. [...] Das All der Wesen (universum) ens summum enthält in sich Gott und die Welt. Das erstere ist sich selbst a priori constituierend als eine Person d.i. als ein Wesen das Rechte hat und keine Pflichten[,] das zweyte was beydes Rechte sowohl als Pflichten hat, der Mensch der Weltbeobachter (Cosmotheoros).“¹⁶

Somit wird der Mensch zum Verbindungsglied der Dichotomie Gott-Welt: die Welt sei konstituiert durch Kausalität in Raum und Zeit, gewissermaßen als Natur, Inbegriff der Sinnengegenstände, somit Inbegriff möglicher Erfahrung¹⁷; Gott hingegen durch reine Personalität, als „reiner Vernunftbegriff“ und „bloße Idee“¹⁸. Der Mensch ist zwar einerseits Teil der Welt – als „animal rationale“¹⁹, aber er „gehört insofern nicht zur Welt“, als er Freiheit besitzt, was sich nach Kant derart äußert, dass jede und jeder „ein Vermögen der technisch-practischen und zugleich moralisch-practischen Vernunft als die Eigenschaft eines Menschen“²⁰ hat. Nur aufgrund dieser Form von Humanität ist die Universalität und Unüberbietbarkeit des „höchsten Seienden“ (ens summum) überhaupt aussprechbar.

Welche gesellschaftlich-geschichtliche Dynamik aus dieser basalen menschlichen Konstitution entstehen kann, erschließt sich nicht unmittelbar: doch ist der Konnex zwischen spekulativ-theoretischer, technisch-praktischer (pragmatischer) und moralisch-praktischer Vernunft, oder vielmehr: jeweiligem Vermögen, konzentriert greifbar und denkbar in der Figur des ‚transzendentalen‘ ‚Übergangs‘, der sowohl die Reichhaltigkeit der menschlichen Anlagen und Fähigkeiten als auch das, ‚was Natur und Geschichte aus uns [schon] gemacht‘, wie auch die Verbindlichkeit der Metaphysik der Sitten, also der rechtstheoretischen wie tugendethischen *communio originaria* sowie *communio primaeva*, genauso wie den geschichtsphilosophischen Austritt aus dem Kreislauf von Barbarei, Kultur und Zivilisation in ein ethisches Gemeinwesen (und den wohlverstandenen ewigen Frieden) einem verantwortlichen Prozedere prinzipiell aufschließt. Freilich geht dieses transzendente Tiefenschürfung noch über

die kantsche anthropologische Charakteristik hinaus: ohnehin werde der empirische Charakter der Menschen (von Person, Geschlecht, Rasse, Volk samt Kritik der jeweiligen Konstituentien) notwendig ergänzt durch den spontanen intelligiblen Charakter (der Gattung: sich selbst einen Charakter zu geben).²¹ Eventuell lässt sich aber die transzendentalphilosophische Systemprozedur als weiterer Ausdruck des intelligiblen Charakters selbst verstehen, der erst damit universale Relevanz gewinnt und Verantwortung für das Weltgeschehen mittragen kann.

3. Zeitgemäße Humanität?

Was ist mit dieser skizzierten kantschen Zusammenführung gewonnen? Sie geht über eine bloß empirische, aber auch über eine pragmatische Anthropologie hinaus zu einer umfassenden transzendentalen Anthropologie²². Die Vereinigung des Menschen als Akteur und zugleich als Gegenstand des Weltprozesses rückt die enorme Verantwortung in den Blick, die der Mensch gegenüber der Welt, Seinesgleichen und anderen „Wesen“ hat. Eben dies ist in der transzendentalen „Selbstbestimmung des denkenden Subjekts“²³ und der „Selbstobjektivierung“ (*passim*) impliziert – in einem permanenten Prozedere. Die Differenzierung wiederum der sonst vermeintlichen absoluten Einheit des „All“ in die dynamischen Komponenten der Theorie und Praxis, der Wissenschaft und der Weisheit, sowie der dreifachen Verfasstheit des „intelligiblen Substrats“ entsprechend der Applikation jener drei Fragen auf das an der Erfahrung orientierte Denken überhaupt, wie in der Einleitung der KdU vorgestellt (theoretische Unbestimmtheit des Dings an sich; praktische Bestimmung der Sachen selbst; künstlerische und technische, allenfalls religiöse Bestimmbarkeit des Substrats menschlicher Intentionen) zeigt die anthropologische Dynamik auf, der die Philosophie verpflichtet werden kann, wenn die kritischen Trennlinien des Menschlichen entsprechende Achtung erfahren – übrigens geradezu als Gegenteil sowohl von Anthropomorphismus als auch von Posthumanismus. So wird die Rede vom Menschlichen einer mehrfachen Kritik unterzogen. Für eine ideologiekritische Dechiffrierung der menschlichen Kommunikation schließlich bedarf es, mit Kant, einer dreifachen kritischen Differenzierung unseres Gemüts (oder Denkens im weiten Sinn) in Erkenntnisleistung (Was kann ich wissen?), Handlungsbestimmung (Rechtfertigung, Erklärung, Zielsetzung der Praxis und Pragmatik – Was soll ich tun?) und Begehrens- und Gefühlsartikulation auch hinsichtlich der Zukunft (Was darf ich hoffen?), die jeweils eigene Regeln und Gesetzmäßigkeiten generieren.

Indem aber im Gegenzug wiederum „Mensch“ und das Menschliche in *eine* philosophische Perspektive gebracht werden, ist dies Anlass, Leistungsfähigkeit und Grenzen von Berufungen auf das Menschliche, von Apriori und Antizipationen, jederzeit überprüfbar, kritisch und selbstkritisch zur Debatte zu stellen, ohne vor der Produktion von Täuschung, Verwechslung, Entstellung, Betrug und Destruktion wie Zauberlehrlinge resignativ abzdanken.

Alle spezifisch menschlichen Faktoren der kantischen Philosophie hier vollständig darzulegen, würde der Raum nicht reichen (z.B. Maximen des gemeinen Verstandes: Selbstdenken, für Andere Denken, konsequent denken²⁴; oder die *anthropologia transcendentalis*, wonach die Wissenschaften zwar „zivilisieren“, aber nur unter Anleitung der Philosophie den Gelehrten „Humanität geben“²⁵). Was aber die praktische „Einübung“ betrifft, so sind wir nach Kant nicht nur auf Kultivierung und Zivilisierung, sondern auch Moralisierung der Menschen und ihrer Verhältnisse im politisch-geschichtlichen Prozedere angewiesen. Der Aufklärung ermöglichende Vernunfttraum ist nicht bloß ‚rein‘ (wovon?), sondern zugleich die gesellschaftliche, historisch konkrete Raum-Zeit. Diese aber, mitsamt den damit verknüpften Ideen, die wir, als Menschheit, in die Schlacht werfen, kann nur mit aufklärerischer Anstrengung aus Ideologien hier und Wunschdenken dort, aus Wertegemeinschaftsgeschwätz hier und zynischen ökonomischen Heilsegoismen da, freigeschaufelt und dechiffriert werden. Nur in Aufklärung der entsprechenden menschlichen Vermögen und Möglichkeiten, deren Einschätzung und stringente Vereinbarung im Streit steht und als Aufgabe der Philosophie ansteht, ist auf den Weltzustand-im-Werden bezogene Hoffnung eine begründete.

ANMERKUNGEN/NOTES

^{1 2} Kant: Opus Postumum, 1. Konvolut, AA 21, S. 95, Z. 19-23

³ Ebd. S. 110, Z. 18-20

⁴ Vgl. ebd. S. 8, 26, 31, 42, 62, 80, 84, 97, 99, 106, 108, 110, 117, 120, 125 f., 128, 131 und 151 f.

⁵ Ebd. S. 97, Z. 11-13

⁶ Ebd. S. 157

⁷ Ebd. S. 67

⁸ Ebd. S. 74 Z. 20

⁹ Ebd. S. 81 Z. 15

¹⁰ Ebd. S. 78

¹¹ Ebd. S. 103, Z. 4-8

¹² Ebd. S. 102, Z. 28-32

¹³ Ebd. S. 97, Z. 3-5

¹⁴ Ebd. S. 138

¹⁵ Kant: Reflexionen zur Anthropologie, AA XV, S. 612, Refl. 1404

¹⁶ Kant: Opus Postumum, 1. Konvolut, AA 21, S. 43

¹⁷ Ebd. S. 42

¹⁸ Ebd. S. 43

¹⁹ Ebd. S. 45

²⁰ Ebd. S. 45

²¹ Vgl. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

²² Vgl. auch die „anthropologia transcendentalis“ in Refl. 903 zur Anthropologie, AA XV.

²³ Kant: Opus Postumum, 1. Konvolut, AA 21, S. 92 Z. 18

²⁴ Vgl. KdU § 40; Refl. Anthropologie Nr. 465, 1486 und 1508: AA XV, S. 188, 716 und 820 ff. (S. 822 als „Maximen einer reifen Vernunft“ bezeichnet, Hv. CZ.).

²⁵ Vgl. Refl. Anthropologie Nr. 903, AA XV S. 394.

Aufklärung top down. Leibniz und die Prinzenziehung¹

ABSTRACT

Education in history – but why on earth just Leibniz? At least in Germany we have no prince (or only some private person bearing this title); a Danish prince will be educated due to the regulations of the Danish court and not by methods of the 17th century. And enlightenment top down in a democracy? This is just the problem, whether we should deal with and teach history of philosophy.

Thinking of Leibniz, I do not want to deal with the question, *why* we are able to learn and to understand – the Leibnizian answer is the Monadology; but his *Lettre* does not touch this metaphysical question. Much more important is the question, *what* to teach, namely which the aims of education are, i.e. which norms and values we should teach today. And here, Leibniz' approach is really helpful. As in 17th century, we need today to look for

- a morally good person (un *homme de bien*),
- a stout-hearted person (un *homme de cœur*),
- a judicious person (un *homme de jugement*), and
- an honest person (un *honnête homme*).

Even if a foundation on natural law is impossible, the Leibnizian principles behind it – *honeste vivere, neminem laedere* and *suum cuique tribuere* – are absolutely fundamental ones, for they guide us to tolerance and to the obligation to enlarge harmony in our world. Instead of speaking only of human *rights*, they allow us to articulate human *obligations* among each other. As we saw, this includes *knowledge* as a presupposition – which guides us to the ideal of an enlightened person. This still holds today, only the Leibnizian terminology is somewhat old-fashioned. We cannot be sure that knowledge as such leads a human being to morality, responsibility and fulfilling obligations; but together with the Leibnizian principles we gain a starting point for such important topics of today as bioethics, ethics of technology and medical ethics.

Taking the *Lettre* as a piece of history of philosophy – why should we use it in education, be it at school or in university seminars? It is a mirror which shows *our* problems of toleration, of human rights and human obligations. The *Lettre* has to be taken not as the expression of naïve optimism, which in many cases is attributed to Leibniz, but

- against the background of a disastrous period of the 30 years war as a religious war, which enforced toleration among Christian confessions for the first time,

- against the problems caused by Louis XIV. and his politics depending on political power and rejecting tolerance,
- against the dangerous situation caused by the Turkish army which had occupied the whole Balkans and which stood before Vienna.

Leibniz argues for a balance of reason, emotion and morality. Therefore, this piece of history allows us to show timeless arguments as well as time-dependent and contingent presuppositions – and by this it makes clear that we need enlightenment in the multi cultural as well as multi religious world of today.

But what about the prince in a democracy? Some interpretations of the 19th century believe Leibniz to have understood the prince to be a kind of central monad – but there is no textual support for this interpretation, and it does not fit into the Leibnizian idea of an individual. We saw in that opera of enlightenment, the *Magic Flute*, “more than a prince: a human being” – namely an outstanding enlightened one, an homme éclairé following the charity of the wise.² All this shows that Kant’s quotation from Horaz – “sapere aude”, dare to think – is for Leibniz (and one century earlier than Kant) not only the essence of enlightenment, but also the criterion which has to be fulfilled (even today) in educating all people, for without it, Enlightenment is not possible.

1. Prinzenziehung heute?

Sich 300 Jahre nach Leibniz mit dessen pädagogischen Vorstellungen, gar zur Prinzenziehung, beschäftigen zu wollen, scheint arg verstaubt zu sein. Leibniz mag Meriten haben, die bis in die Gegenwart reichen – seine Infinitesimalrechnung; seine Binärzahlarithmetik; seine Logik als Grundlage der Vorstellung, im Grundsatz sei die Welt in Zahlen erfassbar; seine Überlegungen zur Reform des Rechts; sein Denken in technischen Systemzusammenhängen und schließlich seine Überlegungen zum Individuum, dessen Individualität gerade nicht in Vorstellungen der materialistischen Neurologie übersetzbar ist – kurz, zur KI-Problematik. Aber zur Pädagogik? Gewiss, Geschichten der Pädagogik erwähnen ihn als Vertreter des Vernunftoptimismus, der auch Lehrer und Lehrerinnen beflügeln muss, weil sie sich sonst gleich als Dompteure begreifen oder die Segel streichen müssten.³ Doch diese Sicht klammert aus, dass Leibniz selbst Erzieher war, nämlich des jungen Philipp Wilhelm von Boineburg, den er nach Paris begleitete; ebenso unterschlägt sie, dass Leibniz – hierin Platon folgend – der Erziehung eine ganz wesentliche Aufgabe in der Entwicklung des Wissens, der Wissenschaften und damit des materiellen wie moralisch-sittlichen Status einer Gesellschaft (oder wie er sagt, einer Gemeinschaft) sieht. Vor allem aber wird es um Leibniz’ kleine Schrift zur Prinzenziehung gehen.

Prinzenziehung war ein zentrales Anliegen der Höfe vom Spätmittelalter bis zum 18. Jahrhundert, nicht nur in Deutschland.⁴ Unter den Fürstenspiegeln mit Handreichungen und Handlungsanweisungen für Fürsten ist wohl der bekannteste die Außenseiterschrift *Il Principe* Machiavellis von 1513 (veröffentlicht 1532) und

deren Zurückweisung 1740 durch Friedrich II. als Prinz im Gedankenaustausch mit Voltaire; doch charakteristischer sind fraglos die höfischen Regularien wie beispielsweise im 12. Jahrhundert unter Barbarossa für dessen Sohn. Ihnen sind philosophisch motivierten Werke an die Seite zu stellen, so etwa Erasmus' *Institutio principis Christiani* von 1516, dessen christlich-humanistisches Erziehungsideal gewiss auch vor dem Hintergrund gesehen werden muss, dass der Prinz, wenn er zum Herrscher geworden ist, Gesetze – und damit seine Handlungsregeln – selbst setzt; allein die Gottesfurcht als wesentliche Tugend weist ihn in Grenzen. In der Nachfolge sind, Comenius folgend, die Werke zur Prinzerziehung getragen von dem Wissen, dass entscheidende Fertigkeiten und Fähigkeiten schon in der frühen Jugend ausgebildet werden. Seinen Niederschlag fand dies in der Leibniz-Zeit beispielsweise in der anonym veröffentlichten Schrift von Frédéric Rivet, *De la premiere education d'un prince depuis sa naissance jusqu'a l'age de sept ans*, 1654 in Rotterdam gedruckt. 1673 erschien eine englische Übersetzung, 1679 wurde das Werk überarbeitet und mit dem allgemeineren Anspruch, für alle Kinder zu gelten, in Amsterdam nochmals aufgelegt unter dem Titel *De l'education des enfans et particulièrement de celle des princes, où il est montré de quelle importance sont les sept premieres années da la vie*.⁵ Dieses Werk hat John Locke während seiner Jahre in Holland bei der Abfassung seiner *Some Thoughts Concerning Education* von 1693 stark beeinflusst,⁶ allerdings ohne auf die Prinzerziehung einzugehen. Doch ob Rivets Schrift von Leibniz in einem Vorschlag für den Aufbau einer Bibliothek gemeint war, wenn er notiert: „Liber Gallicus de l'education des princes“, ist nicht klar, denn es könnte auch *De l'education d'un prince* gewesen sein, 1670 in Paris anonym vom Jansenisten Pierre Nicole veröffentlicht, dem Autor der mit Antoine Arnauld verfassten sogenannten *Logique de Port-Royale*. Auf jeden Fall waren theoretische Überlegungen und vor allem praktische Anleitungen zur Prinzerziehung ein wichtiger Gegenstand geworden. Doch wo haben wir heute noch Prinzen zu erziehen, noch dazu solche, die dereinst die Geschicke eines Landes zu meistern haben – wenn man einmal davon absieht, dass die Chinesen ihr einziges, ihnen von Amts wegen zugestandenes Kind als den Prinzen, wenn nicht gar als den kleinen König der Familie bezeichnen, dem fast unbeschränkte Herrschaftsbefugnisse zukommen... Der Einwand wäre berechtigt, wenn Leibnizens Konzept dem damals gängigen Schema der Instruktionen der Herrscherhäuser entspräche, wonach militärische Ertüchtigung und Militärkenntnisse an erster Stelle stehen, gefolgt von höfischen Anforderungen wie Tanz, Französisch und höfische Konvention. Leibnizens Vorschlag war wesentlich moderner – so modern, dass er zwar gern gelesen, aber wohl nirgends befolgt wurde.

2. Anlass und Wirkung der Lettre

Zugestanden, eigentlich pädagogische Schriften von Leibniz gibt es kaum, genauer:

- die Frühschrift über die Lehr- und Lernmethode in der Rechtswissenschaft, die *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* von 1667 mit einigen allgemeinen Bemerkungen zur Erziehung,⁷
- der Briefwechsel mit der Familie von Boineburg,⁸
- zwei unfertige Entwürfe *G.G. Leibnitii Cogitata de insigni bonitate et multa sapientia Principi Juveni inspiranda* sowie *G.G. Leibnitii Cogitata de perfectionibus Principis potentia externa, sapientia in intellectu et bonitate in voluntate interna nec non de perfectione corporis* (die auf verschlungenen Wegen über Berlin, Dresden und St. Petersburg schließlich in die Polnische Nationalbibliothek in Warschau gelangten),⁹
- ein kurzer Text *Quaenam discenda ad usum vitae?*¹⁰
- über das ganze Werk und die Briefe verstreuten Bemerkungen – vor allem in den Sozietätsplänen –
- und schließlich als einzige vollendete Schrift jene zur Prinzerziehung, seine *Lettre sur l'Education d'un Prince*.¹¹

Anlass für Leibniz, eine Schrift über die Prinzerziehung zu verfassen, war gegen 1685 die Zusendung des Manuskripts eines solchen Programms von einem uns unbekanntem Autor, der um eine Stellungnahme bat. Leibniz hat diese Arbeit offenbar lebhaft interessiert, er hat sie genau gelesen und vom ersten Teil Exzerpte verfertigt, während er dann zu kurzen Notizen und eigenen Vorstellungen übergeht; seine Antwort schließlich, wohl 1686 verfasst, bestand in seiner *Lettre*.¹² Aber damit nicht genug – Leibniz ließ im Laufe seines Lebens aus unterschiedlichen Anlässen Abschriften anfertigen, die er jeweils noch überarbeitete. Sie gingen zwischen 1690 und 1714 nach Hannover, Berlin und Dresden; und schon an dieser Zeitspanne von drei Jahrzehnten mag man die Bedeutung ablesen, die Leibniz selbst der Erziehung im allgemeinen und dieser Schrift im besonderen zumaß. Gedruckt wurde die *Lettre*, überdies nur im Auszug, allerdings erst 1797.

Leibniz lobt das ihm vorgelegte Projekt; vor allem der Realitätsbezug und das Bemühen um Anschaulichkeit in der Erziehung findet seine volle Unterstützung, war es doch auch in allen Akademieplänen sein Anspruch, Theorie und Praxis zu verbinden. Diese Teile scheinen wohl auch vollkommen von Leibniz in seine Schrift übernommen zu sein. Dagegen gibt es gravierende Unterschiede, die deutlich machen, dass Leibniz auf anderes abzielt. So stimmt er mit dem Anonymus darin überein, dass die Erziehung im Alter von vier Jahren beginnen soll; aber während es jenem vor allem darum zu gehen scheint, was an Personal erforderlich sei und wer dabei das Sagen hat (eine Hofmeisterin, eine Kammerfrau, an direkte Weisungen des Ministers gebundene Lehrer, zwei Pagen, alle teils deutscher, teils französischer Herkunft), findet sich hiervon bei Leibniz kein Wort – oder doch nur der ganz allgemeine

Hinweis, es müsse sich um vorbildliche Menschen handeln: Leibniz geht es um deren Qualifikation im Hinblick auf die ihm viel wichtigeren Ziele, nicht um Weisungsstrukturen. Die gleiche Differenzen finden sich bezüglich der zweiten Ausbildungsphase, die mit acht Jahren beginnt, wo der Prinz nach den Vorstellungen des Anonymus u.a. einen Hofmeister und einen Gouverneur erhält und wo der Unterricht, auf Wissenschaften bezogen, durch Bücher und Instrumente bis hin zu kleinen Maschinen vermittelt werden soll: Dem zeitlichen Einschnitt stimmt Leibniz ebenso zu wie der praktischen Ausrichtung, während ihn die Personenstaffage nicht interessiert, statt dessen jedoch wiederum die Erziehungsziele. Genau dieser übergreifende Gesichtspunkt ist es, dem Leibnizens Überlegungen gelten und die die Beschäftigung mit seiner *Lettre* auch heute noch rechtfertigt.

Zuvor noch einige kurze Bemerkungen zu den jeweiligen Adressaten der *Abschriften*. Die erste ist vom Schreiber Leibnizens mit 1690 datiert, einer zweiten liegt ein kurzer Brief vom 27. Januar 1693 an den französischen Emigranten Michael Salomon de la Bodinière bei, der Haushofmeister von Oberhofmarschall Graf Franz von Papen für dessen Sohn Ernst August war. Ein Leibnizisches Angebot an den brandenburgischen Kabinettssekretär Couneau, die Schrift zur Verfügung zu stellen, da jener für die Unterweisung von Kurprinz Friedrich Wilhelm einen geeigneten Erzieher suchte, ist wohl fehlgeschlagen. Das änderte sich jedoch 1703; so wird vermutet, dass Leibniz dem nun für die Prinzenziehung zuständigen reformierten Hofprediger Daniel Ernst Jablonski ein Exemplar zugänglich machte, denn 1709 bitet er ihn um die Rückgabe. Ebenfalls 1703 vermittelt Leibniz eine Abschrift an Pater Carl Moritz Vota, den Beichtvater des sächsischen Kurfürsten und Königs von Polen, Augusts des Starken. Nicht nur Vota, sondern auch der König waren überaus angetan;¹³ doch es gibt keinerlei Belege dafür, dass die Leibnizischen Vorschläge verwirklicht wurden. Einen letzten Versuch unternahm Leibniz 1714 in Hannover, als es um die Erziehung von Prinz Friedrich Ludwig, dem ältesten Sohn des Kurprinzen Georg August ging; aber die alten Instruktionen wurden beibehalten. Allerdings sollte man mit Rudolf Grieser hinzufügen, dass der Kurfürst von Hannover durchaus schon 1696 die Anweisung gibt, Leibniz in Erziehungsfragen zu konsultieren, soweit dies die Wissenschaften betreffe, und dass Königin Sophie Charlotte in Berlin Leibniz bei den Erziehungsproblemen mit ihrem Sohn um Rat fragt und ihn gegen Ende 1700 als Examinator des Prinzen einsetzen lässt. In diesem Zusammenhang verfasste Leibniz 1701 die zwei schon erwähnten Schriften zur Prinzenziehung, die unfertig blieben: Die Königin hatte in Holland Fénelons 1699 anonym erschienenen Erziehungsroman *Les Aventures de Télémaque* mit Vergnügen gelesen, nicht zuletzt, weil dort ein zunächst widerspenstiger Prinz zu einem vernünftigen, empfindsamen und kunstsinnigen Menschen erzogen wird – genau das, was sie für ihren Sohn erwartete. Doch Leibniz sah wohl, dass diese Hoffnung nicht zu erfüllen war; deshalb – so vermutet Grieser¹⁴ – führte er die begonnenen Schriften nicht weiter.

3. Das Ziel der Prinzenerziehung

Was nun war das Besondere der Leibnizschen Vorstellungen? Ohne dies ausdrücklich zu sagen, stellen sie doch die Grundlinie der damaligen Instruktionen in Frage, die auf Militärwesen und die Vermittlung höfischer Etikette angelegt waren. Nicht, dass diese Inhalte bei Leibniz keinen Platz fänden; doch sie stehen keineswegs an erster Stelle, denn der künftige Herrscher muss vor allem ein Mensch von Charakter sein: Die Geistes- und Charakterbildung hat deshalb für Leibniz ausschlaggebende Bedeutung. In einer für ihn typischen Weise unterscheidet er zunächst drei Grade der in der Erziehung zu vermittelnden Vollkommenheit, nämlich

- das Notwendige;
- das Nützliche; und schließlich
- das Schmückende.¹⁵

Das Notwendige ist, wie wir sehen werden, auf die Bildung zum Menschen schlechthin angelegt. Unter dem Nützlichen versteht Leibniz vornehmlich das, was die gängigen Prinzeninstruktionen zum Inhalt haben, und das Schmückende umschließt die Wissenschaften auf der einen, die schönen Künste auf der anderen Seite.

3.1 Die notwendigen Vermögen

Schon diese kurze Kennzeichnung verdeutlicht, welches Gewicht dem Notwendigen zukommt. Es umfasst die entscheidenden, von Leibniz immer wieder verfochtenen vier ausgezeichneten Vermögen oder Charakterzüge, auf welche die Prinzenerziehung angelegt sein muss, denn der Prinz soll

- ein guter Mensch (un homme de bien),
- ein beherzter Mensch (un homme de coeur),
- ein urteilsfähiger Mensch (un homme de jugement), und
- ein Mann von Haltung (un honnête homme) sein.

Ein *homme de bien* ist ein Mensch „der Frömmigkeit, der Gerechtigkeit, der Fürsorge [oder Nächstenliebe – charité] und der Pflichterfüllung“.¹⁶ Das aber bringt nichts anderes zum Ausdruck als Leibniz' Begriffsbestimmung des *vir bonus*, die sich durch sein ganzes Werk zieht: „Der *gute Mensch* (*vir bonus*) ist einer, der um Gerechtigkeit bemüht ist“, und „*Gerechtigkeit* ist die angemessen ausgerichtete Fürsorge (*caritas*)“ heißt es schon gegen 1679 in den *Modalia Juris*;¹⁷ damit sind Gerechtigkeit und Fürsorge bereits eingebunden. Auch die Pflichterfüllung lässt sich anschließen, denn unmittelbar darauf kommt Leibniz zu der von ihm dann durchgängig verwendeten Formulierung „*Gerechtigkeit* ist die Fürsorge des Weisen, oder das, was dem guten und klugen Menschen nach bestem Wissen und Gewissen gemäß ist.“¹⁸ So kann Leibniz in den *Juris naturalis principia* erläutern, der gute Mensch sorge notwendig für das gemeine Wohl.¹⁹ Dies ist wiederum ein Zentralstück Leib-

nizscher Philosophie; denn wörtlich heißt es in einem Brief an Arnauld: „Die Gerechtigkeit ist nichts anderes als die Fürsorge des Weisen. Die Fürsorge ist ein allumfassendes Wohlwollen, dessen Ausübung der Weise nach dem Maßstab der Vernunft vornimmt, um das größte Gut zu erlangen. Die Weisheit aber ist die Wissenschaft der Glückseligkeit oder der Mittel, zu einer dauerhaften Zufriedenheit zu gelangen, die in einer steten Annäherung an größere Vollkommenheit oder zumindest im Wandel innerhalb desselben Grades der Vollkommenheit besteht.“²⁰

Unversehens sind wir damit zugleich ins Zentrum der Leibnizschen Rechtstheorie geraten, die er selbst unter die drei Prinzipien des natürlichen Rechts stellt:

*Honeste vivere,
Nerminem laedere und
Suum cuique tribuere,*²¹

also ehrenhaft leben, niemandem schaden, und jedem das seinige zuerkennen (was einschließt, dass jeder das seinige tut). Diese Prinzipien, die mit Platon, Aristoteles und der Stoa im Hintergrund in dieser Formulierung auf das römische Recht, genauer auf Ulpian zurückgehen, gelten nicht etwa nur für Prinzen, sondern für alle vernünftigen Menschen. Zugleich zeichnet sich hier die markante Differenz zu allen anderen Konzepten der Prinzenziehung ab; denn wie in der Mozartschen aufklärerisch-freimaurerischen *Zauberflöte* Sarastro vom Prinzen Tamino sagt: „Nicht Prinz, nein Mensch!“, so steht hier die Menschenbildung dominierend und alles andere beherrschend im Vordergrund.²²

Das eben gezeichnete Bild wiederholt sich beim Gang durch die weiteren notwendigen Vollkommenheiten, auf die die Erziehung abzielen hat. So ist ein *homme de coeur* jemand, „der nicht leicht zu erschüttern ist und in jeder Lage seine Geistesfreiheit bewahrt“.²³ Das hängt aber unmittelbar mit Leibnizens Definition des *vir bonus* zusammen, denn der gute Mensch ist nicht nur ein kluger oder weiser Mensch, sondern auch einer, dessen Affekte – und Affekte sind der Antrieb zum Handeln – auf die *caritas* gerichtet sind: Wir hatten gesehen: „*Gerechtigkeit* ist die Fürsorge des Weisen“. Dies führt Leibniz in einem kleinen Text *Über die Gerechtigkeit oder die Liebe und den Willen Gottes* weiter, indem er fortfährt: „*Fürsorge* ist die Einstellung, alle zu lieben“.²⁴ Dass Leibniz hierbei letztlich auf den göttlichen Willen abzielt, ändert nichts an der Allgemeinheit der Begriffsbestimmung; sie gilt gleichermaßen für menschliches wie göttliches Handeln. Denn entscheidend ist der Leitgedanke, der Wille sei dann frei, wenn er vernünftigen Gründen folgt – jedoch nicht im Sinne einer kalten, formalen *ratio*; darum auch ist Gerechtigkeit die Fürsorge, welcher der Weise befolgt.

Ein *homme de jugement* ist die dritte Form notwendiger Vollkommenheit. Sie kennzeichnet einen Menschen, der „in allen Dingen gerecht urteilt, ohne sich durch den Schein täuschen zu lassen“.²⁵ Auch dies schließt sich unmittelbar an, denn waren die bisherigen Begriffsbestimmungen auf ein vernünftiges Wesen schlechthin bezogen, insbesondere auf Gott und die Wahl seines Schöpfungsplans, so kann der Mensch sich täuschen und beispielsweise etwas für erstrebenswert halten, das es

nicht ist. Darum findet sich die Unterscheidung von *judicium humanum* und *judicium divinum* genau in den eben herangezogenen Texten, die in den gerade genannten drei Rechtsprinzipien menschlichen Handelns gipfeln.²⁶

Die vierte und letzte notwendige Vollkommenheit verlangt die Bildung zum *honnête homme*. Nun ist dies vielfach der Inbegriff galanter, oberflächlicher Bildung, die den Franzosen nachgesagt wurde;²⁷ aber so kann Leibniz es nicht gemeint haben. Vielmehr spricht er von einem Menschen „von Haltung, der alles vermeidet, was schockierend ist“.²⁸ So notiert er gegen 1684 in einem Auszug aus einem Werk der Marquise de Sablé und des Abbé d’Ailly deren kritische Bemerkung, die hohe Anerkennung des „honneste homme“ gelte oft dessen Manieren statt einem wahrhaften Verdienst – und damit werde nur nach den Äußerlichkeiten geurteilt.²⁹ Auch später, im Briefwechsel mit August Hermann Francke, teilt Leibniz diese Kritik und bedauert, dass im „honneste homme“ nicht mehr „der rechtschaffene und den Tugenden zugetane Mann“ gesehen werde.³⁰ Wenn Leibniz dies in seiner *Lettre* nicht so scharf hervorhebt, so möglicherweise, weil er hoffen kann, dass sich das von ihm mit ‚honnête homme‘ Gemeinte als wörtliche Übersetzung von *vir honestus* oder *homo honestus* gerade in Verbindung mit dem Urteilsvermögen des *homme de jugement* aus dem Kontext erschließt.

Zusammengenommen enthält also der kleine Einleitungsabschnitt der Schrift mit den notwendigen Erziehungszielen eine höchst komprimierte Bestimmung der dem Menschen – und nicht etwa nur einem Prinzen – essentiellen Vermögen in kognitiver wie in moralischer Hinsicht. Eben dies macht das Bemerkenswerte der Leibnizschen Schrift aus, denn in erster Linie soll der Prinz *Mensch* sein – im Vollsinne des in seiner Wesensbestimmung genommenen Wortes.

3.2 Die nützlichen Vermögen

Von zweitem Wichtigkeitsgrad sind, Leibniz zufolge, die Fähigkeiten des Prinzen als Staatsmann und Feldherr.³¹ Absolut erforderlich seien sie jedoch nicht, wiewohl „sehr nützlich“, denn um als Staatsmann (*homme d’etat*) in Einzelheiten entscheiden zu können, ist eine Kenntnis der Stärken und Schwächen des eigenen Landes, der Staatsfinanzen wie der wichtigen Verordnungen, Gesetze und Verträge erforderlich.³² Und als Feldherr (*Capitaine*) „muss er [der Prinz] sich auf militärische Disziplin, die Versorgung der Truppen, Truppenbewegungen“, auf „Befestigungswerke, Waffen, Kriegsgerät, Artillerie und andere militärische Belange verstehen.“³³ Mit dieser Aufzählung lässt es Leibniz bewenden, mehr noch, er betont die Zweitrangigkeit dieser Vermögen, weil ein *homme de jugement* – und das muss ein Prinz notwendigerweise sein – auch ohne solche Kenntnisse in der Lage ist, sich fähige Minister und gute Heerführer auszuwählen wie auch deren Vorhaben und Ratschläge zu beurteilen. Gerade das, was traditionell im Zentrum der Prinzenziehung stand, wird also nicht nur als bloß nützlich an die zweite Stelle gesetzt, sondern damit auch abgewertet.

3.3 Das Schmückende

An dritter und letzter Stelle behandelt Leibniz das Schmückende und Erfreuende, dem am wenigsten Verbindlichkeit zukommt, obgleich, wenn dieser Grad von Vollkommenheit erreicht ist, „nichts mehr zu wünschen bleibt“. Dennoch widmet Leibniz gerade diesen Anforderungen vergleichsweise ausführliche Betrachtungen. Sie bestehen, wie erwähnt, in wissenschaftlichen Kenntnissen einerseits und den schönen Künsten andererseits.³⁴ Erstere sollen bewirken, dass der Prinz „über die verschiedensten Gegenstände aufgeklärt (*éclairé*)“, also ein *homme éclairé* ist. Letztere sollen zu einem *homme agreable*, zu einem angenehmen Menschen führen. Zugleich aber ist mit der Lichtmetapher vom *homme éclairé*, vom aufgeklärten Menschen, das Leitmotiv der Aufklärung in den Plan der Prinzenziehung eingeflossen.

Kehren wir zu den inhaltlichen Anforderungen zurück. Aufgeklärt, also ein *homme éclairé*, ist der Prinz, wenn er sich auskennt in „Geschichte, Geographie, Genealogie, kanonischem Recht, Theologie und Kontroverstheologie, und ebensosehr in Haushaltung, Gartenkunst, Architektur, Mathematik, den schönen Künsten, den Geheimnissen der Natur; gleichwie in der Medizin, der Chemie oder in allen Professionen.“ All diesen Dingen soll er sich eher hingeben als „frivolen Vergnügen“. Denn die Freude, die der Prinz an „schönen Erkenntnissen“ hat, wird ihn „wißbegierig machen und viel zur Hervorbringung von Nützlichem und der Förderung menschlicher Wissenschaften beitragen – etwas Ruhmreiches für den Schirmherren.“³⁵

Leibniz skizziert hier im Grunde seine ganze *Scientia generalis*, wie sie sich in den Strukturen seiner Akademiepläne wiederfinden sollte. Dass dies ein Umfangsproblem aufwirft, ist offensichtlich; denn wer ist schon eine Akademie für sich, wie Friedrich der Große von Leibniz sagen sollte. Tatsächlich geht Leibniz etwas später auf die Stofffülle ein. Sein Zögling von Boineburg jedenfalls hat geklagt über das Viele, das ihm sein Hofmeister zumuten wollte. Leibniz empfiehlt denn auch – um es mit Wiater zu sagen – „planvolle Unterrichtung und vorbedachtes didaktisches Arrangement“,³⁶ wobei er sowohl für eine Anpassung an das Alter als auch für einen Realitäts- und Praxisbezug eintritt. Doch viel gewichtiger ist eigentlich die Frage, warum Leibniz, der doch sonst nicht müde wird, die Ausbildung der Wissenschaften zu fordern, diese hier zum Appendix werden lässt, den der Prinz gar auslassen kann, wenn „sein Naturell oder andere Umstände“ ihn daran hindern!³⁷ Allerdings ist diese Einschränkung erst in der dritten Abschrift zu finden, die, wie die Editoren der Akademieausgabe vermuten, 1703 für Hofprediger Jablonski angefertigt worden sein könnte: Dann ließe sich dieser Zusatz durch die Erfahrungen mit Kronprinz Friedrich Wilhelm (dem späteren ‚Soldatenkönig‘) erklären, der zum Kummer der Preußenkönigin Sophie Charlotte so gar kein Verlangen nach Wissenschaft und den schönen Künsten verspürte.

Bevor wir uns dem zuwenden, sei noch kurz auf den *homme agreable* eingegangen: „Angenehm“ ist der Prinz, wenn er eloquent in der Rede und gewandt im Schreiben ist, zu scherzen vermag, unterhaltsam ist, tanzen und musizieren kann und Turniere, Schaus-

piele und Jagden schätzt. Wenn Leibniz solchen Zeitvertreib nicht als Modetorheit verwirft – er selbst hat Veranstaltungen dieser Art wenig geschätzt, wohl aber eine angeregte, liebenswürdige Unterhaltung –, so mit der Begründung, diese Formen sicherten die Gemeinsamkeit im Umgang mit anderen: Nicht nur für Aristoteles, auch für Leibniz ist der Mensch kein bloßes Individuum, sondern auch *zoon politikon*.

Auf die pädagogische Seite soll hier nicht weiter eingegangen werden, obwohl gerade im Realitätsbezug, im Wert, der auf Sprachen gelegt wird, in der Forderung nach einem Unterricht, der Freude bereitet, beispielsweise indem er die kindliche Neugierde nutzt und derlei mehr, der Geist der Aufklärungspädagogik sichtbar wird. Wenden wir uns vielmehr der gerade aufgeworfenen Frage zu, ob denn die Wissenschaften und Künste tatsächlich überflüssig sind.

3.4 Erziehung ohne Wissenschaft?

In den Sozietätsentwürfen, die Leibniz Peter dem Großen vorgelegt hat, nimmt die Erziehung eine nicht unbedeutende Rolle ein, weil Leibniz Sozietäten als eine Art Superministerium mit Fachleuten konzipiert. In einem dieser Entwürfe heißt es: „Der wahre Zweck der Studien ist die menschliche Glückseligkeit, das ist [...] durch eine ungefärbte Tugend und rechtschaffene Erkenntniß zur Ehre Gottes und gemeinem Nutzen das ihrige nach eines jedem Talent beytragen. Das Mittel die Menschen auff diesen Tugend- und glücksweg zu bringen ist die gute Erziehung der Jugend; inmassen man durch die Erziehung bey den Thieren selbst wunder thun kann, wie viel mehr mit Menschen, welche Gott mit einer ohnsterblichen Seele begabet, die er nach seinem Ebbendbild erschaffen. Und kan man die jugend also gewöhnen, daß sie selbst Freude und Lust bei Tugend und Wissenschaftt empfindet; dahingegen die alten die dergestalt nicht erzogen, durch Furcht der Straffe vom Bösen abgehalten werden müssen [...]“ Im Sinne dieser neuen Erziehungsvorstellungen will Leibniz ein vollständiges Schul- und Universitätssystem in Russland aufbauen, gipfelnd in der Sozietät. So heißt es etwas später: „Ich will anietzo von anführung der jugend zu einem Tugendhafften leben nicht ferner reden, weil solches eine eigene handlung erfordert, sondern mich zu den Wissenschaftten und Künsten und mit einem worth zu denen Unterrichtungen wenden worunter die Studia die vornehmsten seyn.“³⁸

Dieser Weiterung möchte ich hier nicht folgen, jedoch festhalten: Künste und Wissenschaften sind unabdingbar, und zu ihnen zu erziehen eine zentrale Aufgabe. Leibniz greift dies in einem weiteren Schreiben an Peter den Großen nochmals auf: „Die Kinderschulen sollen [...] neben den Tugend- und Sprach- auch Kunstschulen seyn, darin die Kinder den Grund der Künste und Wissenschaftten lernen.“³⁹ Wie reimt sich das mit der Schrift zur Prinzenziehung und ihrer Verbannung der Wissenschaften ins dritte Glied zusammen, noch dazu, da Leibniz gerade in dieser Zeit noch eine Abschrift der *Lettre* hatte machen lassen, so dass er nach wie vor zu ihrem Inhalt stand?

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkt, was Leibniz an Vorschlägen zum Stoff, zur Methode, zur Altersgliederung, zu den Voraussetzungen bei den Lehrern und bei den

den Prinz Umgebenden sagt, ergibt sich ein Eindruck, der durchaus die Gewichtung des *homme éclairé* verändert; denn da es keineswegs nur um die Anhäufung von Wissen geht, sondern zugleich um den Charakter des Prinzen, dessen Vollkommenheiten zu den Notwendigkeiten zählen, werden die Wissensbestände, die den Weg in die Wissenschaft vorbereiten, aufgewertet. Von der Arithmetik, die ohnehin, wie Leibniz anmerkt, für die Artillerie gebraucht wird, über die Geometrie und ihre anschaulichen Beweise führt der Weg zur Logik. Und „die große Kunst des Urteilens und das Vermögen, Gründe gegeneinander abzuwägen um einer Seite den Vorzug zu geben“ ist unverzichtbar für angemessenes Argumentieren im Bereich der Moral, der Staatsgeschäfte wie des Rechts⁴⁰ – nicht nur, so darf man ergänzen, für einen Prinzen.

Gewiss, die Prinzenziehung ist etwas anderes als das allgemeine Schulwesen und die Erziehung aller Kinder. Dennoch entwickelt Leibniz in seinem Entwurf ein Konzept, das erstens auf seinen grundsätzlichen methodischen Überlegungen zur Erziehung aufbaut; darauf hat schon Joseph Vernay hingewiesen.⁴¹ Zweitens lässt sich durch die *Lettre* hindurch überall das Leibnizsche Verständnis von Erziehung schlechthin ablesen. Denn wenn er ein tugendhaftes Ideal eines Prinzen entwirft, so doch zugleich, wie Vernay es sieht, als „Modell und Vorbild für sein Volk“.⁴² Genau dies betont auch André Robinet, der zunächst eine charakteristische Passage eines Leibnizbriefes an Etienne Chauvin von 1696 zitiert – eines Briefes, der damals sofort im *Nouveau Journal des Sçavans* abgedruckt wurde: „Diejenigen, die wirklich aufgeklärt und guten Willens sind, arbeiten mit aller Kraft [...], und wenn sie die Mittel dazu haben, sorgen sie für den Fortschritt der menschlichen Aufklärung, der christlichen Tugend und des öffentlichen Glücks. Das ist der Eckstein der wahrhaften Frömmigkeit.“⁴³

4. Philosophie der Erziehung

Am 21. Februar 1696 schrieb Leibniz an Vincent Placcius: „Wenn ich über die Mittel zur Verbesserung des gemeinen Wohls nachdenke, so komme ich [...] zu folgendem Ergebnis: Die Menschlichkeit wird sich dann vergrößern, wenn die Erziehung der Jugend verbessert werden wird.“⁴⁴ Worin die Ziele bestehen, die dabei zu verfolgen sind, zeigt Leibniz ebenso wie deren Hierarchie in seinem Brief über die Prinzenziehung: Es kommt darauf an, einen guten, beherzten, urteilsfähigen und gemeinschaftsfähigen Menschen zu bilden; alles andere – das Nützliche wie das Schmückende, die Kenntnisse wie die sonst ausgebildeten Vermögen – ordnen sich diesen allgemeinen Vollkommenheiten nicht nur unter, sondern haben ihnen zu dienen.

Den Leibnizschen Auffassungen von der Pädagogik korrespondiert eine pädagogische Anthropologie, die wiederum in seiner philosophischen Anthropologie gegründet ist. Der Leibnizsche Leitgedanke, der das Verständnis vom Individuum prägt, soll deshalb noch herausgestellt werden:

Das Individuum, genau um die Zeit der Entstehung der Schrift zur Prinzenziehung als *Monade* bezeichnet, trägt virtuell alle seine Möglichkeiten und Fähigkeiten

in sich. Wenn Goethe vom Individuum sprechen wird als „geprägte Form, die lebend sich entwickelt“, so ist dies ein ganz und gar Leibnizscher Gedanke: Es geht hierbei nicht um die metaphysische Vorstellung, dass das innere Gesetz der Monade schon alles enthält, was ihr je begegnete und was ihr je begegnen wird (das ist vor allem eine für das Theodizeeproblem wichtige Bestimmung), sondern um die innere Potentialität und Dynamik des Individuums: Selbstentfaltung durch Selbsttätigkeit ist der eigentliche Bestimmungsgrund, der diese Anthropologie kennzeichnet. Erziehung hat deshalb dieser Selbstentfaltung zu dienen und sie auf die bestmögliche Weise zum höchstmöglichen Grad zu führen – nicht nur für Prinzen.

Das Monadenkonzept ist im 19. Jahrhundert im Hinblick auf die Prinzen-erziehung auch so gedeutet worden, dass der Prinz eine Art dominierende Monade, fast eine Zentralmonade sei, der sich die anderen auf natürliche Weise unterordnen. Doch es lässt sich wohl keine Passage finden, die diese Sicht stützen könnte; was Leibniz betont, ist vielmehr, dass der Prinz, weil er eine besondere Last der Verantwortung tragen muss, mit besonderer Umsicht zu erziehen ist; aber an vielen Stellen – etwa in der vermutlich 1679 entstandenen *Ermahnung an die Teutsche, ihren verstand und sprache besser zu üben* – wird die Gleichheit der Vermögen aller Menschen betont, etwa wenn es heißt: „Was aber den Verstand betrifft und die Sprache, welche gleichsam als ein heller spiegel des Verstandes zu achten; so glaube ich, dießfalls habe ein ieder macht, seine gedancken vorzutragen“.⁴⁵ Natürlich – und auch das sieht Leibniz – gibt es den „gemeinen Man“, der sich „niemahls höher schwingen“ will und der von der „begierde zu wißen“ gerade so viel zu sagen vermag „als ein taubgebohrener von einem herrlichen Concert zu urtheilen vermag. Diese leüte [...] leben in der welt in den tag hinein, und gehen in ihren schritten fort, wie das Vieh“; aber nur eine Seite weiter meldet sich wieder der Aufklärer zu Wort: „Können wir nun [...] die schlafenden erwecken, oder auch diesen reinen feüer, so sich bereits in vielen treflichen gemüthern sowohl bey standesPersonen, als auch so gar bey niedrigen leuten, und nicht weniger bey dem liebeichen frauenZimmer als tapfern Männern entzündet, neüe und annehmliche nahrung verschaffen, so achten wir dem Vaterland einen der grösten Dienste gethan zu haben, deren privatpersonen fähig seyn.“⁴⁶

Doch zurück zur Anthropologie als Basis der Erziehung. Platon hatte Erkenntnis als Wiedererinnerung gesehen, und im Grundsatz ist dies in Leibniz' Erziehungskonzept nicht anders, denn jeder Mensch schöpft letztlich alles aus sich; nur muss gerade der junge Mensch dazu geführt werden, die richtigen Gelegenheiten zu erlangen. Dass Lernen Freude macht, dass Wissenschaft zu begeistern vermag – lauter innere Zustände des Lernenden oder des Wissensdurstigen –, ist für Leibniz Beleg dieser Eigentätigkeit. Dabei hat Erziehung die Aufgabe, die richtigen Gelegenheiten bereitzustellen, damit diese eigene Erkenntnisgewinnung voranzugehen vermag; ihre Entfaltung wird also durch Erziehung wesentlich mitbestimmt, indem die Erziehung die Möglichkeit zur Selbstentfaltung gibt.

Der Mensch vermag im Gegensatz zu tierischen und pflanzlichen Monaden von sich als einem Ich zu sprechen, und im Gegensatz zu ihnen ist er der Selbstreflexion

fähig; darum ist er auch das einzige freie Geschöpf. Frei zu sein und verantwortlich handeln zu können bedeutet, sich aus dieser Verantwortung heraus um die Verbesserung der Welt zu bemühen – nicht nur in den eigenen Lebensumständen, sondern auch im zwischenmenschlichen Handeln, also im Bereich der Moral –, um in dieser Synthese von Wissenschaft und Praxis sich und die Welt letztlich als Teil einer universellen Harmonie zu begreifen. Dies ist es, was geradeso hinter den Erziehungsplänen steht wie hinter den schon genannten Grundprinzipien der Leibnizschen Rechtsphilosophie: *Honeste vivere, Neminem laedere* und *Suum cuique tribuere*. Solche Prinzipien müssen an der Schwelle zum 18. Jahrhundert in der Erziehung geradeso vermittelt werden wie heute, damit sie zu Vollkommenheiten des Individuums werden; denn aus ihnen erwächst die Verpflichtung, die universelle Harmonie wenn schon nicht zu fördern, so doch wenigstens nicht weiter zu zerstören – ein Konzept, das weit bedeutsamer noch ist als alle reformpädagogischen Ansätze, die sich, auf die Aufklärung vorweisend, bei Leibniz finden.

Auch wenn Leibniz sieht, dass Erziehung bei dem einen Menschen leichter gelingt als bei einem anderen, so ist er doch voller Optimismus – das Beispiel von dem, was allein schon abgerichtete Tiere leisten, soll dies belegen –, dass Menschen zu erstaunlichen Vermögen geführt werden können oder, noch wichtiger, sich selbst dorthin bringen; Erziehung aber ist unverzichtbar, ihr muss größte Bedeutung zuerkannt werden, und sie muss aufs Sorgfältigste ihre Bildungsziele und den methodischen Weg dorthin abstecken, denn – und nun folgt aus der *Lettre* ein ganz existentialistisches Moment, das bei Leibniz auf Augustinus zurückgehen dürfte: „Die Zeit ist das Wertvollste auf der Welt, nämlich eigentlich das Leben. Denn wenn man Zeit vergeudet, vergeudet man sein Leben.“⁴⁷

Doch vergessen wir nicht, was das Zentralelement der Leibnizschen Überlegungen zur Erziehung des Prinzen bildet: Keineswegs die Ausrichtung an christlichen Inhalten bis hin zur Gottesfurcht, wie dies in der Tradition seit Erasmus und zentral in den französischen Werken ablesbar ist, sondern die Ausrichtung am *homme éclairé* als Ziel: Die Lichtmetapher als Bild der Vernunft findet sich bei Leibniz vielfach; und in welchem Maße der Vernunftgebrauch und dessen Förderung für ihn in all seinen wissenschaftsorganisatorischen Plänen und in seinen Bemühungen zur Sprachpflege, zur Entwicklung von Formalsprachen und Kalkülen, zu schweigen von den Erziehungsplänen in den Akademien, im Vordergrund steht, muss nicht eigens hervorgehoben werden. Was Leibniz selbst unter einem *homme éclairé* versteht, mag man seiner kleinen Schrift von 1692 entnehmen, seinem *Memoire pour des Personnes éclairées et de bonne intention*.⁴⁸ Dort geht es ihm darum, Missständen in der Gesellschaft, der „*corruption generale*“ (§ 2), dadurch entgegenzuwirken, dass die Vernunft gepflegt, verbreitet und angewendet wird; dann nämlich „könnten die Menschen unvergleichlich glücklicher sein“ (§ 5); und was dazu fehlt, ist nichts als der Wille (§ 6).⁴⁹ Nehmen wir noch hinzu, was wenig später ausgeführt wird: „Um wirklich zum Glück der Menschen beizutragen, muss deren Vernunft aufgeklärt werden, muss der Wille

durch Übung der Tugend, nämlich durch Gewöhnung an vernünftiges Handeln, gefestigt werden, und es ist zu überwinden, was sie hindert, die Wahrheit zu finden und dem wahrhaft Guten zu folgen. Um aber den Verstand aufzuklären, ist der Vernunftgebrauch zu üben.“⁵⁰ Damit zeigt sich nicht nur, dass Kants „Wage zu denken!“ schon ein Jahrhundert zuvor der Inbegriff der Aufklärung ist, sondern auch, dass die Erziehung des Prinzen dann gelungen ist, wenn er zum *homme éclairé* wird! Doch es lässt sich noch ein weiterer Schritt anschließen, denn wo wir heute geneigt sind, im kritischen Denken *Menschenrechte* ins Zentrum zu rücken, hat Leibniz mehr im Auge: Seine Prinzipien *Honeste vivere*, *Neminem laedere*, *Suum cuique tribuere* sind eine aktive Handlungs-*Verpflichtung*, die für alle gilt.

Doch heute? Ist diese leibnizsche Sicht nicht viel zu optimistisch für die Gegenwart? Erinnern wir uns – Leibniz ist ein Kind des Dreißigjährigen Krieges, eines Religionskrieges. Es war die Zeit der Flüchtlinge nach der Aufkündigung des Edikts von Nantes, es war eine Zeit der Kriege – der Pfälzische Erbfolgekrieg, der Türkenkriege, gefolgt vom Nordische Krieg und dem Spanische Erbfolgekrieg, dazu kamen Truppenlieferungen nach Amerika: Leibniz war kein optimistischer Träumer, wohl aber überzeugt, dass Mäßigung, Vernunft und Verantwortung Bedingungen einer Verbesserung waren. Heute ist es nicht anders – unnötig dies zu beschreiben. Doch auch auf unsere heutigen Probleme vom Bereich der Bio- und Technikethik bis hin zum Umgang mit fremden anderer Kulturen verlangen mehr als nur ein *sapere aude*, sie verlangen, Verpflichtungen zu erfüllen und sie, wo es im Argen liegt, in der Erziehung zu vermitteln: Der Souverän ist heute kein Prinz, sondern jedes Glied der Gesellschaft. So sind wir es, die diese Prinzipien leben, tragen und sichern müssen.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ In: Hartmut Hecht (Hg): Gottfried Wilhelm Leibniz. Ein unvollendetes Projekt. Abhandlungen der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften, Bd. 48. Berlin: trafo Wissenschaftsverlag 2017, 13-29.

² Joseph Vernay pointed out that this prince is the model of an enlightened person as an ideal for the inhabitants of his empire. Joseph Vernay: *Essai sur la Pédagogie de Leibniz*, Heidelberg: Winter 1914, p. 59.

³ Die Wirkungsgeschichte der Leibnizschen Überlegungen zur Erziehung ist in Verbindung mit einer Skizze seiner pädagogikrelevanten Schriften dargestellt in Werner Wiater: *G.W. Leibniz und seine Bedeutung in der Pädagogik. Ein Beitrag zur pädagogischen Rezeptionsgeschichte* (= Beitr. z. hist. Bildungsforschung Bd. 1) Hildesheim: Lax 1985. – Anregungen verdanke ich den bislang unveröffentlichten Vorträgen von Nelly Robinet-Bruyère, „Une lecture de la Lettre sur l'Éducation d'un Prince au regard des sciences de la éducation contemporaines“ und Patrick Riley, „Leibniz on Paideia“ auf dem XX. Weltkongreß für Philosophie, Boston 1998, sowie Nelly Robinet-Bruyère, „La Lettre sur l'Éducation d'un Prince et l'Europe“.

⁴ Eine Auswahl von achtzehn deutschen Fürstenspiegeln in umfangreichen Auszügen, jeweils mit Erläuterungen, bietet der Band *Fürstenspiegel der frühen Neuzeit*, hg. v. Hans-Otto Mühleisen, Theodor Stammen u. Michael Philipp (= Bibl. d. deutschen Staatsdenkens 6), Frankfurt a.M.: Insel 1997.

⁵ Amsterdam: Elvezier. Eine deutsche Übersetzung erschien 1758. – Das Werk wurde oft dem calvinistischen Theologen André Rivet zugeschrieben, doch da dieser 1651 starb, gilt heute sein Sohn Frédéric als Autor.

⁶ – so Brita Rang: An unidentified source of John Locke's *Some thoughts concerning education*, in: *Pedagogy, Culture & Society*, 9.2 (2001) 249-278.

⁷ A VI.1.261-364, hier insbes. Pars I, S. 266-292.

⁸ A I.1.265-401 (Boineburg, seine Familie und sein Kreis).

⁹ Beide veröffentlicht von J. Kvacala, *Neue Leibnizsche Fragmente über die Erziehung eines Prinzen*, in: *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts* IV (1914), S. 79ff. – Eine knappe Skizze des Wegs der Handschriften ebenso wie ihrer (mangelnden) Wirksamkeit gibt Paul Wiedeburg: *Der junge Leibniz, das Reich und Europa*, T. I: Mainz, Anmerkungsband, Wiesbaden: Steiner 1962, Anm. 92, S. 41ff. bzw. Anm. 39, S. 13 - 15.

¹⁰ In: Joachim Friedrich Fellner (Hg.): *Otium Hannoveranum sive miscellanea ex ore et schediis G.G. Leibnitii*, Leipzig 1718, S. 147-150.

¹¹ A IV.3.542-557.

¹² Vorgeschichte und Entstehung sind recht ausführlich der Akademieedition, A IV.3.542ff., vorangestellt. Zur Wirkungsgeschichte vgl. Rudolf Grieser: *Leibniz und das Problem der Prinzenziehung*, in: Wilhelm Totok, Carl Haase (Hg.): *Leibniz*, Hannover: Vlg. f. Literatur u. Zeitgeschehen 1966, S. 511-533.

¹³ Belege hierfür wie für die anderen Daten bei Grieser, S. 518-521, hier insbesondere Anm. 13, S. 530.

¹⁴ Grieser, S. 526.

¹⁵ „Je çonçois trois degrés de perfection, qu'on peut envisager dans l'Education d'un Prince, dont le premier est de *necessité*, le seconde est pour *l'usage*, le troisième est pour *l'ornement*.“ A IV.3.546.

¹⁶ „*l'homme de bien* a des grands sentiments de pieté, de justice et de charité, et il s'applique fortement à faire son devoir.“ L.c.

¹⁷ „Vir bonus est qui justitia praeditus est“, sowie „Justitia est charitas recte ordinata“, A VI.4.2758.

¹⁸ „*Justitia* est caritas sapientis, seu quae boni prudentisque viri arbitrio congruit“, A VI.4.2777; vgl. 2837. – P. Riley hat darauf hingewiesen, dass Leibniz in dieser Begriffsbestimmung griechisch-römisches Gedankengut (*benevolentia*) mit christlichem (*caritas*) zu einer *justitia universalis* als universellem Gerechtigkeitsbegriff vereint. Vgl. Patrick Riley: *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge/Mass. – London: Harvard UP 1996, insbesondere 156ff.

¹⁹ „Viri boni est ad communem felicitatem procurandum niti“, A VI.4.2810, Anm. 16f. (4).

²⁰ „Que la justice n'est autre chose que la charité du sage. Que la charité est une bienveillance universelle, dont le sage dispense l'exécution, conformément aux mesures de la raison, à fin d'obtenir le plus grand bien. Et que la sagesse est la science de la félicité ou des moyens de parvenir au contentement durable, qui consiste dans un acheminement continué à une plus grande perfection, ou au moins dans la variation d'un même degré de perfection.“ An Arnauld, 23. März 1690, GP II.136 / A II.3.313.

²¹ A VI.4.2851-2853.

²² Genau in diesem Sinne betont N. Robinet-Bruyère den europäischen, nicht-nationalen Charakter des Leibnizschen Erziehungskonzeptes, schließt es doch Toleranz zwischen den Konfessionen ebenso ein wie die Verknüpfung nationaler Spezifika. Es geht vielmehr um einen „Prince éclairé par la Raison naturelle“, wie sie schreibt, „qui agisse conformément aux principes du droit naturel“.

²³ - so die glückliche Übersetzung im Editionsvorspann, A IV.3.543, zu S. 546: „*L'homme de coeur* n'est pas aisé à ebransler, et garde la liberté d'esprit en toute sorte d'occurrences.“

²⁴ „*Caritas* est habitus amandi omnes“, De justitia ac amore volutateque Dei, A VI.4.2890 bzw. 2891.

²⁵ „*L'homme de jugement* raisonne juste sur toute sorte de matières, sans se laisser eblouir par les apparences.“ A IV.3.546.

²⁶ Vgl. A VI.4.2858.

²⁷ Zur Geschichte dieses Begriffs vgl. das Standardwerk von Maurice Magendie: *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1660*, 2 Bde, Paris 1925, sowie für die nachfolgende Periode Henning Scheffers: *Höfische Konvention und die Aufklärung. Wandlungen des honnête-homme-Ideals im 17. und 18. Jahrhundert* (= Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 93), Bonn: Bouvier 1980.

²⁸ „*l'honnête homme* sçait garder la bienséance, et éviter tout ce qui est choquant“, A IV.3.546.

²⁹ Auszug aus de Sablé, d'Ailly: *Maximes et Pensées diverses*, Pens. XII, XIII; A VI.4.2734.

³⁰ „vir probus et virtutibus deditus“, Hinweis bei Wiater, S. 189, ohne Quellenangabe.

³¹ „Quand au *seconde degré* il est tres utile, qu'un Prince sçache la Politique et l'art militaire. Ce sont les deux mestiers, qu'un Prince devoit sçavoir faire. J'avoue, qu'il s'en peut passer, absolument parler“, A IV.3.546.

³² „Pour être *homme d'estat* il faut, qu'il sçache le fort et le foible de son estat, le revenant bon des finances, les moyens, qui font substituer les sujets, les ordonnances et loix d'importance; le droit public de l'Empire, en tant qu'il le touche; les interests et forces des voisins et autres; leur alliances et liaisons; le Ceremoniel.“ L.c.

³³ „Et pour être *Capitaine*, il faut entendre la discipline militaire, la subsistence des troupes, leur mouvements, campements, operations; les ouvrages et fortifications, les armes, instruments de guerre, Artillerie, et tout autre attirail militaire.“ L.c.

³⁴ „Mais quand outre ces qualités le Prince est encor éclairé en toute sorte de matieres, et agreable à tout le monde, c'est le *troisième degré* de perfection, qui sert à l'*ornement* et au plaisir, et ne laisse plus rien à desirer“, A IV.3.547.

³⁵ „Il sera éclairé, s'il sçait l'Histoire, la Geographie, les Genealogies, les loix et les Canons, la Theologie et les Controverses, et s'il sçait même de plus l'oeconomie, le jardinage, l'architecture, les mathematiques, les beaux arts, les secrets de la nature; soit dans la Medecine, dans la Chymie ou dans toute sorte de professions. [...] Aussi est il seur, que le plaisir, que le Prince prend aux belles connoissances, sert d'encouragement aux curieux, et contribue beaucoup à des productions utiles, et à l'avancement des sciences humaines, qui est glorieux au Protecteur.“ A IV.3.547.

³⁶ Wiater, *Leibniz*, S. 177.

³⁷ „on s'en pourra passer bien plus que des degrés precedents, si le naturel du jeune Prince, ou d'autres circomstances l'empèchent d'y atteindre“, A IV.3.547.

³⁸ Concept einer Denkschrift für den Czaren Peter, in: Leibniz, *Oeuvres*, ed. Foucher de Careil (= FC), Paris 1859-75, Bd. 7, S. 468f.

³⁹ Concept einer Denkschrift über die Verbesserung der Künste und Wissenschaften im russischen Reich, FC 7.575.

⁴⁰ „le grand art du raisonnement est de sçavoir peser les raisons dans une maniere de balance, pour donner la preference au côté, qui l’emporte“, A IV.3.553.

⁴¹ Joseph Vernay: *Essai sur la Pédagogie de Leibniz*, Heidelberg: Winter 1914, S. 59.

⁴² L.c., S. 65.

⁴³ „ceux qui sont veritablement eclairés et bien intentionnés travaillent de toutes leur force, à leur propre instruction et au bien d’autrui, et s’ils en ont les moyens, ils s’efforcent de procurer l’accroissement des lumieres des hommes, de la vertu chrestienne, et de la felicité publique. C’est la pierre de touche de la veritable pieté.“ An Etienne Chauvin, 4. Sept. 1696, A I.13.232. - Dieser Passus, so Robinet, ist in der Wortwahl schon ganz im Geiste des Zeitalters der Aufklärung geschrieben – und damit erweise sich der prince éclairé der Leibnizschen Schrift als der Emile des preußischen Hofes (André Robinet: *G.W. Leibniz. Le meilleur des mondes par la balance de l’Europe*, Paris: PUF 1994, S. 282).

⁴⁴ „Cogitanti mihi de Rationibus procurandi publici boni, succurrit sane quod vos quoque rectissime judicatis, emendatum iri humanum genus educatione juventutis in melius reformata.“ Dutens VI.1, S. 65. Voraus-Ed. A II.3, vorläufig N. 51.

⁴⁵ A IV.3.812.

⁴⁶ A IV.3.805 bzw. 806.

⁴⁷ „Le temps est la plus pretieuse de toutes les choses du monde, c’est proprement la vie. Car autant qu’on perd du temps, autant en perd on de sa vie.“ A IV.3.548. Fast gleichlautend in: *Memoire*, § 27, A IV.4.621.

⁴⁸ A IV.4.612-621.

⁴⁹ „Il ne faut que vouloir“.

⁵⁰ „Pour contribuer veritablement au bonheur des hommes, il faut leur eclairer l’entendement; il faut fortifier leur volenté dans l’exercice des vertus, c’est à dire dans l’habitude d’agir suivant la raison; et il faut tacher enfin d’oster les obstacles, qui les empêchent de trouver la verité et de suivre les veritables biens. Pour eclairer l’entendement, il faut perfectionner l’art de raisonner“, *Memoire*, § 12f., A IV.4.615.

Endre Kiss

Unterschiedliche Perspektiven zur Hegel-Mendelssohn-Relation

Notwendigkeit in der Enzyklopaedie in ihrer Relation zur rationalen Metaphysik Mendelssohns

ABSTRACT

Moses *Mendelssohn* occupies no particular and no particularly positive position in *Hegel's* relevant texts themselves. As far as Hegel texts are concerned, astonishingly many brief characterizations are also be found in Hegel's texts about the *close past* of the German philosophy. *The homogeneity of the overall impression speaks its own language*. Mendelssohn reveals as a marginal figure in Hegel's final concepts on the philosophy of his time. Moreover, he is usually cited in the midst of an overall context, which itself is also classified as marginal in advance. It is the dark, flat philosophical world of the German Enlightenment, which overcoming alone becomes already a necessity. If Hegel's whole philosophical life's work were not so comprehensively and hermeneutically difficult, this youth work alone and certainly on its own rights would have become a cultic work of the German philosophy. It is necessary that the message of this work must be used emphatically even when interpreting the Hegel-Mendelssohn relation. Alone the scope of the reflection on Mendelssohn in the *Theologische Jugendschriften* presupposes, that Hegel's later standardized attitude toward Mendelssohn is anything but unproblematic. The contrast catches the eye. Someone, who had worked so thoroughly on Mendelssohn, who can therefore write a monumental and groundbreaking monography on the Christianity, could later quote the same thinker only in a very problematic strategic way as a prototype of the flatness of the marginal German Enlightenment.

ABSTRAKT

Im Paragraph 157 beschreibt Hegel in der *Enzyklopaedie* das Band der Notwendigkeit, das eine noch innere und verborgene Identitaet repraesentiert, die „von solchen“ ist, die als „Wirkliche“ gelten, deren „Selbstaendigkeit“ eben die Notwendigkeit sein soll. Indem Hegel im spaeteren die gegeneinander selbstaendigen Wirklichen (etwas durch ein „von-sich-Abstossen) beschreibt, wird er (bewusst oder unbewusst) in eine aehnliche Situation versetzt, in welche Moses Mendelssohn in seiner 1763 geschriebenen Preisschrift für die Königliche Akademie der Wissenschaften kommt, indem er eine rationale Metaphysik, eine voll ausgeführte rationale Systematik aufzubauen bestrebt ist. Es faellt auf, dass in Mendelssohns Argumentation die mathematische (geometrische und arithmetische) Notwendigkeit (mitsamt der theologischen) sich ebenfalls sehr stark auf das Moment der Notwendigkeit im Mathematischen aufgebaut ist, so dass die Staerke der Notwendigkeit auf dem Wege ist, auch

ins Wirkliche hinüberzuschlagen. Mendelssohns Argumentation unterscheidet sich von Hegels Auffassung in wichtigen Elementen (es wird u.a. die Sprache, der Sprachgebrauch und die Unterschiede der Begrifflichkeiten in den einzelnen Sphaeren hervorgebracht, über die Relevanz des Mathematischen ganz zu schweigen), die Grundlinie laesst sich jedoch ohne Schwierigkeiten mit derselben Hegels in Parallele zu bringen.

Ein weiteres Ziel des Vortrages waere es, auf der Linie dieser möglichen (und fundamentalen) Parallelisierung zwischen Mendelssohn und Hegel auch jener Frage nachzugehen, ob Hegels verstreute Hinweise auf Mendelssohn doch nicht auch neu reflektiert werden sollten. Unsere fernere Hypothese ist, die wir unterstreichen möchten, dass Hegel in seinem geforderten Anti-Kantianismus an vielen Stellen gerade bei Mendelssohn relevante Hilfe gefunden haben dürfte.

So viel scheint mehr als eindeutig zu sein, dass Moses Mendelssohn keine besondere und keine besonders positive Stellung in der Hegel-Literatur, aber auch in den relevanten Hegel-Texten selber einnimmt. Was die Hegel-Texte anlangt, sind erstaunlich viele kurze Charakterisierungen auch über die nahe Vergangenheit der deutschen Philosophie in Hegels Texten aufzufinden.

Die Homogenitaet des Gesamteindrucks spricht ihre eigene Sprache. Mendelssohn erweist sich als marginale Gestalt in den endgültigen Kozepten Hegels über die Philosophie seiner Zeit. Mehr noch, er wird in der Regel inmitten eines Gesamtzusammenhanges angeführt, der auch selber schon im voraus als marginal eingestuft wird. Es ist die düstere, flache philosophische Welt der deutschen Aufklaerung, deren Überwindung allein schon eine Notwendigkeit wird.

Führt man bei der naeheren Charakterisierung der deutschen Aufklaerung den Begriff der „Inter-Aufklaerung“ ein, so wird diese Einschaeztung schon bald nicht mehr so evident vorkommen.¹ Inter-Aufklaerung tritt ein, wenn die (immer eher nur teilweise rekonstruierte als historisch vollkommen realisierte) *Linearitaet* der aufklaererischen Bewegung sich verlangsamt oder zweitweise sogar gebrochen wird. In dieser Etappe entsteht ein natürlicher Pluralismus, sowie eine Gleichzeitigkeit der verschiedensten Ansatzze, die für Mendelssohn's Philosophie die naturgebene internationale Umgebung ist. Dieses Umfeld ermöglicht, dass die Philosophie auch „rückwaerts“, d.h. in der Richtung der vor-aufklaererischen neuzeitlichen Systeme greifen kann. Die gleichzeitige Geltung von *Descartes*, *Spinoza* und *Leibniz*, dem englischen Empirismus und zahlreichen französischen Aufklaerer praegen diese philosophische Situation deutlich.

Die Inter-Aufklaerung kann auch ein positives Mittel sein, um die eigentliche Naehze der deutschen Aufklaerung nicht nur zu Kants Kritizismus, sondern auch noch zum deutschen Idealismus intensiver deutlich zu machen. Kant selber selbst kann in dieser Beleuchtung auch so angesehen werden, als einer, der aus dem ganzen Kreis der Inter-Aufklaerung einen kohaerenten Kritizismus, d.h. eine den systematischen Ansprüchen entsprechende „Philosophie der Wissenschaft“ zur Welt setzte. Aehnliches, aber mit anderen Inhalten, bezieht sich auch auf den klassischen Idealismus. *Die so entstehende grössere Naehze zeigt sich auch in der Relation Mendelssohn-Hegel.* Diese Naehze ist es aber

gerade, die Hegel in zahlreichen spaeteren Aeusserungen über Mendelssohn und die deutsche Aufklaerung aus dem philosophischen Bewusstsein entfernen will.

Wird der „Eiserne Vorhang“ zwischen der deutschen Aufklaerung und des klassischen Idealismus einmal aufgehoben, so werden dann auch Züge gleich sichtbar, die die konkreten strukturellen Isomorphien zwischen Mendelssohn und Hegel ausmachen.² Als Vertreter zwei unterschiedlicher Zeitalter mussten sie also auf die gleiche Weise den Kampf gegen den Kritizismus von Kant aufnehmen. Es war der reale Kampf der philosophischen Schulen, ein wahrer „Streit der Fakultäten“. Das entscheidende Moment für Mendelssohn war, dass er schon von den sechziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts an öffentlich den Versuch machte, die rationale Metaphysik paradigmatisch neu zu formulieren. Diese Neuformulierung (auf den Spuren von Leibniz und des Leibniz-Wolffschen Systems) wurde aus vielen Gründen schon vor Kant's Kritizismus faellig und verlief mit den einzelnen Schritten der Herausbildung des Kantschen Kritizismus sogar lange parallel.

Diese Analogie der Ausgangssituation bei Mendelssohn und Hegel kann unser Verdacht bei der Wahrnehmung der Marginalisierung Mendelssohns bei Hegel natürlich nur noch verschärfen. Es wird sichtbar, dass Hegel den *Phaedon* Mendelssohns gelesen hat. Andere Schriften beweisen, dass er die Spinoza-Diskussion zwischen Jacobi und Mendelssohn auch mit Aufmerksamkeit verfolgte. *Diese beiden Momente sind aber nur die Spitze des Eisberges.*

Bei Hegels Gesamtcharakterisierung der deutschen Aufklaerung hat die Zweite Einleitung zur *Enzyklopaedie* eine besondere Bedeutung. In diesem Rückblick betrachtet Hegel seine eigenen Ergebnisse allgemein mit nüchterner Zufriedenheit, auf seinem Wege liess ihn der Wille zur Wahrheit nicht im Stich und seiner Methode ist es gelungen, die Gedanken zur Sache selbst hingeführt zu haben. Die Funktion der Einschätzung der deutschen Aufklaerung ist hier also, *die historische Gröszenordnung* der eigenen Ergebnisse, des eigenen Weges in einem nahen Vergleich illustrativ erlebbar zu machen.

Der nur scheinbar glückliche Zustand (um die Aufklaerung – E.K.), so Hegel hier, dürfte nur eine gemaessigte Aufklaerung bedeuten. Sie erfüllte – und das ist nicht positiv gemeint – die Bedürfnisse der philosophischen Einsicht und der Religiosität *gleicherweise*. Als Naturrecht schaffte sie es, auch mit dem Staat und der Politik in Einklang zu kommen, während sie die empirische Physik unter dem Namen der natürlichen Philosophie beförderte.

Es faellt auf, dass dieses konkrete Beieinander von philosophischen Bestrebungen einen charakteristischen Zustand gerade der *Inter-Aufklaerung* wie *im Schulbuch* beschreibt. Noch wichtiger ist es aber, dass dieses Beieinander von den einzelnen philosophischen Bestrebungen in seinen Augen ein prinzipienloser Zugang ist, anstatt

der parallelen Anstrengungen haetten die inneren Widerspruiche der einzelnen Ansätze voll entfaltet werden müssen. Oft transponiert Hegel diese Kritik schon voll auf seine positive Sprache. Diese Aufklärung sei nur eine Philosophie des *Verstandes*, sie sei unfähig, die bedeutendsten Widersprüche in sich aufzunehmen und deshalb dürfte sie wegen des Ungenügens der endlichen Kategorien nur negative Ergebnisse gebracht haben. Das Fazit über die deutsche Aufklärung bleiben lauter negative Ergebnisse, die wegen ihrer Endlichkeit auch noch die äusseren Vertreter der philosophischen Unmittelbarkeit ermutigen und werden zur Zeit der reifen Hegelschen Philosophie sogar zu Verbündeten der *Romantik* (als der Denkweise der Unmittelbarkeit).

Ebenfalls die Absicht der Marginalisierung der deutschen Aufklärung erscheint in der *Aufklärung*-Kapitel der Hegelschen *Philosophiegeschichte*. Die Deutschen, heisst es so, sind wie die Bienen, die allen genüge tun und auf alles reagieren, was vom Ausland kommt. Sie legen ihre eigenen Untersuchungen beiseite und werfen sich auf den Kult des französischen Denkens.³ Die schon bekannten Formeln kommen auch hier wieder vor: die Flachheit der Pluralität, die starre Pedanterie, der gespielte Ernst, ein geistiges Leben ohne Energie, leere Hände, die nicht anders können, nur geistige Abhandlungen ohne Geist zu verfertigen (über einen eventuellen Zustand der Inter-Aufklärung kein Wort). Charakteristisch für Hegels Zugang in dieser immerhin kurzer Beschreibung ist, dass er sich legitimiert sieht, ein „Verdienst“ dieser Aufklärung darin zu sehen, dass sie relevante „negative Resultate“ brachte.

Hier erscheint Mendelssohn als *aesthetischer* Denker, der zusammen mit anderen das Aesthetische der Wüste verkörpert. An dieser Stelle (in der Geschichte der Philosophie selber!) geht Hegel so weit, dass er aus einem Dialog zwischen *Mendelssohn* und *Nicolai* zitiert, in dem Mendelssohn unter dem Namen des „Herr(n) Moses“ teilnimmt. Obwohl im Zitat selber keine explizite Pejorierung stattfindet, so gerät Mendelssohn in dieser Situation in die deutliche Nähe einer *Karikatur*. Es scheint ferner auch deshalb ein problematischer Ansatz zu sein, weil der *ganze* Mendelssohn nicht „nur“ aufgrund seiner im wesentlichen schon damals vergessenen ästhetischen Tätigkeit, sondern auch aufgrund einigen herausgegriffenen Thesen derselben zu beurteilen. Es ist eine andere Frage, dass Mendelssohn sowohl *Lessing* als *Kant* zahlreiche ästhetische Initiativen gab. Diese Hegelsche Darstellung macht aber nicht den leistungsfähigsten Versuch, diese deutlich zu machen. So wird der ganze Mendelssohn durch einige für den Leser aktuell unmöglich zu identifizierende Hinweise (sogar noch aus einem Dialog herausgerissen!) schon ganzheitlich dargestellt. Eine gewisse situationsgebundene „Verblendung“ Hegels zeigt sich ferner darin, dass er es einigermassen ironisch bemerkt, diese Leute wollten eine deutsche Literatur begründen.

In welchem Ausmass die bewusste Marginalisierung Mendelssohn's bzw. der ganzen deutschen Aufklärung von Hegels Attitüde ihr Ziel tatsächlich erreichte, ist heute nicht leicht auszumachen. Es sagt sehr jedoch aber viel, dass jene Linkshegelianer (vor allem *Hess* und *Marx*), für die Spinoza selbst noch in den dreissiger und vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts ein epochales Ereignis gewesen sein dürfte und die ohne eine visionäre Gesamtschau von Spinoza auch ihr Weltbild nicht formulieren können,

Mendelssohn bis zuletzt als einen karikaturhaft interpretierten flachen Pedanten wahrnehmen. So dürften wir etwa annehmen, dass der junge Marx Mendelssohns *Jerusalem* nicht gelesen hat (die eventuellen Spuren dieses Werkes im ganzen Lebenswerk hätten dieses Lebenswerk an wichtigen Zügen intensiv ergaenzt und motiviert).

Immerhin bleibt aber das frühe strategische Bündnis zwischen Hegel und Mendelssohn eine Tatsache. Die strukturellen und systematischen Interessen, wie angedeutet, sind weitgehend parallel. Beide sind in jenen historischen Prozess tief eingebettet, der nicht nur über Kant hinausgehen, sondern über ihn auch auf eine alt-neue Basis zurückfinden will.

Die Ablehnung Kants musste einen damals ganz neuen Zugang zur Begründung des Philosophischen hervorrufen. Obwohl im Prinzip alle Antinomien neu durchdacht und aufgestellt werden sollten, ging es im wesentlichen vor allem um die fundamentale Frage, wie die nachkantianische Philosophie die Lehre und die Konsequenz von Kants ontologischem Gottesbeweis vermeiden, überspringen oder einfach ausser acht lassen könnte, womit alte und neue rationalistische Systematisierungen oder auch damals noch nicht vorauszusehende neue Spekulationen möglich werden könnten.

Der post-kantianische Ansatz und in ihm die strukturelle Naehelike Mendelssohns zu Hegel und Hegels Naehelike zu Mendelssohn sollte sich nicht um die ausgebliebene (mögliche oder vielleicht auch unmögliche) Systematisierung des Kantschen Kritizismus (durch Kant selber oder andere) kümmern. Der Kritizismus machte den grossen Schritt auch schon ohne seine Systematisierung bei der Begründung einer empiristisch-kritizistischen Erkenntnistheorie definitiv nach vorne.

In diesem allerrelevantesten Kontext mag eine frühere Station der Hegel-Mendelssohn-Relation auch diesen Schweideweg der Philosophie beleuchten.

Es geht Hegels Theologische Jugendschriften.⁴

Waere das ganze philosophische Lebenswerk Hegels nicht so umfassend und hermeneutisch so schwierig, so waere dieses Jugendwerk sicherlich und allein auf eigenem Rechte zu einem *kultischen* Werk der deutschen Philosophie geworden. Es ist notwendig, dass die Botschaft dieses Werkes auch bei Interpretation der Hegel-Mendelssohn-Relation mit Nachdruck herangezogen werden muss.

Hegels *Theologische Jugendschriften* sind allein durch ihren Konzept von revolutionaerem Charakter, denn sie brechen den Weg zu einer Gesamtanschauung der Religionen, die dann erst in Max Webers Auffassung der *Weltreligionen* zu ihrer reifen Form gelangt. Aus zahlreichen und vielfachen Quellen sah der junge Hegel ein, dass in und nach der Aufklaerung jede Religion, so auch die christliche, nicht nur *einer neuen Legitimation* bedarf, sondern auch *als historisches Phaenomen* ganzheitlich neu interpretiert werden muss. Neue Ansaetze, wie die Wissenssoziologie, die Ideologiekritik, der Religionssoziologie, die politische Theorie, die Problematik des Rechts (nur um einige hier zu nennen) nehmen hier ihren unerkannten Anfang. Der Unterschied zu den früheren

Legitimationsschwerpunkten faellt mit Notwendigkeit auf. Denn die Frontlinie der populaeren Aufklaerungsdiskussion zog philosophisch beinahe ausschliesslich zwischen Empirismus und „Metaphysik“, und das auch schon allein wegen den ueberall hinprojizierten Erwartungen der biblischen Schöpfungsgeschichte.

Hegels an Weber erinnernder Ansatz betrachtet die Religion als ein *besonderes Phaenomen*. Zu allerletzt vertritt Religion eine zwar vielfach zusammengesetzte und synthetisierende Gesamtorientierung einer Gemeinschaft (auch manchmal einer ganzen Gesellschaft), in der hinter der Sakralitaet auch vielfache praktische und pragmatische Orientierungen stehen. Heute, als - wie wir denken – wegen der verfehlten Politik der Eliten *Huntingtons* Prophezeiung von dem „clash of civilizations“ eine handgreifliche Realitaet geworden ist, könnten Hegels Ideen von den Weltreligionen nicht mehr so neu erscheinen. Beim jungen Hegel erscheint die Religion als letztes Denk- und Wertsystem, von dem das Schicksal ganzer Gesellschaften abhaengig gemacht werden.⁵

Die Konzipierung der Religionen schon als „Weltreligionen“ beim jungen Hegel hilft auch einen sehr hegelianisch anmutenden Zug der spaeteren Philosophie zu erklaren. Hegels vertrauliche, wenn nicht eben „intime“ Relation zur Weltgeschichte findet hier eine ihrer Quellen. Die Faehigkeit Hegels, nicht nur in grossen Zusammenhaengen zu denken, sondern auch schon *die* allerumfassendsten Zusammenhaenge auch unmittelbar anzugreifen, stammt gewiss von dieser früh gelernten Faehigkeit Hegels, ganze Religionen als organisierende und fokusierende Hand- elsorientierung aufgefasst und durchdacht zu haben.

Hegel, der *Mann der Vermittlungen*, der auch schon zu einer einfachen positiven Aussage nur auf dem Wege von zahlreichen Negationen gelangen kann, erscheint in dieser intimen Naehel - vollkommen unerwartet - als *Intimus der Weltgeschichte* (der dazu noch oft beinahe wörtlich „im Namen *der* Philosophie“ oder „*des* Denkens“ spricht), für den Napoleon *Bonaparte* etwa als „Weltgeist am Pferd“ erscheint. Dieser *unmittelbare* philosophische *Holismus* gründet sich auch auf die frühen Konzepte ueber die Weltreligionen, die aber *ohne eine intensive Arbeit an Mendelssohn und an der jüdischen Religion wieder unvorstellbar sind*. Kein Zweifel, dass dieser *Holismus* auch als ein anfaenglicher Schritt zur spezifisch Hegelschen *Totalitaet* angesehen werden kann.

Die in Mendelssohn's *Jerusalem (Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentums)*, Berlin, 1783) tief philosophisch dargestellte jüdische Religion dient nicht nur zur Grundlage eines Vergleichs mit dem Christentum (im doppelten Kraftfeld der breiten Strömungen der *Aufklaerung* und der stets aufkommenden möglichen Legitimationsproblemen der *Religion*). Jene in diesen Vergleich hineingearbeitete beschreibende Durchleuchtung des Judentums verschafft Hegel auch eine deutlich neue, noch nicht thematisierte Interpretation des Christentums selber.⁶ Allein also die Tragweite der Reflexion auf Mendelssohn in den *Theologischen Jugendschriften* setzt voraus, dass die spaeter standardisierte Einstellung Hegels zu Mendelssohn alles andere als unproblematisch ist.

Der Kontrast springt ins Auge. Jemand, der Mendelssohn so gründlich aufgearbeitet hatte, der aufgrund dessen eine gewaltige und bahnbrechende Monographie über das Christentum schreiben kann, dürfte später denselben Denker nur auf einem sehr problematischen strategischen Weg als Prototyp der Flachheit der marginalen deutschen Aufklärung anführen. In seiner Darstellung des Judentums und der jüdischen Religion ändert Hegel an Mendelssohns Konzeption. Beinahe gänzlich verschwindet der hermeneutische Rahmen Mendelssohns, in dem *die Auseinandersetzung mit der Gesetzesreligion im Kontext der neuesten Emanzipationsproblematik verknüpft ist*. Somit erhält diese Darstellung ein Mendelssohn schon fremd gewordenes strategisches Ziel, während bei Hegel dieselbe Darstellung als eine endgültige und eine universale verstanden wird, für deren „Realismus“ Hegel Mendelssohn sogar auch lobt.

Mendelssohn beschreibt die jüdische Religion im aktuellen politischen Kontext. Hegel schiebt die politische Mediatisierung beiseite, wodurch gleich schon auch neue Kontexte geschaffen werden. Laut Hegel betrachtet Mendelssohn als ein großes Ergebnis der jüdischen Religion, dass in ihr keine ewigen Wahrheiten existieren, während Mendelssohn meint, in jenem bestimmten Sinne gibt es keine ewigen Wahrheiten in der jüdischen Religion, dass die Wahrheiten das Zusammenleben der Juden mit anderen in einem Staate selbst im Strome eines Emanzipationsprozesses nicht unmöglich machen. Diese *Dekontextualisierung* relativiert die These jedoch keineswegs, dass *die mehrfach situationsgebundene Religion-Darstellung Mendelssohns auf die Religionsauffassung des jungen Hegels auf dezisive Weise ausgewirkt hat*.

Selbst dieses Moment erschöpft aber Hegels Transformation von Mendelssohns Wahrheitsbegriff keineswegs – Hegel nimmt den Wahrheitsbegriff der Gesetzesreligion darüber hinaus naemlich auch in einem anderen Zusammenhang aus seinem Kontext heraus. Er konfrontiert ihn mit einem anderen Wahrheitsbegriff, der nur aus der Freiheit entstehen kann, wodurch er auch schon die Grundlage seiner neuen Interpretation des Christentums entwickelt.

So entfaltet sich Schritt für Schritt die frühe Version der Theorie der Weltreligionen.

Die Ablehnung Kants musste auf der systematischen Ebene bei beiden einen damals ganz neuen Zugang zur Begründung des Philosophischen finden. Dass die beiden diese Herausforderung klar erkannt haben, gilt ohne Zweifel (darüber hinaus auch, dass Hegel dasselbe schon auch bei Mendelssohn klar erkannte). So eine Reaktion darauf ist etwa bei Hegel, dass *der Inhalt der Religion und der wissenschaftlichen Erkenntnis derselbe ist*, nur dass sie zwei unterschiedliche Namen tragen, eine andere Reaktion darauf ist, dass jede Methode auf die gleiche Weise brauchbar ist. Beide kämpfen dafür, dass - obzwar die Begriffe die entscheidende Rolle in ihren Systemen spielen -, die bloße Existenz der Begriffe keine reale Existenz begründen, die besonderen Eigenschaften der Begriffe können die Wirklichkeit von Gegenständen weder ersetzen noch verbürgen können. Mendelssohn und Hegel haben weitere

tiefergehende Parallelen in ihrem Ausbau ihres eigenen nach-kantianischen Systems (was bei Mendelssohn wegen historischer Umstände auch noch als die Verwirklichung des ursprünglichen Konzepts einer Erneuerung der rationalen Metaphysik angesehen werden könnte). Beide arbeiten weitgehend mit dem philosophischen Aufeinanderbeziehen von Wirklichen und Notwendigen. Beide vertreten die Ansicht, dass die Möglichkeit von etwas kann ohne dessen Realität existieren, während die Möglichkeit des Notwendigen nicht ohne dessen Wirklichkeit existieren kann. Die Existenz des Möglichen ist nicht notwendig, während die Möglichkeit des notwendig Existierenden notwendig ist. An einer Stelle nimmt Hegel in den neunziger Jahren Mendelssohn auch explizit in Schutz, nach dessen Auffassung abstrakte Begriffe keineswegs willkürlich sind und der Begriff eines notwendigen Wesens ein besonderes logisches Verhalten vorschreibt.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Zu diesem Begriff bis jetzt die detailreichste Zusammenfassung s. Endre Kiss, Aranka György és a köztes felvilágosodás. in: Aranka György és a tudomány megújuló alakzatai. Szerkesztette Bíró Annamária és Egyed Emese. Kolozsvár, 2018. 9-20.

² Mendelssohns Interpretation von Sokrates – zumindest was die politische Philosophie und die Interpretation des Politischen anlangt würde Hegel gewiss gut geheißen haben. S. Endre Kiss, Világbölcsek önmeghatározása. Moses Mendelssohn és Johann Georg Hamann Szokratész-képe. in: Kiss Endre (szerk): Menekülés a bölcseletbe. Tanulmányok Staller Tamás emlékére. OR - ZSE, Budapest. 2018. ISBN: 978 - 615 - 5494 - 08 -6. pp. 79 - 100.

³ Es ist bei weitem nicht unsere Absicht, diese kurze und nicht überaus relevante Aussage Hegels im einzelnen aus ihrem Zusammenhang herauszuheben und gegen den Philosophen selbst wenden. Der „Kult“ französischer Denker war aber auch für ihn charakteristisch, neben *Diderot* kommt vor allem *Rousseau* in Frage (s. etwa Endre Kiss, *Hegels Anerkennung im Horizont Rousseaus*. *Hegel-Jahrbuch* 2014 (1) (2014)) – dies alles ist aber immer noch irrelevant bei der Erinnerung an die französische Philosophie im Hofe Friedrich des Grossen, deren Wirken die Entwicklung der deutschen Aufklärung geradezu hinderte und chaotisierte.

⁴ *Hegels theologische Jugendschriften*. Nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin. Herausgegeben von Hermann Nohl. Tübingen, 1907. Mohr (Paul Siebeck)

⁵ Eine erstaunlich nahe Entsprechung dazu ist Nietzsche. S. dazu: Endre Kiss, Geschichtsphilosophische und ethische Einsicht in das Werk der 'List der Vernunft'. Nietzsches Luther-Interpretation. in: Nietzscheforschung. „...der unmögliche Mönch“? Nietzsches Luther- und Reformationskritik. Herausgegeben von Renate Reschke. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e-V. Band 23. 2016. de Gruyter (Berlin/Boston). ISSN 1869 – 5604. 53-64.

⁶ Auch schon vor wichtigen historischen und vor allem historiographischen Forschungen deuten wir erstaunt an, dass weder Mendelssohns Werk, noch Hegels Reaktion in den *Theologischen Jugendschriften* in der jüdischen Geschichtsschreibung auf die gebührende Aufmerksamkeit gestossen ist.

János Rathmann†

Die Wirkung des Fichteansers Friedrich Karl Forberg auf die österreichische und ungarische Aufklärung

The impact of the Fichtenian Friedrich Karl Forberg on the Austrian and Hungarian Enlightenment

ABSTRACT

In our days it is hardly any more arguing about the fact that the intellectual history of the Danube monarchy in the 18th century was imprinted by the Kantians and Fichteans: Carl Reinhold, Friedrich Niethammer and Karl Forberg, who could play their significant mediating and inspiring role in Vienna, as well as in Klagenfurt - and quite probably in what was then the Upper Hungary, in Pressburg, Leutschau, Kesmark and Eperies. In this way I came to examine Doctor Forberg's role in the mentioned period. I got the first stimulation from the relations of the Upper Hungarian Kantians to Jena - and to Jena Kantianism - (Johann Samuel Toperczer, Michael Wagner, Johann Samuel Fuchs), who could be developed somewhat with difficulty. The second factual material was above all developed through the investigation of the Austrian intellectual life, namely the researches taking place in the 70s and 80s with regard to early Kantianism (Werner Sauer's studies, and then the development of the history of Herbert's circle in Klagenfurt by Wilhelm Baum). The Fichte (Kant) reception had its social-political basis in the camp of the critical Josephines, which adhered to the Enlightenment thinking and evolved into the early liberalism in the course of its politicization. When the crisis of the Josephine Enlightenment had already become characteristic in Vienna, the Jena and Nuremberg observers (*Forberg, Niethammer*) precisely reported an atmosphere that was contrary to the earlier – unfavorable – atmosphere; although only 10 years have passed since Forster's report. Also after 1794 – and that was the year the Jacobin arrests began – Forberg made efforts in Vienna to spread Fichte's philosophy; however, the desired success is not achieved. The Viennese intelligentsia “ridiculed the philosophy as brainbrooding of first-class scholars”. Blumauer, previously thought to be a reliable support and a loyal friend, was completely lost to the Fichteans. Fichte's thoughts did not reach Herbert's circle in Klagenfurt directly, e.g. through personal meetings or correspondence, but through his intermediaries - Niethammer and Forberg. Niethammer's active work in this regard should probably also be reported separately in well-founded studies, and in this way, in possession of rich materials, a very realistic and vivid picture of him could be drawn.

Motto:

„Um geteilte Parteien zu vereinigen, geht man am sichersten von dem aus, worüber sie einig sind.“ (Fichte)

Die Geschichte der Philosophie hat nicht nur grosse Sterne, von denen alle Doktortitel erlangen. Denn in der Geschichte der deutschen, ungarischen und österreichischen Philosophie, sowie im Geistesleben überhaupt konnten auch die kleineren Gestalten (sog. „graue Eminenzen“) wichtige; bedeutsame Rolle spielen, und zwar durch Briefe, populärwissenschaftliche und organisatorische Tätigkeiten oder durch persönliche Kontakte. Zu diesen Persönlichkeiten zählt auch der deutsche Fichteaner Doktor Friedrich Karl *Forberg*.

In unseren Tagen wird man davon kaum mehr streiten, dass die Geistesgeschichte der Donau - Monarchie im 18. Jahrhundert die Kantianer und Fichteaner: Carl *Reinhold*, Friedrich *Niethammer* und Karl *Forberg* mitgeprägt haben, die ihre bedeutende vermittelnde und anregende Rolle in Wien, sowie in Klagenfurt – und recht wahrscheinlich im damaligen Oberungarn, in Pressburg, Leutschau, Kesmark und Eperies spielen konnten.¹

Auf diese Weise gelangte ich zur Untersuchung der Rolle des Doktor Forberg in der genannten Zeitperiode. Die erste Anregung empfang ich von den Beziehungen der oberungarischer Kantianer zu Jena – und zum Jenaer Kantianismus – (Johann Samuel *Toperczer*, Michael *Wagner*, Johann Samuel *Fuchs*), welche etwas mühsam erschlossen werden konnten.²

Das zweite Faktenmaterial wurde vor allem durch die Untersuchung des österreichischen Geisteslebens, namentlich die in den 70-er und 80-er Jahren einsetzenden Forschungen, in Bezug auf den Frühkantianismus (Werner *Sauers* Studien, und dann die Erschliessung der Geschichte des *Herbert*-Kreises in Klagenfurt von Wilhelm *Baum*) erschlossen.³

Was Fichte selbst anbelangt, er übte in der Tat eine Wirkung auf das Geistesleben in Wien gerade durch eine in der Schweiz anonym herausgegebene Schrift aus, wenn auch die genannte Anonymität diese Wirkung erheblich schon eindaempfte. In Bezug auf die Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Wiener Aufklärung soll vor allem von derjenigen günstigen geistigen Atmosphäre die Rede sein, welche die josephinisch gesinnten und orientierten, sogar durch den Josephinismus begeisterten, ihn idealisierenden Literatenkreis vertreten hat. Reinhold selbst ging aus diesem Kreis hervor. Von der Ausbildung des Kritizismus in Österreich sollte man also hierbei reden, von der Periode, an welche Georg Forster im Kontext von seinem Wien–Aufenthalt so begeistert und enthusiastisch zurückerrinnerte (siehe seine Tagebucheintragung aus dem Jahre 1784).

Die Fichte (Kant)-Rezeption hatte ihre soziale-politische Grundlage namentlich im Lager der kritischen Josephiner, welches am Aufklärungsdenken festhielt und sich im Zuge seiner Politisierung zum Frühliberalismus weiterentwickelte.

Die genannten „Kritische(n) Josephiner“ trafen sich zu dieser Zeitperiode und führten ihre Diskussionen in den berühmten Wiener Salons (z.B im Salon der Gräfin

Thun), sowie in den Freimaurer-Logen von Ignaz Born. Zu diesen Literatenkreisen gehörte Lorenz Haschka, Sebastian Ayala, Johann Baptist Alxinger, Alois Blumauer und andere hin. Ihre Tätigkeit lag grösstenteils in der Verbreitung der Kantschen-Fichteschen Ideen. So machte die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* in Wien den Namen Kant besonders bekannt.

Die Wiener Aufklärer bestanden also aus zwei Gruppen:

- 1) Aus den alten Wiener Freunden von Karl Reinhold;
- 2) aus den Kreisen der demokratischen Opposition (nach Werner Sauer *homines novi*), die auch mit den österreichischen Jakobinern in Verbindung standen.

Als in Wien bereits die Krise der josephinischen Aufklärung charakteristisch geworden war, berichteten die Jenenser und Nürnberger Beobachter (*Forberg, Niethammer*) gerade über eine, der früheren entgegengesetzte – ungünstige – Atmosphäre; obwohl seit dem Forster-Bericht erst 10 Jahre vergangen sind.

Die erste, sich für die Aufklärung begeisternde Wiener Aufklärungsperiode dauerte von 1780 bis zum Ende des Jahrzehnts, da die Loge seit dem Freimaurer-Patent von 1787 unter Polizeikontrolle gestellt war. (Die Loge hatte eine sehr grosse Bedeutung, sie sollte etwa die Rolle der Akademie der Wissenschaften ersetzen.) Dies trug nicht nur dazu bei, dass der Vertrieb Kants berühmtes Werkes (II. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*) sehr schwer geworden ist, sondern es bedeutete auch, dass die politischen Grundlagen der politischen Institutionen des frühen Josephinismus ebenfalls erschüttert worden sind, wenn auch die josephinisch orientierten oder gesinnten Professoren – allerdings aus religiösen Gründen – durch die Entlassung noch kaum bedroht wurden.

Die Periode der Desillusionierung ist aber tatsächlich gekommen, sie kam auch in dem alten Freundeskreis von Reinhold. Das zog auch mit sich, dass der „arme“ Forberg sich vergeblich die Mühe macht, sich auf Reinhold oder Fichte zu berufen, die zwar in diesem Kreis anerkannt werden, ohne noch für richtunggebend zu gelten.

Was jetzt vorzuherrschen scheint, ist Passivität und Stagnation. Recht kennzeichnend ist die Äusserung des Dichters Alxinger über Karl Reinholds Ansichten: „Nein, wir haben Ihre Verdienste nicht vergessen“. Aber man redete im solchen Ton nicht nur von der Philosophie, sondern auch von anderen denkerischen Wegen. Es ist auch charakteristisch, dass gerade zu dieser Zeit auch die letzte österreichische Zeitschrift für Philosophie abgeschafft wird (1793).

Es geht also darum, dass zwischen 1791 und 1794 der neue Freundes- und Schülerkreis Reinholds immer wieder Wien besuchte und in diesem Zeitraum über das Wiener Geistesleben auch positive Berichte nach Hause (also nach Jena) senden konnte. Auf diese Weise ist es wohl verständlich, dass Fichtes in der Schweiz anonym herausgegebene Schriften über die Französische Revolution (1793), welche von Forberg in voller Zuversicht den Wiener Freunden z.B dem Wilhelm *Kahlmann* empfohlen worden sind, noch eine Art Wirkung ausüben konnten. Die erhoffte Wirkung blieb nicht aus.

„Wovon Sie nichts wissen können, lieber Kahlmann, ist dies, dass ein Buch über die französische Revolution erschienen ist, welches in Rücksicht der Bestimmtheit der

darin aufgestellten Prinzipien alles übertrifft, was bisher nicht nur in Deutschland, sondern selbst, meines Wissens, in England und Frankreich über jene merkwürdige Begebenheit geschrieben worden ... Wer es im Österreichischen lesen will, der muss es sich bald verschreiben, denn es wird ohne Zweifel konfiszirt". Forberg hielt Kalmann für vertrauenswürdig genug, um ihm mit der Bitte um Diskretion auch noch den Namen des Verfassers zu nennen: „Da der Verfasser ausdrücklich um Schonung seines *incognito* gebeten hat, so muss ich Sie bitten, unsere Muthmaassung über seinen wahren Namen nicht eben auf den Dächern zu predigen, zumal da der Name, Fichte, für die Wiener überhaupt weniger Imposantes haben dürfte, als für uns".⁴

Am 16. Juni 1791 schrieb Forberg aus Klagenfurt an Reinhold, dass sein Buch „Über das Fundament des philosophischen Wissens", welches er Herbert mit den beigefügten Worten „zum Andenken der seligen Tage, die wir gemeinschaftlich im Streben nach Wahrheit verlebten" gewidmet hatte, angekommen sei. „Er [Herbert] ist sehr erfreut über Ihre Dedikation, die er seinen Orden nennt."⁵

Auch nach 1794 – und das war das Jahr der beginnender Jakobinerverhaftungen – macht Forberg Anstrengungen in Wien für die Verbreitung der Fichteschen Philosophie, der erwünschte Erfolg wird aber nicht erzielt. Die Wiener Intelligenz „verspottet schon die Philosophie als müssige Grübeleien firsterner Stubengelehrten". Der vorher für sichere Stütze und treuen Freund gehaltene Blumauer wurde für die Fichteaner völlig verloren.

Auch über Ignaz Born hat sich in Forberg ein verstimmendes Bild herausgestellt. Friedrich Schillers Schriften werden nicht mehr gelesen, wie auch die *Allgemeine Literaturzeitung*. In Forbergs Selbstbiographie heisst es: „Ein Baron von Herbert in Klagenfurt, Besitzer einer bedeutenden Bleiweissfabrik und bereits verheirathet, kam im Herbst 1790 nach Jena, um Reinhold zu hören, und blieb dort bis Ostern 1791 als Reinhold's Haus- und Tischgenosse, wofür er ihm beim Abschied ein Präsent von 200 Ducaten machte. Ein Nürnberger, Johann Benjamin Erhard, der in der Folge sich bald scharfsinniger philosophischer Schriftsteller auszeichnete und zuletzt als Arzt in Berlin practicirte, erschien im Winter 1790 zu gleichem Zweck in Jena, plagte Reinhold nicht wenig durch seine unaufhörlichen Einwürfe, die dieser niemals hinreichend zu widerlegen vermochte, und ging durch Reinhold unbefriedigt im folgenden Jahre nach Königsberg, um die neue Philosophie aus dem Munde des Stifters selbst zu vernehmen..." „Am 25. April kamen wir endlich in der Hauptstadt an, wo wir bis zum 5. Mai blieben. Wir besuchten Blumauer, der Schiller für keinen Dichter erkennen wolle, und Sonnenfels, der uns mitten in einem Kreis von Fremden Audienz gab und eine stattliche Rede hielt über die Vorzüge, die sich die protestantischen Gelehrten in Deutschland vor den katholischen anmaassten. 'Ich habe sie gesehen', sagte er, 'die berühmten Schiedsrichter der Literatur, als ich vor einigen Jahren eine Reise nach dem Norden machte.'⁶

Forberg muss endlich - mit Erhard zusammen - zu dem Schluss kommen, dass der ehemalige Freundeskreis Reinholds nicht mehr imstande ist, die Vermittlerrolle zwischen Wien und Jena zu spielen.

Forberg versuchte am Ende der 80-er und Anfang der 90-er Jahre auch in Klagenfurt Fichteische – Kantische Ideen im Herbert-Kreis zu vermitteln, zu Beginn mit Erfolg. Er berichtet darüber auch seinem Freund und Vorgesetzten, Reinhold. In seiner Selbstbiographie stellt er die Lage recht klar dar:

„Ich bin völlig überzeugt, dass das herbertische hauss vielleicht in ganz Deutschland Wenige seines gleichen finde und dass dasselbe der lebendigste Beweiss für den Wohlthätigen Einfluss sey, Welchen die Kritische Philosophie nicht blos auf den Kopf, sondern hauptsächlich auch auf das herz ihrer Verehrer äussert. Die Frömmigkeit ist aus diesem hause verbannt, Aber sie hat der Sittlichkeit Platz gemacht, Welcher Alle in Worten und handlungen mit unaussprechlicher Ehrfurcht huldigen. Die Moralität scheint selbst an Achtung zu gewinnen, Wenn man im Zirckel moralischer Menschen lebt – und auch in dieser Rücksicht habe ich dem Auffenthalte in Klagenfurt unendlich Viel zu verdancken!...“ Und ferner: „... Welche den Ausweg aus dem Reiche der Finsterniss begleiten; und der Enthusiasmus für das Studium der Kritischen Philosophie ist vielleicht noch stärker als bey uns (der Intension, aber freilich nicht der Extension nach), Weil das Bedürffnis einer bessern Religion ungleich dringender ist.“⁷

Endlich sei es gestattet: ein Problem der ungarischen Forschung kurz aufzuwerfen: nämlich die rätselhafte, unerwartete, kühne Erscheinung von Doktor Michael Wagner und von seiner 2-bändigen Ausgabe der Philosophischen Anthropologie auf der Szene.⁸ Meines Erachtens konnte diese wertvolle, mutige, standhafte Ausgabe ohne Fichtes und Forbergs erhebliche geistige Unterstützung kaum zustande kommen. Diese Feststellung scheint allerdings blosser Vermutung oder Hypothese zu sein. Fasst man nämlich die Erscheinungsdaten des Buchs ins Auge, 1794-96, so taucht notwendigerweise die Frage auf: Wie gelang es dem Michael Wagner – der aller Wahrscheinlichkeit nach ein Oberungar, ein Zipser aus Pressburg oder Leutschau war, gerade in der finsternsten Zeitperiode Österreichs fast alle alte und neue Freunde und Schüler von Reinhold und Fichte, noch einmal und zum letzten Mal zu vereinen, bzw. zusammenzufügen und zusammenzuhalten? Es ist zwar Tatsache, dass die Hälfte der Autoren ihre Studien anonym herausgegeben hat, man darf aber nicht übersehen, dass in Bänden ausgerechnet diejenigen Personen figurieren, die mit dem – an die Reinhold-Schüler vererbten – Fichte geheime oder nicht-geheime Beziehungen hegten, d.h. mit Erhards und Lazarus Bendavids Studien, sowie mit den beiden Toperczer-Studien.

Was den Herbert-Kreis anbelangt, so war Forberg – neben Niethammer – zwischen 1790 und 1797 dessen „spiritus rector“ bevor Fichte den Reinholdschen Lehrstuhl übernommen hatte (1794) und bevor der bekannte „Atheismus-Streit“ ausgebrochen habe. (1798–99)

Fichtes Gedanken gelangten also nicht unmittelbar, z.B. durch persönliches Treffen oder durch Briefwechsel, sondern durch seine Vermittler – Niethammer und Forberg – zu dem Herbert-Kreis nach Klagenfurt. Über Niethammers diesbezügliche aktive Tätigkeit sollte man wohl auch gesondert, in gut fundierten Studien berichten,

und so liesse sich im Besitz reicher Materialien auch ein recht realistisches und anschauliches Bild von ihm aufreissen.

Wir befassten uns jetzt dennoch, gerade wegen der ungarischen (ungarländischen) Beziehungen, hauptsächlich mit Forberg, wenn auch die angemessene Forschungen auch noch nicht abgeschlossen worden sind.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Vgl: János Rathmann: J. S. Toperczer gondolatvilága. In: „Fórum”, Samorin, 2003. S. 99-108. – besonders S. 102-103. J. S. Toperczers enge Beziehung zum Jenaer Kantianerkreis wurde biographisch und ideengeschichtlich nachgewiesen. Sein Doktorvater sollte Forberg gewesen sein. (S. seine Doktorarbeit in der Univ. – Bibliothek zu Jena.

² Vgl. Die Rezeption der Leibnizenschen und Kantschen Ideen in Ungarn und Österreich. – (Hrsg) János Rathmann. MTA – SZIE Gödöllő 2000. S. 43-46.

³ Werner Sauer: Die Kantrezeption in der Donaumonarchie. – In: Österreichische Philosophie... Rodopi, Amsterdam S. 107-154.

⁴ Forbergs Brief an Kahlmann 27. 9. 1793. – In: K. Hugelmann (Hrsg) Aus dem Kreise K. Reinholds, Briefe. 1789. 459f. – In der historischen Literatur wurde Kahlmanns Zugehörigkeit nicht geklärt, aber er soll ungarischgebürtig gewesen sein.

⁵ Forbergs Brief an Reinhold von 16. Juni 1791. – In: Hogelmann (Hrsg) Aus dem Kreise... 1879.

⁶ In: Fr. Karl Forberg: Lebenslauf eines Verschollenen. – Hildburghausen u. Meiningen 1840. S. 34-35.

⁷ Forbergs Brief an Reinhold von 28. Sept. 1791. – Weimar, Goethe- und Schiller--Archiv, 76/I., 3, 7. Zitiert von W. Baum: Weimar–Jena--Klagenfurt. Klagenfurt 1989. S.187-188.

⁸ Michael Wagner (Hrsg): Beiträge zur philosophischen Anthropologie und den damit verwandten Wissenschaften. 2 Bde., Wien 1794-1796. – M. Wagners wissenschaftliche Tätigkeit war verbreitet: Er hatte Beziehungen zu Jena, Paris, Oberungarn usw.

Endre Kiss

Herder – Exposé

ABSTRACT

Herders Leistung ist inkommensurabel. Dies auszusagen, ist nicht nur eine moralische Pflicht, sondern auch eine vielfache intellektuelle Notwendigkeit. Wird diese Leistung einmal auf einer soliden Grundlage summiert, so kann dann diese Rekonstruktion die Interpretationsgeschichte des klassischen Idealismus, möglicherweise aber auch die der modernen Kultur markant umschreiben. Das immanente Problem von jeglicher Aufklärung ist, wie und in welchem Ausmass der Prozess der Aufklärung als linear angesehen werden soll. Die Aufklärung ist ein Prozess und auch als Veraenderung der Inhalte des Bewusstseins erweist sie sich als linear, dadurch konnte die Aufklärung die Hegemonie der bis dahin herrschenden vielfachen zyklischen Geschichtsmodelle durchbrechen. Die unvergleichliche Leistung Herders hilft den Begriff der Inter-Aufklärung zu interpretieren. Die Inter-Aufklärung ist ein lang dauernder historischer Augenblick, als die lineare Dynamik aufgehalten wird und es dem Philosophen möglich wird, in der Welt der Politik und des Geistes im europaischen Ausmass heranzuschauen. Die Aufklärung hat bereits eine grosse Anzahl gesicherter Errungenschaften erzielt, sie verspricht immer noch viel, aber auch die Widerstaende werden sichtbar und auch neue Terrains und Problemfelder zeichnen sich ab.

Die Inter-Aufklärung ermöglicht eine kolossale Zusammenschau der ganzen damals bekannten Welt. Herders philosophische Anschauung vereint zwei Momente erfolgreich, die ansonsten nur in den seltensten Faellen in einer gedanklichen Einheit zusammenzufassen sind. Sein Zugang ist ein unmittelbare, er richtet sich gleichzeitig aber auf einen holistischen Gegenstand (die Menschheit in ihrer Geschichte). Eine Unmittelbarkeit mit holistischem Gegenstand, aber auch, ein Holismus, der von einer unmittelbaren Anschauung gepraeget ist, ist eine Seltenheit in der Geschichte der Philosophie. Diese Dualitaet kann aber nur funktionieren, wenn die Gegenstaendlichkeit dieser Philosophie eine Gegenstaendlichkeit der auf seine Entfaltung wartenden menschlichen Gattungswerte ist. Letztlich geht es in Herder um eine Ausdehnung der Gegenstaendlichkeit der Potentiale der menschlichen Gattung auf die Geschichte und die Gesellschaft.

Schlüssel-Worte: Interaufklärung, das lineare Modell der Geschichte, philosophische Unmittelbarkeit, Objektivität der Potentiale, Osteuropa, Herders Antipolitik.

ABSTRACT

Herder's performance is incommensurable. To enunciate this is not only a moral duty but also an high intellectual necessity. This performance being summarized on a solid basis can rewrite the interpretation of the classical idealism, possibly however also that of the entire modern culture. The immanent problem of any Enlightenment is of how and in what extent the process of the Enlightenment has to be considered as linear. The Enlightenment is a process and also as modification of the contents of the consciousness it reveals as linear, thereby the Enlightenment could break through the hegemony of the hitherto prevailing multiple cyclic models of history. Herder's incomparable performance helps to interpret the concept of

the Inter-Enlightenment. The Inter-Enlightenment is a long historical moment, when the linear dynamics is stopped and it becomes possible for the philosopher to look around in the world of the politics and of the spirit on a European scale. The Enlightenment has already reached a high number of secured achievements, it promises still more, but also the resistances become visible and also quite new terrains and domains of problems become apparent. The Inter-Enlightenment grants a colossal overview of the entire known present world. Herder's theoretical access unites successfully two moments, that are otherwise to summarize only in the rarest cases in an intellectual unit. His access is an immediate one, it however focusses on a holistic object (the mankind in its history). An immediacy with holistic object, but also a holism, that is marked by an immediate ideology, is a rarity in the history of the philosophy. This duality can however only work because the comprehensive object of this philosophy are the human species values as a whole waiting for its deployment. *Keywords:* Inter-Enlightenment, the linear model of history, philosophical immediacy, objectivity of potentials, Eastern Europe, Herder's anti-politics.

Herders kreative und immer weiter reichende Ideen haben die spätere Entwicklung in vieler Hinsicht bestimmt, bzw. vorgeprägt. Es ist auch dann so, wenn die engere Rezeptionsgeschichte es nicht immer explizit bestätigen kann, denn Herders immer komplexe und oft sehr schwierige Positionen unter Schulen und Generationen, sowie auch noch unter den grossen Gebieten der intellektuellen Produktion wie klassische Literatur und Philosophie sehr vielfältig und oft kaum mehr sichtbar verstreut sind. Es macht verständlich, warum sein Werk als Ganzes stets nur mit grossen Mühen einzuordnen war. Wir suchten deshalb in dieser Arbeit auch die Gründe der Vielfalt dieser in der Rezeptionsgeschichte immer noch nicht immer aufweisbaren Impulse und Wirkungen aufzuzeigen.

Herders Interesse für die Sprache wurde vor allem durch seine Kritik an Kant berühmt. Die Bedeutung dieser philosophischen Sprachbetrachtung erschöpft sich jedoch in dieser schon sehr relevanten Anwendung keineswegs. Einer der relevantesten Ansätze stammt aus der fragmentarischen Frühschrift von 1765 „Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann?“ Schon dieser Titel enthält eine längere Vermittlungskette (von der Philosophie/Sprache bis zum Wohl der Völker), die das permanente Insistieren des Aufklärungsdenkens (auch zur Zeit der „Inter-Aufklärung“) auf der praktischen Bedeutung der Philosophie demonstriert. Neben anderen Bestimmungen ist es gerade diese Dynamik auf ein grosses Ziel hin, die Herders so schwer nachzuvollziehende philosophische Vielfalt in einer wahren Einheit aufhebt. Es wird sichtbar, dass auf dieser Grundlage die Philosophie, die Kritik, die Wissenschaft und die individuelle und kollektive Emanzipation in eine zeitweilige Deckung miteinander kommen können. Die Konzeption des Jahres 1765 stellt die menschliche Aktivität, die menschliche Praxis in den Mittelpunkt. Im Hintergrund steht die unbedingte Idee, die Philosophie muss in jeder Situation für die Menschheit nutzbringend sein. Die Forderung der Tat kann zeitweilig auch noch den selbstständigen philosophischen Inhalt in den Hintergrund drängen.

Herders Konzeption ist eine holistische und spitzt die wahren Grenzen der Sprachphilosophie auch zu, womit sie auf ihre Weise auch dazu beiträgt, dass der Kantsche Kritizismus, aber auch die nachkantianische Spekulation die Bedeutung der Sprache für die Philosophie klar erkennen, allerdings so, dass sie auch die Grenzen dieser Relevanz im Verhältnis zur Erkenntnistheorie oder zur Transzendentalphilosophie ermessen können.

Eine Philosophie, die sich von der Praxis entfernt, so Herder, kann keineswegs „die gesunde Stufe“ der Vernunft ausmachen. Wir müssen erkennen, dass dies auch ein Kritizismus ist, und zwar einer vor beinahe zwei Dezennien vor Kant. So gross die Differenz zwischen Kant und Herder im allgemeinen auch ist, muss man an dieser Stelle an eine Parallele zwischen den beiden Denkern denken. Dazu kommt auch noch eine kleinere Sensation, dass Herder in dieser Arbeit auch den Termin „Kopernikanische Wende“ in Anspruch nimmt. Angesichts einer von der Praxis wegführenden Philosophie ist der Philosoph also zu einer kritischen Taetigkeit motiviert. Dies ist die Kritik der Sprache, wodurch eben die Kritik der Sprache zum Weg zur Taetigkeit und Praxis werden kann.

Herder redet in diesem Zusammenhang darüber, dass die Philosophie, wenn sie „nützlich“ sein will, jene Momente aus der Erziehung auch entfernen soll, die Schaden verursachen. Mit einer ebenfalls an Kant erinnernden Wendung sagt er dann, von den Sternen muss man sich zu den Menschen hinwenden. Diese Wendung ist eine zum Volk und zu dessen Sprache, die den Philosophen in seinem Sinne auch zum Plebejer macht. Eine andere und ebenfalls explizite Version des philosophischen Plebejertums erscheint auch in der „Ersten Einleitung“ der Kritik der reinen Vernunft Kants, was es durchaus wahrscheinlich machen kann, dass dieser Text aus dem Jahre 1765 für Kant nicht nur im Geist, sondern auch in seinen sprachlichen Ausformulierungen von Relevanz gewesen sein sollte.

Typisch für den damaligen Herder ist die Einsicht, dass er (etwa zwei Jahrzehnte vor der Französischen Revolution) die Philosophie für schwach haelt, eine naeher nicht bestimmte Revolution auszuführen und die so entstehende Situation „luxuriöse Schwaeche“ nennt. So geraet ein Weg der Reformen in den Vordergrund. Dadurch wird die Mission der Sprachkritik noch praktischer und konkreter, sie muss das Volk als ihr Zentrum ansehen, es ist wieder eine Kopernikanische Wende, die wieder in die Richtung einer disziplinaer ebenfalls zu definierenden Anthropologie weist.

Es ist ein Ansatz über den Menschen in der Geschichte und schaut nach fundamentalen Bestimmungen. Dabei berührt er verschiedene Wissensbereiche, die zum Teil zur Herders Zeit bereits klar existierten, zum Teil zu Bestandteilen von spaeteren philosophischen und wissenschaftlichen Disziplinen geworden sind. Die Entfernung von den engeren Fragestellungen der Sprachphilosophie war keine Verarmung, viel-

mehr eine weitgehende Bereicherung. Diese Philosophie vom Menschen geht auf Spinoza zurück und antizipiert Feuerbach und Nietzsche, während sie von Kants fundamentalen Einsichten aus dessen universalhistorischen Überlegungen auch nicht weit entfernt ist. Der Mensch ist ein „nacktes Tier“ und wird mit entscheidenden Naturinstinkten auch weniger versehen, er ist (diesmal mit Nietzsche) „nicht fixiert“ und trägt verschiedene Entfaltungsmöglichkeiten in sich. Diese Anthropologie bildet hier jedoch nur den Hintergrund zu einer neuen Sicht auf die Sprache. Die Sprache wird zur grundsätzlichen Bestimmung des Menschen, zum Kriterium seines spezifischen Wesens. Ohne Sprache existiert kein Verstand, aber auch gilt, dass es keine Sprache ohne Verstand geben kann. Die Sprache ermöglicht Reflexion, die den Menschen vor der Herrschaft der Triebe und Instinkte befreit. Der Mensch kann in der Richtung der Freiheit aufbrechen. Das sprechende Tier wird zum Menschen.

Herders inkommensurable Philosophie ist in (und wie uns scheint, auch wegen) dieser Einmaligkeit eine der solidesten Grundlagen des ganzen intellektuellen und philosophischen Prozesses der Aufklärung. Schon deshalb können wir der Notwendigkeit nicht aus dem Wege gehen, dieses Denken ganzheitlich zu beschreiben, denn keine Charakterisierung dieser oder jener Facette kann die Ergebnisse einer einheitlichen Sichtweise ersetzen.

Die Fixierung der Einmaligkeit dieses Lebenswerkes ist also nicht nur eine moralische, sondern (und vielmehr) auch eine intellektuelle Notwendigkeit. Ohne Herder dürfte nicht nur der klassische Idealismus, sondern auch die ganze moderne deutsche Kultur nur fragmentiert dargestellt werden.

Die Bestimmungen dieser Einmaligkeit helfen den Begriff der „Inter-Aufklärung“ tatsächlich zu beleuchten. Notwendig ist die Wahrnehmung und Fixierung jenes *welthistorischen Augenblicks*, der die „Inter-Aufklärung“ erzeugt und der seinen produktiven Beitrag nicht nur zum Werk Herders, sondern auch zum ganzen Prozess des klassischen Idealismus leistet.

Dies bedeutet, dass damals ein historischer Augenblick entsteht, in dem es möglich wird, von der Position einer noch aufkommenden Kultur die Gesamtsituation zu überblicken und auch zu verstehen, genau zu ermessen, bis zu welchen Positionen das neue Denken gelangte und wo die neuen Freiräume sich auftun. In dieser Vieldimensionalität des historischen Augenblicks lassen sich auch Prognosen über die Zukunft der anderen Territorien von Europa und auch der ganzen Welt formulieren. In diesem Augenblick vereinen sich die theoretische und die intellektuelle Einsicht mit den praktischen Möglichkeiten, und zwar nicht nur für die Praxis des Denkenden, sondern auch für andere Akteure, sogar auch für ganze sozialen Teilsysteme wie Sprache, Literatur, Theater, Kritik und andere.

Die intellektuelle Einsicht, das Denken ging als historische Kraft der eigentlichen politischen Transformation, d.h. der Staatenbildung voran. Die staatlich-administrative Realität der damaligen deutschen Kleinstaaten war, wie bekannt, durchaus verwickelt. Die Einsicht in den historischen (welthistorischen) Augenblick des Anbruchs des Zeitalters der Inter-Aufklärung inaugurierte eine vieldimensionale Konzipierung jener intellektuellen Reiche, die schon die Umrisse einer modernen und universalistischen Kultur und eines kaum noch näher zu bestimmenden Nationalstaates in Ansätzen antizipiert haben.

Der historische Augenblick der „Inter-Aufklärung“ und die aus ihm herauswachsende „hohe Warte“ der denkerischen Position setzt Herder an eine Grenze. Selbst diese Metapher muss jedoch mangelhaft erscheinen. Einerseits erscheinen an dieser Grenze zwei Hälften der bereits bekannten Welt. Es erscheint eine entwickelte, obwohl keineswegs ohne Kritik und Reflexion erlebte Welt des „Westens“ (vor allem Frankreich und England) und es erscheint eine unreife, organisch in Entwicklung befindliche Welt des weiteren Kontinents, die aber nicht an der östlichen Grenze Preussens endete, sondern betraf jedes historisch bereits sichtbar gewordene Volk. Die Grosszügigkeit, mit welcher Herder diese Völker als kommende Nationen erlebte, ansah und ihre organische Parallelentwicklung vorzeichnete, ist heute kaum vorstellbar. Andererseits sieht Herder von dieser Grenze aus auch gleich zwei historische Zeitalter. Die Grenze gilt also auch für die Zeit. Die beiden Hälften gehen zueinander an, die Völker des mittleren und östlichen Europa stehen unmittelbar vor ihrer grossen Entfaltung. Die die Situation prägende historische Windstille erscheint in diesen beiden Doppelperspektiven. Die Aufklärung hielt im „Westen“ inne und dies ermöglicht der anderen Hälfte des Kontinents sich sowohl bewusst und dialektisch, wie auch organisch zu entfalten.

Bei der Beschreibung von Herders kolossaler Vision gebrauchen wir den Terminus der „Wissenschaft“ nur aus dem Grunde nicht, weil Herder *auch noch den späteren Formen der wissenschaftlichen Wissenschaft voranging*, so dass sein spezifischer Enzyklopaedismus sich noch nicht die späteren Formen und Rahmen der Wissenschaft annehmen konnte. Dieser besondere Enzyklopaedismus Herders ist aus einem anderen Grund auch nicht einmalig. Während Diderot und seine geistigen Freunde bereits reifen und ausprobierten wissenschaftlichen und philosophischen Inhalte zusammenfassten (und dies mit eigenen Forschungen und Überlegungen ergänzten), arbeitete Herder seine „Enzyklopadie“ mit weitgehend in Entwicklung begriffenen, neuen und im einzelnen revolutionären Inhalten aus.

Herders Leistung ist inkommensurabel. Diese unvergleichliche Leistung hilft auch den Begriff der Inter-Aufklärung zu interpretieren. Es entsteht der notwendige Zusammenhang und das Bewusstsein der Differenzen zwischen den bereits ent-

wickelten und reifen Gesellschaften Europas und dem weiteren Staaten und Nationen des Kontinents. Die Problematik der ihre Staatlichkeit noch nicht erkaempften Gesellschaften und Kulturen artikuliert sich auch hier. Die Inter-Aufklaerung gewaehrt eine *kolossale Gesamteinsicht* in die ganze gegenwaertige Welt, wobei die lange Frontlinie der sichtbar werdenden Unterschiede und Ungleichzeitigkeiten das Interesse (nebst der *Zukunft*) auch auf die *Vergangenheit* richten.

Die Aufklaerung war (und ist) mit der Linearitaet zutiefst verbunden. Relevant koennen aber auch die Momente des *Widerstandes* gegen die Aufklaerung werden, aber auch die weiteren beschleunigenden oder verlangsamenden Momente, ferner das Phaenomen der Aufklaerung der „gekrönten Haeupter“, in der in der Regel der Herrscher (oder die Herrscherin) die Interpretation der Aufklaerung in ihre Haende nimmt.

Der vorwaertsgerichtete Prozess kann zum Stehen gebracht werden. Der Prozess laeuft, er kann aber auch still stehen. Das Verhalten (bzw. die „Gewöhnung“) der Einzelnen und der grösseren Gruppen entwickelt sich dementsprechend. Die wirklichen Schritte des Bewusstseins sind nicht immer sichtbar, sie sind aber auch nicht immer bewusst. Nach einer eigenen Logik offenbart sich der augenblickliche Stand des kollektiven Bewusstseins in unerwarteten alternativen historischen Situationen, wie etwa im Vorabend eines idealtypischen restaurativen Aktes, als das Volk sich gerade *nicht* so verhaelt, wie es zu erwarten war, gerade weil die Momente der Aufklaerung in seinem Bewusstsein erheblich mehr vorangeschritten sind als dies in der allgemeinen Antizipation erschienen sein sollte.

Die grosse Tat des jungen Herder bestand in seiner Einsicht nicht nur in die spezifische Einheit vom linearen Prozess und dem zweitweiligen Bruch, sondern auch in seinen mit ihr verbundenen Diagnosen von historischer Tragweite. Herder definiert einen neuen historischen und intellektuellen Zustand, eine neue *condition humaine*, den wir als *Inter-Aufklaerung* bezeichnet haben. Sie setzt sich aus der Logik der Aufklaerung, sowie aus dem Miteinander von kontinuierlicher Linearitaet und zeitweise erfolgendem Aufgehaltensein zusammen. Was er aus dieser Einsicht entwickelt, ist sowohl einmalig wie historisch. Er nimmt eine wahre historische Wendung *in statu nascendi* wahr, er beschreibt und versteht sie und kann auch nach ihren Konsequenzen handeln.

Herder definiert in seinem *Reisejournal* 1769 einen neuen historischen und intellektuellen Zustand. Die Relevanz des *Reisejournals* führt zu der Frage, wie ein so junger Mann aus Königsberg überhaupt in der Lage gewesen sein konnte, eine so fundamentale Diagnose über den Kern der (welt)historischen Entwicklung zu geben. Die philosophische Anschauung der Geschichte, das Interesse für Volk und Volkskunst, die neue Sicht auf die Zivilisationen, eine Vision über die Reproduktion

der Gesellschaften und des gesellschaftlichen Seins sind Ansatzpunkte, die in der Erinnerung meistens als nicht- oder anti-aufklärerisch fixiert sind. *Sie sind jedoch in Wirklichkeit Produkte der Inter-Aufklärung.*

Die aufgehobenen und dann wieder in Bewegung kommenden Wellen der Aufklärung richten Herders Aufmerksamkeit auf den *realen* historischen Weg der menschlichen Gattung. Dies ist für die damalige Intelligenz auch aus dem Grunde von grosser Relevanz, denn die Gegenwart der Aufklärung (und so auch der Inter-Aufklärung) für sie *mit Handeln* oder zumindest mit *Vorbereitung zum Handeln* gleichbedeutend ist. Die Entdeckung der Inter-Aufklärung erklärt auch das gleichzeitig siegreiche und elende Nachleben Herders. Seine zahlreiche Ideen, die wir ohne Zögern gleich „Grundideen“ nennen dürften, erscheinen ohne diesen Rahmen isoliert und meistens auch ohne adäquaten Zusammenhang. Aus all dem rührt jene *groteske Konsequenz* her, dass das treffende und oft vollkommene Ergebnis mit scheinbarer Notwendigkeit auch in seiner tadellosen Perfektion nur als „Vorbereitung“ von etwas erscheinen muss, was nicht nur zeitlich später artikuliert wurde, sondern manchmal das Niveau seiner (Herders) originellen Lösungen auch nicht erreichen konnte. Viele spätere Ansatzpunkte sagen auch nicht bedeutend mehr als was Herder schon sagte, ohne dass Herder die Hoffnung auf dieselbe Anerkennung gehabt haben dürfte als seine späteren Nachfolger.

Die elende Seite dieser Rezeption ist jedoch nicht die ausgebliebene Anerkennung, sondern *die spezifische Suspendierung der Bedeutung dieses Lebenswerkes im Gesamtprozess der philosophischen Entwicklung.* Dieses Phänomen hat einen exemplarischen Charakter und verdient es, auch in der Theorie der Geschichtsschreibung der Philosophie festgehalten zu werden.

Viele neue Paradigmen hoben den Ausgangspunkt, aber auch zahlreiche weitere Errungenschaften des Herderschen Denkens so erfolgreich in sich auf, dass sie Hegels merkwürdiger These über „Aufhebung“ tatsächlich Gerechtigkeit widerfahren lassen könnten. *Sie bewahren die ursprüngliche Wahrheit und lassen sie zur gleichen Zeit auch verschwinden. Sie nehmen Herders Inhalte auf, vertreten sie und lassen dann Herder hinter ihnen verschwinden.* Dadurch wird eine lange Reihe von Herders Innovationen bereits erfolgreich *anonimisiert*, die von da an schon ihr Eigenleben ohne den Namen Herders fortführen. Es ist lehrreich, dass dieses Phänomen zum Teil auch noch für die allgemeine Natur der historischen geschichtswissenschaftlichen Kreativität charakteristisch ist. In der Physik gehört die Erinnerung zum festen Bestandteil der Wissenschaft, dass *Einstein* in der *Spezifischen Relativitätstheorie* einen Sprung in der Physik erzielte. Im Falle eines ähnlichen Sprunges in der Erschliessung der Geschichte ist es aber üblich, dass man sich das neue Wissen, d.h. *das positive Ergebnis*, gleich zu eigen macht, ohne sich viel Aufhebens vom dem Urheber dieser Erkenntnis zu machen, denn die neue historische Wahrheit wirkt stets

evident und strahlt gleich das stolze Bewusstsein mit Notwendigkeit aus: „Eigentlich wussten wir es schon seit langem“, „denn es leuchtet ein“, dass es so ist.

Das Ausmass der Entfernung und sogar der *Asymmetrie* zwischen den Leistungen und der persönlichen Anerkennung im Falle Herders gilt als *Ausnahmephaenomen*. Es geht hier bei weitem nicht darum, dass eine nicht gekannte, oder nicht anerkannte, oder einmal schon anerkannte, spaeter aber wieder vergessene Reihe von Ergebnissen wieder zum Teil des aktuellen historischen und wissenschaftlichen Bewusstseins gemacht werden soll. Es geht vielmehr darum, dass die spaetere Philosophie und die spaetere Wissenschaft die Ergebnisse eines Denkens mit Ignoranz behandeln, welches schon zu seiner Zeit, d.h. weit *vor* dieser Beurteilung, tatsaechlich zur universalen intellektuellen und sozialen Kraft geworden war. Und gerade weil und dadurch sie bereits zur intellektuellen und sozialen Kraft geworden ist, verschwindet es aus dem intellektuellen Bewusstsein.

Herders Gesamtwirkung auf seine Zeit war so gewaltig, dass sie sinnvoll nur mit dem Einfluss der gesamten Aufklaerung *insgesamt* verglichen werden kann. Diese Einschaeztung mag ueberraschend, sogar auch eine Uebertreibung zu sein, sie entspricht jedoch der historischen Realitaet. Auf die gleiche Weise, beinahe ganzheitlich begruendeten Herders Initiativen die bestimmenden Paradigmen der klassischen deutschen Literatur (Goethe und Schiller). Versucht man allein die Bedeutung von Herders Einfluss auf den jungen Goethe zu ermessen, so werden diese Dimensionen schon sichtbar. Bei vielen Richtungen der Romantik wird er oft einfach fuer *einen* oder fuer *den* Grunder der Romantik und allein deshalb auch schon fuer einen Anti-Aufklaerer gehalten. Nicht viel anders steht es aber auch mit der klassischen Philosophie.

Gerade Herder war es aber auch, der auch die andere Seite dieser Medaille, d.h. seine *eigene historische Perspektive* erkannte und auch auszunutzen wusste. Er hat erkannt, dass die alten Systeme ihre zwingende Geltung eingebusst hatten. Er war aber auch der unmittelbarste, beinahe der *naechste*, vielleicht sogar der *intimste* Zeuge des naechsten Schrittes der Philosophie, naemlich der Entstehung des Kantschen Kritizismus. Er konnte problemlos einsehen, dass der Kritizismus die Philosophie auf neue Bahnen lenken wird, gerade als Kritizismus kann sie jedoch die Philosophie nicht auch noch zu neuen positiven Synthesen hinfuehren. Mit anderen Worten generierte sich die Legitimation der historischen Perspektive aus der Tatsache, dass selbst der vollkommene Kritizismus ein Organon ist, auf welches dann eine neue positive Systematisierung aufgebaut werden muss. Wir haben keineswegs vergessen, dass Herders spezifische historische Perspektive weit in der Zeit vor der Entstehung des Kantschen Kritizismus schon artikuliert wird. Wir wollten nur auf den Zusammenhang hinweisen, dass der Kantsche Kritizismus allein die Legitimitaet dieser historischen Perspektive

nicht aufheben konnte. Die unaufhörlich rivalisierende Parallelität des kritizistischen und des historischen Standpunktes ist auch hier am Werke, die nicht nur die Relation Kants zur nachkantianischen Spekulation, sondern schon auch das Verhältnis von Kant zu Herder ganzheitlich bestimmt hat.

Die Annahme einer Inter-Aufklärung wird von jenen *Chancen* legitimiert, dass die zahlreichen und heterogenen Erkenntnisse der aktuell stehen bleibenden Aufklärung in eine grössere Totalität aufgehoben werden, und zwar *auf eine spezifisch Herdersche Weise*, die nicht an die späteren systematischen Konzepte der nachkantianischen Spekulation erinnert. Aber auch die ebenfalls späteren Variationen der schon *par excellence* positivistischen Theoriebildung könnten an dieser Stelle nicht zur Parallele gezogen werden. Das Moment der *integrierenden Kohärenz* in dieser Heterogenität werden wir noch eingehender ausführen. Zweifellos gelingt es Herder, diese unterschiedlichen Ansätze im Medium der Inter-Aufklärung harmonisch aufzuheben. Immerhin bedeutet die Totalität nicht unbedingt Harmonie und auch Harmonie muss nicht mit Totalität identisch sein.

Für Herder ist Ost-Europa sowohl in geographischer und geschichtsphilosophischer, wie auch in anthropologischer, sprachlicher und schon ästhetischer Sicht ein selbstverständlicher Teil der Welt. Es ist in seinem Denken auch mit anderen, damals extrem peripher scheinenden Weltteilen, aber auch mit früheren Zivilisationen ebenfalls der Fall. Mohrungen und Königsberg werden zu Standorten, von welchen aus die lebendigen Probleme der Geschichte auf eine neue Art gesehen werden konnten. In dieser Anschauung manifestiert sich, was in Herders Synthese „*anti-politisch*“ genannt werden muss. Ost-Europa erscheint in dieser Sicht nicht als bunter Teppich von unübersichtlichen politischen Einheiten oder Teil-Imperien. Herder vermeidet auch noch die von der linear arbeitenden Mainstream-Aufklärung angebotene Lösung, Völker oder Kulturen als unterschiedliche Stufen einer und derselben grossen Weltmechanik anzusehen.

Herders Einstellung zu diesen Völkern war nicht nur grosszügig, sondern auch *heuristisch* genial. Diese Stellungnahme ist - wie das Herdersche Werk im ganzen - inkommensurabel, was ebenfalls als *Mutation* erscheint, weil sie auf keine sichtbaren Vorarbeiten zurückgreifen kann. Er betrachtete diese Völker als selbständige historische Subjekte, aber auch als *historische Potenzen*, die noch vor ihrer wirklichen Entfaltung stehen und die zur Zeit noch vor ihrer *wahren Mission* stehen, durch ihre Entfaltung eigene und wertvolle Beiträge zum Bau jener Humanität zu liefern, die für Herder das immanente Ziel, aber auch das eigentliche Wesen der Menschheit ist.

Er achtete, er liebte sogar diese Völker. Er studierte ihre Produkte und Artikulationen mit Engagement, er behandelte ihre Werke wie gleichwertig mit den Errungenschaften der entwickeltesten Zivilisationen. Sein Interesse richtete sich auf diese Völker jederzeit als auf Entitäten, die entweder schon in Entfaltung begriffen sind

oder die kommende Entfaltung schon in sich tragen. Nicht nur antizipierte er die kommenden Entwicklungslinien, er verwandelte sie in der Mentalitaet auch der schon existierenden oder der kommenden Intellektuellen dieser Völker in eine evidente Überzeugung und überzeugte Evidenz, er machte ihnen bewusst, dass sie vor einer entscheidenden Entwicklung stehen.

Die Inter-Aufklaerung gilt als ein universales Rahmenwerk für die Beschreibung eines historischen „Augenblicks“, das es ermöglichte, universale Probleme der menschlichen Theorie und Praxis auf neue Weise wahrzunehmen und zu interpretieren. Eine gewisse Pause, ein Zustand des Aufgehaltenseins in der spezifischen Linearitaet des Aufklaerungsdenkens hebt die Beschaffenheit der Aufklaerung als universalen Prozesses nicht auf. Dieser Zustand schafft Möglichkeiten, Grenzen zu ziehen. Es schafft Distanz selbst zu den neuesten Phaenomenen, befreit die Anschauung von den Kraempfen der Ideologie und der Vorurteile. Es laesst auch nicht zu, dass sich die tatsaechliche Linearitaet zu einer neuen Doktrin versteift. Er befreit das Denken nicht nur von den alten, sondern auch schon von den neuen Zwaengen (etwa: „es kann nicht sein, dass nicht alles die Wahrheit der Entwicklung bestaetige“). Die bewusst bezogene Position der Inter-Aufklaerung befreit den Denker, jede beliebige Veraenderung als einmaliges Moment der Aufklaerung verstehen zu müssen. Sie macht auch strategisches Denken möglich, stets neue Verbindungen und Korrespondenzen formulieren zu können.

Die Inter-Aufklaerung eröffnet neue Raeume auch vor der Praxis. Es heisst selbstverstaendlich nicht, dass auch schon der Hauptstrom der Aufklaerung nicht grosse Raeume für das Handeln eröffnet haette. Kein Zufall, dass bei Denkern, die man zur Inter-Aufklaerung rechnen kann, so viele *ursprüngliche Fragestellungen und Einsichten* formuliert worden sind. Man könnte Inter-Aufklaerung auch eine gesegnete Disposition zur *Kreativitaet* bezeichnen. Was ausser Herder nur *Hamann, Mendelssohn, Lessing* oder der junge *Kant an selbstaendiger* philosophischer Kreativitaet aufbrachte, kann kaum genügend gewürdigt werden. *Der denkende Mensch der Inter-Aufklaerung tritt aus der Aufklaerung keineswegs heraus*, als er sich auf diese neue Position stellt. Die Sensibilitaet für die wirklichen Prozesse der Geschichte (und der Natur) weist mit erstaunlicher Evidenz auf *Hegel* voraus. Man wird bei Herder auch noch die Einsicht in die *Vernünftigkeit des Wirklichen* und in die *Wirklichkeit der Vernunft* ausreichend und ohne Probleme nachweisen können. Es entsteht ein theoretischer Wandel, der die Praxis nicht einfach nur ermöglicht, sondern sie im Medium einer gesamt-menschlich-ökumenischen Humanitaet *auch schon zur sittlichen Pflicht erhebt*.

Diese Dreiheit (*Theorie-Praxis-Pflicht zum Handeln*) bildet auch die feste Grundlage des spaeteren klassischen Idealismus, wie unterschiedlich diese drei gewaltigen Momente in den verschiedenen Konzepten des Kritizismus und der nachkantianischen Spekulation auch realisiert worden sind. Für die Praxis ergeben sich aus dem

Komplex nur sehr minimale und freie Vorschriften, so dass die Akteure der Geschichte sich frei ins freie Spiel der Geschichte hineinwerfen können.

Eine solche Relation von Theorie und Praxis ist eine gewaltige *mobilisierende Kraft*. Der theoretische Rahmen versieht die menschliche Aktivitaet mit einer bis dahin unvorstellbar starken Unterstützung, aber auch mit einer bis dahin nie erlebten historischen *Legitimitaet* und mit einem unerschütterlichen *Selbstbewusstsein*. Und wenn wir noch hinzudenken, dass Herders ganzer Konzept „von unten“ aufgebaut ist, heisst es gleich, dass er einen demokratischen Zug hat. So kann man diesen Ansatz auch als eine *wahre historische Kraft* wahrnehmen. Die Motivationen sind unter den Mitgliedern der Gesellschaft gleich verteilt, *jeder Mensch ist historischer Akteur*, der die Geschichte bewusst praegen kann.

Es dürfte eine sehr interessante abstrakt-theoretische Diskussion sein, ob die Inter-Aufklaerung in ihrer idealtypischen Form *nicht sogar einen günstigeren Hintergrund für die soziale Dynamik bedeutet haben dürfte als die gleichmaessig linear nach vorwaerts fortschreitende Linearitaet*. Wir wollen die in der reinen aufklaererischen Linearitaet enthaltene handlungsorientierte Kraft auch hier keineswegs unterschaezten, immerhin wollten wir auf diese wichtige und eigentlich *offene* Frage auch konkret hinweisen. Denn auch das reine Modell der Linearitaet vertritt zweifellos ein handlungsorientierendes Zielsystem für den Einzelnen. Der Einzelne kommt in diesem Modell in eine Situation, in welcher er diesem Zielsystem mit Notwendigkeit folgen muss. Dieses Modell schreibt ihm eine Rolle zu, die im bewussten und selbstbewussten Folgen des Zielsystems besteht. Es ist jedoch mit der Inter-Aufklaerung nicht so. *Die Inter-Aufklaerung dehnt den Raum aus und sichert dem Einzelnen einen grösseren Aktions-Radius in Theorie und Praxis*. Dies zeigt sich auch darin, dass im Rahmen der Inter-Aufklaerung so viele philosophische und nicht-philosophische Akteure gab, die ihre Aktivitaet selber bestimmt und sich selbst in ihrer Person zu einer anerkannten „Institution“ verwandeln konnten.

In Herders Konzepten vermischen sich nicht nur Momente von einzelnen unterschiedlichen Wissenschaften in unserem heutigen Sinne, sondern auch ganze Wissenschaftsgruppen, gesamte Bildungs- und Wissensgebiete. Im Konkreten vereinen sich in diesem Werk die Modernisations-, die Evolutions-, sowie die kulturellen und die philosophischen Elemente. Alle grösseren Gegenstaende, die in einer Weltgeschichte notwendig erscheinen müssen, werden bei Herder tatsaechlich umrissen: die grossen Regionen der Welt, die grossen historischen Perioden der Geschichte. Holistische Zeiten und Raeume werden im Konkreten sichtbar.

Das grosse kreative Moment Herders bestand in seiner Wahl, *auf Europa nicht mit konventionellen Augen zu sehen*. Er hat weder die englische, noch die französische Gesellschaft vor Augen gehabt, er beobachtete Gesellschaften in Europa, die sich noch vor

den Grundmutationen ihrer Geschichte standen. Dies liefert uns übrigens auch das erste Zeichen dafür, wie für Herder eine neue Art Gegenständlichkeit, die *Gegenständlichkeit der Potentialität* relevant wird. Diese Völker sind bei diesem Anblick noch in jenem Stadium, in dem sich ihre Kräfte erst zu entfalten beginnen können.

Diese Auseinandersetzung mit der kommenden Geschichte ist für Herder keineswegs von rein politischer oder militärischer Natur (was wegen den damals noch überhaupt nicht so fern liegenden Erinnerungen an den Dreissigjährigen Krieg oder wegen des Anblicks auf die fast pausenlos geführten europaischen Kriege verstaendlich gewesen waere). Für Herder wird eine andere Reihe von historischen Kräften relevant. *Die Zukunft liegt in den Potenzen der Völker, bzw. der Gesellschaften* (aber auch allgemein: in den Kräften aller Subjekte und Akteure). *Die Völker sind produktiv in ihrer Sprache, Kultur und in ihren Lebensäußerungen* – heute könnten wir sagen: in ihrer Synergetik, die durch die auch von Herder voll anerkannte Bedeutung der Buchdruckerkunst nur noch verstaerkt wurde.

Es wird notwendig, diese neue Sicht auf *die in der Gegenwart bereits immanent enthaltene Zukunft* auch mit anderen Denkstrukturen in Verbindung zu bringen. Die Analogie besteht sowohl zur ideellen Aufklärung (die Zukunft liegt in den Potenzen der Gegenwart), aber auch zu den frühen Formen des Liberalismus und demokratischen Parlamentarismus, aber auch ohne Zweifel auch schon zu den damaligen Spielarten des utopischen Sozialismus.

Durch seine konkrete Hinwendung zur Zukunft sollte Herder *zur gleichen Zeit als ein deutscher und auch als ein nicht-deutscher Denker gelten*. Seine Logik richtet sich vor allem auf die kontinentalen Gesellschaften diesseits des Rheins. Deshalb ist es nichts Überraschendes darin, dass sich seine Konzepte über die Geburt der modernen Nationen als ein tiefer und exzeptioneller Triumphzug erwiesen haben.

Herder nimmt es zunaechst auf sich, die historischen Perspektiven der deutschen Gesellschaft zu artikulieren, jener Gesellschaft, deren Stand man *typologisch* auch heute noch nur mit grossen Schwierigkeiten artikulieren kann. Einige Merkmale sind hier besser bekannt (kein Nationalstaat, Kleinstaaterei, etc.), aber auch die Diskussionen über den deutschen „Sonderweg“ haben ihren relevanten theoretischen Wert. In den Imperien der absolutistischen Monarchien existieren die meisten Gesellschaften (Völker) in ihren Staendeordnungen mehr oder weniger so, wie Herder es ursprünglich am deutschen Beispiel sehen muss.

Es ist in vieler Hinsicht geboten, dass man Herders Initiativen seit den siebziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts im Interesse einer theoretischen Interpretation und der praktischen Entfaltung für die moderne Nation (nation-building) *nicht* mit Fichtes aehnlichen Aktivitaeten und Aktionen im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts gleichsetzt. Tatsache ist, dass sie beide mit durchschlagender Kraft den deutschen Nationalismus (im wertungsfreien Sinne des Wortes) begründet haben und

wegen Gründen, die im einzelnen noch nicht restlos erschlossen werden können, wurde dieser deutsche Nationalismus (*nation-building*) triumphierendes Vorbild für alle Nationalismen in Europa in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts.

Eine markante soziologische Eigenschaft dieses *nation-building* besteht darin, dass in den meisten betreffenden Gesellschaften noch keine im modernen Sinne genommene Intellektuellenklasse existiert. Deshalb sprechen Herders Ideen jene Individuen und Gruppen an, die in diesen Gesellschaften die Funktionen der Intellektuellen ersatzweise ausüben oder ausüben müssen. So ergibt sich, dass einer der ausgezeichnetsten Schüler von Herder in Ungarn der aristokratische Intellektuelle und Politiker, István Széchenyi ist. Aber auch gekrönte Häupter stützen sich – bewusst oder manchmal auch unbewusst – auf das inkommensurable Werk von ihm.

In seiner Einstellung zur Geschichte dürfte man Herder für einen *europäischen* Denker halten. Sicherlich bringt diese Einstellung terminologische Schwierigkeiten mit sich, die man mit der grössten Sorgfalt ausarbeiten sollte. Dies ändert sich an der Relevanz dieser proto-europäischen Dimension aber keineswegs. Von Herder könnte uns *aktualisierend* einfallen, dass die aktuelle europäische Union über ihre intellektuellen Vorbereiter von der Grössenordnung von Herder (man könnte das selbe über Kant oder Nietzsche ebenso behaupten) nicht viele Worte verloren hat.

Herder ist in jedem von ihm bearbeiteten Fragenkomplex objektiv, elastisch und unparteiisch. Er ist es auch in Sachen der Problematik der einzelnen Völker. Auch die Feststellungen, aber auch die Prognosen über die einzelnen Völker stehen mit seinen Grundüberzeugungen restlos in transparenter Übereinstimmung. Die Logik dieser Urteile lässt sich in jedem Fall korrekt und kontrollierbar rekonstruieren.

Der reale Weg der Genealogie der Herderschen Prophezeiungen steht mit dem ideologischen Schein in vollkommenem Widerspruch. Seine Prophezeiungen wirkten übrigens nicht wegen der einzelnen konkreten Inhalte so stark, sondern weil *Herder es war, der sie aussagte*. Es heisst, seine Autorität war so weit gewachsen, dass jede seiner stärkeren Voraussagen von den Betreffenden mit Notwendigkeit sehr ernst genommen wurde.

Die Inter-Aufklärung ist ein Stillhalten im Strome der intellektuellen Prozesse. Dieses relative Stehenbleiben war es, das Herders gewaltiges Werk nicht nur im allgemeinen beförderte, sondern auch konkret herausgefordert hat. *Herders Gesamtwerk ist auch eine Enzyklopaedie*, d.h. eine kolossale Summierung der Konzepte, in der die Weltgeschichte auch nur die eine intellektuelle Dimension ist. Sein spezifischer Enzyklopaedismus beruht aber auf der enzyklopaedischen Mentalität der grossen, d.h. linearen Aufklärung. Es gibt aber auch Unterschiede zwischen den beiden enzyklopaedischen Konzepten. Denn *die Enzyklopaedie der grossen Aufklärung summierte die bereits fertig da liegenden Dokumente des Wissens. Herders Wissen ist aber dynamisch, es ist ein Wissen um die Potenzen*. Sein Enzyklopaedismus richtet

sich auf Gegenstaende, die schon legitimer Teil des Wissens sind, die aber noch vor der Entfaltung ihrer reiferen historischen Gestalt stehen. Der Grund dieser Analogie liegt auch *im Ausmass des Wissens*, das in Herders Werk aufgearbeitet ist. Wegen des unterschiedlichen, wenn nicht eben gegensatzlichen Schwerpunktes laesst sich sogar aussagen, dass dieses Enzyklopaedismus eine ganz andere Funktion als jener der Grossen Enzyklopaedisten erfüllen kann. Die Grosse Französische Enzyklopaedie wurde für eine Gesellschaft konzipiert, die sich selbst als reif und differenziert angesehen hat. Trotz den staendigen imperialen Auseinandersetzungen galt die französische Gesellschaft für die anderen Gesellschaften als Modell. Die konkrete Emanzipation der einzelnen Staende der Gesellschaft stand intellektuell wie politisch mit dem Projekt der Aufklaerung in Verbindung. Die Französische Aufklaerung stand bereits fest auf der Grundlage der bereits erkaempften Modernisation.

Herder war es nicht gegeben, sich oder die kontinentalen Gesellschaften diesseits des Rheins für massgebend für eine typische menschheitliche Entwicklung zu halten. Beim Ausgang haette er noch keinen Hintergrund dafür, er formulierte es auch nicht als sein Ziel. Seine philosophische Position verfügte über keine so festen positiven gesellschaftlichen Strukturen, die damals schon hinter der französischen Gesellschaft standen. Deshalb musste er in jeder Hinsicht eine viel ausgedehntere Vermittlungskette ausarbeiten.

Die Nachteile und Defizite stehen auf der einen Seite. Für sie gilt es auch auf exakte Weise, dass jenes vor der Modernisation stehende Deutschland praktisch alle andere nicht entwickelte Gesellschaften vertreten konnte. Diese Stellvertreterfunktion traf in zahlreichen anderen Gesellschaften auf warme Raesonanz. Die Stellvertreterfunktion erhielt in der Geschichte auch noch eine typologische Dimension, die manchmal auch praktisch relevant werden konnte. Sie ermöglichte diesen spaeter sich entfaltenden Gesellschaften, sich mit den deutschen gesellschaftlichen Prozessen intensiver zu identifizieren als sie es etwa mit denselben der französischen und englischen konnten. Es ist ein *heimlichvoller Masstab der kommunizierbaren Naeh*e, eine *versteckte historische Dimension*, die die Übernahme von gewissen Institutionen oder Gewohnheiten von einer gewissen Naeh ermöglicht, waehrend wenn diese Entfernung schon grösser ist, die Möglichkeit der verfolgenden Übernahme unmöglich wird.

Die Herdersche Sicht auf die Geschichte ist nicht eine intellektuelle Inspiration, sondern auch eine vielfach begründete *Lagebeschreibung* und *strategischer Plan*. Der elementare Wahrheitsgehalt der Analysen dringt ohne Vermittlungen in die Praxis. Gewiss machte *auch* der besondere historische Augenblick der Inter-Aufklaerung für Herder möglich, so einen synoptischen Blick sowohl auf die „entwickelte“ wie auch auf die noch vor ihrer Entfaltung stehenden Gesellschaften zu werfen. Anders waere dieser Erfolg nicht möglich gewesen.

Der Einbau der Sprache, der Kommunikation, der Zivilisation, aber auch der Buchdruckerkunst in die Problematik der historischen Zukunft bedeutete eine wahre Revolution in der Geschichtsphilosophie *im allgemeinen* und darüber hinaus in jeder Disziplin und Fragestellung, die mit der Geschichte *im besonderen* verbunden waren. Dies bildet eine Grundlage, die als *gemeinsame Plattform* bei der Erschliessung der einzelnen und so sehr unterschiedlichen Gesellschaften als Fundament adaequat wirken kann. Diese metaphorisch „Revolution“ genannte Wendung ist ein *neues Phaenomen in der Geschichtsbetrachtung*. Es ist wichtig zu sehen, dass sie mit der blossen Unterscheidung der entwickelten und der weniger entwickelten Gesellschaften nicht identisch sein kann. Mit einer gewaltigen Menge der positiven Beschreibungen begründet Herder die Möglichkeit der Gesamtschau dieser Gesellschaften, die auch so in die Relation der Gleichzeitigkeit zu einander kommen. Die englische oder die französische Philosophie erachtete es natürlich nicht als ihre wichtigste Aufgabe, jene Herausforderungen zu beantworten, die Herder sich der Reihe auf sich genommen hat. Das aufrichtige Interesse für andere Gesellschaften, unter ihnen für die ost-europaeischen fehlte dem *Mainstream* dieser Philosophien, aktualisierend dürfte man wahrnehmen, dass der englischen Brexit-Entscheidung die ost-europaeischen Einwanderer durchaus intensiver als Problemgruppen erlebt hat als etwa die Pakistaner oder die Inder. Es faellt auch trotz dieser Tendenz auf, dass auch die englische und die französische Philosophie unvergleichliche Leistungen in der Entdeckung der immer grösser werdenden Welt und ihrer Gesellschaften geleistet haben. Um ein fast nur beliebiges Beispiel zu waehlen, kam es im 18. Jahrhundert zu den China-Reisen von Jesuiten, die eine Literatur produzierten, in der die Wahrnehmung der realen Ausdehnung der Welt, das Nebeneinander der Zivilisationen auch die Grundlagen einer Vision über die Weltgeschichte generieren. Es bleibt die Frage noch lange offen: Warum war für das englische und französische Interessen der noch unentdeckte, exotisch-ferne Welt viel anziehender als der andere Teil von Europa.

Wenn man jedoch Herders Weltgeschichte mit dem Grossteil der englischen und französischen Interessen vergleicht, sieht man gleich den *zutiefst qualitativen* Unterschied, auch eine historiographische Untersuchung könnte diese Differenz zwischen Herder und den relevantesten historischen Werken des Jahrhunderts unter Beweis stellen. Es gibt zweifellos ein-zwei Ausnahmen, wie etwa *Basnage's* Werk über die jüdische Geschichte. Selbst diese bescheidenen Ausnahmen gehen vor allem auf politische und nicht auf geschichtsphilosophische oder geschichtswissenschaftliche Ursachen zurück. Die Gesamtsicht, der *synoptische Ansatz* wirkt bei Herder so elementar, dass daraus eine *synchrone* Welt entsteht, in welcher Westen und Osten, Europa und die unbekannte Welt der Ozeanen oder die entwickelten und nicht-entwickelten Zivilisationen nicht mehr voneinander getrennt vorkommen können. Auf der breiten und suggestiven Welle des historischen Augenblicks, die wir mit der Seinsbedingung der Inter-Aufklaerung schon in Verbindung brachten, erübrigen sich diese Unterscheidungen in einer gemeinsamen Welt, in der die *gemeinsame Bestimmung der Potentialitaeten* vorherrscht, die in ihren unterschiedlichen

Stadien es doch ermöglichen, dass ein historisches Weltganzes entsteht. Herders „point of view“ erscheint als Zentrum dieser Sichtweise. Dieses „Zentrum“ ist mehr als eine Metapher. Es ist notwendig, dass man es sowohl strukturell wie auch positionell interpretiert. Dieses Zentrum ist in jedem Fall auch durchaus materiell und wirklich. Es ist zunächst strukturell, es ist nämlich ein Denken, in welchem diese Welt zum ersten Mal so reproduziert wird.

Dieses Zentrum ist ein virtueller Mittelpunkt, von dem aus die einzelnen Perspektiven dieses Denkens und dieses Forschens hinauslaufen. Darüber hinaus trägt dieses Zentrum auch den besonderen enzyklopaedischen Charakter von Herders Werk. Dieses Zentrum ist kein Rahmen im üblichen Sinne des Wortes, auch nicht eine Begründung in einem epistemologischen Sinne. Es ist auch nicht die abgekürzte Systematik eines größeren Ganzen. *Dieses Zentrum ist ein virtueller Ausgangspunkt von allen einzelnen Perspektiven*, es ist aber bereits auch ein kohärentes Ganzes, das über die Vielheit, die Relationen und die Bestimmungen der einzelnen Perspektiven entscheidet.

Versucht man, die Bestimmung des Zentrums in Herders Denken mit einer anderen Beschreibung auszudrücken, so liesse sich sagen, Herder *konstituiert eine neue welthistorische Situation* auf der Grundlage anderer Schwerpunkte und anderer leitender Begriffe, wie es vor ihm üblich war. Er formuliert unexplizite Optionen und Strategien. Er formuliert nicht nur Urteile über die Geschichte und die Gegenwart einer Menschheit, die auf dem Wege nach einer universalen Humanität ist. Mit praktischen Hinweisen und Optionen eröffnet er auch selber schon diesen Weg. *Er ist in dieser Tätigkeit wie ein Architekt, der beim Nachdenken über die Pläne eines neuen Gebäudes, zur selben Zeit an diesem auch schon arbeitet.*

In diesem intellektuellen Zentrum gehen die aktorale Subjektivität, die Kreativität, der kaum nachzuvollziehende Reichtum an allerlei Wissens- Materialien, die transparente Logik der Bearbeitung, die virtuosen und trotzdem sehr transparenten Interpretationen sowie die prächtigen Definitionen (oft sehr anschaulich-poetisch) ineinander über. Diese erfolgreiche Harmonisierung von führenden Eigenschaften muss auch eingehend erklärt werden. In dieser Mitte-Position wird die Trennung der philosophischen (theoretischen) und die wissenschaftlichen (szientistischen) Rolle aufgehoben, so allerdings, dass die Situation auch eine gefährliche Dimension für Herder enthalten kann. *In der Homogenität der einheitlichen Sprache, die von dieser Mitte ausstrahlt, vermischen sich die Produkte der einzelnen erkennenden Positionen.* Bekanntes wird mit Unbekanntem vermischt, Originales als etwas Allgemein-Bekanntes formuliert. Die einzelnen Sprünge im Erkenntnisprozess werden nicht sichtbar gemacht. Der nichts ahnende und wenig wissende Leser dürfte sich schmeicheln, die Welt in ihrer Ganzheit so transparent und elegant erleben zu können. In diesem Diskurs vereinheitlichen sich die Momente der einzelnen erkennenden Disziplinen. Was die Lage jedoch unübersichtlich machen könnte, war, dass diese Disziplinen eben die des achzehnten Jahrhunderts waren, die nur ganz entfernt an die späteren, etwa an die Kantischen oder an die nachkantianische Teilung der theoretischen Disziplinen erinnerten.

Herder als Autor, als originaler Denker verschwand hinter seiner eigenen enzyklopaedischen Beschreibung, deren Momente bald auch ihr neues Leben zu leben angefangen haben und als Bewegung der Weltgeschichte selber auf den Plan trat. *Herder laesst den Geist aus der Flasche heraus*. Der selbstgesetzliche Strom des Materials erscheint tatsaechlich wie ein Geist, der Schöpfer verwandelt sich Schritt für Schritt aus dem Autor eines Textes zum magischen Medium der Weltgeschichte. Diese Veraenderung durfte tatsaechlich revolutionaer genannt werden. Eine Weltgeschichte, die bis dahin so gut wie unbekannt war, wurde in kurzer Zeit für alle einsichtig, die sich die Mühe gaben, Herders Text zur Kenntnis zu nehmen.

Nicht nur den Autoren (bzw. dessen Originalitaet) kann man kaum noch seinen Verdiensten nach beurteilen, sondern auch die Momente der Konzeption. Zu jener Zeit, als Herder eine positive Universalgeschichte der Menschheit entwirft, hat sich die Differenzierung der Philosophie, der Literatur und der Wissenschaften neben- und gegeneinander noch bei weitem nicht vollstaendig abgespielt. Unter den besonderen Umstaenden des achtzehnten Jahrhunderts (und der „Inter-Aufklaerung“) stellte es heraus, dass die Synthese in vielen Zügen früher als die schon voll ausgearbeiteten philosophischen und wissenschaftlichen Detailkonzepte erschien. Die berühmte These modifiziert sich. Es geht nicht nur darum, dass das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist, sondern auch darum, dass das Ganze dem singulaeren Auftreten der Teile entscheidend vorausgeht. Von hier wird es unter einem wieder neuen Aspekt klar, warum sich spaeter verselbstaendigende Disziplinen ihre eigenen Vorlaeferinnen in Herder nicht erkennen.

Über die eigene historische Bedeutung findet man in Herder relativ wenig explizite Hinweise, obwohl dieses Problem auch ihn ernsthaft beschaefigte. Was er über *Winckelmann* schreibt, dürfte auch auf ihn selbst übertragbar sein. Er redet über die „nur hingeworfenen“ Gedanken, leicht, wie wenn er sie nur im „Flug“ ergriffen haette, aber sie leben, sie „sind voll mit Liebenswürdigkeit und tiefer, durchgreifender Wahrheit“.¹ Bleiben wir bei diesem Vergleich, so muss man gleich feststellen, dass diese Attitüde – abgesehen von einigen Ausnahmephaenomenen – aus der spaeteren Entwicklung der Philosophie beinahe ganz fehlen wird. Daraus folgt, dass die spaetere Entwicklung ihren Stempel auch auf die Interpretation der früheren Philosophie aufdrücken muss. Diese Einheit von scheinbaren Leichtigkeit, tiefer, durchgreifenden Wahrheit und intellektueller Liebenswürdigkeit wird im spaeteren schon erstaunlichen Schwierigkeiten des Verstehens begegnen. Auch wenn wir die Gründe kaum voll erschliessen können, ist es gewiss Kant, dessen Auftreten die Philosophie als Disziplin durchgehend veraendert und ihr ein neues Gepraee gibt, das von da an, als Massstab der Interpretation und der Kategorisierung der Philosophien gelten wird. Die Richtung dieser Veraenderung ist nicht unmittelbar inhaltlich. Die gewaltige Veraenderung besteht in der *direkten Definition* der Philosophie. Nach Kant ist jemand ein Philosoph, wer ein begriffliches System hat. Sein Kriterium ist die Kohaerenz unter seinen Begriffen im Rahmen seines Systems (es kann auch ein „kritizistisches“ System sein, d.h. „System“ hat hier eine nicht sehr enge Bedeutung). Ausser diesen Kriterien hat der

Philosoph vielfache sogar beliebige Freiheiten. Diese Forderung gilt nach Kant als *eiserne Gesetz*, sie ist zweifellos einer der wesentlichsten Schritte auf dem Wege des Selbständigwerdens der Philosophie. Es war letztlich der Umstand, der erheblich dazu beigetragen hat, Herders Denken (wie auch die gesamte Inter-Aufklärung) nicht problemlos als eine kohärente Theorie anzuerkennen.

Wer einen philosophischen Text liest, verfolgt die Praxis, anfangs nicht so sehr den einzelnen Referenzen des Textes (im Besitz der im Anfang zur Verfügung stehenden Informationen) gründlich nachzugehen, sondern schon aus der Begrifflichkeit der ersten Zeilen festzustellen, zu welcher philosophischen *Schule* der betreffende Text und sein Autor gehören. An einer konkreten Stelle wird der ideale Leser dann erkennen, in welchem Begriffssystem sich der betreffende Text bewegt, und erst durch diesen Akt faengt für den Leser die eigentliche Interpretationsarbeit an. Jetzt weiss er mit relativer Leichtigkeit die einzelnen Begriffe semantisch zu kategorisieren. Diese Natur der spezifischen philosophischen Lektüre spielte eine sehr grosse Rolle auch in Herders Interpretation und im Aufbau der Voraussetzungen seiner philosophischen Anerkennung. Es steht fest, dass eine Begrifflichkeit, die man nicht in ein bereits bekanntes Begriffssystem einbauen kann, dem Leser tatsaechlich ernsthafte Schwierigkeiten bereiten kann. Dieser Zug machte nicht nur Herders Verstehen und Würdigung problematisch, sondern macht ein sich stets reproduzierendes Hindernis auch für jedes neue Denken, das seine eigene Systematik noch nicht ausreichend im Bewusstsein des öffentlichen Denkens befestigen konnte. Bei allen Unterschieden kann dieser Tatbestand auch in der Nietzsche-Interpretation klar erkannt werden. Auch unter diesem Aspekt wird sichtbar, was schon oft aufgekommen ist: Die Etikette eines prae-paradigmatischen Denkers passt auf Herder auch dann, wenn der Begriff der prae-paradigmatischen Bedingung in dieser Arbeit noch so nicht definiert werden konnte.

Herders grosse Staerke besteht in der Faehigkeit, sich mit universalen Prozessen und universalen Phaenomenen *auch zu identifizieren*. Diese Identifizierung führt Herder mit der selben leichten Spontaneitaet durch, mit welcher er vorhin Winckelmann charakterisiert hatte.

Der Umgang der universalen Begrifflichkeit, aber auch der Umgang der Logik mit den Begriffen, die Universales ausdrücken, sind für jede Philosophie von besonderer Wichtigkeit. Diese besondere Wichtigkeit galt ganz stark für die philosophischen Produkte der „Inter-Aufklärung“, zum Teil aus dem Grunde, weil dieser Zustand die Gültigkeit anderer Philosophien auch auf dem Gebiet von universalen Begriffen aufhebt, waehrend auf der anderen Seite gerade der inter-aufklaererische Ausgangspunkt es ist, auf welchem das Bedürfnis für die Artikulation von neuen universalen Positionen stark wird. Hier wird die Formulierung von allgemeinen Überlegungen über das Schicksal der Geschichte, der menschlichen Gattung und des Individuums zwischen Vergangenheit und Zukunft, Ost und West zum kaum zu überbietenden intensiven Bedürfnis. Die Formulierung von exakten und holistischen Zusammenhaengen wird zum tiefen Erkenntnisinteresse. Wir sehen, dieses Bedürfnis dürfte für andere Zeitalter

schwer verstaendlich werden. Es gibt auch Zeitalter, in denen man – berechtigt oder auch nicht – *seine eigene Zeit* als letztes Stadium der historischen Entwicklung oder des besten sozialen Zustandes als endgültig und abgeschlossen betrachtet, um dann das Interesse auf die immer tiefere Erkenntnis der einzelnen Teilgebiete der bereits als Ganzes erschlossenen Welt zu wenden.

Herder behandelt die universalen Probleme der Menschheit mit derselben *mozartisch* zu nennenden Eleganz und Leichtigkeit, wie er Winckelmann charakterisierte. Dieselbe Einstellung bleibt für ihn auch im Ausbau jener Strategie kennzeichnend, die als praktische Konsequenz der theoretischen Einsichten auf den Plan tritt. Diese unvergleichliche Leichtigkeit ist für Herder auch deshalb möglich, weil sie nach Kant, d.h. nach dem Ausbau von philosophischen, wissenschaftlichen, ästhetischen und anderen Paradigmen nicht mehr möglich wird.

Letztlich wiederholt sich auch in diesem Zusammenhang das Phaenomen, das in der Form der Gegenüberstellung von prae-paradigmatischen und paradigmatischen Konzepten schon mehrmals formuliert worden ist. Zur gleichen Zeit genossen und nutzten also die Zeitgenossen die einmaligen Früchte der unmittelbaren Einsichten des Denkers und hatten gleichzeitig mit dem grössten Recht auch grosses Vertrauen in Herders enzyklopaedisches Wissen. Herder konnte seine einmalige Wirkung ausüben, auch wenn die von ihm inaugurierten Erkenntnisse blitzschnell zum öffentlichen Wissensgut geworden sind.

Wenn auch nicht im absoluten Sinne, ist Herders Werk *ohne sichtbare Vorleistungen*, bzw. Vorarbeiten. Diese relevante Praezedenzlosigkeit wird auch noch von Herders grosszügiger Strategie verstaerkt. Ihre einmalige synoptische Faehigkeit dürfte für die normale Interpretationsarbeit auch zusaetzliche Verstaendnisprobleme bereiten.

Es ist merkwürdig, dass sich Herder in seiner philosophischen, historischen, kulturowissenschaftlichen und anderen Arbeiten kaum mit der grössten Transformation der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert in Deutschland, *mit dem Übergang des Leibniz-Wolffschen Systems in den Kantschen Kritizismus* auseinandersetzt. Es soll tatsaechlich eine entscheidende strategische Eigenschaft gewesen sein! Die Herder betreffende wichtigste Frage ist jedoch, was diese Abstinenz in dieser Poblematik bei ihm bedeutet haben mag? Involviert sie etwa eine korrekt rekonstruierbare philosophische Position?

Zunaechst ist das Fernbleiben Herders von diesem Prozess doch nicht ganz absolut. Dies dürfte ohne Probleme auch mit der Inter-Aufklaerung in Verbindung gestanden sein. Es steht fest, dass sich sein Denken auch deshalb so frei entwickeln konnte, weil es sich in diesen Prozess nicht einmischte.

Was mag jedoch dieses Fernbleiben wirklich bedeutet haben?

Die fehlende Erkenntnis dieser besonderen Situation führt oft auch in die Interpretationen hinein, mit denen man Herders Kritik über die *Kritik der reinen Vernunft* beurteilt. Nicht nur einzelne Akzente dieser Interpretation mögen dabei problema-

tisch werden, sondern auch die dieser Kritik bereits traditionell zugeschriebene Etikettierung. Herders Kritik wird als eine holistische Infragestellung der *Kritik der reinen Vernunft* verstanden. Es dürfte aber auch nicht heissen, dass Herder dadurch dem ganzen Weg der Transformation des Leibniz-Wolffschen Systems in den Kantschen Kritizismus feindlich oder ganz verstaendnislos gegenübergestanden waere. Die Intervention für die Rechte der Sprache ist nicht die Grössenordnung dieser ganzen philosophischen Veraenderung.

Grundsatzlich versteht Herder Kants kritizistische Taetigkeit und bejaht sie. Er würdigt sogar ihre Verdienste. Man darf auch nicht vergessen, dass er beinahe im chronologischen Sinne der früheste Student von Kant ist, der die Entstehung der Kantschen Philosophie unter einmaligen Umstaenden erlebt haben dürfte. Sein Fernbleiben von diesem zentralen Prozess, aber auch von einer permanenten Reaktion auf diesen Prozess kann man nicht anders als eine bewusste Entscheidung interpretieren. Er hatte alle Möglichkeiten, im breiten Milieu der Inter-Aufklaerung seine Positionen zu artikulieren und diese Abstinenz zu legitimieren. Stellenweise reflektiert er auch das Aufkommen des Kritizismus. Auch muss man tatsaechlich zu Ende denken, dass sein sprachphilosophischer Ansatz durchaus seine Teilwahrheit gegen den Kritizismus haben kann, ohne dass er deshalb gleich schon für eine vollgültige Aufhebung und Beseitigung des Kantschen Kritizismus gehalten werden sollte.

Herder dürfte also keineswegs im Bewusstsein gelebt haben, dass sein sprachphilosophischer Aufsatz Kants *Kritik der reinen Vernunft* vernichtet haette. Wir würden die oft bewunderte Kreativitaet dieses sprachphilosophischen Ansatzes ebenfalls im Kontext der Inter-Aufklaerung interpretieren. Die neuen Interessengebiete der Inter-Aufklaerung (die weitgehend auch Herders sind) wachsen aus den Bedingungen der europaeischen Entwicklung heraus. Solche Gebiete sind zahlreiche direkte und indirekte Auswirkungen der bis dahin vorherrschenden linearen Aufklaerung, solche neuen Raeume sind, dass man mit Segelschiffen im wesentlichen die Welt voll bereisen konnte, die Geographie immer genauer kennenlernte und sich mit der Vielfalt der Kulturen und Zivilisationen eingehend konfrontieren konnte. All diese neuen Fakten erschüttern die absolut angesehenen Fundamente der damaligen europaeischen politischen und intellektuellen Wirklichkeit.

Zu all dem gesellt sich noch der Umstand, dass die Sprache der englischen politischen und religiösen Bewegungen, der politischen Philosophie, der Vertragstheorien und der sozialen Auseinandersetzungen bald auch für die Akteure des Kontinents stets exaktere und adaequatere Möglichkeiten für die Interpretation der politischen Realitaet zur Verfügung stellen. *Die Auseinandersetzung mit dem bestehenden Staat und den sozialen Umstaenden wird zum natürlichen Bestandteil des Alltagslebens.* Dieses und solche Phaenomene verbreiten sich rasch in allen Himmelsrichtungen auf dem Kontinent.

Herders entscheidende Praezedenzlosigkeit wird wohl am deutlichsten, wenn man bedenkt, er schuf unter diesen neuen Umstaenden eine grundsatzlich neue

Sicht auf die *Interkulturalitaet*, wodurch eine nunmehr interkulturell neue Deutung der modernen Geschichte und des modernen Kontinents möglich geworden ist, die ohne Schwierigkeiten auch in die neue Interpretation auch der Problematik der Nationen eingegangen ist. Mit grosser Bewusstheit nennen wir auch diese Wende *kopernikanisch*. Das Wesentliche derselben bestand darin, dass hier nicht mehr die einzelnen grossen Staaten zum Mittelpunkt des politischen Universums genommen worden sind. Hier wird die stets bevölkerungsreicher werdende Erde von Anfang an der *Kosmos einer Zivilisation*, und nicht eines sich stets aendernden imperialen Staatengefüges. Hier muss der Wissenschaftler die Stellung der einzelnen Gesellschaften bestimmen, wie auch die einzelnen Gesellschaften es sind, die als Subjekte und Akteure ihre in jedem Fall zukunftsversprechende und hoffnungsvolle Position innerhalb dieser Zivilisation erkennen und erkaempfen müssen.

Diese Veraenderung ist nicht nur eine radikale Ausdehnung des theoretischen Interesses, sondern auch eine im Prinzip vollstaendige Ausdehnung. Sie ist jedoch eine radikale Ausdehnung mit einem offenen Ende. Denn die Zivilisation der Inter-Aufklaerung des achtzehnten Jahrhunderts ist sowohl raemlich, wie auch zeitlich-historisch, wie aber auch noch inhaltlich-strukturell *grenzenlos*. Sie hat keine Grenzen im Raum, keine in der Zeit und keine in der stufenweise immer vollstaendiger werdenden begrifflichen Beschreibung. Dieser neue intellektuelle Raum nimmt im Prinzip alle bisher bekannten, aber auch die bisher noch nicht bekannten Zivilisationen und Kulturen in sich auf und verwandelt sie in Gegenstaende einer kohaerenten philosophischen Betrachtung der Geschichte.

Diese Öffnung der Perspektive ist entscheidend. Die menschliche Gesellschaft und die menschliche Geschichte hatten bis dahin ihre Grenzen, selbst die mutigsten Reisenden mussten die Vorstellung haben, über die bekannte Welt hinauszugehen. Herder führt eine Idee so ein, wie spaeter József Eötvös über die „herrschenden Ideen“ des Jahrhunderts sprechen wird. Es wird ausgesagt, die Menschheit trat in ein neues Zeitalter ein. Auch die konkrete Bestimmung der neuen herrschenden Idee kann nicht fehlen: es ist die *Humanitaet*, in deren Richtung die Menschheit sich vorwaertsbewegt.

Diese Ausdehnung, auch als Mutation, ist ebenfalls *dialektisch*. Herder formulierte praktisch ohne Vorgeschichte eine neue „herrschende Idee“. Im Hintergrund stand die kolossale Dimension des neuen und des neuartigen Wissens der Inter-Aufklaerung. Durch diese Wende löst Herder aber auch eine Schwierigkeit, die vor ihm weitgehend unlösbar scheinen musste. Die einzelnen Zivilisationen und Kulturen, auch die von Afrika oder Ost-Europa, standen auf sehr unterschiedlichen Niveaus der zivilisatorischen oder der staatlichen Entwicklung. Eine ausschliessliche Auseinandersetzung mit diesen Differenzen dürfte die Ausdehnung der neuen Interkulturalitaet auf eine angsteinflössende Weise erschwert haben. Herder schreckt vor all diesen Hindernissen keineswegs zurück, er praefertiert anstatt den tatsaechlichen Entwicklungsunterschieden die gemeinsame Faehigkeit jeder Kultur, sich in der Richtung der Humanitaet zu entwickeln. Dadurch gewinnt er auch mehrere zusaetzliche Vorteile. Denn die wahrhaft höheren Kriterien der damaligen Staatlichkeit

würden damals wohl nur für Frankreich und England gelten. Nicht einmal Deutschland würde diesen Bedingungen entsprechen, wie es in der Tat auch so ist, dass bei Herder die deutsche Gesellschaft auch eine der vielen anderen des Erdballs ist, die auch noch vor ihrer langen Entfaltung stehen.

Diese kopernikanische Wende in der Sicht auf die Zivilisationen und Kulturen hat aber auch noch andere weiterführende positiv-teleologische Inhalte bei Herder. Denn es wäre tatsächlich logisch gewesen, dass er diese Untersuchungen mit den Niveau- und Entwicklungsunterschieden der einzelnen Zivilisationen und Regionen anfaengt. Dieser Ausgangspunkt wäre aber einer der Niederlage und keineswegs einer des Sieges gewesen. In diesem Fall hätte er eine direkt oder indirekt *apologetische* Reproduktion von bestehenden Verhältnissen zuwege bringen müssen. Hegel antizipierend würde er auf jenem Wege zu einer Bekräftigung einer *Welt des Bestehenden* gekommen sein. Herder betrachtet die einzelnen Zivilisationen und Kulturen prinzipiell als gleichrangig und gleichwertig. Auf Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit baut er die Geschichte der Menschheit auf. *Die Geschichte ist nicht nur Geschichte, sie ist auch Zukunft, und diese Zukunft wird bei ihm in vielfacher Weise erlebt und durchdacht.*

Herders kopernikanische Wende ist eine der allerersten und wirklich revolutionären Interpretationen der Interkulturalität. Diese Interkulturalität dürfte zu ihrer Zeit präzedenzlos erscheinen. In diesem Ansatz entsteht auch ein neues Bild über die Geschichte und über die Erkenntnis der Geschichte. Die Geschichte als Gegenstand zieht eine grosse Anzahl Initiativen zu sich. In dieser Tätigkeit erscheint Herder zur gleichen Zeit als Geschichtsschreiber, Geschichtswissenschaftler, Geschichtsphilosoph und Methodologe des historischen Denkens.

Man darf annehmen, dass Herders frühes holistisches Erlebnis über die Interpretierbarkeit der Geschichte ein Produkt seiner Begegnung mit Winckelmann gewesen ist. Wie dieser die antike Kunst und dadurch auch die antike Gesellschaft zu rekonstruieren wusste, erwies sich auch für Herder bestimmend. Dieses Moment gehört zur Inter-Aufklärung. Eine besondere Eigenschaft des historischen Prozesses ist, dass in der stets in Entstehung begriffenen Gegenwart auch die Vergangenheit holistisch geändert werden kann. *Diese lebensvolle Fülle bewegt sich von schon auch in der Richtung der Zukunft.*

Herder denkt auch über die Entstehung der Sprache nach. Darauf aufgebaut schreibt er die Geschichte der frühen Literaturen. Nicht nur der positive Ertrag dieser Arbeiten scheint unermesslich zu sein, sondern auch, dass mit all dem Herder auch „Geschichte produziert“. Denn solange die Geschichte (oder die einzelnen „Geschichten“) nicht geschrieben ist (sind), kann man von ihr (von ihnen) auch nicht sprechen. Entsprechend einem wahren Paradoxon der Historiographie, *muss der Historiker aufgrund seiner Vorkenntnisse seinen eigenen Gegenstand erzeugen.* Und dieser neue Gegenstand kommt in den Status einer neuen Wirklichkeit.

Für Herder ist es klar, dass die Darstellung der Geschichte nur vom holistischen Charakter sein muss. Zwar in jedem Detail unterschiedlich, muss die Geschichte doch in einem einheitlichen Zusammenhang erscheinen. Die simple Umkehr dieser positi-

ven Stellungnahme spricht auch für sich. Die in ihren einzelnen partikularen Momenten fixierte Geschichte wird von der holistischen Erkenntnis der Geschichte entlarvt. Darin unterscheidet sich der Geschichtsschreiber von dem Archivar oder von dem Memoirenschreiber. Sehr früh nützt Herder auch die Termini des „Systems“ oder des „Baus“. Mit seiner Leichtigkeit und Eleganz verwirklicht Herder die Methode des geschichtswissenschaftlichen Holismus. Er verwirklicht sie nicht nur, er stellt auch seine eigenen methodischen Prinzipien ausreichend dar. *Wie es eine Unmöglichkeit ist, ein Gebaeude ohne Projektion ausschliesslich nur in einer Dimension denken, ist es für den Analytiker der Geschichte ebenso unmöglich, ohne Projektion und in einer einzigen Dimension zu arbeiten.* Diese Vokabular gebraucht Herder selbst, waehrend er diese Begrifflichkeit offensichtlich von der bildenden Kunst übernimmt.

Indem er nach dem inneren Wesenscharakter des historischen Prozesses fragt, wird dabei das Inventar des Historikers auch stets neu geordnet. Die exakte Benennung der wirklich wissenschaftlichen Probleme führt zum Umreissen der Funktion der Interpretation.

Weil wir beim Rückblicken in die Geschichte die Ursachen als Ursachen und die Folgen als Folgen nicht erblicken können, so raten, ahnen oder folgern wir bei unserer Arbeit. Nach unseren aktuellen Begriffen gehören diese Methoden unter dem breiten Begriff der Interpretation. Solche sind die Kunst des Folgerns, die Untersuchung der Aehnlichkeit der einzelnen Faelle, das Problem der Analogie, die Kunst des Historikers, unter den Phaenomenen Verbindungen und Beziehungen aller Art zu entdecken.

An diesem Punkt trennen sich die Taetigkeiten des Geschichtsschreibers und des Geschichtsphilosophen. Die grundlegende ontologische Differenz zwischen Tatsachen und Interpretationen entsteht vor unseren Augen. Jener Vergleich, mit dessen Inanspruchnahme Herder es erschliesst, hat die selbe hohe Bedeutung, wie die des Vergleichs zwischen der „eindimensionalen“ Flaeche und dem mehrdimensionalen Körper. Stellt man naemlich ein Fernglas hin und bittet man zwei Zuschauer, ins Fernglas zu schauen und dann auch zu beschreiben, was sie gesehen haben, so werden wir erfahren, dass sie annaeherd die gleiche Beschreibung geben werden. Fragen wir jedoch spaeter, dass sie all das, was sie gesehen haben, auch beurteilen und den Versuch machen, das Gesehene zu interpretieren, die Meinungen werden sich schon voneinander deutlich unterscheiden. Mit einer Sorgfalt, die an den spaeteren erkenntnistheoretischen und wissenssoziologischen Perspektivismus erinnert, erörtert Herder, wegen wie vielen Determinanten in der Interpretation die Auffassungen auseinandergehen können.

Der Fernglas-Vergleich eröffnet den Weg zum Verstaendnis der wesentlichen Prozesse der Geschichte. Mit vollkommener Exaktheit wird fixiert, dass der Forscher der Geschichte ein *Raisonneur*, ein anschauernder Interpret ist, der die wahren Gründe, die in der Geschichte wirken, aufsucht und die Ursachen und Konsequenzen auf die Wagschale seiner Urteilkraft wirft.

Der Ausdruck „Raisonneur“ ist elastisch, breit und komplex. Er nimmt zahlreiche notwendige Funktionen auf. In seinem gedanklichen Prozesse, aber auch vor der Öffentlichkeit muss der Raisonneur stets argumentieren. Er muss Fakten qualifizieren,

Theorien bilden, Prioritäten bestimmen. In seiner Interpretation kann er Entwicklungsgesetze feststellen, er ist ein Akteur von neuer Qualität. Das rückwärts gerichtete Strukturieren trägt auch zur Konstruktion der Zukunft bei. Seine Arbeit kann nicht apodiktisch sein, sie kann auch nicht von äußerlichen Bedingungen geleitet werden. Die Geschichte kann nicht die Illustration diverser intellektueller und machtpolitischer Konstrukte werden. Hier entsteht eine äußerst komplexe Situation. Herder war solchen Situationen auch selber konfrontiert, etwa wenn er der Einmaligkeit der griechischen historischen Entwicklung ins Auge schauen musste, worauf er dann die Formel „das gesunde Kindesalter der Menschheit“ anwendet, die *Marx* im späteren von ihm übernimmt und dadurch weltweit auch verbreitet.

Die in der Herderschen Geschichtsbetrachtung erfolgte Mutation kann jedem ermöglichen, bei der Untersuchung der Geschichte im Rahmen eines lebendigen Ganzen denken zu können.

Der tiefgehende Unterschied zwischen einer Forschung im Zusammenhang eines Ganzen und einer ohne den Zusammenhang zu einem Ganzen ist in der *condition postmoderne* intensiv erlebbar. Die Auflösung der Grenzen, bzw. die „Entgrenzung“ des Denkens nehmen den funktionierenden Begriffen ihre Schärfe, sie machen die Definition der historischen Begriffe immer schwieriger, was auch zur Relativierung der Grundlagen der Geschichtswissenschaft führt.

Lange vor Herder herrschte die Vorstellung der göttlichen Weltordnung als Totalität. Ein begrifflicher Raum des Ganzen war mehr oder weniger auch dann besetzt. Ein unerwartet scharfes Licht wirft auf die Vitalität dieses Komplexes der erschütterte Schock des Lisbener Erdbebens, der in einer historisch qualifizierter Form den Glauben an eine göttlichen Weltordnung aufhob.

Eine ganzheitliche Geschichtsphilosophie ist trotz seiner scheinbaren Transparenz auch ein extrem komplexes Phänomen in der Theorie der Wissenschaften. Als Herder über einen „Plan“ der Weltgeschichte spricht, kann unsere spontane Reaktion sein, dass er einen Plan irgendwie „von aussen“ in die Deutung der Weltgeschichte hinein führen will. Bald stellt sich jedoch heraus, dass trotz all dem *die Natur und die Funktionen der von Herder erarbeiteten lebendigen Kräfte der Geschichte* es selber waren, die einen Plan in die Interpretation der Weltgeschichte hineinbrachten.

Es ist genau jene Mutation bei Herder, im Vergleich zu welcher sich auch noch die nennenswertesten anderen Vorarbeiten schnell verblassen. Die philosophischen Vorarbeiten (wie etwa *Rousseau*) verblassen sich deshalb, weil sie zwar für das Verstehen der Weltgeschichte sensibilisieren und gewisse Grundkonzepte auf diesem Feld auch formulieren, sie sind aber trotz ihrer Kreativität immerhin noch als nur höchst skizzenhafte Entwürfe. Schaut man auf die historisch-genealogische Vorarbeiten in den *Naturwissenschaften*, (denn bei Herder gehört die „Naturgeschichte“ auch zur Weltgeschichte der Menschheit), so ist die Lage auch nicht anders.

Es liegt fern von uns, die heuristische Bedeutung von anderen Konzepten wegen Herder automatisch herunterzuschätzen. Das sprunghaft gewachsene Material schreibt die Notwendigkeit der Synthese mit Notwendigkeit vor, während eine Kultur und Kunst der Synthese von dieser Notwendigkeit auch erzwungen werden soll.

Herders Synthese ist nicht nur erfolgreich, sie ist auch eine *besondere* Synthese. Als provisorische Neukantianer, können wir jetzt die Frage stellen: *Wie war diese Synthese möglich?* Diese Synthese hat einen Stil, einen Habitus, ein menschliches Gesicht. Unter den Zügen dieses Gesichts erscheint Humanität, Mozartsche Leichtigkeit, die Evidenz der Gleichwertigkeit von Individuen und menschlichen Gesellschaften, aber auch ein durchgreifender Optimismus angesichts der Entfaltungsmöglichkeiten der Weltgeschichte.

Die Besetzung einer bestimmenden Perspektive (*point of view*) gehört zur tiefsten Konstitution jeder Geschichtsphilosophie. Dafür ist das beste Beispiel Hegel, der zu seiner Zeit sehr glücklich sich in den Mittelpunkt der welthistorischen Perspektive stellen konnte. Die Bezeichnung „glücklich“ wird hier selbstverständlich unter *methodologischem* Aspekt gebraucht. Hegels Perspektive umfasste die vollständige Aufklärung, den Gesamtprozess der Französischen Revolution, die vollständige Napoleonische Periode, was so viel hieß, dass sie den bis dahin vollständigsten und theoretisch idealtypischen welthistorischen Zyklus *von den Bourbonen zu den Bourbonen* in seine Weltgeschichte einbeziehen konnte.

Bei Herders „point of view“ könnte man das Spezifische dieser einmaligen Herderschen Synthese mit der Inter-Aufklärung in Verbindung bringen. Das Schlüsselmoment dieses Erfolges Herders war sein tiefer Sinn für die *Gegenständlichkeit der Potenzen*, bzw. zu der *potentiellen Gegenständlichkeit*, in ständiger Verbindung mit seiner holistischen Anschauung.

Herder war nicht durch ein spezifisches Erkenntnisinteresse zur Geschichtsphilosophie gelangt, vielmehr durch seine zahlreichen neuen Einsichten. Wir plädieren dafür, dass man Herders einmalige geschichtsphilosophische Synthese zumindest in den wesentlichsten Zügen rekonstruieren muss, bevor man auch zur konkreten Begrifflichkeit weitergeht. Weil Herder stets die *direkten* Artikulationen des Menschen (der Gesellschaft) beschreibt, entsteht so der natürliche Rahmen für die Konstitution der *Kulturnation-Staatsnation*-Problematik. Hier herrscht in der Herderschen Synthese die Unmittelbarkeit. Sie ist aber keineswegs simpel oder simplifizierend. Er gebraucht solche Begriffe wie die „Juvenalisation“, die Verjüngung der Völker, deren Phänomen auf eine elementare Weise in die Analyse auch der Kulturnation-Staatsnation-Problematik aufgenommen werden muss.

Die Herdersche Bearbeitung der Staatsnation-Kulturnation-Problematik weist aber auch noch auf ein weiteres entscheidendes Problem hin. Herders Haltung ist selbst noch für die Auffassung unserer Tage *extrem anti-politisch*. In seiner grundsätzlichen Konzentration auf die Gegenstände der Potentialitäten kann er weder an „staatlichen“, noch an „politischen“ Lösungen wirklich denken.

Herder denkt philosophisch und denkt in der Philosophie. So wie er philosophisch, also nicht in den gegebenen staatlichen oder politischen Rahmen, denkt, geht er auch von seinem Gegenstand aus. Von einer neuen Seite erleben wir hier die These des *pre-paradigmatischen* Denkens bestaetigt, denn er denkt aufgrund der direkten Anschauung und stellt auch die Grundfragen auch so.

Wie ist aber eine so universale direkte Anschauung? Wie ist sie möglich? Wie ist es möglich, dass sich in ihr die universalen Probleme der menschlichen Gattung auf eine so plastische und so elegante Art reproduzieren können?

Die Setzung der unmittelbaren Anschauung enthaelt bis zu einem gewissen Grade auch das Moment des *Vorwissens*. Viele Denker verfügten und verfügen heute über solche Dimensionen des vorangehenden Wissens. Sie kamen jedoch kaum in die Naehel der universalen unmittelbaren Anschauung. *Die Herdersche Art der unmittelbaren Anschauung ist in der Geschichte der gesamten Philosophie vollkommen einmalig.* Dies zu verstehen, ist der Schlüssel zum ganzen Herder-Problem. Sein unmittelbares Philosophieren kommt aus seinem Vorwissen und *sein Vorwissen ist universal!* Unter den Bedingungen der „Inter-Aufklärung“ brachte Herder zu einem universalen und enzyklopaedischen Vorwissen, der ihn, wie wir es einmal hervorheben haben, zu einem Ein-Mann-Enzyklopaedisten gemacht hat. Nochmals: Herder weiss alles, was man in seiner Zeit wissen kann, so ist sein Vorwissen universal und sein Philosophieren unmittelbar! Dieses universale Wissen entsteht aber auch nach gewissen Prinzipien und Entscheidungen, nach einer gewissen denkerischen und wissenschaftlichen Praxis. Diese Prinzipien sind es gerade, die man nicht mehr mit den Instrumenten der nachherderischen, praktisch der kritizistischen und der spekulativen Philosophie adaequet beschreiben kann. Ein universales Wissen kommt ohne Methodik nicht zustande, die Instrumente der Beschreibung dieser Methodik liegen aber uns noch nicht in der Hand.

Dieses universale Wissen laesst sich immerhin in Herders Arbeiten problemlos vergegenwaertigen. Die auf die Ganzheit der Menschheit zielende Anschauung ist bei Herder so allgemein, dass sie auch dem Begriff der Philosophie, vielleicht sogar auch dem der Geschichte vorangeht. *Er kommt jedoch nicht von dem Erkenntnisinteresse für die Geschichte zur unmittelbaren Anschauung, sondern von der unmittelbaren Anschauung zur Philosophie.* Er kommt von seiner holistischen Anschauung auf die Ganzheit der Menschheit auch zur Geschichte selbst. Wie im Denken alles vergeht und entsteht, so tritt selbst auch die Geschichte bei Herder auf den Plan. In der einmal schon entstandenen Geschichte kann man auch von der Entstehung aller weiteren historischen Subjekte sprechen.

Die holistische Unmittelbarkeit und der unmittelbare Holismus charakterisieren Herder auch bei seiner Herangehensweise an die Problematik der *menschlichen Gattung*. Diese unmittelbare Anschauung wurde im bisherigen – teilweise unter Zuhilfenahme anderer Attribute – oft *organisch* genannt. Wenn man diesem Attribut einen exakteren positiven Gehalt geben wollte, so waere er nicht mehr brauchbar, denn

diese Bezeichnung würde den Weg zu Analogien der in ontologischem Sinne organischen Existenz ebnen, mit welcher Herders Sicht dann nicht mehr zu tun haette. Man sollte immerhin stets vermeiden, eine spaetere Terminologie auf Herders Sicht zurueckzuprojizieren. Wenn man also die Bezeichnung „organisch“ etwas weniger exakt bestimmt, so koennte man sie akzeptieren. In jeder Situation und in jedem Zeitalter aber, in denen wegen der wachsenden Bedeutung der organischen Natur das Attribut „organisch“ auf einen Schlag zu neuen konkreten Bestimmungen kommt, wird es dann mit Herder wieder nur wenig zu tun zu haben.

Herders ganze Philosophie bewegt sich im Medium der Ganzheit der menschlichen Gattung, auf die er mit *holistischer Unmittelbarkeit* und *souveraen* schaut. Die einzelnen Probleme, bzw. Fragestellungen werden stets durch ihren Ganzheitscharakter bestimmt.

Herder war mit der so visionierten Ganzheit durch eine tiefe Selbst-Identifizierung verbunden. Auch wenn man noch fern steht, diese tiefe Eigenschaft restlos erschliessen zu koennen, ist es gewiss, dass diese Attitue der Selbst-Identifizierung Herder durchaus erklaren koennte, die holistischen Fragen aufgrund der unmittelbaren Anschauung nicht nur zu stellen, sondern auch beantworten zu koennen. Durch diese Selbst-Identifizierung verwandelt sich die anfaenglich nur rein erkennende Relation in eine (mit Nietzsche gesagt) oekumenisch-gesamtmenschliche Relation, die durchaus geeignet sein muss, eine Welt der „Humanitaet“ auch epistemologisch-heruristisch zu erkennen. Der neue Gegenstand, der holistische Blick auf die Menschheit als auf ein Ganzes wirken auch auf die Identitaet dieses Denkers zurueck. Sie war aber auch in dieser modifizierten Form mehr als eine nur intellektuelle Perspektive. Sie war auch *moralisch*, denn der ethische Wert kann von einer solchen Auffassung nicht fern bleiben. Darueber hinaus wird sie auch *aesthetisch*, denn der so aufgefasste Mensch und die so aufgefasste Menschheit verkoepern auch aesthetische Qualitaeten. Es ist aber trotz all dem *nicht politisch*, wie wir diese Dimension einmal schon angesprochen haben.

Jetzt sieht man, dass der direkte Zugang zu den universalen Problemen der Menschheit auch deshalb nicht ein bloss intuitiver Gestus ist, weil ihm diese Identifizierung mit der Ganzheit des Menschen vorangeht.

Herders einmaliges sprachphilosophisches Interesse bildet ein eigenes, sogar selbstaendiges Kapitel in der Geschichte der Sprachphilosophie. Und die Sprachphilosophie kann von Zeit zu Zeit immer wieder in die erste Linie des philosophischen Interesses gelangen, indem man in diesen Perioden in der Regel versucht, die schwierigsten philosophischen Probleme mit Zuhilfenahme der Sprachanalyse zu loesen. Darueber hinaus besitzt diese Sprachkritik ihren ewigen Platz auch im Umfeld der kritischen Verarbeitung des Kantschen Kritizismus.

Wir hoffen, die bereits festen und laengst schon systematisch gewordenen Verdienste dieser Sprachphilosophie nicht anzutasten, wenn wir auch Herders Sensibilitaet gegen Sprache und Sprachen mit seinem direkten Zugang zur gesamt menschlichen Problematik der Universalgeschichte in Verbindung bringen. Dieser Wechsel duerfte keinen Konflikt mit den gewoehnlichen Klassifikationen bedeuten, weil der Einbau des Sprachproblems in die Universalgeschichte ein typisch *historisch-genealogisch-diachronischer* Ansatz ist, waehrend die anderen Einordnungen dieser Sprachphilosophie (Sprachphilosophie, Kantscher Kritizismus) mit grosser Selbstverstaendlichkeit von *praesentistisch-synchronem* Charakter sind.

Man muss wahrnehmen, dass die zentrale Position der Sprache innerhalb von Herders Philosophie auch eine eigene und sogar kritizistische philosophische Botschaft traegt. Die Sprache steht daefuer, dass sich die Philosophie von der „Praxis“ nicht entfernt. Sie erfuellt gegenueber zahlreichen Philosophien auch eine kritizistische Funktion, auch wenn dieser Kritizismus nicht dem Kantschen Kritizismus aehnlich ist. Die Aehnlichkeit wuerden wir nicht ueberbetonen. Immerhin waere es ein ebenso grosser Fehler, *die Verwandtschaft in der kritizistischen Einstellung nicht wahrzunehmen*. Und dass Herder in diesem Kontext auch selber den Termin „kopernikanische Wende“ gebraucht, ist eine kleine philosophische Sensation!

Herders Sprachkritik ist auch ein Weg zum Handeln. Die Philosophie, wenn sie nuetzen will, muss die verursachten Schaeden aus der Erziehung entfernen. Die Loesung selbst wird hier bei Herder ebenfalls durch eine Wendung ausgedrueckt, die dann bei Kant auch eine Rolle spielen wird. Diese philosophische Einsicht meint eine Wendung zum Volk in seiner eigenen Sprache. Diese philosophische Einsicht wird philosophisch-politisch. Diese Wendung macht den Philosophen plebejisch. Wenn man sich die Muehe gibt, dieses Auftauchen des philosophischen Plebejismus bei Kant rein politisch zu lesen, so duerfte man auch schon die spezifische Kantsche Verbindung der Philosophie und der Politik wahrnehmen und als eine Einstellung Kants fixieren, die in den Kant-Bildern nur sehr selten vorkommt.

Bei dieser seiner Reflexionen ueber den Plebejismus wird deutlich, dass er – *zwei Jahrzehnte vor der Franzoesischen Revolution!* – die Philosophie fuer nicht stark und effektiv haelt, eine naeher nicht bestimmte Revolution durchzufuehren. Diese und aehnliche Aeusserungen erklaren, aber auch ergaenzen die tief *anti-politische* Beschaffenheit seiner eigentlichen Philosophie, die es – unter anderen - moeglich machte, seine einmalige Oeffnung zur Kultur, Nation und Sprache zu verwirklichen.

Wir hatten vorhin die rein systematische Ausrichtung der Herderschen Sprachkritik voll anerkannt, waehrend wir auch stark unterstrichen haben, dass diese Fokussierung auf die Sprache auch im Kontext der Herderschen Geschichtsphilosophie eine vielfache Relevanz aufweisen kann. In einer *Philosophie der historischen Potenzen* kommt die Sprache schon dadurch in eine bestimmende Position, weil sie die erste und lange einzige entscheidende Bestimmung eines Volkes ist (wie eindeutig dieser Zusammenhang ist, kann Fichtes *Reden an die deutsche Nation* vielleicht noch eindeutiger, aber mit deutlich weniger Sinn fuer die Natur der Sprache demonstrieren als Herders Konzept selber).

In dieser *Philosophie der schlummernden Potenzen* bedeutet die Einordnung der Sprache in die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, auch in der Form der Völker, eine neue Perspektive. Nennt man das so entstehende Paradigma „Anthropologie“, so ist diese Bezeichnung nicht unbedingt optimal, denn so eine wichtige Rolle der Mensch als Träger der schlummernden Potenzen auch spielen kann, der Zusammenhang ist stets breiter als nur die menschliche Dimension. So ein Termin kann lange tatsächlich faehig bleiben, zahlreiche Ansätze integrierend in sich aufzunehmen und zu repraesentieren. Es kommt dann aber die Zeit, als „Anthropologie“ schon als „Normalwissenschaft“ entsteht, sie wird ein konkretes Paradigma. Und es wird dann von dem Interesse, dem Wohlwollen oder der Erinnerung von einzelnen Wissenschaftlern und Philosophen abhaengen, ob man sich an die ehemals voll legitimierte Definition einer philosophischen Anthropologie überhaupt noch erinnern wird. Wie viele theoretische und wissenschaftliche Errungenschaften, wie viel menschliche Kreativitaet geht wegen der Entstehung einer „Normalwissenschaft“ verloren, kann gerade Herders Lebenswerk als eines der grössten Opfer dieser Tendenz am deutlichsten unter Beweis stellen.

Wir erkennen uns in der besonderen Lage, dass wir Herder einerseits aufgrund seiner grosszuegigen Anthropologie loben, obwohl wir andererseits deklariertesweise der Meinung sind, dass sein direkter Zugriff auf holistische Gegenstaende und sein Sinn für die Gegenstaendlichkeit der Potentialitaet *ab ovo* schon ein viel breiteres theoretisches Feld abdeckt als irgendein Paradigma, das sich „Anthropologie“ nennt.

In dem gleichen Ausmass weist Herders Paradigma auf *Feuerbach* und *Nietzsche* nach vorne. Der Mensch erscheint als ein mit natürlichen Waffen wenig ausgerüstetes Tier. Seine Stellung in der Tierwelt ist eine besondere, zur selben Zeit ist er schwach und stark. Herder nimmt sogar noch auch jenen Nietzscheschen Gedanken vorweg, nach welchem der Mensch ein „noch nicht endgültig fixiertes Tier“ sei. Er ist noch entwicklungsfaehig, was zur gleichen Zeit Gutes, aber auch Schlechtes bedeuten kann.

Diese mit dem Holismus zusammengehende, den Holismus tragende Unmittelbarkeit arbeitet in Herders Denken mit ausserordentlichem Erfolg. Die These der Unmittelbarkeit ist aber in sich noch nicht ausreichend. Durch das Tor der Unbestimmtheiten der Unmittelbarkeit würde man das Herdersche Verfahren willkürlichen Erklärungen ausliefern. Über das Schicksal der provisorischen Vorherrschaft einer „unmittelbaren Anschauung“ in der Philosophie könnte die Rezeptionsgeschichte von der seine *platonische* Wendung durchgeführten Philosophie *Schellings* genuegend aufklaeren.

Die grosszuegige Unmittelbarkeit muss daher mit der Bestimmung der *Gegenstaendlichkeit* ergaenzt werden. Allgemein gesagt, ist *Herders Gegenstaendlichkeit eine Gegenstaendlichkeit der Potenzen, ein potentielles System von Objekten*, die auf ihre

Entfaltung warten, wobei sie auch selber durchaus schöpferisch an ihrer Selbstkonstitution mitarbeiten. Das Muster der organischen Natur ist an diesem Ansatz durchaus erkennbar (lange vor Schelling!). Wir dürften es aber nicht tun, die eingehendere Bestimmung der Gegenstaendlichkeit der Potenzen mit dem simplen weiter führenden Hinweis auf die Analogie mit der organischen Natur ein für allemal schon für erledigt halten. Der Grund der Vorsicht besteht darin, dass man auch die anderen „Mutationen“ Herders mit derselben Aufmerksamkeit verfolgen muss. Über seine „Kopernikanische Wende“ haben wir schon vorhin gesprochen. Herder ist es gelungen, die in der organischen Analogie aufgehobene Gegenstandsform, die Gegenstaendlichkeit der lebendigen Potentialitaet auch auf andere Gegenstaendlichkeiten, wie etwa auf die Geschichte, aber auch auf die sich in der Geschichte bewegenden Gesellschaft auszudehnen.

Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen. Die *eine* ist, dass die der Gegenstaendlichkeit der Potentialitaet gegenüberstehende Unmittelbarkeit es nicht zuwege bringen kann, der Forderung der Begrifflichkeit der spaeteren philosophischen Paradigmen, oder anders gesagt, der Notwendigkeit der „begrifflichen Fixierung“ zu entsprechen. Im Rahmen dieser Forderung sollten die Begriffe naemlich nicht mehr eine „potentielle“ Gegenstaendlichkeit beschreiben, vielmehr eine „aktuell-reelle“ Gegenstaendlichkeit. Herders Begriffe schiessen stets auf sich bewegende Ziele (was jedoch im Medium der Geschichte durchaus normal ist). Der Ansatz, potentielle Gegenstaendlichkeiten holistisch und unmittelbar zu ergreifen, laesst sich schon deshalb aufgrund der Forderungen der spaeteren Paradigmen nicht durchführen, weil man dadurch die Potentialitaet jener Gegenstaendlichkeit in Klammer setzen musste, die ihre inneren Kraefte entfaltet, über eine eigene Zukunftsdimension verfügt und innerhalb dieses selbst-entfaltenden Prozesses auch noch holistische Dimensionen aufnehmen kann. Es steht auf einem anderen Blatt, dass diese Forderungen weder an sich noch im Prinzip falsch sind, ihre Ausrichtung auf Verifizierbarkeit muss man keineswegs erklaren.

Das Entscheidende im Falle Herders ist die Frage nach der *direkten Anwendbarkeit* dieser Forderung auf die spezifische Gegenstaendlichkeit, die Herder vorschwebte, und zwar auf die Gegenstaendlichkeit der Potentialitaet. Hier sieht man jedoch, *mutatis mutandis*, dass diese Grundsituation auch für die *Hegelsche Philosophie* charakteristisch ist. Wie genügend bekannt, führt Hegel die begriffliche Verarbeitung der permanenten Veraenderung in einen schroffen begrifflichen Rahmen ein. Bevor man es aber noch dies interpretieren wollte, muss man unterstreichen, dass auch die Situation und die Gegebenheiten der beiden Philosophen miteinander auch nicht vergleichbar seien. Andererseits könnte man – bewusst aeusserst allgemein! – monieren, dass Hegels Lösung weder zu seiner Zeit noch in spaeteren philosophischen Zeitaltern als eine allgemeine Methode akzeptiert wurde. Hegels Lösung blieb auch in seinen virtuosesten Denkfiguren esoterisch, so dass wir in dieser theoretischen Übersicht über Herder die beiden philosophischen Lösungen nicht auf ihre Effektivitaet und Legitimitaet hin vergleichen sollten. Unsere Position wird hier von der klaren Beschaffenheit dieser besonderen gegenstaendlichen Sphaere, d.h. der Gegenstaendlichkeit der Potentialitaet bestimmt

und wir halten sowohl Herders wie auch Hegels Lösung für legitim. Das Beispiel dieser beiden grossen Philosophen kann immerhin so viel schon unter Beweis stellen, dass die holistische Auffassung der Gegenstaendlichkeit der Potentialitaet ihre alleroptimalste Lösung in der Philosophie nicht finden konnte. Weder Herders Unmittelbarkeit, noch Hegels System der Vermittlungen konnte sich nicht als die übergreifende Lösung praesentieren.

Die *Hegelsche Alternativitaet zu Herder* existiert nur auf den Höhen der philosophischen Abstraktion und in dem historischen Nacheinander der universalen Geschichte der Philosophie. Sie aendert an sich nichts an Herders Grösse im Feld dieser Gegenstaendlichkeit, und insbesondere nicht an der Leistung, wie Herder diesen Ansatz ausdehnen kann. Diese Ausdehnung macht die Herdersche Philosophie keineswegs „organisch“, sie macht aber auch nicht möglich, dass diese Bearbeitung der Gegenstaendlichkeit der Potentialitaet einzig wie eine Übergangsstation in der Geschichte des jahrhundertelangen Kampfes zwischen einer organizistischen und einer mechanizistischen Anschauung funktioniere.

Diejenige Ausdehnung, von der hier konkret die Rede ist, ist das Geltendmachen der Herderschen philosophischen Anschauung auf Geschichte und Gesellschaft. Selbstverstaendlich müssen wir auch imstande sein, die eigenen Grundlagen dieser Ausdehnung auch im einzelnen zu benennen. Diese charakterisieren wir im folgenden nur durch ihre allerwesentlichsten Charakterzüge. Die Unmittelbarkeit der Anschauung ist aufgefordert, die Gegenstaendlichkeit der Potentialitaet nicht einfach nur zu integrieren oder in sich aufzuarbeiten, sondern auch *auf eine adaequate Weise* zu integrieren und aufzuarbeiten. Die alleinige Legitimation der holistischen Unmittelbarkeit kann nur die Bestimmtheit und die Exaktheit der potentiellen Gegenstaendlichkeit sein. Nicht die potentielle Gegenstaendlichkeit soll sich der philosophischen Anschauung der holistischen Unmittelbarkeit anpassen. Nicht die Anschauung ist das Primaere. *Die Anschauung der holistischen Unmittelbarkeit soll sich der Gegenstaendlichkeit der Potentialitaet anpassen.*

Bei der Einsicht in diese Relationen büssen die Attribute „organisch“, „romantisch“ und andere ihre Bedeutung schon ein.

Die Gegenstaendlichkeit der Potentialitaeten laesst sich sowohl in der Geschichte wie auch in der Gesellschaft anschaulich ohne Schwierigkeiten aufzeigen. Das Wesensziel der einzelnen Akteure als der taetigen Subjekte liegt in diesen Gegenstaendlichkeiten, ihre eigenen Gattungskraefte zu entwickeln und auf der Grundlage ihrer eigenen Kraefte zu ihrem emanzipativen Optimum zu gelangen, anders ausgedrückt, sich selbst zu verwirklichen, wieder anders ausgedrückt, die in ihnen getragenen emanzipativen Potenzen zu verwirklichen.

Ein relevantes Feld der Gegenstaendlichkeit der Potentialitaeten ist somit die Geschichte. Jeder Akteur der Geschichte will sein potentielles Wesen entfalten, die Bewegung der Geschichte wird von einem Nacheinander von Entfaltungs- und Untergangsperioden ausgemacht. Es ist gleich sichtbar, dass die fixierte Begriff-

lichkeit spaeterer philosophischer Paradigmen mit dieser Auffassung durchaus inkompatibel ist. Die staendige Bewegung der Potentialitaeten laesst sich nur sehr schwer in einer festen Begrifflichkeit aufheben. Der Philosoph hat in diesem Feld nicht nur eine andere Aufgabe, er muss auch eine andere Einstellung aufweisen, er muss seine Persoendlichkeit mit der staendigen Bewegung der Potentialitaeten zusammenstimmen, er muss sich mit ihr identifizieren. Er muss in sein Erleben die staendige Bewegung der Potentialitaeten wahrnehmen, verstehen und interpretieren koennen. Nur so kann er faehig sein, auch seine eigentliche Aufgabe zu loesen. Ganz allgemein ist es auch klar, dass er in dieser Taetigkeit mit einer vollkommen fixierten Begrifflichkeit nur wenig anfangen koennte. Die intellektuelle Grosszuegigkeit von Mozartscher Eleganz und die holistische Unmittelbarkeit gewinnen erst gegen diese Gegenstaendlichkeit ihren letzten Sinn.

Bei der weiteren Interpretation dieser Philosophie muessen wir einen Exkurs bei einem Hintergrundzusammenhang machen, den man im Kontext der Geschichtsphilosophie noch kaum gewuerdigt hat. Dieser Zusammenhang ist nicht allein wegen Herder bestimmend, sondern auch wegen der gesamten Inter-Aufklaerung. Dieses Element erwies sich als gewaltige Hilfe fuer historische Akteure, die ihre eigenen wirklichen Moeglichkeiten und Chancen verstehen wollten. Und dieses Element war auch fuer Herder eine gewaltige Hilfe, sowohl physisch (fuer die Verbreitung der eigenen Werke) wie auch intellektuell (seine Einsicht in die Bedeutung dessen erwies sich als potenzierend produktiv).

Dieser neue historische Faktor ist die Entdeckung und die Verbreitung der *Buchdruckerkunst*.

Offensichtlich muss man hier an die Reformation, an *Luthers* Bibel-Übersetzung denken, die ja so untrennbar mit der Buchdruckerkunst verwachsen ist. Es kann keine Frage sein, dass Herders Sicht auf das Volk, auf die Voelker, aber auch auf die in der Geschichte arbeitenden Kraefte und Potenzen ohne die Reflexion auf den welt-historischen Prozess der Reformation ueberhaupt nicht in den uns bekannten Richtungen entwickelt haette. Auch andere relevante Vertreter der Inter-Aufklaerung reagierten auf die Entdeckung und auf die soziale Realitaet der Buchdruckerkunst auf eine dramatische Weise. Bei Moses *Mendelssohn* ist die wirkliche Frage, in welchem Ausmass zu seiner Entscheidung fuer den *Haskala*, d.h. die juedische Aufklaerung seine Einsicht in die historischen Konsequenzen dieser Entdeckung beigetragen hat. Die Ausdehnung der Anschauung der Gegenstaendlichkeit der Potentialitaeten von der lebendigen Natur auf die Geschichte ist eine der epochalen Taten von Herder. Und die Geschichte und die Gesellschaft sind eine Welt der Buchdruckerkunst (auch schon der kapitalistischen Buchproduktion), in der sich eine Gesellschaft spontan und selbst-organisierend gestalten kann. Der Austausch der Informationen und des Wissens beschleunigt sich und wird im einzelnen auch nicht mehr kontrollierbar. Diese Veraenderung macht die Gesellschaft uebrigens tatsaechlich der Natur aehnlicher, weil sie ihre Potenzen immer deutlicher und immer freier entfalten kann.

In jedem Fall erscheint das Problem, dass die hauptsächlichen Koordinaten des auf die Gegenständlichkeit der Potentialität aufbauenden Herderschen Denkens auch die Grundfragen des *Staaes, der Politik und der Macht* wiederholt berühren. Es ist ersichtlich, dass dieses freie Spiel der freien Kräfte nur möglich sein kann, wenn der Staat, die Politik und die Macht nicht überproportional Herr über die welthistorischen Prozesse werden.

Dieser Zusammenhang ist von grosser Tragweite. Die wirkliche Lage ist aber auch noch viel überraschender als es scheint. Herder, der eine Philosophie der Potentialitäten unter den Bedingungen der Inter-Aufklärung ausarbeitet, wertet Politik und Macht nicht zufällig ab, er kommt zu seinem System keineswegs spontan. Hier wird er von einem für einen Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts gänzlich ungewöhnlichen, ausreichend rekonstruierbaren und kohärenten *anti-politischen Verhalten* motiviert und getragen.

Als ein konsequentes Denken auf der Grundlage der Gegenständlichkeit der Potentialität entsteht, können wir sehen, wie die Ausschaltung der Politik, der Macht und des Staates aus der Rekonstruktion der Weltgeschichte kein Zufall ist. Darin wirkt der positive Scharfsinn der holistischen Unmittelbarkeit, der weiss, dass die Geschichte der Völker und Kulturen auch ohne eine ausgezeichnete Rolle des politischen Systems nach vorwärts gehen kann. Im Prozess der Entfaltung des menschlichen Wesens, anders genannt, der spezifisch *Herderschen Humanität*, nimmt die Weltgeschichte die Vermittlung der Politik und der Macht *nicht* entscheidend in Anspruch. Das Nacheinander der Kulturen verfügt über seinem eigenen Bewegungsraum und wird mit der früheren Staatlichkeit nicht unbedingt verflochten.

Ist es aber wirklich so, dass die im Medium der Kultur, der Zivilisation, der Sprache und folglich der Humanität die sich erhebende Weltgeschichte ohne Politik und Staat auskommt?

Auf der einen Seite muss man sagen, dass für Herders philosophische Sicht der Staat und die staatliche Politik nicht als führende Faktoren der weltgeschichtlichen Reflexion erscheinen. Auf dieser Grundlage dürfte man unschwer mit der Bedingung argumentieren, dass eine gewisse frühere Zeit der Moderne diese Einstellung verstaendlich macht. *Auf der anderen Seite* weiss man aber auch, dass hinter dieser Einstellung auch eine bewusste Überzeugung des Philosophen steht. *Er nimmt dadurch gegen die welthistorisch wertschöpfende Funktion des Staates und der Politik Stellung.* Diese Stellungnahmen sind konkret und eindeutig negativ.

Wir kommen zur Einsicht, dass Herder die welthistorisch schöpferische Rolle von Politik und Staat nicht aus dem Grunde vernachlässigt, weil er als Philosoph des achtzehnten Jahrhunderts dafür seine besonderen Gründe haben mag. Er tut es deshalb, weil er als Denker diese Wirkungen (Staat und Politik) für die Entwicklung der Humanität für schädlich, wenn nicht gar für destruktiv hält. Der Staat wird Opponent

von Kultur und Zivilisation. *Die darauf gerichteten Aussagen sind nicht gerade haefig, sie sind aber immer eindeutig.* Worüber Herder redet, da spielen Staat und Politik keine Rolle. Als jedoch Staat und Politik erscheinen, wird die autonome Entwicklung von Kultur und Zivilisation weitgehend in den Hintergrund gedraengt.

Über Herders Gesinnung dürften seine Urteile über das *Römische Reich* Auskunft geben. An verschiedenen Stellen und in verschiedenem Umfang haelt er das Römische Reich intellektuell-geistig belanglos, andererseits aber auch schaedlich, und zwar deshalb, weil dieses Reich zu seinen einmaligen Errungenschaften um den Preis der systematischen und endgültigen Vernichtung von zahlreichen anderen Kulturen und Zivilisationen gekommen ist. Wenn also Herder auf das Römische Reich blickt, erscheint vor seinen Augen die grosse Anzahl dieser zerstörten Kulturen.

Noch mehr sagt Herders Einschaeztung der Französischen Revolution. Seine Einschaeztung von der Perspektive der deutschen Aufklaerung, der Inter-Aufklaerung, oder auch des frühen klassischen Idealismus haette durchaus in vielen unterschiedlichen Richtungen ausfallen können. Das Wesentliche ist wieder, dass sich Herder auch in diesem Zusammenhang bewusst und von vorne an *metapolitisch* offenbart. Der Tenor dieses Urteils ist, wenn die Politik ihre Arbeit anfaengt, so kann man sich von den Hoffnungen verabschieden...

Weil die Französische Revolution den gesamten zivilisatorischen Prozess der Aufklaerung (auch der „Inter-Aufklaerung“) in die politischen Prozesse integriert hatte, gerieten diese zivilisatorischen Vorgaenge ausserhalb der Oberhoheit der Aufklaerer selbst. Immerhin gilt die Französische Revolution überhaupt nicht als besonderes Ereignis für Herder. Herder vergisst die Politik nie. Sein konsquentes Schweigen darüber wird bei der Behandlung der langen glücklichen historischen Zeitalter verstaendlicher, in denen die politische Macht im Ausgleich der laengeren Periode den organischen Vorgang der Entfaltung der menschlichen Potenzen scheinbar nicht stört.

Wirft man nun einen kurzen Blick auf die Philosophie Hegels, sieht man gleich, dass er sich mit denselben Problemen auseinandersetzte und dabei folgerichtig die *gegensaetzlichen* Positionen bezog. Er erkannte zwar auch die geistige Zweitrangigkeit des Römischen Reichs ohne weiteres an, waehrend er etwa die Techniken der römischen Staatsmacht kraeftig hervorhob. Waehrend er durchaus positiv-dialektische Lösungen für die Französische Revolution findet, *erachtet er das Politische und die Staaten in als die Grundlagen der positiven Weltgeschichte.*

Man dürfte wohl sagen, dass Hegel seine Schwerpunkte seiner Philosophie über die Weltgeschichte *gegen Herder* aufgebaut hat. Es ist sicherlich nicht abwegig, weil Hegels Schweigen von Herders zahlreichen Innovationen und Errungenschaften mehr als auffallend ist. Hegels Schweigen über Herder als offenes Problem kann nicht verdecken, dass diese Opposition *zwischen diesen beiden wohl grössten Geschichtsphilosophen* von inhaltlich-systematischer Bedeutung ist.

Hegels Gesichtspunkte sind naemlich auch legitim. Die Französische Revolution, die revolutionaeren Kriege in Europa, der Staatsstreich von Napoleon Bonaparte, dann die Napoleonischen Kriege und das System der Heiligen Allianz ergeben einen Zyklus, der stets auf den Schienen der politischen und der staatlichen Entwicklung nach vorne fortschreitet. Man könnte an dieser Stelle sagen, dass es in Herders entscheidenden historischen Jahrzehnten nicht der Fall war.

Der Unterschied zwischen den beiden Einstellungen drückt jedoch eine *vollgültige, fundamentale Alternative* aus, welche zwei wahre philosophischen Perspektiven einander gegenüberstellt. Die Differenz der beiden Positionen besteht darin, wie die beiden Philosophen die Situation der historischen Akteure beurteilen. Historische Akteure, so Herder korrekt, streben stets danach, die in ihnen steckenden konstruktiven Potenzen zu entfalten. Gleichzeitig, und darin müssen wir Hegel recht geben, können sie es gewöhnlich nur im Kraefteraum von Staat und Politik dieser Berufung tun. Darin besteht die grosse Dualitaet jedes gesellschaftlichen Seins. *Sie ist theoretisch unauflösbar.*

Das demonstrativste Beispiel liefert hiefür der sowohl Herder, wie auch Hegel gleich nahe stehende Marx. Er verknüpft das die Entfaltung der menschlichen Gattungspotenzen anvisierende Herdersche Programm mit der Notwendigkeit der Ergreifung der politischen Macht. Er tut es im vollem Bewusstsein dessen, dass das Ergreifen der politischen Macht gerade jener Faktor ist, der der Möglichkeit der Entfaltung dieser menschlichen Gattungspotenzen definitiv ein Ende machen kann.

Dieses Dilemma von Marx liesse sich demnach ohne weiteres als ein Kampf zwischen Herder und Hegel auffassen, das er (Marx) philosophisch auch nicht aufzulösen wusste, waehrend er praktisch seine Antwort doch gegeben hat.

Die historisch und sozial-ontologisch bestimmte Dualitaet zwischen Herder und Hegel, zwischen einer Geschichtsphilosophie der Entfaltung der menschlichen Potentialitaet und einer Geschichtsinterpretation des politischen Systems und der internationalen Ordnung der Staatlichkeit können wir auch nicht auflösen. Darüber hinaus, dass wir beide Ansaetze theoretisch für gleichwertig halten, scheint auch noch eine Dimension von weitreichender Bedeutung. Sowohl die Grosse, wie auch die Inter-Aufklaerung betrachtet das menschliche Schicksal und die Geschichte vor dem Horizont des direkt formulierten Glücks. Es ist alles andere als Zufall, dass Hegel es geradezu als seine Pflicht erachtet, jene Erwartungen beinahe unbarmherzig zu zerstören, die von dem Gang der Weltgeschichte die Realisierung vom menschlichen oder gesellschaftlichen Glück erwarten.

Die Affinitaet der Aufklaerung zum menschlichen Glück dürfte zum Teil tatsaechlich auch für naiv gehalten werden, in dem Sinne sicherlich richtig, dass das diesseitige Glück untrennbar mit dem aufklaererischen Gedankengut verbunden war. Denn Herders Philosophie der Potentialitaet enthielt von Anfang an die Entwicklung in der Richtung der Humanitaet, die ja ohne das Glück kaum sinnvoll zu denken ist.

Schlussbemerkung

Dieser Gedankengang wird einer Vielzahl von universitären Vorlesungen über Herders Geschichtsphilosophie begründet. Von der reichen bisherigen Literatur war ich vor allem auf jene Konzepte aufmerksam, die von Zeit zu Zeit mit einer ganzheitlichen Neuinterpretation Herders gleichzeitig auch die Richtung der bisherigen Philosophiegeschichte ganzheitlich veraendern wollten. So befasste ich mich mit Rudolf *Hayms* grossem Werk (1880–1885), mit der Herder-Interpretation von *Gadamer* in den vierziger Jahren (1942), mit der Herder-Interpretation von Wolfgang *Harich* (1955) und den Arbeiten von Isaiah *Berlin* (etwa 2013). Auf ungarisch verdienen die Arbeiten von János *Rathmann* das grösste Interesse (vor allem 2007), waehrend wir von den Studien von Dezső *Dümmerth* erfahren, dass Herder in seinem Urteil über die Ungarn nicht recht hatte.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Denkmal Johann Winckelmanns. In: Herders Werke in Fünf Bänden. Fünfter Band. Szerk. Wilhelm Dobbek. Berlin-Weimar, 1969. (Aufbau Verlag). 239.

Herder kritikai fordulatáról

On Herders Critical Turn

ABSZTRAKT

Herder általános filozófiai programját már korai művének címében megfogalmazza: „Hogyan válhat a filozófia a nép javára általánossá és hasznossá?” (1765) Herder kiindulópontja az, hogy a kortárs filozófia haszontalan és káros a következő okokból: 1. szelleme kontemplatív. 2. A fontos társadalmi projektek nem a filozófiai gondolkodás, hanem a józan ész termékei. 3. Nyelvezete túl absztrakt és idegen a nép számára. Ha hasznossá akarjuk tenni a nép számára, akkor 1. „A filozófiának le kell ereszkednie a csillagoktól az emberekhez”, mert a nép a józan ész kiegészítését igényli. 2. „A néphez az ő nyelvén, kell szólni” 3. A filozófiát „antropológiára kell redukálni, a különböző népek sajátosságainak megfelelően. 4. Ebben az összefüggésben a filozófusnak és a plebejusnak szövetséget kell kötnie. Összegezve a fentieket: Herder programja a filozófia általános reformja a nép érdekében, ami magában foglalja társadalmi reformot is. A reform lényege a filozófia antropológiává történő átalakítása, amelynek a nyelv problémája áll a középpontjában. Így Herder a kritikai fordulatát a nyelv filozófiájában hajtja végre. A nyelv eredetére vonatkozó koncepciója az ember, mint hiány-lény antropológiai fogalma. Nyelvfilozófiájának főbb gondolatai a következők: 1. A gondolkodás lényegében függ a nyelvtől és hozzá kötődik. 2. A szavak jelentése a használatuk módja. 3. Végül kvázi empirikus elv, hogy a jelentés lényegileg függ a megfelelő perceptuális vagy affektív érzéketektől.” (Michael Forster összefoglalása). Forster szerint ezek a gondolatok forradalmi fordulatot jelentenek a nyelvfilozófia történetében. Herder gondolatai később megjelennek a német nyelvészetben, például Humboldt-nál és másoknál.

Kulcsszavak: a nép javát szolgáló filozófia; a kortárs filozófia problémái; a józan ész (gesunder Verstand); a nyelv filozófiája; a filozófus és a plebejus szövetsége; a filozófia, mint antropológia; a nyelv keletkezése; az ember, mint hiány-lény. (Mängelwesen).

ABSTRACT

Herder formulates his general philosophical program in the title of his early work: „How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People?” (1765) Herder's starting point is that contemporary philosophy is useless and harmful for the people because of the following reasons: 1. Its spirit is contemplative. 2. The important social projects are not products of philosophical thinking but that of healthy understanding. 3. Its language too abstract and strange. If we want to make the philosophy useful for the people, then: 1. it „must descend from the stars to human beings,” because the people need „addition of healthy understanding.” 2. The philosophy must talk to people in its language. 3. Philosophy should be “reduced to anthropology, modified according to different types of people. 4. In this context philosopher and plebeian must make a common alliance. Summarized: Herder's program is a general reform of philosophy for the people, which includes social reforms, too.

The essence of its reform is ist the transformation into the anthropology. And the problem of language is in the centre. So makes Herder its critical turn in the philosophy of language. His concept of origin of language is based on the anthropological notion of man as deficient being. The main ideas of his philosophy of language are formulated on the relations of thought and language: 1. The thought is essentially dependent on and bounded by language. 2. Meaning consists in word-usage and 3. A quasi-empirical principle that meaning essentially depends on corresponding perceptual or affective sensations.“ (Michael Forster) Forster takes these ideas as a revolutionary turn in the history of philosophy of language. These ideas are incorporated into the concepts of German linguists, as Humboldt and others.

Keywords: *philosophy* for people; problems of contemporary philosophy; healthy understanding (*gesunder Verstand*), philosophy of language; alliance of philosophers and plebeians; philosophy as anthropology; the origin of language; man as deficient being (*Mängelwesen*)

Herder programja: a tétlenség absztrakt filozófiája helyett a reformok filozófiájára van szükség. Filozófiai programját kifejezi egy korai tanulmányának címe: „Hogyan válhat a filozófia a nép javára általánossá és hasznossá?” (1765) Véleményét kora filozófiájával kapcsolatban a következőkben lehetne röviden összefoglalni: „A filozófia általában haszontalan az emberek számára, minden egyes ember számára haszontalan, de a társadalom számára káros is.”¹ A filozófia hasznossága nem az utilitarizmus szellemében értendő, itt a kritikai jelleg jelenti a hasznosságot. A metafizikával szembeni fő kifogása pedig a kritikai jelleg hiánya, mert „Valójában az egész metafizikában nincs semmi említésre méltó: mivel pusztán azt mondja, amit a józan ész (*der gesunde Verstand*) gondol.”²

Az előző gondolathoz kapcsolódva teszi fel a kérdést: „Miért haszontalan a (kors) filozófia?” A válasza a következő: „Minden valódi filozofálás, amelyhez akár a legjobb logika által felemelkedhetünk, fölösleges az állam számára. Kérjék csak meg Baumellet, a projekt-készítőt, hogy nevezzen meg egy olyan nagy tettet, vagy kiváló projektet, ami az absztrakciók ölében született és nem a józan észben.” (*gesunder Verstand*)³. A kortárs filozófia negatív vonása az is, hogy fölösleges az állam számára. Ugyanis az absztrakciók steril világában nem születik jelentős társadalmi projekt, vagy tett. Ezek a józan ész (*gesunde Vernunft*) termékei. Ennek szellemében állapítja meg, hogy az absztrakt filozofálás és a józan ész egymást kizáró ellentétben van: „A filozófiai rátermettség legfelső foka sem állhatna fenn együtt a józan ész (*der gesunde Verstand*) legfelső fokával. És ezért az előbbi elterjedése ártana a népnek...Ha a gondolkodásunk részévé válna, akkor leszoknánk a cselekvésről, mert ha van olyan múzsa, aki a nyugalmat szereti, az a filozófia istennője.”⁴ Vagyis az absztrakt filozofálás társadalomba történő integrálódása megbénítaná a társadalmat. De ez nem jelenti azt, hogy az azzal szemben álló józan ész hibátlan, Tele van hibás nézetekkel, előítéletekkel és tévedésekkel.⁵ (113) Ebből következik a filozófia feladata: meg kell javítania az emberekhez (*Menschheit*), valamint a politikához való viszonyát. A kérdés tehát a következő: „Hogyan lehetne a filozófiát az emberekkel és a politikával úgy kibékíteni, hogy valóban az embereket szolgálja?”⁶

Szerinte a filozófia e feladatot több lépésben tudja megoldani:

1. „Egy filozófiának, ha hasznos akar lenni, a káros tényezőket (den Schaden) kell eltávolítania, először a nevelésből.”⁷ Az első feladat tehát kritikai-gyakorlati, a társadalom számára káros tényezők eltávolítása, Ez után kerülhet sorra a kijavításuk. Ebből adódik a filozófia következő feladata: saját szemléletének megváltoztatása:
2. „Kétségtelen, hogy filozófiának le kell ereszkednie a csillagoktól az emberekhez, de absztrakt része érintetlenül, csonkítatlanul megmarad: Nincs másik filozófia, csak ami közvetlenül hasznos a nép számára: (az a józan ész filozófiája).”⁸ Ez utóbbi szerint „A néphez az ő nyelvén, gondolkodásmódján, az ő szemszögéből kiindulva kell szólni”⁹
3. Az emberekhez való leereszkedés azt is jelenti, hogy antropocentrikusnak kell lennie: „Azért, hogy a filozófia az emberek számára hasznos legyen, az embert kell középpontjává tenni.”¹⁰ (Az „ember” fogalom konkretizálva a nép, a plebejusok.)
4. Az előbbi követelmények megvalósításához: a filozófus és a nép (plebejusok) szövetségére van szükség. (Ami Gaier szerint jakobinus gondolat.)¹¹: „Te filozófus és te plebejus! Kössetek szövetséget, hogy hasznosak legyetek.”¹² Egyetérttek Gaierrel. Ezért azt teszem hozzá, hogy Herder 1765-ben anticiálja ezt a jakobinus eszmét.
5. Herder mérlegeli annak lehetőségét, hogy a fenti problémákat egy forradalom oldja meg, de ezt kora feltételei mellett elveti: „A nép véleményei és tévedései manapság belefódtak a politikába; vagy egy forradalomnak kell bekövetkeznie, ami mai fényűzésből adódó gyengeségünk miatt nem lehetséges...”¹³ Herder álláspontját találóan értékeli Gaier: „A felülről kiinduló reformok gyakoriak voltak a 18. században a német államokban... De az alulról, a filozófus és a plebejusok szövetsége által kezdeményezett reformok a forradalom destruktív kockázata nélkül – igen eredeti politikai álláspont 1765-ben.”¹⁴

Gaier megállapítását támasztja az a herderi hely, ahol az új, a filozófia számára e változtatásokhoz szükséges „logikára” vonatkozik. Itt Rousseaura¹⁵ hivatkozik, akinek írásai szerinte ezt tartalmazzák,¹⁶ bár valójában ettől eltérő, saját logikát követ. Szerinte az említett logikát alkalmazó filozófia a kortárs filozófia által okozott eszmei „betegségnek” valamint „...az állam viszonyainak megjavításakor... fellépő bajoknak is ellenmérge.”¹⁷

A (megreformált) filozófia szerepe tehát a szellemi és politikai reformokban való részvétel. A fenti célok megvalósításához a filozófia kopernikuszi fordulatára van szükség, amelyben a filozófia, mint „népi filozófia”, az „ember”, mint „nép” szerepel: „Minden népi filozófiának a népet kell középpontjává tennie, és ha a filozófia szemszögét ezen a módon változtatjuk meg, úgy, ahogy a ptolemaioszi rendszerből kopernikuszi lett..., akkor egész filozófiánk antropológia lesz.”¹⁸

Mi az ember? Herder filozófiai antropológiájának vázlata

Herder filozófiai antropológiájának elemzése során Arnold Gehlen értelmezését tekintem mérvadónak. Szerinte Herder az embert, mint hiány-lényt helyesen határozta meg és ez a filozófiai antropológia alapja: „A filozófiai antropológia egy lépést sem tett előre Herder óta...Nincs szükség rá, hogy akár egyetlen lépést is tegyünk előre, mert ez az igazság.”¹⁹

Az ember mint „hiány-lény”

„Ha csupasz, ösztönök nélküli állatnak tekintjük az embert, akkor a legnyomorúságosabb lény... (aki) egyúttal szabadon cselekvő értelmes teremtés is, ... akinek magának kellett segítenie magán... Az állati lét szemszögéből valamennyi hiányossága és szükséglete sűrűn ösztönözte arra, hogy minden erejével embernek mutatkozzék: az emberiségnek ezek az adottságai nem csupán gyenge kárpótlást jelentenek...az állatoknál a fejlettség magasabb fokán meglévő képességek ellenében...hanem az emberi természet lényegét alkották.”²⁰ Az antropológia egyik központi témája ember és állat összehasonlítása, ami által megmutatható az ember specifikuma. Az összehasonlítás egyik alapvető dimenziója a tevékenység hatóköre. Ezáltal meghatározható az ember specifikuma is. Az emberi gyengeség, eszköztelenség azzal jár, hogy az ember nem specializálódik egy konkrét környezetben való élethez, hanem minden környezethez alkalmazkodik:

Ember és az állat összehasonlítása: Univerzalitás vs partikularitás

A szervek fejlettsége és specializációja oda vezet, hogy életük, tevékenységük szorosan kötődik egy konkrét környezethez. A specializáció hiánya miatt az emberek tevékenysége „az egész világra kiterjed”. Herder szerint tehát az állati partikularitással szemben az ember univerzális lény: „...felállíthatom ...a tételt: az állatok érzékenysége, képességei és művészi ösztönei, ami ezek erősségét és intenzitását illeti, működési körük nagyságával és változatosságával fordított arányban növekednek. De mármost – az embernek nincs olyan egyforma és szűk szférája, melyen belül csak egy munka várna rá – a tennivalók és rendeltetések egész világa veszi körül. Szervezetének és érzékeinek fejlődése nem egyirányú, mindenhez van érzéke, s ezért természetesen gyengébbek és tompábbak az érzékei külön-külön ehhez vagy ahhoz a dologhoz. Lelki képességei az egész világra kiterjednek.”²¹

Az ember „hiányai” és annak következményei.

Herder az ösztönök korábban említett hiányáról írja: „... ebben rejlik az emberiség valódi rendeltetése, s hogy az emberi fajt nem fokozati különbség emeli az állatok fölé, hanem jellegénél fogva áll magasabban.”²² Az egyik ilyen következmény a nyelv kialakulása. Herder szerint, ha megtalálnánk a nyelv keletkezéséhez szükséges genetikai alapot, „akkor már célnál is vagyunk. Ebben az esetben a nyelv olyan lényeges volna az ember számára, mint az, hogy – ember.”²³

A nyelv és az ész. A nyelv feltalálása

A nyelv keletkezésével kapcsolatban merült fel a kérdés, hogy miként jön létre a nyelv: „Nyelv nélkül nincs az embernek esze, ész nélkül pedig nincs nyelve.”²⁴ Herder kiindulópontja a kérdés megválaszolásában az, hogy „az észnek még első, legkezdetlegesebb használata sem volt nyelv nélkül lehetséges.”²⁵ Az ezzel kapcsolatos körben forgó érvelést úgy véli megoldani, hogy talált egy olyan pontot, ahol szerinte a nyelvhasználat és az ész működésének egyidejű kezdete definiálható. Ez szerinte az „ismertetőjegy” fogalmának megszületése: „Tehát (az ember) reflexiónak adja tanújelét akkor, ha...nem csupán fel tud ismerni minden tulajdonságot, hanem ezek közül egyet vagy többet megkülönböztető tulajdonság gyanánt képes felismerni; ennek a felismerésnek az első aktusa világos fogalmat eredményez, ez a lélek első ítélete.... Ezzel megtörtént a nyelv feltalálása.”²⁶

Az ember a nyelv birtokában olyan képzetalkotó képességgel rendelkezik, ami nem zárja be egy meghatározott környezetbe, „...éppen ezért tágabbak a lehetőségei...szabad tere van, hogy sok mindenben gyakorolja magát... Nincs olyan gondolata, mely a természet közvetlen műve volna.”²⁷ Ez azzal jár, hogy a közvetlen érzékeléshez kapcsolódó ösztönök visszaszorulnak.

Ösztön helyett szabadság

„Ha tehát szükségszerűen nincs helye az ösztönnek, mely pusztán az érzékek organizációjából és a képzetek köréből következett, ...akkor éppen ennek révén több világosságra tesz szert az ember. Mivel nem zuhan vakon egyetlen pontra, és nem tapad hozzá vakon, szabadon fog állni, meg tudja keresni magának a tükröződés egy szféráját, önmagában tud tükröződni. Mivel már nem csalhatatlan gépezet a természet kezében, maga lesz önmagának célja, és önmagát fogja kiművelni.”²⁸ Tehát mondhatjuk, hogy az állati ösztön hiányát az ember szabad öntevékenységgel tölti ki. Megszabadulván a természeti környezet irányításától, nemcsak célokat fog kitűzni, saját magát is ki fogja művelni. Itt képességeinek szabad kifejtése öncélként jelenik meg. Megszületik a gyakorlat, amennyiben az ember az általa létrehozott tárgyakban és társadalmi viszonyokban „tükröződik.”

A nyelv az ember specifikus ismertetőjegye

A nyelv és az ész az embernél ugyanannak dolognak két oldala. Ez a sajátossága minden más lénytől megkülönbözteti: „...a nyelv kívülről tekintve éppoly sajátos megkülönböztető jegye a mi fajunknak, mint ahogy az ész belülről az. Ezért több nyelven a szónak és az észnek, a fogalomnak és a szónak, a nyelvnek és az oknak is ugyanaz a neve.... Az embert beszélő állatnak nevezik, az oktalan állatokat pedig némának... A nyelv ennél fogva az értelem természetes megnyilvánulásává, kifejezésévé és szervévé válik.”²⁹

Gondolkodás és beszéd

1. A tudatosság kezdettől, kialakulásától fogva szavakban, nyelvi formában létezik. „Ha mármost az ember első tudatos eszmélésének állapota nem valósulhatott meg a lelkében élő szó nélkül, akkor a megfontolás minden állapota kimondhatóvá lesz benne, gondolatainak láncolata a szavak láncolatává válik.”³⁰
2. A lelki állapot teljessége, minden érzelem kifejezhető nyelvi formában, szavakkal: „...egészben véve, nincs olyan lelkiállapot sem, mely ne lenne képes szóra, vagy amelyet ne lehetne meghatározni a lélek szavaival... „amelyet ne lehetne felemelni a tudat világosságába.”
3. Az érzelem és az értelem nem választható el egymástól.: ...az ember az értelmével érez és beszél, amikor gondolkodik. S mindig így gondolkodik.”³¹
4. „Szavak nélkül nem lehet gondolkodni.”³² Ez pedig azt jelenti, hogy szerinte nincs nem-nyelvi gondolkodás, a gondolkodás nyelvi gondolkodás.

Egyetérttek Forsterrel aki szerint Herder koncepciója a „nyelvfilozófia forradalmának” tekinthető és „három alapelve van: 1. A gondolkodás lényegileg függ a nyelvtől és a nyelvhez kötődik. 2. A szó jelentését a használata fejezi ki. 3. A kvázi-empirikus elv, miszerint a jelentés lényegében függ a megfelelő perceptuális vagy affektív érzéki benyomásoktól.”³³

Herder ember-felfogásának vázlata

1. Az ember egy tevékeny „hiány-lény”: „...ha elmaradt az állati érzékelés, valamint az egyetlen pontra való korlátozottság, akkor egy más teremtmény jött létre, melynek pozitív képessége térben, finomabb organizáció alapján, világosabban nyilatkozott meg: elkülönülten és szabadon nem csupán megismer, akar és működik, hanem tudja is, hogy megismer, akar és működik. Ez a teremtmény az ember.”³⁴
2. „ha nem lehetett ösztönös állat az ember, akkor lelkének szabadon működő pozitív ereje következtében megfontolt teremtménynek kellett lennie.”³⁵
3. „A megfontolásnak ebben az állapotában, amely reá jellemző, és amikor első ízben működött szabadon ez a megfontolás, az ember feltalálta a nyelvet.”³⁶

4. Ha az emberről korábban elmondottakat figyelembe vesszük, akkor evidenssé válik Herder „első természeti törvénye”: az ember a nyelv keletkezésének folyamatában szükségszerűen alakult ki: „Az ember szabadon gondolkodó, cselekvő lény, akinek erői progresszíven működnek: ezért a nyelv teremtménye!”³⁷ Herder törvényét úgy is megfogalmazhatta volna, hogy az ember és a nyelv kölcsönhatásukban egyidejűleg jöttek létre: a nyelv az ember „teremtménye” és fordítva, az ember a nyelv „teremtménye.”
5. „Univerzális lény”: mind tevékenysége, mind megismerése, mind a Földön való elterjedése tekintetében.

Az ember tehát tevékeny, szabad, univerzális, tudatos, nyelvi gondolkodással rendelkező lény, aki önmagát (a nyelvi gondolkodást) „feltalálta,” létrehozta és a továbbiakban fejleszti”.

A nyelvfilozófia, mint negatív filozófia

„Ha igaz az, hogy gondolatok nélkül nem tudunk gondolkodni, és szavak által tanulunk meg gondolkodni, akkor a nyelv határozza meg az emberi megismerés egészének terjedelmét és korlátait. A nyelv által és útján megvalósuló emberi megismerés általános szemlélete egy negatív filozófiát eredményez: milyen mértékben képes az emberi természet eszméiben felemelkedni, mert nem képes magasabbra emelkedni? Milyen mértékben tudná az ember magát kifejezni és tudna megnyilvánulni, mert nagyobb mértékben nem tudja magát kifejezni és nem tud megnyilvánulni? Mennyi mindent ki tudnánk söpörni az általunk gondolkodás nélkül mondottakból: helytelen gondolatokat, mert hibásan fogalmaztunk, mondani akartunk valamit mondani, anélkül, hogy el tudtuk gondolni.”³⁸ A fenti gondolatmenet az ismeretelmélet egyik alapproblémájának egy lehetséges meghatározását adja meg a nyelvfilozófia szemszögéből. Eszerint a megismerés határaitra vonatkozó kérdés nyelv által történő meghatározása azt jelenti, hogy a nyelvünk határa egyben világunk határa is. Ennek tudatosítása egyben a kritikai szemlélet érvényesítésére szolgáló alkalom is. Vagyis egy negatív filozófiára lenne szükség.: „Ha egy ember ezt a negatív filozófiát kigondolná, az emberi megismerés peremén állna, mint egy földgolyón. És ha nem tudná a fejét e korlátok fölé emelni és nem tudna körülnézni a friss levegőben, akkor mégis ki merné nyújtani a kezét, és kiáltaná: itt üresség van és semmi!”³⁹

A szavak jelentéséről

A gondolatok szavakban fejeződnek ki. Ezért Herder úgy látja, hogy „Filozófiai kérdés, hogy mennyiben tud a gondolat nyelvben a kifejeződéséhez tapadni és ez mennyiben szükséges...és mennyire kell benne a gondolatnak a kifejezéshez tapadni.”⁴⁰

A következőkben beidézzük Herder erre vonatkozó legfontosabb gondolatait:

1. „Egy fogalomhoz érzékileg is el lehet jutni; ahol szemügyre vétellel egyúttal a nevét is összekötjük, ...itt a filozófia eltéved az okkult minőségek között, ha az értelemmel érezni akar.”⁴¹
2. „Egy fogalomhoz szó útján (wörtlich) is el lehet jutni, ha a névhez genetikusan és a dolog lényegéből jutunk. Ezek azonban pusztán szómagyarázatok.”⁴²
3. „A szavak grammatikai magyarázatára nem is éri meg gondolni, mert azok biztosan a filozófia pereméhez tartoznak. Nem az a kérdés, hogy miként lehet egy kifejezést etimológiailag megmagyarázni és analitikusan meghatározni, hanem az, hogy miként használják.”⁴³

Ezzel a levezetéssel Herder eljut a jelentés használat-elméletéhez, amelynek talán legnevesebb képviselője Wittgenstein. A mű kommentátora, Ulrich Gaier ezt a helyet így értékeli: „Herder itt egy nyelvfilozófiai alapú ismeretelmélet programját vázolja fel, ami nemcsak évtizedekkel előzi meg a kantit, hanem sokkal elmélyültebb is, és csak a Wittgenstein követők ismeretelmélete éri el ismét a színvonalát.”⁴⁴

Ismét ide idézzük Herder erre vonatkozó legfontosabb gondolatait:

1. „Ha szavak nélkül sohasem tudunk világosan gondolkodni: akkor a filozófiának éppen az a célja, hogy a pusztán érthető fogalmakat addig cserélgesse, amíg azok világosak nem lesznek.”⁴⁵
2. Tehát az a filozófia, ... amelyik megveti a józan észet, melynek szavait elveti, az élet területéről a katedra atmoszférájába vonul. Nem képez (senkit), és még ha igaz is lenne, akkor is haszontalan.”⁴⁶
3. De az a filozófia a szívem bálványa, amelyik először az érzéki értelmet vezeti, leereszkedik a nyelvéhez, vele együtt halad és fokozatosan felemeli. És végül az ész területén a világosság teljes ragyogásával megjelenik számára és eltűnik.”⁴⁷

A filozófia tehát a pusztán érthető fogalmakat világossá teszi elemzésével. Itt azonban a józan észből kell kiindulnia, és fogalmainak hiányosságait megszüntetnie. Ennek az értelemben szótt érzékiségnek, mint az ismeret forrásának tudása nélkülözhetetlen.

Ezeket a téziseket a már említett három forradalmian új elvvel összefüggésben szükséges értelmezni.

Ami figyelemre méltó, hogy a filozófia, miután betöltötte a szerepét és a józan ész számára világossá tette a fogalmakat, ezzel magasabb szintre emelte, majd eltűnik, vagyis megszűnik. A filozófia a szerepét, tehát a józan észet magasabb szintre emelését a következő, egyedüli helyes módszer alkalmazásával éri el. Ismét beidézem Herder erre vonatkozó alapvető meghatározását: „Tehát a filozófia egyedüli helyes módszere analitikus: szükségszerűen a józan észben kell alapulnia és innen kiindulva kell az absztraháló ész magaslatára emelkednie. Minden valódi filozófiai fogalom adott a filozófus számára. Tehát nem értelmezheti azokat önkényesen tetszése szerint, és nem fogalmazhat meg önkényes feltételezéseket a tér, az idő, a szellem, az erény stb. tekintetében, vagy ha megteszi, akkor megnyitja a szócséplések forrását. Az előbbi fogalmak a filozófus számára érzékileg világosan adóttak. És minden józan ész mintegy a filozó-

fia által magasabb szintre kell elvezetni. Azonban a fogalmak a józan ész számára zavarosan adóttak és a filozófusnak kell azokat absztrakció segítségével világosan ábrázolni. Tehát szétbontja azokat, amennyire csak tudja.”⁴⁸

Herder filozófiája tehát a „józan ész” (der gesunde Verstand) egy lehetséges filozófiája. Herder koncepciója: a józan ész (egy lehetséges) filozófiája Herder elemzésének kezdő- és végpontja a „józan ész”. Ez egyrészt azért van így, mert az szerinte tartalmazza a nyelv összes lényeges sajátosságát. Másrészt filozófiai programjának középpontjában a nép áll. A józan ész elemzésére és korrekciójára szükség van, mert a fogalmakat zavaros formában tartalmazza. A filozófiának „világossá” kell tenni azokat. Ennek érdekében „leszáll” a józan észhez, és megtisztítja zavaros fogalmait. (Itt a jelentés használat-elmélete működik) A filozófia ezzel „felemeli” az „józan ész” az (absztrakt) ész színvonalára. Ezután eltűnik. (Az elemzés és az ész korlátait a nyelv szabja meg). Az előbb mondottakból adódik, hogy Herder elmélete tekinthető Wittgenstein elmélete előfutáraként. Néhány, e mellett szóló wittgensteini gondolatra utalnék: a nyelvi jelentés használat-elméletére; („Az esetek nagy részében, ha nem is minden esetben, amikor a ’jelentés’ szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk: egy szó jelentése: használata a nyelvben.”(PU43)⁴⁹, a metafizikai kijelentések mindennapiakra történő visszavezetésére; („Mi a szavakat metafizikai használatuktól újra visszavezetjük mindennapi alkalmazásukra”(PU116)⁵⁰, és arra, hogy a fogalmak világossá tétel után eltűnnek a filozófiai problémák. („A szavaink használatát szabályozó rendszert nem akarjuk sem hallatlan módon kifinomítani, sem pedig teljessé tenni. Mert az a világosság, amelyre törekszünk, csakugyan tökéletes. Ez azonban csak annyit jelent, hogy a filozófiai problémáknak tökéletesen el kell tűnniük.” PU 133).⁵¹

JEGYZETEK/NOTES

¹ Johann Gottfried Herder, *Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützeicher Werden kann* in: *Frühe Schriften, Werke 1*. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1985, p. 121

² i. m. p. 120

³ i. m. p. 113

⁴ uo.

⁵ uo.

⁶ i. m. p. 108

⁷ i. m. p. 125

⁸ i. m. p. 122

⁹ uo.

¹⁰ i. m. p. 125

¹¹ Ulrich Gaier: „A filozófus és a plebejus szövetsége jakobinus gondolat.” *Kommentar* in: *Herder Werke*, 1. i. m. 984

¹² Herder, i. m. p. 124

- ¹³ i. m. p. 121
- ¹⁴ Ulrich Gaier, Kommentar, i. m. p. 988
- ¹⁵ Herder, i. m. p. 114
- ¹⁶ i. m. p. 114
- ¹⁷ i. m. p. 122
- ¹⁸ i. m. p. 134
- ¹⁹ Arnold Gehlen, Az ember. ford. Kis János. Budapest, 1976 p.p. 117-118
- ²⁰ Johann Gottfried Herder, Értekezés a nyelv eredetéről, in: J. G. Herder, Értekezések, levelek, ford. Rajnai László, Európa könyvkiadó, 1983. p. 281, p. 282
- ²¹ Herder, Értekezés p. 195
- ²² i. m. p. 200
- ²³ uo.
- ²⁴ i. m. p. 216
- ²⁵ uo.
- ²⁶ i. m. p. 210
- ²⁷ i. m. p. 201
- ²⁸ uo.
- ²⁹ i. m. pp. 225-226
- ³⁰ i. m. p. 288
- ³¹ i. m. p. 289
- ³² uo.
- ³³ Michael N. Forster, After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition. Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 2
- ³⁴ Herder, Értekezés p. 204
- ³⁵ i. m. p. 205
- ³⁶ i. m. p. 209
- ³⁷ i. m. p. 281 (A fordítást javítottam itt.)
- ³⁸ Johann Gottfried Herder, Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Erste Sammlung. Zweite, völlig umbearbeitete Ausgabe 1768. in: Herder Werke, 1. p. 557
- ³⁹ uo.
- ⁴⁰ Johann Gottfried Herder. Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente. Dritte Sammlung 1767 in: Herder Werke 1. p. 421
- ⁴¹ uo.
- ⁴² i. m. p. 422
- ⁴³ i. m. p. 423
- ⁴⁴ Ulrich Gaier, Kommentar, in Herder Werke 1. p. 1209
- ⁴⁵ Herder, Fragmente. Dritte Sammlung. in. Werke 1. p. 424
- ⁴⁶ i. m. p. 425
- ⁴⁷ uo.
- ⁴⁸ i. m. p. 424
- ⁴⁹ Ludwig Wittgenstein, Filozófiai Vizsgálódások, ford. Neumer Katalin, Atlantisz, Budapest, 1992, p. 42
- ⁵⁰ i. m. p. 80
- ⁵¹ i. m. p. 84

FELHASZNÁLT IRODALOM/REFERENCES

- Herder, Johann Gottfried, Frühe Schriften. Werke 1., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985
- Herder, Johann Gottfried, Értekezések, levelek, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983
- Forster, Michael N., After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition, Oxford UP, Oxford 1985
- Gaier, Ulrich, Kommentar in: Herder Werke 1. Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985
- Gehlen, Arnold, Az ember, ford. Kis János, Gondolat, Budapest, 1976
- Rathman, János, Utószó in: Johann Gottfried Herder, Értekezések, Levelek, Európa Könyvkiadó, Budapest 1983

Kiss Lajos András

Werner Krauss és a felvilágosodás antropológiája

Werner Krauss and the Anthropology of Enlightenment

ABSZTRAKT

Werner Krauss *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts* című 1978-ban megjelent könyve a téma egyik fontos és időtállóan bizonyult feldolgozása. Jelen tanulmány röviden érinti a hányatott sorsú német romanista életének néhány fontos mozzanatát, a náci Németországban elszenvedett megtorlásoktól kezdve, egészen az NDK szellemtudományi életében játszott kiemelkedő szerepével bezáróan. Az írás gerincét a szóban forgó mű legérdekesebb és napjainkban újra aktuálissá váló fejezeteinek összefoglalása képezi, amit a szerzővel folytatott folyamatos párbeszéd egészít ki. Így foglalkozik a 'bon sauvage' mítoszának Krauss által feldolgozott kéréseivel, az ősnyelv problematikájával, stb. A könyv legizgalmasabb fejezete az „állati lélek” kérdéskörének feldolgozáshoz kapcsolódik. Jelen tanulmány ezt a fejezetet mutatja be a legrészletesebben, amit már az is indokol, hogy Krauss legalább ötven olyan könyvet ismert a 17-18. század filozófiai antropológiai irodalmából, amelyek nagyobb része mára szinte teljesen feledésbe merült, noha korunk embere számára is fontos üzenetek találhatók bennük. Éppen ezért a tanulmány befejező része Krauss munkájának napi aktualitását érinti, ugyanis az állati jogok, illetve a mesterséges intelligencia és a robotika kapcsán újra szembesülnünk kell az emberi létezés kitüntetett státuszához kapcsolódó dilemmákkal. Például azzal a kérdéssel, hogy milyen jogi státuszt biztosítsunk az állatoknak? Továbbá: mit kezdünk a következő évtizedekben létrejövő mesterséges intelligenciákkal, kiborgokkal, robotokkal, akiknek (vagy amiknek?) a képességei már napjainkban is sok tekintetben felülmúlják az emberi teljesítményeket?

Kulcsszavak: antropológia, ember, vadember, ősnyelv, lélek, test

ABSTRACT

However, Werner Krauss' book, entitled *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts* was published in 1978, is an important and persistent analysis of its topic. The present paper touches shortly several important details of the biography of the German Romanist with a rugged fate, from the sanctions suffered in the Nazi Germany till his distinguished role in the GDR humanities. The main line of the present writing is an epitome of the most interesting and nowadays re-actualised chapters of his abovementioned work, completed with a continuous dialogue with its author. The present paper discusses the questions of the myth of 'bon sauvage', and problematics of the original language as they appear in Krauss' work. The most interesting chapter of the book is connected to the question of "animal soul"; the present study presents this chapter of the book in details. Krauss shows ca. fifty books of the 17-18th-century philosophical anthropology; their majority became forgotten nowadays, however, they contain important messages for our contemporaries, as well. Consequently, the concluding chapter of the present study

touches daily actualities of Krauss' work, because we must encounter the dilemmas about the privileged status of the human existence in the issues of the animal rights, artificial intelligence and robotics. E.g. we must meet the questions of the legal status of animals; and what to do with the artificial intelligences created in the next decades, such as cyborgs, robots, who (or what?) have in several aspects superhuman abilities nowadays, yet.

Keywords: anthropology, human being, savage, original language, soul, body

1978-ban – két évvel a szerző halála után – jelent meg először Werner Krauss *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung* című munkája a kelet-német Akademie Verlag gondozásában. A következő évben a nyugat-német Hanser Verlag is kiadta a munkát, minden változtatás nélkül.¹ A könyv alcímével Krauss annak a meggyőződésének adott hangot, hogy a felvilágosodással vette kezdetét a modern embertudományok kialakulása. Miként arra Werner Röhr is utal Krauss szóban forgó munkáját elemző tanulmányában, a német romanista tanulmánykötete a felvilágosodás antropológiáját feldolgozó huszadik századi munkák egyik legfontosabbika.² Pár évvel korábban a francia Michèle Duchet (*Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, 1971), illetve az olasz filozófiatörténész Sergio Moravia is fontos munkákat tettek közzé a felvilágosodás filozófiájáról. (*Il tramonto dell' Illuminismo*, 1968, *La Scienza dell' Uomo nel Settecento*, 1970.) Könyve bevezetőjében Krauss az elismerés hangján szól mindkét szerzőről.

De ki is volt Werner Krauss? A nemzetközi szakirodalom egyöntetűen a huszadik egyik legjelesebb romanistájaként tarja számon, olyan tudósként, aki az 1930-as évektől haláláig tucatnyi fontos munkát publikált a francia, a spanyol és az olasz filozófiáról és irodalomról. Élete tele volt ellentmondással. Peter Jehle monográfiája igen árnyaltan mutatja be Krauss munkásságának első évtizedeit, amely Hitler hatalomra jutásától az ötvenes évekig tartott. Ebben az időszakban Krauss – egyetemi oktatói állását megőrzendő – a náci rendszert „formálisan legitimáló” csendes együttműködéstől 1942-re eljutott a hitleri rendszer megdöntésére irányuló aktív ellenállásig. Mint a Schulze-Boysen csoport aktivistáját 1942 november 24-én letartóztatják és 1943 januárjában halálra ítélik. Krauss monográfusai közül többen azt mondják, hogy Hans-Georg Gadamer közbenjárására sikerült a halálos ítélet végrehajtását elkerülnie, de tudomásom szerint a mai napig sem teljesen tisztázott, hogy voltaképpen ki is segített neki.³ Krauss a háború után az szovjet megszállási övezetben telepedett le, és haláig az egykori NDK egyik legismertebb szellemtudományi alakjának számított, akinek munkáit számos világnyelvre lefordították. Ebben a kanyarokkal tarkított életútban nincs semmi különleges, mivel az aktuálisan éppen fennálló hatalommal történő kiegyezés kényszere (olykor persze az aktív ellenállás) szinte „normáljelenségnek” tekinthető a huszadik századi közép- és kelet-európai értelmiségek körében.

Ebben a rövid tanulmányban csak arra vállalkozhatom, hogy röviden ismertessem Krauss könyvének legfontosabb megállapításait, illetve valamivel részletesebben kitérjek a munka egyik izgalmas és éppen napjainkban igen aktuálissá váló fejezetében kifejtett gondolatokra. A szóban forgó fejezet *Az állati-lélek elméletek a 18. században* címet viseli (I. Exkursus).

Indulásként a következő kérdést célszerű feltenni: voltaképpen milyen specifikumai vannak Krauss könyvének, összevetve a két másik eszmetörténész hasonló tematikájú munkájával? Michèle Duchet 1971-ben megjelent könyvének első fejezete a kolonizáció kezdeteinek és kiteljesedésének történetét mutatja be, azt a nagyjából két évszázadot felölelő folyamatot, melynek során a glóbusz egésze az európai hatalmak uralma alá kerül. A földgömből lassan eltűnnek a „fehér foltok”, vagyis az emberi faj minden változata „láthatóvá és elemezhetővé” lesz. A könyv második fejezete öt felvilágosult francia filozófus, nevezetesen Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius és Diderot antropológiai munkáit mutatja be.⁴

Sergio Moravia munkája is két nagy fejezetből áll. Az első fejezet a 18. századi antropológia, míg a második az etnológia megszületését és fejlődését mutatja be. A könyv végén két függelék található. Az első a Louis-Antoine Jauffret által alapított tudóstársaság (*Société des Observateurs de l'homme*) programjába nyújt bevezetést. Tulajdonképpen ez a társaság volt az első a világon, amely intézményesített keret biztosított az antropológiai kutatások számára. A második függelék Joseph-Marie Degérando írását tartalmazza, amely a „vad népek” tudományos megfigyelésének és leírásának egyik első metodológiája. Úgy is fogalmazhatunk: ez a dolgozat a modern etnológia születésének alapdokumentuma. Egyébként Degérando legfontosabb megállapításai, illetve a magának a programnak a szelleme nyilvánvalóan továbbél a huszadik század francia antropológiai és etnológiai kutatásaiban is (elég csak Claude Lévi-Strauss és Michel Foucault munkáira utalnom).⁵

Voltaképpen igaza van Werner Röhrnek, amikor azt mondja, hogy Krauss könyve sokkal töredékesebb, mint Duchet vagy Moravia szóban forgó munkái. Ez azonban akár dicséret is lehet, mivel Krauss elképesztő mennyiségű szövegre hivatkozik a felvilágosodás antropológiai irodalmából. Többek között azt is megjegyzi, hogy csak Franciaországban körülbelül hatszáz olyan könyv jelent meg a 18. század folyamán, amely az ember meghatározását, illetve leírhatóságát állította a vizsgálódás centrumába. Pontosan ugyan nem számoltam utána, de Krauss ebből a halmazból legalább háromszáz könyv lényegét összefoglalja, némely esetben csak egy-két mondatos utalás erejéig, amíg más esetekben két-három oldalt is szentel egy-egy könyv bemutatásának.

Munkája bevezető fejezetében a szerző a modern antropológia megszületését és a huszadik század közepéig terjedő fejlődési ívét vázolja fel, mondhatnánk címszavakban. Krauss szerint az antropológia gyökerei a 16. századig nyúlnak vissza, tudniillik ekkor jelenik meg az emberi lét „nem-teológiai” magyarázatának szükséglete. Noha a modern antropológia születését joggal összefüggésbe lehet hozni Jauffret már említett programadó írásával, de az empirikus kutatásokat (például a régészetet) is magában foglaló modern antropológia kiteljesedéséről igazából a 19. század végétől beszélhetünk (Jakob Bachofen, Lewis Henry Morgan, Herbert Spencer). Mindazonáltal hiba lenne lebecsülni a 18. század – jobbára a spekulációra és az esetleges megfigyelésekre támaszkodó – pre-antropológiai teljesítményét. Ugyanis, mondja Krauss, még a 20. századi antropológia is jórészt ugyanazokkal a nehézségekkel néz

szembe, mint évszázadokkal korábban: „Ahol a gondolkodó szellem a primitív népekkel való találkozással szembesült, ott az antropológiai nézőpont megszületése adott volt. Ebben az értelemben az antropológia már az ókorban, majd a 16. században, azaz a nagy felfedezések korában is jelen volt.”⁶ Éppen ezért a spanyol Las Casas munkáit, illetve Montaigne *Esszéit* (első helyen Amerika őslakóinak állítólagos kannibalizmusáról szóló történetekkel) ugyancsak az antropológia összevegei közé sorolhatjuk. A következő rövid fejezet az antropológia fogalom első előfordulásait nyomozza az európai eszmetörténetben. Ez persze nem abszolút perdöntő (mármint az, hogy az antropológia kifejezés szerepel-e vagy sem egy adott szövegben), mindenesetre nem árt tudni, hogy Nicolas de Malebranche *De la vérité* (1674/75) című munkájában már szerepel ez a fogalom, illetve Abbé Prévost *Manuel lexique* 1755-ös kiadásában az antropológia szócikket is megtaláljuk.

Az igazán „nagy ugrás” a 18. században következik be, mégpedig Lafitau, Fontenelle és Bonnet munkáinak megjelenésével. Joseph-François Lafitau (1681–1746) jezsuita szerzetesként végzett missziós feladatokat a mai Kanada területén. Célja egyszerű és kézenfekvő volt: az indiánok keresztény hitre térítése. Lafitau abból az alap-tézisből indult ki, miszerint eredendően minden népben ott rejtőzik a monoteizmusra való hajlam, amelyet az idők során a babona és a „Sátán gonosz hatalma” térített helytelen irányba. Mindazonáltal az indiánokkal való együttélése során számos érdekes megfigyelést tett, amelyek hozzájárultak a 19. századi tudományos néprajz és antropológia létrejöttéhez. Az indiánokról rajzolt portréja meglehetősen ambivalens, mondja Krauss. Ugyanis Lafitau szerint az indiánok sok előnyös tulajdonsággal rendelkeznek, mivel pusztán csak a külsejüket tekintve is elég megnyerőek. Az európaiakkal összevetve természetük és alakjuk meglehetősen előnyös. Az indiánok egyenesen büntetik a hanyag testtartást. Általában éles eszűek, élénk képzelőerővel rendelkeznek, emlékezetük pedig egyenesen csodálatraméltó. Lafitau indiánokról rajzolt képének van persze sötét oldala is: a bennszülöttek könnyelműek és felületeseek; dolgozni nem szeretnek, hálátlanok, hataloméhesek stb. Az viszont elgondolkodtató, mondja Lafitau, hogy a tudományok és a művészetek iránti közömbösségük vajon nem annak jele-e, hogy ezek az emberek úgymond „kevéssel is beérik”. S ezen a ponton már az antropológia központi dilemmáihoz jutottunk, mondja Krauss, mivel a néhány évtizeddel később megszületett munkáiban Rousseau éppen a művészetek és a tudományok hasznának kérdéseit feszegeti, és Rousseau értekezésének némely passzusában „Lafitau hangját halljuk visszacsengeni”.⁷ Lafitau számára az is szimpatikus volt az indiánok életében, hogy nem érdekelte őket a formális jog, és vitás ügyeik elintézését a vének tanácsa természetes bölcsességére bízta. Számomra némileg meglepő volt az a felismerés, hogy érvelésében idáig jutva, Krauss maga is hirtelen „önkéntes antropológusnak” csap fel, és nép-karakterológiai fejtegetésbe kezd. Ugyanis a következőképpen érvel: azért találhatta sok korabeli francia Lafitau imént idézett megfigyelését szimpatikusnak, mert a franciák sohasem kedvelték a formális jogot. Szó szerint a következőket mondja: „A franciák hagyományos gyűlölete a megszokott, unalmas és egyúttal

méltánytalan jogi eljárásokkal szemben itt az indiánoknál megfigyelhető egyszerű joggyakorlat idealizálásaként jut kifejeződésre. Ugyanilyen okokból éreztek a franciák szimpátiát a korabeli 'közvetlen' török joggyakorlat iránt is."⁸ Természetesen ezzel nem azt akarom mondani, hogy Krauss a maga „nép-karakterológiai bölcselkedésével” pusztán csak a levegőbe beszél, hiszen egy Lafitau-tól kölcsönzött idézettel alátámasztja fenti téziséét. Az indiánok, mondja Lafitau „(...) legnagyobb szerencsájukre nem ismerik sem a condisem-et, sem a pandektákat, sem az ügyvédeket, sem pedig az ügyészeket. Ha egy törzs tagjai között viszály tör ki, ami ugyan ritkán fordul elő, de azért néhanapján megesik, akkor egyezkedéssel próbálják elsimítani az ügyet.”⁹ Akár a manapság meglehetősen divatos multikulturalizmus ideológiájának *avant la lettre* megfogalmazását is beleláthatjuk Lafitau interpretációjába. Mindenesre annyi biztosan állítható, hogy ekkor vette kezdetét az addig kikezdzhetetlennek tekintett Európa-centrikus gondolkodásmód hanyatlása.

Fontenelle munkái, kiváltképpen a *De l'origine des fables*, egy újabb lépést jelentett azon az úton, amelyen haladva a 18. század antropológiája egyre differenciáltabb fogalmi hálóval írta le az emberi történelem fejlődésszakaszait.¹⁰ Fontenelle egy másik esszéjében olvasható fejtegetés, mondja Krauss, csirájában magában foglalja Auguste Comte fejlődésméleteének szakaszolási metodikáját. E szerint a különböző népek szükségszerű fejlődési folyamaton mennek végig. Eleinte mindenütt az a fajta nyers erőszak uralta az emberi kapcsolatokat, amely még napjainkban is jellemzi a barbár népek életét, mondja Fontenelle. Azonban, ellentétben Lafitau felfogásával, Fontenelle már úgy gondolja, hogy a jelen vad népei fokozatosan és egyre gyorsulóbb ütemben mennek végig azon az úton, amelyet Európa népei egyszer már bejártak. Sőt, az amerikai indiánok el is kerülhetik azokat a hibákat, amelyeket az európaiak elkövettek hosszú történelmük során, hiszen ők már nemcsak a sikereinket, de a kudarcainkat is világosan látják.

Krauss Fontenelle mellett hosszan idézi a legismertebb tanítványaként számontartott Certaud de la Villatte egyik munkáját is, aki mesteréhez hasonlóan szintén a természeti korlátok visszaszorításában ragadja meg a fejlődés értelmét.¹¹ A legnagyobb hangsúlyt természetesen Rousseau szerződéselméleteének elemzésére helyezi a szerző, kiegészítve számos Rousseau-ellenes gondolkodó nézeteinek bemutatásával. Rousseau antropológiája szögesen ellentétes a Buffon által vallott felfogással. Buffon azt mondja, hogy a prehistorikus korszakokban még nem léteztek magányos individuumok, hiszen a társadalmiság szorosan hozzátartozik az emberi mivolthoz. Ahol emberek vannak, ott már történelemről kell beszélnünk. Továbbá Buffon a civilizálódást lassú, szinte észrevehetetlen folyamatnak tekinti, amelyben nincsenek nagy ugrások. (Ugyanakkor Buffon radikálisan törést lát az emberi és az állati létezés között.)

Rousseau társadalmi/antropológiai nézeteinek bemutatása mellett Krauss viszonylag részletesen elemzi Diderot felfogását is.¹² Elsősorban azt emeli ki, hogy Diderot ugyancsak szemben áll Buffon azon álláspontjával, amely szerint radikális törés vagy ugrás érzékelhető az ember és az állat fejlődésszintjei között. „Diderot

számára idegen, hogy az embert minden állatfaj fölött álló, speciális lényként határozza meg. Buffon ama tézisé, miszerint végtelen távolság választja el legintelligensebb állatok viselkedését a legostobább emberek gondolkodásától, Diderot ugyanúgy visszautasítja, mint Robinet antropocentrikus fejlődéelméletét.”¹³

A továbbiakban Krauss egy rövid fejezet szentel az ősnyelv problematikájának, illetve a német felvilágosodás antropológiájának. „Jelen írásomban csak az elsőként említett problémakört szeretném érinteni.”¹⁴ Krauss úgy látja, hogy a 20. század jelentős filozófiai/antropológiai munkái ugyanúgy szembesültek az ősnyelv problematikájával, miként azt három évszázaddal korábban élt elődeik munkáiban megtapasztalhatjuk. Krauss Arnold Gehlen *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung zur Welt*, illetve Ernst Cassirer *Philosophie der Aufklärung* című munkáit emeli ki azon munkák közül, amelyek a felvilágosodás örökségére építették mondanivalójukat. (Mindkét munkának van magyar kiadása is.) A felvilágosodás nyelvtudománya és a nyelv eredetéről szóló teóriája két irányba bontakozott ki: ez egyik az úgynevezett „irracionális” irányzat, amely Rousseau-ig terjedt és Franciaországon kívül vert gyökeret, amíg a másik, a francia (és egyúttal racionalista) irányzat. Érdekes, hogy Cassirer csak az első változatot tekintette „jövőbe mutató” felfogásnak. „Ez az irányzat Vicóval vette kezdetét, majd Rousseau-ig elérve Hamann és a Herder felfogásaiban folytatódott, hogy ezt követően a jövőbeli német szellemtörténet fundamentumául szolgáljon, amíg a racionalista, Franciaországban meghonosodott irányzat mellett legfeljebb Etienne Bonnot de Condillac tartott ki. Ez persze csak akkor áll, mondja Krauss, ha egy sor más francia kutatót kihagyunk a számításból, azokat, akiknél a nyelvfelfogás számos egyéb változata mutatható ki.”¹⁵ Röviden: a 17. században a racionalisták jórészt Descartes felfogását tartották irányadónak (a racionalista álláspont képviselői közül a janzenistákat kell első helyen megemlíteni, például Claude Lancelot és Antoine Arnauld nevét és munkáit). Szerintük a gondolkodást kitüntetett szerep illeti meg a nyelvvel szemben, miközben a szenzualisták a konkrét létező nyelvek működésére (vagyis magára a beszédre) koncentráltak. Még az általában racionalistának tekintett Du Marsais is úgy gondolta, hogy a nyelvtan ugyan a fejben létezik, ugyanakkor a „(...) a nyelv genealógiáját szenzualista módon építette fel, a konkrétól az absztrakt felé haladva.”¹⁶ A 18. században Condillac – részben John Locke nyomán – már egyértelműen az érzékiség prioritása mellett kötelezte el magát. Noël-Antoine Pluche a *La mécanique des langages et de l'art* (1751) című munkája már teljesen Locke szenzualista felfogását követi, véglegesen hátat fordítva a racionalizmusnak. „Amit a természet megtanít az embernek, az minden időben érvényes”. A múltban ugyanúgy, mint a jelenben. A változások az ember által alkotott világ (tehát a kultúra) instabilitásának jelei, nem pedig a természet hibája. De a természet valahogy mindig áttör az emberi világ által alkotott esetleges intézményeken és technikai eljárásokon. Például a hangos beszéd mögött ott rejtőzik az eredeti (ergo természetesebb) gesztusnyelv. Charles de Brosses főműve a *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physique de l'étymologie* (1765) már a nevében is hordozza a szerző szenzualista elkötelezettségét. A szerző onomatopoetikai

megközelítése értelemében a hangok és a szavak a dolgok lényegét fejezik ki, azaz a megfelelően kiválasztott szavak nem önkényes jelek, hanem magukat a „dolgokat teszik láthatóvá”. Persze a nyelv szenzualista felfogásából bármi következhet, mondja Krauss. Mert például „(...) amikor Rousseau és Diderot színházba mentek, akkor Rousseau lehunyta a szemét azért, hogy csak a hangokra figyelhessen, miközben Diderot a fülét dugta be, mégpedig azért, hogy kizárólag a gesztusnyelvet láthassa”.¹⁷ A nyelv eredetéről szóló viták végigkísérték a 18. századot anélkül, hogy bármely fél végérvényes győzelmet könyvelhetett volna el magának. Pedig a Porosz Királyi Akadémia 1771-ben még egy pályázatot is kiírt a kérdés megnyugtató rendezése céljából – természetesen franciául.¹⁸

Írásom befejező részében az állati lélek problémája körül zajló 18. századi viták Krauss-féle interpretációit igyekszem összefoglalni. Ezen túlmenően néhány – meglehetősen improvizatív – gondolat erejéig megkísérlem a Krauss által tárgyalt és immáron legalább háromszáz évvel ezelőtt papírra vetett elképzeléseket összekapcsolni azokkal a morális és jogi dilemmákkal, amelyek éppen napjaink bioetikai és a mesterséges intelligenciához kapcsolódó vitái során rendre „újjászületnek”.

Figyelemre méltó, hogy ebben a nagyjából negyven oldalt kitevő exkurzusban Krauss legalább ötven olyan munkát említ meg 18. századból, amelyek mindegyike az állati lélek kérdését állította a vizsgálódás centrumába. Az igazság az, hogy már a 17. században is heves viták bontakoztak ki a szóban forgó téma kapcsán. A kiindulópont természetesen Descartes radikális felfogása volt, amely – mint azt jól tudjuk – „kérelhetetlen következetességgel” fosztotta meg az állatokat a lelki szubsztancia birtoklásától. A legtöbb szerző természetesen antikarteziánus pozíciót fogalt el, noha azért Descartes-nak is akadtak hívei. Krauss leginkább a Descartes-tal szemben álló pozíciókat foglalja össze. Szerinte egy könnyen követhető klasszifikáció szerint három csoportba sorolhatók Descartes ellenfelei. Az első csoportba tartozók a mese vonalán haladva fogalmazták meg ellenérveiket. Ezek közül Morfouace de Beaumont *Apologie des bêtes, ou leurs connaissances et resonnements, prouvés contre le système des philosophes cartésiens* címmel megjelent kötete emelkedik ki, mivel a szerző határozottan visszautasítja azt a feltételezést, hogy az állatok egyszerűen csak gépek lennének. A második csoportba azok a szerzők tartoznak, akik az akkor még éppen csak ébredező biológiai tudomány szempontjaira építették érvrendszerüket. Az ehhez a csoportba tartozókat további „belső megkülönböztetés” mentén tovább is lehet rendezni, mivel voltak egyrészt a preformacionalisták, illetve az epigenézis tanait hirdető, a spermatológusok és az ovantisták. „A Linné által képviselt ’rögzített fajok’ elméletét végül az evolucionalista elmélet váltotta fel, amely már Maupertuis előfeltevéseiben is megjelent, hogy aztán az új század nyitányként meghatározó irányzattá váljon.”¹⁹ Persze a határvonalakat nem egyszerű meghúzni, mivel leggyakrabban „keresztelméletekkel” kell szembesülnünk. Az is jól érzékelhető, mondja Krauss, hogy miközben a biológia az embert is állatként igyekezett leírni, addig az „állati-lélek elmélet” hívei fordítva gondolkodtak: az állati lelket igyekeztek az emberi lélek analógiájára leírni. Voltak olyan szerzők is, mint például

Nicolas Denys, aki az egyik 1671-ben megjelent munkájában az állati ösztönöket az emberi „bon sens” leegyszerűsített változatként mutatta be. A Descartes-féle álláspont követő közül Krauss Dilly d’Ambrun (*Traité de l’âme des bêtes*, Lyon, 1676)²⁰, Jean de La Bruyère és François Lamy munkáit ismerteti néhány mondat erejéig. Némely karteziánus semleges pozíciót foglalt el az állati lélek ügyében (Pierre-Sylvain Régis), amíg Nicolas de Malebranche határozottan kiállt Descartes mellett.

Mielőtt a vita néhány más résztvevőinek nézeteit Krauss könyve alapján néhány mondatban összefoglalnám, érdemes egy gyors pillantást vetni Descartes eredeti álláspontjára is, hiszen ezzel kapcsolatban még ma is számos leegyszerűsítő nézettel találkozhatunk.

Descartes határozottan állítja, hogy az állatok nem gondolkodnak, és nem beszélnek, ugyanakkor sok más vonatkozásban akár még felül is múlhatják az emberi teljesítményeket. Például a Newcastle grófhoz írott egyik levelében a következőket mondja: „Nagyon is tisztában vagyok azzal, hogy az állatok sok dologban jobbak, mint mi, amin egyébként cseppet sem csodálkozom. Mivel ez éppen azt bizonyítja, hogy ezek a lények a természetüknek megfelelően viselkednek, és valamiféle belső rugó mozgatja őket, mint egy fali órát, amely sokkal pontosabban mutatja az időt, mintha csak a saját ítéletünkre hagyatkozva próbálnánk megállapítani, hogy most éppen hány óra van.”²¹ A fecskék szinte mindig óraműpontossággal jönnek vissza tavasszal, vagy a darvak csapatban való repülése is csodálatra méltó precizitást mutat.

De a francia filozófusnak van egy másik levele is, amelyben meglepő őszinteséggel beszél arról, hogy szerinte miért járunk jobban, ha azt feltételezzük, hogy az állatoknak nincs lelkük. Valószínű, hogy a szóban forgó levél válasz egy Morus nevű Cambridge-i teológus és filozófus vádjaira, aki szerint Descartes rendkívüli érzéketlenségről tesz tanúbizonyosságot, amikor az állatokat megfosztja a lélek birtoklásától. (A válaszlevelet Descartes 1649 február 5-én írta, de Morus neki küldött eredeti levele valószínűleg elveszett, ezért inkább a csak válasz stílusából lehet következtetni, hogy a brit filozófus valóban Descartes szemére vetette az állatok iránt megnyilvánuló kegyetlenségét.) Descartes a következőket írja ebben a levélben: „Nem akarom én tagadni az állati életet, mivel úgy hiszem, hogy az állatok szívének melegsége valami ilyesmiről tanúskodik, sőt, még azt sem tagadom, hogy szenzibilitással is rendelkeznek, abban a mértékben persze, amire testi felépítésük képessé teszi őket. Az igazat megvallva, én jóval kevésbé vagyok kegyetlen az állatokkal szemben, mint amennyire kegyes vagyok azon embertársaim iránt, akik nem vetik alá magukat a püthagoreusok ítéletének, miszerint minden alkalommal bünt követünk el, amikor megöljük vagy felfaljuk az állatokat.”²² Ebből a két levélrészletből annyi mindenképpen kiolvasható, hogy Descartes jóval árnyaltabban gondolkodott annál, mint amit ellenfelei általában feltételeztek (és még mai is feltételeznek) róla, s számos szempontot igyekezett tekintetbe venni akkor, amikor megalkotta a maga dicshatóm szerkezetű ontológiáját (az írásom végén még visszatérek erre a problémára).

A 18. századi szerzők közül kiemelkedik a főtebb már említett Fontenelle, aki élete vége felé (közel száz évig élt!) a *Sur la poésie en général* (1749) című munkájában felvetette az ösztön funkcióját (miként közel száz évvel korábban Nicolas

Denys), amely egyfajta közvetítőkapocs lehet a „gondolkodó” szellem (a lélek) és „kiterjedt” test között, amely együttal bizonyos szubjektivitást kölcsönöz az ösztön birtokosának. „Mindenesetre az ösztön, jegyzi meg Krauss, semmiképpen sem jelent megkülönböztető instanciát az ember és az állat között. Az emberek és az állatok egyaránt rendelkeznek ezzel. Azt, amit az emberek nem mechanikusan tesznek, azt az állatok sem mechanikusan teszik. Ezzel együtt Fontenelle még sem becsüli le az ember és az állat között meglévő különbséget. Először is az állatoknak nincsenek a jövőre vonatkozó olyan sejtelmek (Vermutungen), amelyek az eszmék tárházára vagy az eszmék kombinációira támaszkodhatnak.”²³ A sok francia filozófus mellett Krauss röviden bemutatja a német Leibniz felfogását is, aki Fontenelle-hez hasonlóan a preformációelmélet híve volt, és erre alapozva feltételezett valamilyen elemi szinten megnyilvánuló állati lelket. Röviden: miután Isten a világ kezdetén minden testformát megteremtett, megteremtette az állati lelkeket is, amelyek azóta elválaszthatatlanul egybe vannak forrva a testi alapformákkal. „Ezzel a tézissel Leibniz meg akarta takarítani, hogy a lélekvándorlás idejétmúlt elképzelését élessze újjá. Jan Swammerdam, Marcello Malpighi, Anton Leeuwenhock transzformációs elmélete már egy ’eredendően fennálló’ fejlődési folyamatként válik értelmezhetővé. Ilyenformán az állati individuum, például egy rovar, Leibniz felfogása szerint nem hal meg, hanem a teste széthullását követően lényegében újra visszatér abba a formába, amivel születését megelőzően rendelkezett.”²⁴

Egy pillanatra elszakadva Krauss könyvétől, érdemes bepillantást nyerni La Mettrie „kérlelhetetlen következetességébe”. August Strindberg *Történeti miniatúrák* című kötetében elmesél egy némileg bizarr történetet, amely a test/lélek-problematika legelszántabb felszámolójának tekinthető La Mettrie és a korszak abszolút filozófus-tekinetlyének számító Voltaire között lezajlott párbeszédhez kapcsolódik. A történet idején mindketten Berlinben tartózkodnak, Nagy Frigyes vendégeként. Voltaire-nek éppen tudomására jutott, hogy ellenségei rendre intrikálnak ellene a porosz király előtt, akinek növekvő haragja elől előbb-utóbb utóbb el kell menekülnie Poroszországból. A nagyon rossz idegállapotba került Voltaire, miután szobájában elégette az összes kompromittáló levelét, ágynak dőlt, csengetett inasának, és a következő utasítást adta: „Kérem, gyorsan hívassa La Mettrie urat, mert nagyon beteg vagyok”. Köztudott volt, hogy Voltaire a legkevésbé sem kedvelte La Mettrie-t, de mivel nagyon jó orvos hírében állt, és végső soron mégiscsak honfitársa volt, rendben lévőknek tűnt, hogy éppen La Mettrie-t kell hívatnia. La Mettrie – aki, noha meggyőződéses ateista és materialista volt, ennek ellenére Frigyes rendkívüli módon kedvelte a tudóst, olyannyira, hogy a filozófus halálát követően a Porosz Akadémián maga a király búcsúztatta el a tudóst – hamarosan meg is jelent Voltaire házában. De miként Strindberg vélelmezi, elsősorban nem is az orvosi kötelességtől vagy emberbaráti szándéktól, hanem sokkal inkább a „kíváncsiságtól és a kárörömtől” vezérelve. A szobába lépve az orvos feltette az ilyenkor szokásos kérdést: „Mi a panasz, Monsieur Voltaire?” „Drága barátom”, mondta az öregedő Voltaire, „Testileg, lelkiileg tönkre vagyok menve”. Mire La Mettrie erélyesen rászólt: „De hát Uram, Önnek

nincs is lelke!” „Na, jó, de a szívem!” „Szív, szív” válaszolta La Mettrie, mi az a szív? „Cor, cordis. Ez a szív.” majd hozzátette: „Biztosan teleette magát, Monsieur.” „Igyon sok vizet, és könnyebb lesz, mint maga a könnyelműség.” És egy ideig még ebben a stílusban folytatódott a két filozófus párbeszéde.²⁵

Végezetül néhány rövid megjegyzést szeretnék fűzni a 18. század filozófiai antropológia test/lélek-problematikájának napjainkban újra aktuálissá vált kérdéseire, elsősorban is az oly sokat vitatott állati jogok és a mesterséges intelligencia (robotok, kiborgok) státuszához kapcsolódó diszkussziókhoz.

Ami az „állatok felszabadítása” körül kibontakozott 20. századi vitákat illeti, nem kétséges, hogy szinte mindegyik kortárs álláspontban a felvilágosodás időszakának „állati-lélekkel” kapcsolatos érvei születnek újjá, persze immáron a modern antropológiai és etológiai kutatások eredményeire támaszkodva. A szóban forgó mozgalom legismertebb és legradikálisabb képviselője az ausztrál filozófus, Peter Singer, aki szerint nem lehet éles határt vonni az emberi faj és az a legmagasabb rendű állatok (pl. a csimpánzok) közé. Aki mégis ezt teszi, az a spécizmus (vagy fajizmus) bűnébe esik. Azaz: miként egykor a rasszisták, mondjuk a fehér emberfajta (rassz) felsőbbrendűségét tételezték a többi rasszal (feketékkel, ázsiaiakkal) szemben, ugyanazt teszik napjaink azon „fajistái”, akik az emberi faj fölényét hangoztatják az összes többi állatfajjal szemben. Csakhogy Singer felfogásából meglehetősen problematikus erkölcsi következmények származnak. Tudniillik Singer a következőképpen érvel: legtöbben úgy gondolják, hogy az emberi faj fölénye az összes állatfajjal szemben az emberek magasabb intelligenciáján alapul. Rendben. De akkor mit kezdünk az olyan esetekkel, mondja Singer, amikor nyilvánvaló ennek a tézisnek az alkalmazhatatlansága. Ugyanis az ausztrál filozófus szerint a helyzet az, hogy például egy hároméves fiatal csimpánznak magasabb az intelligenciaszintje, mint egy hároméves, súlyosan értelmi fogyatékos gyermeknek. Tétélezzük fel, folytatja érvelését, hogy egy halálos járvány üti fel a fejét valahol a világban, amely egyformán veszélyezteti az emberek és az emberszabású majmok életét. Az egyik járványgócban már csak két beoltásra váró beteg maradt a végén, egy fogyatékos gyermek és egy csimpánz, viszont csak egyetlen adag életmentő gyógyszer áll rendelkezésre. Ki kapja meg a gyógyszert? Ha az intelligenciát tekintjük abszolút fokmérőnek, mondja Singer, akkor a csimpánz mellett kellene döntenünk. Singer érvelése hatalmas botrányt okozott a tudományos közvélemény meghatározó köreiből; állítólag a nyolcvanas években hosszú időre kitiltották az akkori Nyugat-Németországból, mondván: az effajta argumentáció elfogadása akár a náci eugenikát is legitimálná.

A test/lélek problematika egy másik érdekes területe a mesterséges intelligencia-kutatás jogi és morális hátteréhez kötődik. Itt elegendő Daniel Dennett munkáira utalnom, akit világszerte a legjelentősebb elmefilozófusok között tartanak számon. Dennett azon gondolkodók közé tartozik, akik nem zárják ki, hogy idővel eljöhessen egy olyan korszak, amikor az emberek dialóguspartnerként, azaz beszámítható identitással rendelkező lényekként kezelik az intelligens gépeket és a mesterséges intelligenciákat. Az amerikai filozófus abból indul ki, hogy az ember intencionális aktusait,

illetve általában véve, magát az emberi alkotótevékenységet legcélszerűbb a természeti és a kulturális evolúció funkcionális teljesítményeként értelmezi. Darwinhoz csatlakozva azt vallja, hogy nincs igazuk a kreacionistáknak, akik isteni beavatkozásból eredeztetik az emberi tudatot (például úgy, hogy Isten „lelket lehelt” Ádám agyagtestébe). De azok is tévednek, akik – karteziánus módon – azt feltételezik, hogy minden intencionális aktus mögött ott rejtőzik valamilyen identikus „én-szubsztancia”. Mindez nem így van, mondja a Dennett, mert az ember „én-identitása” végső soron egy különleges „software”, egyfajta képesség, amellyel egy „számítógépprogram” képes egy másik programmal ellátni egy újabb számítógépet, majd egy harmadikat – és így tovább a végtelenségig. A társadalmi normák, a jogszabályok és az erkölcsi értékek maguk is csak programok, amelyek az evolúció során egyre differenciáltabb funkciókat teljesítenek. Azaz: az ember narratív identitásának nincs egy térben és időben rögzíthető helye. „Hol található az a dolog, amit az *én tulajdon narratív önreprezentációmnak* nevezhetek? Sehol sem. Vagy éppen ott, ahol akarjátok.”²⁶ Ebből pedig egyenesen következik, hogy egyáltalán nem tágong áthatolhatatlan szakadék az ember és a mesterséges intelligencia intencionális teljesítménye között. Az egyik 2000-ben tartott előadásban Dennett a következőképpen érvelt: „Tény, napjainkban a komputereknek még nem jut központi szerepet az irodalmi alkotásokban, noha már van mesterséges játékos a sakkozás világában, ez pedig az IBM Deep Blue, továbbá létezik mesterséges zeneszerzője is az EMI-nek, amelyet David Cope hozott létre. Ezek a mesterséges intelligenciák olyan eredményeket produkálnak, amelyek teljesen egyenértékűek az emberi értelem által elért teljesítményekkel. Ki győzte le Kaszparovot – a híres sakkvilágbajnokot? Az biztos, hogy nem Murray Campbell vagy valaki más az IBM csapatából. A Deep Blue győzte le a világbajnokot! A gép jobb, illetve más játékstratégiát eszelt ki, mint amit dizájnerei, azaz az IBM csapat specialistái beleépítettek. Ezért a csapat egyik tagja sem állíthatja magáról, hogy ő győzte le Kaszparovot.”²⁷ Az persze nyilvánvaló, hogy a Kaszparov fejében lévő agysejtek más anyagokból vannak, és másképpen struktúráltak, mint a Deep Blue architektúrája. Végül is, mondja Dennett, miért ne lehetne ugyanúgy mesterséges elmét létrehozni, mint ahogyan már műszívet tudunk készíteni. Az egyik magyarul is olvasható könyvében a következőket találjuk: „Ha egyszer rájövünk, mit tesz az elme (mit tesz a fájdalom, a hiedelem stb.), akkor képesek leszünk arra, hogy alternatív anyagokból elméket (vagy elemrészeket) készítsünk, amelyek ugyanarra képesek.”²⁸ Az „érző lélek” – amit rendszerint az emberi lét specifikumának tekintünk – ez esetben feloldódna tiszta funkcionalitásban: ha a mesterséges elektrokémiai folyamatok végső soron ugyanazt tudnák, mint az „emberi testbe zárt elme”, akkor onnantól kezdve mi értelme lenne a természetes és a mesterséges intelligenciák közötti különbségtételnek?

Ezek a dilemmák igenis azt bizonyítják, hogy a 21. század elején ugyanoda kell visszakanyarodnunk, ahová egyszer már La Mettrie és társai eljutottak a 18. század derekán. Éppen ezért úgy vélem, hogy napjainkra újra minden gondolkodó ember kötelező penzuma lett a felvilágosodás antropológiai örökségének tanulmányozása.

JEGYZETEK/NOTES

¹ Krauss, Werner: *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts*. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung. Hanser Verlag, München, Wien. (A továbbiakban erre a kiadásra hivatkozom – K. L. A.)

² Vö. Röhr, Werner: Werner Krauss und die Anthropologie. In: Ette, Ottmar / Fontious, Martin / Haßler, Gerda / Jehle, Peter (Hrsg.): *Werner Krauss. Wege – Werke – Wirkungen*. Berlin Verlag, Berlin, 1999. 191-216.

³ Lásd Jehle, Peter: *Werner Krauss und die Romanistik im NS-Staat*. Argument-Verlag, Hamburg/Berlin, 1999. Főleg 129-150.

⁴ Duchet, Michèle: *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Albin Michel, Paris, 1971. 227-476.

⁵ Moravia, Sergio: *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main. 1989. Olaszból fordította Elisabeth Piras.

⁶ Krauss, i. m. 20.

⁷ Krauss, i. m. 51.

⁸ Krauss, i. m. 51.

⁹ Idézi Krauss, i. m. 51.

¹⁰ Megjegyzendő: Fontenelle szóban forgó munkájának német (azaz kelet-német) kiadásában Krauss – ugyan „post mortem” – aktívan közreműködött. Lásd Fontenelle, Bernard Le Bovier de: *Philosophische Neuigkeiten für Leute von Welt und für die Gelehrte*. Ausgewählte Schriften. Verlag Philipp Reclam, Leipzig, 1989. A kötet végén található Krauss közel száz oldalas utószava.

¹¹ 1960-ban megjelent Cartaud de la Villate munkáinak egy nagyon szép kelet-német kiadása, érdekes módon az eredeti francia nyelven. A hosszú német bevezetés és a szöveggondozás természetesen Krauss munkája. Lásd Krauss, Werner: *Cartaud de la Villate*. I-II. Akademie Verlag, Berlin

¹² A részletesség ez esetben nagyjából két oldal terjedelmű elemzést jelent.

¹³ Krauss, i. m. 76.

¹⁴ A romanista Krauss „egyben német” is volt, és más munkáiban természetesen részletesen foglalkozott a német felvilágosodás problematikájával is. Itt csak az „Über die Konstellation der deutschen Aufklärung” című könyvnyi méretű tanulmányát szeretném megemlíteni. In: Buhr, Martin / Förster, Wolfgang (Hrsg.): *Aufklärung – Geschichte – Revolution*. Studien zur Philosophie der Aufklärung. Akademie Verlag, Berlin, 1986. 40-144.

¹⁵ Krauss. i. m. 95.

¹⁶ I. m. 96.

¹⁷ I. m. 99-100.

¹⁸ „En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d’inventer le langage, par quels moyens parvennent-ils à cette invention?” Idézi Krauss, i. m. 201.

¹⁹ Krauss, i. m. 136.

²⁰ A francia szövegekben leginkább az Antoine Dilly megnevezés szerepel. Dilly felfogását részletesen elemezi Sophie Roux egyik tanulmánya. Lásd Roux, Sophie: Pour une conception polémique du cartésianisme. Ignace-Paradies et Antoine Dilly dans la querelle de l'âme des bêtes. ENS Editions, pp. 315-337, 2013. halshs-008130052. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00813052>

²¹ Descartes, René: *Œuvres et lettres*. Éditions Gallimard (Pléiade), Paris, 1953. 1256.

²² I. m. 1320.

²³ Krauss, i. m. 140.

²⁴ I. m. 142.

²⁵ Vö. Strindberg, August: *Historische Miniaturen*. Insel-Verlag Leipzig, 1989. 175-176. Svédből fordította Hans-Jürgen Hube

²⁶ Lásd Julina, N. Sz.: *Golovolomki problemi szoznanyija*. Koncepcija Dennata. KANON+, Moszkva, 2004. 196.

²⁷ Dennett, Daniel: *In Darwin's Wake am I?* (oroszul). In: Julina, i m. 417.

²⁸ Dennett, Daniel: Micsoda elmék. *A tudatosság megértése felé*. Kulturtrade Kiadó Budapest, 1996. 73. Ford. Orosz István

Egy levéltári könyvjegyzék tanulságai: Buczy Emil János könyvtára

ABSZTRAKT

Buczy Emil János (1782–1839) világi pap, tanár, főúri házi nevelő, csillagász kanonok életútja a felekezeti és tudósság érdekes erdélyi példája. Nevelőként és alkotóként megpróbált részt venni az erdélyi művelődésterjesztésben. Könyvhagyatéka egy 1111 címből álló jegyzékben került összeírásra, amelyet a kanonok halálát követően, 1839. november 25–30. között készítették el. A jegyzék tanulmányozása során a következő szempontokat követtem: tematikai osztályozás, korszakok szerinti tagolódás, nyelvi felosztás. Tematikailag elmondható, hogy a vallásos irodalom kisebb arányban van jelen, amíg a világirodalmi alkotások jelentős részét képezik könyvtárának. A reáltudományos érdeklődés minden bizonnyal a felvilágosodás korának intellektuális műveltséggel rendelkező, tudományok iránt érdeklődő ember arcát mutatja. A természettudományok, és különösképpen a matematika és a csillagászat szakterületei jelennek meg könyvtári jegyzékének darabjai közt. Korszakok szerinti felosztásban látható, hogy az ókor irodalma, műveltsége iránti különös érdeklődés jellemezte, emellett a jelen korának irodalma is erőteljesen foglalkoztatta. Nyelvek szerinti tagolásban nézve a könyvhagyatékot, elmondhatjuk, hogy a következő nyelveken olvasott: magyar, latin, görög, francia, olasz, német, spanyol, angol. Jelen tanulmányomban Buczy Emil János könyvjegyzékének reáltudományos és angol irodalmi jegyzékét fogom bemutatni.

Kulcsszavak: könyvjegyzék; végrendelet; magánkönyvtár; reáltudományok; angol irodalom

ABSTRACT

Emil János Buczy (1782–1839) was a secular priest, teacher, home educator, astronomer. His life is an example of scholarship in Transilvania. As teacher and poet he tried to take part in the dissemination of culture in Transilvania. His legacy was compiled in a book list of 1111 titles, which were written after the death of the canons, between 25–30 November, 1839. During my studies of the book list, I have followed the next aspects: thematic classification, division by periods as well as division by languages. Thematically, it can be said that the religious literature is present in a smaller proportion, while world literature forms a significant part of its library. The natural sciences, mathematics and astronomy appear among the pieces of his library catalog. Looking at the division by period, we can observe, that it was characterized by a special interest in the literature and culture of antiquity, and it was also strongly occupied by the literature of the present. Looking at the book legacy by language, we can observe that Buczy was reading in the following languages: Hungarian, Latin, Greek, French, Italian, German, Spanish, English. In the present study I will present the list of real science and English literature of the book catalog.

Keywords: book list; testament; private library; real sciences; english literature

Buczy Emil János (1782–1839) világi pap, tanár, főúri házi nevelő, csillagász kanonok életútja a felekezeti és tudósság érdekes erdélyi példája. Római katolikus hitben nevelkedett. Előbb szülővárosában, Kolozsvárt, majd peregrinációi során Bécsben fejlesztette tudását. Kijárva az egyházi nevelés iskoláit végül a világi papi élet lehetősége mellett döntött. Kipróbálta a magánnevelői és az egyházi tanári szerepkört is, a Kornis családnál volt magánnevelő, a gyulafehérvári teológián tanár, érdekelte az irodalom korabeli helyzete, megpróbált szerepet vállalni a művelődés terjesztésében nemcsak olvasóként, hanem alkotóként is. Levelezett Kazinczy Ferencel, kapcsolatot tartott Döbrentei Gáborral, figyelemmel kísérte az irodalom, a tudományok és a technika fejlődési irányait. Az erdélyi felvilágosodás és művelődésterjesztés felől nézve életpályáját azért találok kutatásra érdemesnek, mert esetében hármas szerepkört figyelhetünk meg: a tanári, azaz nevelői szerepkör mellett fontosnak találta az olvasói és alkotói helytállást, továbbá, mert az egyházi és az irodalmi műveltség mellett helyet kapott életében a reáltudományos műveltség is. Tanulmányomban a gyulafehérvári csillagász-kanonok könyv hagyatékának egy részét vizsgálom, azzal a céllal, hogy könyvjegyzékét ismertessem. Az ilyen jellegű könyvjegyzékek tanulmányozása által rávilágíthatunk arra, hogy az erdélyi művelődés-terjesztés miképpen működött a gyakorlatban.

Buczy Emil János könyv hagyatékát egy 1111 címből álló jegyzékben írták össze, a jegyzéket a kanonok halálát követően, 1839. november 25–30. között Gyárfás Miklós mesterkanonok készítette el Keserű Mózes teológiai tanár megbízásából.¹ Az összeírás táblázatszerű osztályozás, és a következő szempontokat követi: sorszám, cím, a kiadás helyének megjelölése, a kiadó nevének megadása, és a papír ívméretének jelölése. Esetenként egy-egy bejegyzés több kötetet számláló sorozat darabjai vagy többkötetes mű jelölésére szolgál, amint azt az összeírás utolsó oszlopa mutatja.

A könyv hagyatékáról kéziratos források szolgáltatnak információt. Buczy Emil végrendeletéből² megtudhatjuk, hogy könyveinek kétharmadát eladásra szánta, és az abból származó összeget rokonaira hagyta: *'Könyveim száma nagyobb lévén mintegy közönséges papnak tárában szokott lenni, mély Tisztelettel esdeklek ő Excellenciájának, hogy legalább kétharmad részét adatván, annak ára, a' nevezett módon Familiámnak ki osztassék, és az 'Antal Bátyám' tör'sökének abbol ötven forintok váltóban.*³

A szövegrészletet olvasva felmerülhet bennünk a kérdés, hogy mi lehetett a szándéka a könyvállomány harmadik harmadával. A későbbi összeírás és levélváltások segítenek annak megértésében, hogy a könyvállomány egyharmadát a Batthyáneum, illetve a teológia könyvtárára hagyta. Emellett tudjuk, hogy néhány fordítását a budapesti Tudós Társaság (a Magyar Tudományos Akadémia) könyvtárának küldte el még életében.

A kanonok halálát követően elkészült könyvjegyzék többnyire konkrétan, azaz szerző, cím, kiadás éve és helye jelölésével ellátva közli a hagyaték részét képező könyvek állományát. Bizonyos esetekben azonban annyira hiányosan jelölték a könyv meglétét, hogy nem sikerült azonosítani, például csupán a kiadás éve, esetleg helye került be a jegyzékbe, a cím és a szerző megjelölése nélkül. A hiányosságok ellenére elmondható,

hogy a könyvvállomány számottevő részét sikerült cím, szerző, kiadás éve és helye alapján azonosítani. A két kéziratos forrás, a testamentum és a levéltári jegyzék mellett a későbbi levélváltások darabjai is arra utalnak, hogy Buczy rokonsága szeretett volna hozzájutni a hagyatékek eladott darabjainak bevételéből származó összeghez. A két levél ugyanazon jelzet alatt van, amely alatt a tudós pap végakarata fellelhető.

A könyvek szétosztásáról szóló irat nem maradt fenn eddigi adataink alapján, így nem lehet egészen pontosan tudni, mi került a Batthyáneumba, a gyulafehérvári katolikus teológia könyvtárába, esetleg a teológia levéltárába. Az illető intézményekben sajnos nincs olyan bejegyzési napló, amelyben az intézményeknek adományozott könyvek szereplnének ebből a periódusból. Mindössze annyit sikerült megtudnom, hogy a Batthyáneum emeletén található könyvtár részben található olyan könyvek, amelyekben Buczy Emil possesszori bejegyzése szerepel, viszont ez a részleg kutatók számára nem látogatható. Sikerült azonosítanom azt a kéziratos jegyzetet a kéziratkatalógusban a hagyatékekben szereplő jelzet alapján, amelyet bécsi tanulmányútja során másolhatott *Vorlesungen über Astronomie* címmel.⁴ Emellett találtam még egy német–latin fordítást, *Opere germanice in latino vertit Johannes Aemilius Buczy*⁵, amelyet a gyulafehérvári Batthyáneum őrzött meg a kanonok munkásságából.

Más lehetőségek hiányában a rendelkezésemre álló források felhasználásával próbálom meg feldolgozni Buczy Emil könyvhagyatékát.

A magánkönyvtár létrejötte és bővülése Buczy Emil tanulmányútjaival, érdeklődési körének tágulásával és anyagi lehetőségeinek gyarapodásával arányosan gazdagodhatott.

A könyvhagyaték összeírásával és elosztásával megbízott püspök és Buczy Emil testvéreinek levélváltásából tudomást szerezhethetünk a gyulafehérvári kanonok fordítói elköteleződése mellett arról is, hogy a Magyar Tudományos Akadémia korabeli célkitűzéseinek megvalósításában részt vett, azok támogatása fontos volt számára: „*Könyörgünk mélységes alázatossággal Excellentiadnak Méltóztassék nyomorult állapotunkat Atyai képpen meg tekinteni 's Néhai Testvérünk Számos Könyveinek is felosztását az Ur Isten és a Romai Catholica Anyaszentegyház Szentséges Törvényeinél fogva Kegyesen elhatározni, 's addigis Néhai Testvérünknek három Görögből fordított Kész munkáit, Démosthenesnek Philippikáit Xenophontis opera omnia, és a Pláto munkái fordíttását, ugy a Bétsben létében nagy summa pénz'en megvásárolt Sublimioris[ról] irott Matheriáját a Magyar Tudos Társaságnak a hová a Néhai Testvérünk életében ajánlotta felküldés végett Kezünkben adadni, Kegyelmesen Rendelni addigis Kérésünk uj jittása mellett vigasztalo választ várva fogyhatatlan tisztelettel öröklünk.*”⁶

A fentiekben említett szövegeket megtaláltam Budapesten, tehát eljutottak a Magyar Tudományos Akadémia kézirattárába Buczy Emil következő küldeményei:

1. Buczy Emil kijegyzései a Döbrentei-codexből (saj. kézír. 8 – v. 117-ben) Jelzete: M. Nyelvt. 8 – v. 15. sz. jelzet
2. Platonak művei. Magyarra ford. B. E. M. Irod. Régi 's újabb írók m. 4 – v. 55 n.
3. [Démostenesnek beszéde] Philippos ellen. [ford. B. E.]

Döbrentei Gábort a Magyar Tudományos Akadémia ötödik nagygyűlésén, 1834-ben bízták meg azzal a feladattal, hogy a Régi Magyar Nyelvmélekek című sorozat keretén belül az akadémia külső tagjainak segítségével kéziratokat kutassanak fel, másoltassanak le, és gyűjtsenek össze. A nagy lendülettel folyó munkába Döbrentei felkérésére kapcsolódott be Buczy Emil, aki az akadémia levelező tagjaként vállalta, hogy Halábori Bertalannak a gyulafehérvári Batthyaneumban fellelhető kéziratáról Elekes János papnövendékkal másolatot készített. Az átírás munkáját Keserű Mózes felügyelte, aki 1827-től Gyulafehérváron a filozófia tanára, a Batthyány-csillagvizsgáló segéde és könyvtáros volt. Az akadémia felkérésére elsőként beérkező munka ez a másolat volt, amelyről megállapították, hogy lapbeosztásban nagyon pontos, a sorok tördelésében, a színezésben, sőt még a betűformában is igyekezett az eredetit követni. A munkát 1833. szeptember 19-én küldték fel Keserű Mózes kísérő levelével. A másolás díját, 7 pengő forint előleget, majd végül a teljes munkáért járó összeget, 33 forintot maga Széchenyi István engedélyezte. Döbrentei Gábor halála után Toldy Ferenc javaslatára ezt a kódexet az 1851. május 10-ei kisgyűlés Döbrentei-kódexnek nevezte el. Buczy Emil közbenjárását, a kódexek másolásában való közvetítői szerepét példázza az is, hogy a későbbiekben, 1835–1836-ban a Batthyányi-kódex átíratát is ő készítette. (Ms 10.361).⁷

A akadémián fellelhető *M. Nyelvt. 8 r, 15 sz. Buczy Emil kijegyzései a Döbrentei – codexből saj. kézír. 8-r, 117-ben* szövegéről a következőket mondhatom el: 117 lap terjedelmű szöveg. Római számokkal ellátott fejezetekre és kisebb alegységekre tagolja a szöveget, ezek címét aláhúzással emeli ki. A kézirat ugyanazon kéz írása végig. Munkája során megjegyzésekkel látja el a másolt szöveget, például a *Szent Jeromos beszéde Nagyboldogazzon napjára* (114. old.) részt követően, a Szent Jób részhez a következő megjegyzéseket fűzi a 115. oldalon: „*A' Kézirat elején van még hét lap, elsője hibázik, egészen más vonalú, mint Bertalan papé.*” Úgy vélem, hogy a régi magyar nyelvmélekeink feltárásának és közreadásának nagy projektjében a Buczy Emil által vezetett kis munkaközösség alapos munkával vette ki részét egy nemzeti jelentőségű szöveg feltárásában és hozzáértő megörökítésében, közzétételében.

A könyvhagyaték összeírásában megtalálható Demosthenes beszédének azon kiadása, amely a fordítás alapjául szolgálhatott: *Demosthenes Philippicae, edidit Carolus Aug. Ruediger, Lipsiae, 1829 in 8.* A levélben említett második alkotás, Xenophon műve szintén szerepel a könyvjegyzékben: *Xenophontis Ephesii de Anthia et Habrocome Ephesiacorum Libri graece et latine, Vindobonae, 1796 in 4 minori.*

Csaplár Benedek, eredeti nevén Csaplár Gáspár 1836-ban lépett be a piarista rendbe, és vette fel a Benedek nevet. A rend szokásának megfelelően tanított Privigyén, Podolinban és Besztercén. 1841–43 között Kolozsváron bölcsészetet, majd Nyitrán teológiát tanult. Közben Dugonics társaságában dolgozott, Platón-műveket fordított, ezeket 1845-ben Kolozsváron ki is adta. 1846-tól újból Kolozsvárra került, ekkor már tanítani érkezett. Feltételezem, hogy ebben a periódusban kerülhetett közelebbi ismeretségbe Buczy Emillel, aki saját kéziratban maradt Platón fordításait rábízta,

hogy azokat a Magyar Tudományos Akadémiára eljuttathassa. A következőkben röviden szólok a Csaplár Benedek által felküldött fordításokról, amelyek lelőhelye: RUI 4. r. 55. PLATON Politikáról. (295 lev.) Buczy Emil görög classikai fordításai

1. Platonak művei. Magyarra ford. Buczy Emil. M. Irod. Régi 's újabb írók kéziratai, 4 - r. 55 szám.
2. [Demosthenesnek beszéde] Philippos ellen. [fordította Buczy Emil] uo.

Az előlapon a következő ceruzával írt bejegyzés áll: „Az 1847 febr. 1 tartott kisgyűlésen mutatta be e kéziratot Toldy F. titoknok mint Csaplár Benedek kolozsvári tanárnak a kéziratár számára küldött ajándékát L.M.Ac. Ért VII. (1847) 21.l. A kézirat Buczy Emil kézírása, marginális jegyzetekkel valószínűleg Csaplár Benedek látta el. Az 1–283. oldalak tartalmazzák magát a Platón szöveg fordítását. A 284–294. old. tartalmazzák Démoszthenész szövegének fordítását: 1. Filipposz ellen. A 291. oldal írása elüt a többitől, ez valószínűleg Csaplár kézírása. 3 oldal üresen van hagyva, majd folytatódik Buczy fordítása a 294. oldalig. A 295. old. üres.”

Buczy Emil életútja ismeretében elmondhatjuk, hogy akárcsak Csaplár Benedek, ő is a piarista rend iskoláiban tett szert arra a fajta általános műveltségre, és tudományos alapra, amely meghatározó volt számára. Az ókori szerzők műveinek olvasása, fordítása tevékenységének jelentős részét képezte. A szókratészi filozófia megértése nyugözte le, ennek érdekében minden olyan művet megpróbált beszerezni, amely közelebb vihette az ókori műveltséghez. Cornelius Tacitus, Q. Horatius Flaccus, M. T. Cicero, Platón írásai, Euripidész drámái, Xenophon művei kedvelt olvasmányai voltak, ezeket több kiadásban találjuk meg könyvtárában.

Úgy vélem, hogy Buczy Emil könyvhagyatékának osztályozásában három lehetséges elv szerint vizsgálódhatunk: tematikai osztályozás, korszakok szerinti kutatás, illetve a nyelvek szerinti tagolódás.

Tematikailag nézve a hagyatékra, elmondhatjuk, hogy a vallásos irodalom kisebb arányban van jelen, míg a világirodalmi alkotások jelentős részét képezik e gyűjteménynek. Az anyanyelvű könyvek között is sok az irodalmi mű. Ennek magyarázatát abban látom, hogy, mivel az egyházi könyvekhez könnyen hozzáférhetett a teológiaiak könyvtáraiból, azokat nem volt szükséges magánkönyvtára számára beszereznie. Ebből kifolyólag saját érdeklődési körének megfelelően gyűjthetett olyan könyveket, amelyek foglalkoztatták. A reáلتudományos érdeklődés minden bizonnyal a felvilágosodás korának intellektuális műveltséggel rendelkező, tudományok iránt érdeklődő ember arcát mutatja. A természettudományok, és különösképpen a matematika és a csillagászat szakterületei jelennek meg.

Korszakok szerinti felosztásban látható, hogy Buczyt az ókor irodalma, műveltsége iránti különös érdeklődés jellemezte, emellett korának irodalma is erőteljesen foglalkoztatta. Ez utóbbiba ő maga megpróbált alkotóként bekapcsolódni, továbbá levelezés, személyes kapcsolattartások által követte, hogyan alakul a magyar nyelv és irodalom, a művelődésterjesztés ügye.

Nyelvek szerinti tagolásban nézve a könyvhagyatékot, elmondhatjuk, hogy a következő nyelveken olvasott: magyar, latin, görög, francia, olasz, német, spanyol, angol.

Buczy Emil reáltudományos műveltsége szakkönyvei tükrében

1833-ban Kovács Miklós püspök Bécsbe küldte Buczyt azzal a céllal, hogy ott a csillagászati ismereteit bővítse. Visszatérése után előbb a gyulafehérvári csillagvizsgáló őrévé, majd kanonokká nevezték ki. Könyvhagyatékából életének erre a periódusára reflektálnak azok a korabeli tudományos szemlélet szellemében írt csillagászati művek, amelyeket francia, illetve német nyelven olvasott.

Pierre-Simon de Laplace (1749–1827) és Jean Baptiste Biot (1774–1862) a fizika, matematika és csillagászat területein egyaránt alkotó átfogó természettudományos szemlélet képviselői, őket ma inkább az alkalmazott tudományok művelőinek tekintjük.⁸ Biot 1801-ben az *Analyse du Traité de mécanique céleste* de P. S. Laplace című munkájában Laplace *Mécanique céleste*, azaz *Égi mechanika* című művéről ír. Buczy minden bizonnyal más műveit is olvasta Laplace-nak, hiszen megtalálhatjuk a lajstromban a Laplace 1824-ben kiadott *Exposition du système du monde* kötét is.

Joseph Jérôme Lefrançois de Lalande (1732–1807) francia csillagász a párizsi csillagvizsgáló igazgatója volt, több művét is megtalálhatjuk a könyvlajstromban. Így a *Bibliographie astronomique: avec l'histoire de l'astronomie depuis 1781 jusqu'à 1802* mellett a *Logarithmes Tables, Leipzig, 1870*; illetve az *Astronomie des dames 1817-es párizsi kiadását is tartalmazza*.⁹

Ami Buczy Emil kéziratot kurzusát illeti, a Batthyáneumban olvasható a Vorlesungen über die Astronomie manuscriptum ad usum proprium in 4 Nb. Eso Instituto astronomico addictum.

Joseph Johann von Littrow (1781–1840) cseh származású csillagász magyar viszonylatban onnan ismert, hogy 1816-ban Budára jött, hogy a Gellérthegyi-csillagvizsgáló munkatársa legyen, 1819-től már a bécsi egyetem csillagászat tanára és az ottani csillagvizsgáló igazgatója. Munkái közül a következőket találtam meg Buczynál: *Die Wunder des Himmels* (1834–1836); *Kalendariographie* (Bécs, 1828); *Theoretische und praktische Astronomie* (Bécs 1821/1827, 3 kötet); *Zusätze zur ersten Auflage von J. J. von Littrow's Wunder des Himmels*. [1837]; *Atlas des gestirnten Himmels* (Stuttgart, 1839).

Gottlieb Friedrich Rösler (1740–1790) tübingeni professzor *Handbuch der praktischen Astronomie (Tübingen, 1788) című munkájának mindkét kötete szerepel Buczy Emil könyvjegyzékében*.

Santini Giovanni (1787–1877) *Elementi di Astronomia* Padova 1830 in 4 c. munkája a könyv második kiadása volt. Teljes címe: *Elementi di astronomia con le applicazioni alla geografia, nautica, gnomonica e cronologia / di Giovanni Santini*.

Matematikai szakkönyvek is segítettek munkájában a csillagász kanonokot, akinek könyvtárában mind francia, mind pedig magyar nyelven előfordulnak például logaritmiái számításokkal kapcsolatos művek: *Tables Contatives de Logarithmes* par Francois Gallet, Paris, 1721, in 8; *A természetes Számok Logaritmiái szerkesztése* eszközlé Babbage Károly, magyarul készült Nagy Károly által a Magyar Tudós Társaság Költségeivel, London, 1834.

A trigonometria is érdekelte, ezt jelzi a következő könyv: *Cours de mathématiques, a L' Usage de la Marine et de l' Artillerie, Trigonométrie Rectiligne et Sphérique par L: Reynalds. Ca. Vis. 1818 in 12.*

Bolyai Farkas Tentamen juventutem studiosam in elementa matheseos purae, elementaris ac sublimioris, methodo intuitiva, evidentiali huic propria című munkája 1832–33-ban jelent meg. A könyvjegyzékben szereplő *Cours Encyclopedique et Elementaire de Mathématiques Et de Physique Par Professeur émérite de la Physique [et] de Mathématiques Chez Jean-Thomas Noble De Trattner a Vienne, Vienne 1800 in 8* egyetemi jegyzet. A Magyar Tudós Társaság által kiadott *Mathematikai Műszótár*. Budán 1834 in 8 ugyancsak megvolt Buczy könyvtárában.

Buczy Emil angol nyelvű könyvei

Buczy Emil angol nyelvű irodalmi műveltségének vizsgálatában a következő adatok állnak rendelkezésre: könyvjegyzéke; életrajzi adatok; fordításban megjelent versei. A könyvhagyaték jegyzékének számbavétele során feltűnt, hogy a tudós pap számára az angol nyelv elsősorban irodalmat és ehhez köthetően nyelvi vonatkozású műveket, szótárakat, illetve esztétikai, retorikai olvasmányokat jelentett, kedvelte a skóciai felvilágosodás íróit, Glasgow és Edinburgh egyetemén végzett szerzők műveit olvasta.

Bartha Katalin Ágnes a XIX. századi kolozsvári Shakespeare-recepció sokrétűségének vonatkozásában keresi az átlagolvasók kilétét.¹⁰ Könyvtári katalógusokat és kölcsönzési naplókat vizsgál meg azzal a céllal, hogy a kollégiumi könyvtárak művelődésterjesztői szerepére világítson rá egy-egy színpadi mű recepciója kapcsán. A reformkori kölcsönzési naplók vizsgálata során vette észre azt, hogy a korabeli kolozsvári olvasóközönség olyan heterogén társaság volt, amelyben a vallási, illetve társadalmi különbségek nem számítottak: „*Semmi sem gátolja a református professzor Szilágyi Ferencet, a Romeo és Júlia olvasóját, sem a piarista esztéta és költő tanárt, az Erdélyi Muzéum egyik alapítóját, Buczy Emilt (ő „Shakespearenek 19ik és 20ik Darabja”-t veszi ki, a pótkötetek áldrámáira is kíváncsi), hogy az Unitárius Kollégium könyvtárából kölcsönözzön Shakespeare-művet.*”¹¹

Az 1818–1830 közötti időszakból származó unitárius kollégiumi kölcsönzési napló számunkra azért hasznos, mert rávilágít arra, hogy Buczy Emil akkoriban olvasott kölcsönzött irodalmi könyveket. Az életrajzi adatokból tudjuk, hogy 1816-ban megbetegedett, gyengélkedése miatt megvált szebeni retorika tanári állásától, előbb Kornis Ignác, majd Haller János gróf házában volt nevelő egészen 1821-ig. Ezután került Gyulafehérvárra, ahol a papnevelésben erkölcs- és lelkipásztorkodást tanított, illetve tanítványai számára pedagógiát, majd 1829-től lett a Batthyáneum könyvtárosa. Magánkönyvtári jegyzékében mindössze egy Shakespeare kötet szere-

pel: *Shakespeares Dramatik Works* (Londini 1790 in 4).¹² Emellett még egy gyűjteményes kötetcímet találtam, amely Shakespeare olvasásához is köthető: *The Beauties of Sterne of Shakespeare, of Walts and Swift*, London 1782 et 1783 in 8.

Az angol nyelvű könyvek közt szerepel David Hume *Essays and Treatises on Several Subjects* (London, 1777) munkája. Hume esszéi Edmund Burke-nak a fenségesről szóló értekezésével és Edward Young híres eredetiség-konceptiójával közel egy időben születtek, s a szigetországi fejlődés csúcspontját jelentik – emeli ki Széchényi Endre *Ízlések és pofonok* című írásában, ahol kitér arra, hogy Hume szerint korábban az irodalmi, kulturális elit, és az átlagemberek közti különbség lassacskán eltűnt, és ez az újfajta közönség alkotja az esszé fogalmának legjobb közönségét.¹³ Érdekesnek találok, hogy a magyar könyvkiadás jóval később kezdi el Hume esszéit magyar nyelven publikálni (teljességében mindössze 1992-ben jelentek meg, Takács Péter fordításában), Buczy Emil azonban már az 1770-es években olvasta őket angolul. David Hume szerint nem bizonyítható sem Isten léte, sem nemléte. A vallás léte ugyanakkor tapasztalati tény, amelyet tapasztalati adottságokból értünk meg. A vallásra megoldhatatlan talányként tekint, amely olyan, mint a fertőző betegség, amelynek gyógyszere a filozófia és az ész. Szerinte a vallásnak csak társadalmi-erkölcsi haszna van, amelynek képzeteit a félelem hozta létre.¹⁴

William Paley (1743–1805) filozófus és anglikán pap egyik fő műve *Moral and Political Philosophy*, 1785-ben publikálta. Buczy jegyzékében ennek egy későbbi, 1814-es kiadása szerepel.¹⁵ Paley tervezettség-értvét, amely szerint a világegyetem olyan, mint egy hatalmas óra, és ennek létrehozásához kellett egy órásmester, aki Isten, David Hume több pontban bírálta.

Felfigyelhetünk olyan könyvekre is, amelyeket a németországi újrakiadás révén sikerült Buczynak könyvtára számára megszereznie, ilyen Thomas Moore *Poetical Works of the Late Thomas Little, Esq.* (1801) könyvének lipcsei kiadása, *The Works of Thomas Moore*, Fleischer, Leipzig, 1826, in 8 (The works: accurately printed from the last original editions; with additional notes / of Thomas Moore. – Leipzig: Fleischer. - Complete in one volume. – 1826).

Szintén a skóciai retorikai értekezők sorába tartozott Hugh Blair (1718–1800), akinek retorikai műve 1783-ban jelent meg. Blair ugyancsak az edinburghi egyetemen végzett, David Hume barátja is volt. Retorikájának egy későbbi, 1812-es kiadása szerepel Buczy könyvjegyzékében: *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* By Hugh Blair London, 1812, in 8 Magyarul jóval később, 1838-ban jelent meg a mű: *Hugó Blair retorikai és esztétikai leczkái 1–2* címmel Kis János fordításában, (Egyetemi Nyomda, Buda, 1838).

Természetesen előfordulnak szótárak is a könyvek között, Buczy Emil a Baileys Nathan Dictionary English – German and German – English, Leipzig und Jena, 1801, in 8 szótárt használta. A Németországban kedvelt Theodor Arnoldtól pedig a *Grammatica anglicana concentrata* (Jena und Leipzig, 1800, in 8) jelenik meg az összeírásban.

A *The Spectator* Joseph Addison és Richard Steele által 1711–12-ben alapított londoni napilap volt, később, 1714-től hat hónapon keresztül heti három alkalommal

jelent meg. Ebből a periódusból készítettek többkötetes sorozatot is.¹⁶ Buczy Emilnek ez a kiadás volt birtokában: *The Spectator with Notes and a General Index etc.* London, 1811, in 8¹⁷ A későbbiekben egy másik kötetet is megszerzett könyvtára számára, ez a *The Beauties of the Spectator, Tatler and Guardian*, in english and french, (Paris, 1819) kötete volt. Jürgen Habermas szerint a *The Spectator* lap hozzájárult ahhoz, hogy kialakuljon a XVIII. századi publikus szféra Angliában. Úgy véli, annak ellenére, hogy a lap magát politikailag semlegesnek vallotta, mégis bizonyos értékeket és érdekeket közvetített.¹⁸ Mark Akenside 1744-ben adta ki hosszú terjedelmű, didaktikus verses alkotását, amelyet a *The Pleasures of Imagination*, Printed 1794 in 8^o címmel jelent meg.¹⁹ A *Spectator* 1712-es évi 411–421. számában Addison Joseph közölt szintén *Pleasures of imagination* címmel.²⁰ Buczy könyvjegyzékben szerepel a szerzőnek egy későbbi kötete is: *Poems on Several Occasions* by the right honourable Joseph Addison, Paris, 1780 in 12.

Edward Gibbon (1717–1794) angol történész, a brit parlament tagja; fő műve hat kötetben jelent meg 1776–78 között, a *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* címmel. Buczy Emil a mű 1789-es kiadását szerezte meg (1789, Basil). A művet Hegyessy Kálmán fordította magyarra, 1868-ban jelent meg fordítása.²¹ Gibbon sajátos történelemszemlélettel néz az ókorra, és művében egyfajta görbe tükröt állít saját kora elé. Szerinte a történelem valójában csak kevéssel több, mint az emberiség szerencsétlenségeinek, örültségeinek és büntényeinek katalógusa.

A könyvjegyzékben előfordul olyan költészeti mű is, amely hat kötetben az angol költészetet mutatja be: Choyce English Poets (voltaképpen Choice of the best poetical pieces of the most eminent English poets) published by Joseph Retzer, Vienna, 1783, in 12.

Laurence Sterne (1713–1768) angol lelkész és író munkássága magyar vonatkozásban azért is érdekes, mert Kazinczy Ferenc fordította magyarra *Érzékeny utazások Francia- és Olaszországban* című művét.²² A könyvjegyzékben *The selected Works of Laurence Sterne*, Vienna, 1798 in 8 szerepel. Kazinczy levelezéséből tudjuk, hogy számára fontos volt Stern világa, a szerző műveinek fordítása, erre vonatkozóan Cserey Farkassal és Kis Jánossal folytatott levelezésében is több helyen találunk utalást.

Henry Home, Lord Kames (1696–1782) skót ügyvéd, filozófus, író *Elements of Criticism* (1762) című munkája által egy sokak által használt retorika könyvet adott ki. Buczy könyvjegyzékében ennek 1795-ös kiadása szerepel: *Elements of Criticism*, Basil 1795 in 8. Ugyanebbe a témakörbe tartozik az *Institutes of Moral Philosophy* by Adam Ferguson, Basil 1800 in 8 című mű. John Duncan (1721–1808) káplán, író esztétikai művének második kiadása, *An Essay on Happiness in four books* (London, 1772, in 8) ugyancsak megtalálható a jegyzékben.

Természetes, hogy a Skócia iránt érdeklődő Buczy történelmi munkákat is beszerzett, így például William Robertsontól a *The History of Scotland*, *The History of America* Basil 1791 et 1790 in 8 szerepel könyvei lajstromában. Adam Ferguson (1723–1816) filozófus és történész a skót felvilágosodás emblematikus írója, akit modern szociológia atyjának is neveztek; fő művének, az *An Essay on the History of Civil Society-nak* (1767-

ből) Buczy jegyzékében egy későbbi kiadása jelenik meg (Basil 1789 in 8). Ugyancsak ebbe a témakörbe vág a *The Theory of agreeable sensations*, London, 1774, in 8.

A szórakoztató irodalom körébe tartozó irodalmi művek száma nagy a könyvlistában. Szerepel benne az angol arisztokráciába tartozó brit nagykövet feleség, Mary Wortley Montague (?1689–1762) irodalmi munkássága, főként a férje mellett eltöltött törökországi nagykövetségi idejüknek állít emléket leveleiben, amelyek nagy sikernek örvendtek. Az 1763-ban megjelent első kiadást követően még sok kiadást megért a mű, amelynek egy későbbi példánya szerepel a könyvjegyzékben: *Letters of the Right Honorable Lady M-y, W-y, M-e written during her Travels in Europe, Asia, and Africa* etc., Berlin, 1781, in 12 De ugyanebbe a témakörbe vág James Hervey *Theron et Aspasio or a Series of Dialogues and Letters* London 1755 in 8 műve is.²³ Buczynak az angol költészet iránti érdeklődését példázza, hogy ebbe a tárgykörbe tartozó műveket előszeretettel olvasott. A könyvjegyzékben szerepel *Reliques of ancient English Poetry* London and Frankfurt 1790 in 8 cím alatt Thomas Percy püspök először 1765-ben kiadott ballada- és énekgyűjteménye.²⁴

Laurence Sterne angol író *Érzelmes utazás Francia- és Olaszországban* címmel 1768-ban adta ki regényét, sajátos szentimentalista útirajzát. Buczy Emilnél ennek angol kiadása szerepel: *A Sentimental Journey Through France and Italy*, Paris 1800 in 12. A mű érdekessége magyar vonatkozásban, hogy Kazinczy fordította, aki igen kedvelte a szerző stílusát (1815-ben adta ki a művet).²⁵

Daniel Defoe *Memories of a Cavalier* (1720) című munkájának 1792-es kiadása szerepel a könyvlistán: *Memoires of the Honourable Col. Andrew Newpord*, London, 1792, in 8.

Jonathan Swift munkáit szintén megtaláljuk a jegyzékben: *The Works of Dr. Jonathan Swift*, London 1751 in 12

A kor divatos szerzői közé tartozott George Alexander Stevens (1710–1780) angol színész, író, költő, akinek leghíresebb kötete vel rendelkező Buczy: *A Lecture on Heads* by Geo. Alex. Stevens, London 1799 in 12.

Alexander Pope 1717-ben kiadott verses episztolája *Eloisa to Abelard* címmel jelent meg. Ennek a Hughes John általi 1800-as, bécsi kiadása szerepel a könyvjegyzékben: *Letters of Abelard and Eloisa* by John Hughes Vienna, 1800 in 8.

François Fénelon (1651–1715) francia katolikus érsek, teológus, költő és író legismertebb művében, az 1699-ben kiadott *Télemakosz kalandjaiban* burkoltan támadta a francia hatalmi rendszert, a királyság intézményeit. Buczy könyvjegyzékében szerepel egy angol nyelvű kiadása, *The Adventures of Telemachus*, 1797 in 8. Ennek magyar nyelvű fordítását bizonyosan olvasta Buczy, aki maga is a Haller család egyik ágának, Haller János gróf fiának nevelője volt 1816–1821 között egy bizonyos ideig. (Lásd: Hallerkői Haller László fordította magyarra 1755-ben: Fenelóni Saligniák Ferenc: *Telemakus bújdosásának története*; ford. Hallerkői Haller László; Akadémia Ny., Kassa, 1755.)

John Bowring (1792–1872) angol nyelvész, közgazdász, politikus, író és utazó neve magyar vonatkozásban azért is fontos, mert az első angol nyelvű magyar versantológia, a *Poetry of the Magyars* (London, 1830) összeállítója. Munkásságáért a

Magyar Tudományos Akadémia 1832. március 10-én külföldi tiszteletbeli tagjává választotta. Kötetébe Berzsenyi, Csokonai, Kisfaludy mellett Buczy Emil négy versét is beválogatta: *The little tree, Springs termination, The forest, Merit*.²⁶ Természetesen az antológia kötete, amely nagy szerepet játszott a magyar irodalom és kultúra angliai népszerűsítésében szerepel a Buczy könyvjegyzékében. Irodalmi szempontból talán az lehetett a legnagyobb külföldi elismerés, amelyben az erdélyi kanonok élete során részesült, hogy verseit beválogatták az antológiába.

John Milton (1608–1674) angol költő, politikus nagy hatással volt a XVIII–XIX. század irodalmára. Fő műve, *Az elveszett paradicsom* című eposz 1667-ben jelent meg. Buczy jegyzékében a *Paradise lost* 1724-es kiadása mellett egy későbbi, 1803-as kiadás is szerepel: *Paradise Lost, a Poem in Twelve Books*, Vienna, 1803 in 8 A művet 1796-ban fordította magyarra – prózában – Bessenyei Sándor.²⁷ Nem véletlen, hogy Buczy olvasmányai közt szerepel, hiszen Milton nagy hatással volt azokra a szerzőkre, akiket Buczy kedvelt: Alexander Pope, George Byron, William Blake művészetére gyakorolt hatást. Alexander Pope műveinek 1773-as kiadását találtam meg a listában: *The Poetical Works of Alexander Pope*, Glasgow 1773 in 12²⁸

A jegyzék szerint Buczyt az ír költő, Thomas Moore (1779–1852) költészete is érdekelte. Tőle a *The Poetical Works of the late Thomas Little*, New York 1804 in 12 szerepel a jegyzékben.

Edward Moore (1712–1757) drámaíró tragédiája, a *The Gamester* (1753) későbbi, 1772-es lipcsei kiadásban van meg a jegyzékben.

A skót James Macpherson Osszián gyűjteménye is helyet kapott Buczy könyvtárában: *The Poems of Ossian translated By James Macpherson*, Vienna 1801 in 12. Buczy olvasmányai között szerepel az angol Gray Thomas (1716–1771), aki élete során csupán 13 verset közölt, mégis nagy sikernek örvendett. Tőle a *Poems by Thomas Gray sine loco et anno editionis in 12* van meg. De megtaláljuk a könyvek közt Lord Chesterfield *Letters to His Son on the Art of Becoming a Man of the World and a Gentleman* (1774) című munkája 1799-es bécsi kiadását is.

Konklúzió

Tanulmányomban Buczy Emil János gyulafehérvári kanonok könyvjegyzékét kíséreltem meg bemutatni, külön kitérve annak reáltudományos részére, illetve angol nyelvű vonatkozásaira. A könyvhagyaték eredeti osztályozásában a tematikai osztályozás, a korszakok szerinti kutatás, illetve a nyelvek szerinti tagolódás figyelhető meg. Tematikailag a világirodalmi alkotások nagyobb arányban vannak jelen a jegyzékben. Ennek magyarázatát abban látom, hogy mivel egyházi irodalomhoz könnyen hozzáférhetett a teológiák könyvtárában, magánkönyvtára számára azt szerezte be, amihez esetleg nem juthatott hozzá más módon, így például az angol nyelvű irodalmi műveket. Reáltudományos érdeklődését bizonyítja, hogy a természettudományok, különösképpen a matematika és a csillagászat szakterületei jelennek meg könyvtári jegyzéke tételei közt.

Terveztem a könyvjegyzék azon részének feldolgozását is, amelyre a jelen tanulmányban nem került sor: a magyar, latin, görög, francia, olasz, német, spanyol nyelvi vonatkozású alkotásokat. Úgy vélem, hogy azok a könyvek, amelyeket egy-egy magánkönyvtárban fellelhetünk, jól példázzák azt is, hogy milyen típusú művek iránt volt fogékony az az olvasói közeg, amely saját könyvei kölcsönzésével mások művelődését is elősegítette, a tudományt és az irodalmi műveltséget ezáltal is terjesztette.

JEGYZETEK/NOTES

¹ BUCZY Johannes Aemilius, *Conscriptio Librorum Reverendissimi Domini Joannis Aemilii Buczy, Canonici, dum viveret, Astronomi – 1839*, Batthyáneum, Kéziratkatalógus, XI–420.

² BUCZY Johannes Aemilius, *Documenta ad Joan. Aem. Buczy pertinencia (1833 – 1841)* Inv. nr. 1673, 136 f. (Végső akaratom), Batthyáneum, Kéziratkatalógus, VIII–65.

³ Uo.

⁴ BUCZY Johannes Aemilius, *Vorlesungen über Astronomie*, Batthyáneum, Kéziratkatalógus, XI–169.

⁵ BUCZY Johannes Aemilius, Batthyáneum, Kéziratkatalógus XI–210. A jelzet alatt két szöveg szerepel: 1. *Tentamen Institutiones Doctrinae Religionis Catholicae pro Superioribus Classibus Grammatices in Gymnasiis Austriacis*. 2. *Opere germanice conscripto Reverendissimi Jo. Michaelis Leonhard, Canonici Scholastici et Scholarum suasionum viennensium inchoationis, latino vertis*.

⁶ Levél Tusnádi Kovács Miklós püspökhöz címezve, 1839. nov. 23. ld. *Documenta ad Joan. Aem. Buczy pertinencia*, Batthyáneum, Kéziratkatalógus, VIII–65.

⁷ ABBAFFY Csilla, *Magyar nyelvemlékek és másolataik a MTAK Kézirattárában*, Magyar Könyvszemle, 116 (2000), III. 340–351.

⁸ LUKÁCS Manuéla, *A világ alaptörvény kutatásának új útjai, A természettudományok új-jászületése*, 2010. (129–132.)

⁹ LALANDE Joseph Jérôme Lefrançois, *Astronomie des dames*

https://books.google.ro/books?id=fbIWAAAAQAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (2021. január 3.)

¹⁰ BARTHA Katalin Ágnes, *Shakespeare XIX. századi kolozsvári olvasói*, *Holmi*, 2007/6, 743–754.

¹¹ Uo., 746–747.

¹² SHAKESPEARE William, ROWE Nicholas, AYSCOUGH Samuel, STOCKDALE John: *Dramatic works*, ed. STOCKDALE John, Piccadilly, 1790.

¹³ SZÉCHÉNYI Endre, *Ízlések és pofonok*, BUKSZ, 1993, 284–291. Itt: 285–286.

http://www.atlantiskiado.hu/pdf/buksz_93_3.pdf

¹⁴ Vö. NYÍRI Tamás *A filozófiai gondolkodás fejlődése*, Szent István Társulat, Budapest, 2001. Itt: 243–249.

¹⁵ PALEY William, *Moral and Political Philosophy*, ed. BLACK Adam, Edinburgh, 1814.

¹⁶ ADDISON Joseph, STEEL Richard *The complete volumes of the Spectator*,

<http://www2.scc.rutgers.edu/spectator/project.html>

¹⁷ BERNARD Stephen, *The Bibliographical History of The Spectator*,

<https://www.bl.uk/ebli/2019articles/pdf/ebliarticle12019.pdf>

¹⁸ HABERMAS Jürgen, *The structural transformation of the public sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989

https://books.google.ro/books?id=e799caakIWoC&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

¹⁹ AKENSIDE Mark *Pleasures of imagination*, A poem in three books, Edinburgh, 1768.

²⁰ <http://spenserians.cath.vt.edu/TextRecord.php?textsid=37337>

²¹ GIBBON Eduárd (ford. HEGYESSY Kálmán) *A Római Birodalom hanyatlásának és bukásának története*, 1-2. Kiad. RÁTH Mór, Pest, 1868.

²² *Érzékeny Útazások Francia- és Olaszországban* = Kazinczy Ferencz' Munkáji: Szép Literatúra, IV., Pesten, Trattner János Tamásnál, 1815, 87–346.

²³ HERVEY James, *Theron et Aspasio or a Series of Dialogues and Letters*

[https://archive.org/details/theronaspassioors01herv/page/n4/mode/2up_\(2021.január.3.\)](https://archive.org/details/theronaspassioors01herv/page/n4/mode/2up_(2021.január.3.))

²⁴ PERCY Thomas, *Reliques of ancient English Poetry*

[https://archive.org/stream/reliquesancient00dodsgoog#page/n309/mode/2up_\(2021.január.3.\)](https://archive.org/stream/reliquesancient00dodsgoog#page/n309/mode/2up_(2021.január.3.))

²⁵ *Érzékeny Útazások Francia- és Olaszországban*; in: Kazinczy Ferencz' Munkáji, Szép Literatúra, IV., Pesten, Trattner János Tamásnál, 1815, 87-346. p.

²⁶ BOWRING John *Poetry of the Magyars*, London, 1830. Buczy Emil versei: 126–129. <http://mek.niif.hu/04700/04709/04709.pdf> (2021. január 3.)

²⁷ BESSENYEI Sándor (ford.) *Elvesztett Paraditsom, A visszanyert Paraditsom*, Ellinger Ny., Kassa, 1796.

²⁸ POPE Alexander: *The Poetical Works*, ed. FOULIS Robert – FOULIS Andrew, Glasgow, 1773.

Filozófia és nyelviség. A differenciák elismerése

Philosophy and Linguistic Character

ABSTRACT

My paper aims to present a philosophical and interdisciplinary translation project, started some years ago in France, resulted in the edition of a philosophical encyclopedia: the *Vocabulaire européen des philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles*. I try to present the methodological and philosophical ground of this work, as well as its Romanian extended translation, focusing on the original point of view in the matter of cultural translations and dialogue. I speak about the importance of such undertakings, which embraces diversity and admit the linguistic character of each philosophical system, not denying differences and particularities, in an effort to point out not only what separates, but also the tradition and the spirit which makes them part of a larger unity: the European philosophy.

Keywords: European philosophy, translation, linguistic character, national philosophies, untranslatable concepts, unity, diversity, tradition

A felvilágosodás szellemének mindmáig a legelevenebb módon tovább munkáló hozadékát a francia kultúrában leginkább az enciklopédizmusra való törekvésben, az enciklopédikus szellemben művelt tudományos tevékenységben lehet megragadni. Az elmúlt közel másfél évtizedben a filozófia gondolkodásrendszerén, szakterületén belül az egyik legfontosabb ilyen jellegű erőfeszítés az a Barbara Cassin irányítása alatt született mű volt, amely 2004-ben látott napvilágot az Éditions du Seuil¹ kiadásában, és amely egybegyűjtötte a humántudományok szakembereinek a francia nyelvterületen mai legfontosabb képviselőit². A *Vocabulaire européen des philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles* szerkesztése valóban enciklopédikus vállalkozás volt; ennek eredményeképpen egy olyan interdiszciplináris jellegű filozófiai szótár áll ma rendelkezésünkre, amely több mint négyszáz szócikkben igyekszik az európai filozófia jellegzetességeinek, eszmei-terminológiai gyökereinek, recepciótörténetének, a hatások, szintézisek, imitációk, eltérések bonyolult összefüggéseinek feltárására (több mint négyezer szó/megnevezés összehasonlítása során). Olyan módszertani koncepciót követ, amelyet leginkább hermeneutikainak tudnék nevezni, és amely eltér a szótárak, enciklopédiák szerkesztésének leggyakoribb módszertani elveitől.

A *Dictionnaire des intraduisibles* minden tekintetben nyitott mű. A lefordíthatatlanok szótára az európai nyelvek sokféleségéből indul ki, és a különböző nyelvek specifikumának megfelelően azokat a filozófiai fogalmakat, terminusokat keresi, amelyeknek átültetése valamely másik nyelvbe soha nem lehet teljes, soha nem véglegesen kielégítő és min-

dig újra-gondolásra késztet. Olyan filozófiai fogalmakat és kifejezéseket tesz elemzés tárgyává, amelyek az eredeti nyelvben bizonyos jelentés-összefüggéseket és fogalmi hálózatokat mozgatnak, amelyek a fordítás által esetenként megszűnnek működni, átminősülnek vagy másokkal helyettesítődnek, de akár neologizmusokat és a meglévő szavak új értelemmel való felruházását is eredményezhetik a másik, a fordítás nyelvén.

Magától értetődő, hogy bármilyen nagy terjedelmű legyen is egy mű, nem tartalmazhatja az összes ilyen jellegű fogalmat és kifejezést, s a *Vocabulaire*-nek nem is ez a célja. Célja viszont – amint azt Barbara Cassin az előszóban megfogalmazza – a különbségek szimptomatikus eseteinek a bemutatása, az olyan lefordíthatatlan csomópontok megjelölése, amelyek felől az európai filozófia a maga természetes sokrétűségében és mélységeiben megérthető.

E szerkesztői koncepció előtérbe helyezése tudatos, explicit elhatárolódást jelent két olyan állásponttal szemben, amelyek a filozófia nyelvisége problémájának szempontjából ellentétes végletekként értelmezhetők. A szerkesztők elhatárolódnak egyfelől az analitikus filozófia bizonyos irányzatai által képviselt logikai formalizmustól, másfelől a filozófiai nyelv heideggeriánus tradíciójának „ontológiai nacionalizmusát”³ is szélsőségesnek találják. Előbbi esetben azért, mert egy egységes, formális, az élő nyelvről leválasztott, nyelven túli nyelvben gondolkodik, a filozófiát logikai univerzálékhoz köti, ugyanakkor az angol nyelvet is reduktív módon, szinte a matematikai modelleket követő fogalmi kalkulusként kezeli. Utóbbi esetben pedig azért, mert e hagyomány bizonyos nyelvek kitüntettségét hangsúlyozza. Heidegger ugyanis az 1930-as *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* c. előadásában egyebek közt arról értekezik, hogy a görög nyelv *par excellence* filozófiai mélységeinek és kreativitásának szintjére leginkább a német nyelv jutott el (vagyis a lét, a kontinentális filozófia e központi fogalmának legautentikusabb kifejezésére alkalmas természetet alapvetően csak a görög és a német nyelvnek tulajdonítja). De talán még ennél is fontosabb másik gondolata, ami miatt ezt az álláspontot a szerkesztők tarthatatlannak vélik, jelesül, hogy egy nyelv filozófikumának mélységei azon nép (faj) egzisztenciájának mélységeit és erejét tükrözik, amely beszél, és amely benne él. Ezáltal ugyanis az ontológiai-filozófiai tartalom szempontjából megragadott kitüntettség szükségszerűen implikálja ama bizonyos nyelvben élő nép/nemzet, ha nem is kitüntetett, de megkülönböztetett természetének elgondolását. Az előszóban Cassin arra is rámutat, hogy a nyelvek géniuszának ezen esszencialista megközelítése nem Heideggerrel kezdődött, a német nyelvet illetően hasonló elgondolásokkal jóval korábban már Herdernél is találkozhatunk, ám ezekhez képest a *Vocabulaire* inkább a Wilhelm von Humboldt által felismert és hangsúlyozott sokféleség elismerését tartja járható útnak. A nyelvi pluralitást viszont nemcsak a jelölés kérdése felől, mint egyugyanazon dolog jelölésének sokféleségét kell megértenünk, hanem mint ugyanazon dologról/eszméről meglévő különböző perspektívák, optikák, világlátások egymás mellett létezését.

A művet strukturáló kiindulópont tehát az a meggyőződés, hogy nem létezik fogalom a konkrét nyelven kívül (az utalás itt Schleiermacher- fordítással kapcsolatos megfontolásaira történik), hiszen az univerzalizmusra törekvő fogalom és ennek nyelvi kifejeződése között mindig belső ellentét húzódik, amely a nyelviségben megragadható hálózatjellegű struktúrák, terminológiai rendszerek, jelentésutalások, auxiliáris jelentések stb. felismerésében válik világossá. Nincs értelme tehát fogalomról nyelv nélkül gondolkodni, mint ahogy nem létezik valamely *par excellence* filozofikus nyelv sem, még akkor sem, ha a filozófiai terminológiák kialakulásának történetéről, fejlődésének különböző fokozatairól lehet is beszélni a különböző nyelvek esetében.

A *Vocabulaire européen des philosophies* nem rangsorol az európai filozófia nyelvei között, mindeniket sajátosságaiból kifolyólag tartja értékesnek, a tematizált szócikkek kiválasztása egyfelől a filozófiai gondolkodás alapvető problémáinak, másfelől a szerzők kompetenciáinak függvényében értelmezhető és korántsem kizárólagos. Ellenkezőleg, a teljes koncepció és a tartalomban helyet kapott fogalmi és terminológiai hálók egyként továbbgondolásra és kiegészítésre szólítanak fel. Erről tanúskodik az a tény is, hogy a *Vocabulaire*-t az évek során több nyelvre is lefordították (Kelet-Európában pl. ukránra és románra), olyanformán, hogy az eredeti anyagot a fordítások nyelvén megragadható új jelentés-összefüggésekkel, esetenként akár új filozófiai fogalmakkal, kifejezésekkel vagy terminológiai hálókkal egészítették ki (amely fordítás- és bővítésgyakorlatot maguk a francia szerkesztők és szerzők szorgalmaztak). A fordítási munkálatoknak, valamint a visszajelzések alapján felhalmozódott tapasztalatoknak, az ezekből levont tanulságoknak köszönhetően 2019-ben megjelent a második, bővített francia kiadás⁴ is.

Romániában a *Vocabulaire* fordítása⁵ több mint tíz éves munka eredményeként 2020-ban jelent meg (egyelőre csak román nyelven) a Polirom kiadónál, Anca Vasiliu és Alexander Baumgarten koordinálásában. Ez a fordítás is jól érzékelteti, hogy milyen jellegű párbeszéd lehetősége rejlik a projekt folytatásában. Az eredeti francia kiadáshoz képest a román kiadás ugyanis több olyan szócikket vagy már meglévő szócikk részeként megírt bővítményt tartalmaz, amelyek a filozófia román nyelven művelésének kezdeteivel, elszünetelt hatásaival, történetével, a román filozófiai terminológia kialakulásának és megszilárdulásának körülményeivel foglalkoznak. Ezen felül a legfontosabb román filozófusok (D. Cantemir, Blaga, Noica, Cioran, Eliade, D.D. Roșca és mások) által bevezetett specifikus fogalmak vagy új jelentésárnyalatok tisztázására is vállalkozik, kijelölve helyüket a meglévő fogalmi-terminológiai hálózatokon belül is. Mindez a kiegészítés egyáltalán nem kritikája, inkább szerves folytatása a francia kiadás eredeti módszertani elképzelésének, olyan kutatók munkájával, akik rendelkeznek a szükséges nyelvi kompetenciákkal és filozófiai tudással. Mi több, a fordítói munkában nemcsak filozófusok, de klasszika-filológusok, teológusok, történészek és nyelvészek is részt vettek, ahogy azt a francia kiadás interdiszciplináris nézőpontja is szükségessé teszi. Így került be egy külön szócikk pl. a román nyelvről, amely a nyelv szintaktikai-morfológiai jellegzetességeit, a filozófiának, mint kulturális-nyelvi fenoménnek a recepcióját, a filozófus kifejezés kezdeti, román nyelven belüli értelmeit, az imitációk, neologizmusok, fogalomalkotások kérdéseit mind-mind érinti.

A bővített fordítást tekintve azt mondhatjuk, hogy a román filozófia és filozófiai nyelvezet kontextualizált megértését segíti elő, amely nem önmagában él, hanem mint az európai kultúra és filozófia bonyolult hatásösszefüggéseinek terméke, de amelynek sajátos, az élő nyelv természetéből megérthető jellegzetességei a maguk során hozzájárulnak az európai filozófia gazdagodásához.

Utolsó megjegyzésként hadd térjünk vissza még egy gondolat erejéig az eredeti francia kiadás koncepciójának üzenetére. Amellett, hogy az analitikus filozófia álláspontjától elhatárolódik, a *Vocabulaire européen des philosophies* azt az akadémiai-szcientometriai igyekezetet is egyoldalúnak véli, amely az angol nyelvet a tudományos diskurzusban és párbeszédben is az új *lingua franca* rangjára emelte. Vitathatatlan, hogy szükségünk van rá a kollokviumok, konferenciák és publikációk terén, ugyanakkor szem előtt kell tartani, hogy a filozófiának ilyen jellegű művelése bizonyos szempontból egyneműsítő, leegyszerűsítő is lehet, pontosan a lefordíthatatlan terminusok, fogalmi és jelentéshálózatok miatt, amelyek e műnek tárgyát képezik és amelyeket, Barbara Cassin parafrázisával élve, nem szűnünk meg újra és újra le-(nem)-fordítani.

Túl azon, hogy a filozófiaoktatásban és a tudományos kutatásban egyaránt használható, igen értékes és hasznos eszköznek bizonyul, e nagyszabású munkának legfontosabb üzenete talán az lehetne, hogy az európai filozófiát illetően egyszerre kell egységről és sokaságról gondolkodnunk. Erre utal a cím is, amely az egységes jelleg a „vocabulaire européen” egyes számú főnév-melléknév alakkal, a sokaságot, a másságot, a nyelvekből adódó differenciákat pedig a „des philosophies” többes számú alakjával hivatott hangsúlyozni.

JEGYZETEK/NOTES

¹ *Vocabulaire européen des philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin. Éditions de Seuil/ Dictionnaires Le Robert. 2004. 1560 oldal.

² Nem áll szándékomban itt a közreműködő szerzők teljes névjegyzékét felsorolni, hiszen a tartalom több mint százötven kutató közös munkájának eredménye, csak néhányat említek közülük, rangsorolási szándék nélkül. Olyan neves kutatók munkájáról van szó, mint Charles Alunni, Alain Badiou, Charles Baladier, Étienne Balibar, Rémi Brague, Barbara Cassin, Alain de Libera, Claude Panaccio, Denys Riout, Fernando Santoro, Anca Vasiliu, Marc Crépon, Jean-François Courtine és mások.

³ Ezt a kifejezést az említett heideggeriánus hagyománnyal kapcsolatban Jean-Pierre Lefebvre alkalmazta a Cassin által idézett szövegében, a *Philosophie et philologie: les traductions des philosophes allemands* című tanulmányában. Lásd: *Encyclopaedia universalis*. Symposium. Les Enjeux. 1. 1990. 167-197.

⁴ *Vocabulaire européen des philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de Barbara Cassin. Éditions de Seuil/ Dictionnaires Le Robert. Édition augmentée. 2019. 1600 oldal.

⁵ *Vocabularul european al filosofilor*. Szerk. Barbara Cassin. A fordítást és bővítést Anca Vasiliu és Alexander Baumgarten koordinálta. Polirom Kiadó. Iași. 2020. 1550 oldal.

III. Univerzális felvilágosodás – a modern hagyomány

Helmut Kohlenberger

Europa

ABSTRACT

The history of the sciences becomes the guideline of the self-discovery of man – it governs the singular reminding of God and the perspective of infinite tasks, which are approached with the mathematical method. Thus, as Husserl emphasizes it with his increasing vehemence, the wrong way of the one-sidedness begins, which objectifies the reality of the spirit as “spatiotemporal being within the nature”. Husserl calls this position, with which he characterizes the modern-natural-scientific vision of the world, “objectivism”. In the following I refer briefly to an internal phenomenological continuation of Husserl's approach. Klaus Held rightly speaks of the technology as “Europeanization of the humanity”, in which all “home worlds” (essentially self-sufficient formations of large communities, e.g. tribes and cultures) tend to disintegrate. Not without any look at Husserl, in whose older work he saw a final “reflection” of former philosophical greatness, Hermann Broch asked himself these questions with a rare unreservedness.

„Die europäischen Nationen mögen noch so sehr verfeindet sein, sie haben doch eine besondere innere Verwandtschaft im Geiste, durch sie alle hindurchgehend, die nationalen Differenzen übergreifend“¹ Edmund Husserl beschwor in seinem Vortrag im Wiener Kulturbund am 7. und 10. Mai 1935 „die geistige Gestalt Europas“ angesichts einer verzweifelten und aussichtslos scheinenden Lage. Bei größtem Respekt vor dem einsamen Denker halten viele Husserl heute eine bewundernswerte Naivität zugute. Europa ist längst zum Synonym für Brüssel, die Zentrale der Europäischen Union geworden – oder gehört ganz einfach zur modernen Zivilisation. Über deren Rang wird gestritten – ausgehend von der in Europa selbstverständlichen Überzeugung der Gleichheit der Menschen. Gelegentlich wird gesagt, diese Zivilisation sei „schon deswegen grundsätzlich überlegen, weil nur sie...einigermaßen auskömmliche Lebensgrundlagen zu schaffen und zu erhalten“ in der Lage sei². Ein Nützlichkeitsargument also. Auf Tradition will im allgemeinen niemand rekurrieren.

Dies hat einen handfesten Grund: Europa verdankt sich einer resoluten Traditionslosigkeit. Husserl selbst hat dies zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen genommen: Das Leben in „Familie, Stamm, Nation“³ sieht Husserl als natürliches Leben, das naiv die Welt als Ganze voraussetzt, ohne über sie nachzudenken. Nachgedacht wird über jeweils ganz Bestimmtes, Lebenspraktisches. Jeder hat seine besonderen Bedürfnisse, Aufgaben – immer im Rahmen einer selbstverständlich gegebenen Gemeinschaft. Es kann auch zu einer Unterbrechung in der Verfolgung der Interessen kommen. Man muß über unmittelbar dringliche Anliegen hinausgehen, um eine Situation besser als bisher zu erkennen. Soweit die von Husserl ganz allgemein als religiös, mythisch und praktisch genannte Position – diesen traditionsgebundenen Hintergrund, ohne den das Novum Europa nicht denkbar ist. Von diesem Hintergrund unterscheidet

nun Husserl die theoretische Einstellung, die nicht nur von der naturgegebenen Gemeinschaft, auch von der mit dem Berufsleben verbundenen Praxis ganz absieht, sich von ihr distanziert: Husserl nennt diesen Vorgang „Epoché“. Dieses Heraustreten aus Herkunft und Interessenlagen verortet Husserl im „griechischen Menschentum“ seit dem 7. Jahrhundert, in dem die Philosophie auftritt.

Das Neue: Was ist, wird von einem Standpunkt der Interessellosigkeit betrachtet – wie es ist. Der Philosoph – ein unbeteiligter Zuschauer. Fatal gleicht er dem fernsehenden Zeitgenossen auf der ganzen Welt. Husserl sieht in dem „Umbruch der nationalen Kultur“ jedoch die sich ausbreitende „Einheit einer wissenschaftlichen Gemeinschaft und Bildungsgemeinschaft“, die durch die Nationen „hindurchgeht“⁷⁴. Und er hat dafür guten Grund in der europäischen Geschichte bis ins 20. Jahrhundert. Er vergisst auch nicht, den Traditionsbruch der philosophischen Einstellung ausdrücklich im Singular „Gott“ zu verankern – in ihm wird „Seinsgeltung und Wertgeltung als absolute innere Bindung erfahren“, er wird „Träger des absoluten Logos“⁷⁵. Die Religion, Inbegriff stammesmäßig begrenzter Gemeinschaft, wird so zum Träger eines Universalisierungsprozesses – und damit transformiert. Husserl verfolgt indes diese Fragen nicht weiter und wendet sich der mit der Philosophie gegebenen „unendlichen Aufgabe“ zu. Nichts ist charakteristischer für ihn als dieses Wort. Alles kommt nun darauf an, wie die Verwirklichung dieser Aufgabe geschieht. Seit der Antike geschieht sie in der Mathematik, von der aus das Unendliche der Größen, Maße, Zahlen entdeckt wird. Die Geschichte der Wissenschaften wird zum Leitfaden der Selbstentdeckung des Menschen – es regiert der an Gott erinnernde Singular und die Perspektive unendlicher Aufgaben, die mit mathematischer Methode angegangen werden. Damit beginnt, wie Husserl mit sich verstärkender Vehemenz betont, der Irrweg der Einseitigkeit, der die Realität des Geistes als „raumzeitliches Sein innerhalb der Natur“ objektiviert. Husserl nennt diese Position, mit der er die neuzeitlich-naturwissenschaftliche Weltsicht charakterisiert, „Objektivismus“. In dieser Realisierung des Geistes sieht Husserl „unsere europäische Not“⁷⁶. Husserl ruft auf zur Besinnung: Nicht die Natur ist Geist, sondern sie wird in der Wissenschaft vom Geist her erforscht, geradezu erzeugt. Dies geschieht im Rahmen einer aufregenden Selbsterkenntnis des Geistes. „Der Geist ist wesensmäßig dazu befähigt, Selbsterkenntnis zu üben, und als wissenschaftlicher Geist wissenschaftliche Selbsterkenntnis, und das iterativ“⁷⁷. Eine Klärung unserer Not sieht Husserl darin, daß der Geist zu sich selbst zurückkehrt – wie ein Geist in die Flasche, denn Geist ist wesentlich Bei-sich-selbst-Sein, Autarkie (im Sinne des aristotelischen Gottes). (Bei Wittgenstein ging es – parallel bzw. umgekehrt dazu - darum, der Fliege aus dem Fliegenglas zu helfen.) Darin sieht er eine Überwindung der Trennung von Geist und Natur. Aus einem Außer- und Nebeneinander wird ein In-und Füreinander: Husserl spricht von Ichpersonen, zugleich bleibt der Rahmen offen für die Natur, die „in die Geistsphäre“ rückt. Husserl sieht dies in seiner „transzendentalen Phänomenologie“ geleistet. Man sieht sofort – mehr Fragen als Antworten.

In unserer Besinnung auf Europa als dem revolutionären Novum der Selbstentdeckung des Geistes als traditionsbrechende Macht kommt es vor allem auf die Besonderheit an, die im Zuge der Verwissenschaftlichung zum beherrschenden Allgemeinen geworden ist. Dieses beherrschende Allgemeine nimmt den Atem auf der Erde, nicht erst seit dem Bio-terror. Husserl hat darum die Selbstzurücknahme des Geistes gefordert. Das soll mehr sein als ein banges Eingeständnis: Ich wills nicht gewesen sein, dass es soweit kommen konnte. Es ist gedacht als Hereinnahme in eine „Selbstverständigung und Verständigung der Welt als geistiger Leistung“⁸. Das klingt nach Münchhausen, verzweifelt. Die Welt in diesem Sinne wird zum unüberschreitbaren Horizont des Geistes.

Im Folgenden rekurriere ich knapp auf eine innerphänomenologische Weiterführung von Husserls Ansatz. Klaus Held spricht korrekt von der Technik als „Europäisierung der Menschheit“, in der alle „Heimwelten“ (im wesentlichen auf sich gestellte Großgemeinschaftsbildungen, z.B. Stämme und Kulturen) sich tendenziell aufzulösen drohen⁹. Es kommt zu einer Introversion, in der alle Horizonte zu verschwinden drohen. Es herrschen nur noch die „selbstgeschaffenen Beobachtungsbedingungen“. Held sieht- Husserl folgend - in dieser modernen Herrschaft der Ingenieure „eine in der griechischen Urstiftung angelegte Möglichkeit ihrer eigenen Deformation“. Der entscheidende Schritt der Deformation liegt im Überschreiten der Endlichkeit der eigenen Herkunftsbedingungen. Man kann darin eine – sich von den mythischen Bedingungen der Heimwelten emanzipierende – „Remythisierung der Wissenschaft“ sehen, die zu einem „nivellierten planetarischen Lebensnormalstil“ (ver-) führt. Die Alternative einer apokalyptischen Zeitdeutung einerseits, einer Abwendung vom „Eurozentrismus“, die mit einer Zuwendung zu andern Kulturen einhergeht, andererseits will Held mit einer „reflektierten Bewahrung des Mythos“ gemeint ist die „griechische Urstiftung“ im Kontext der europäischen Geschichte – vermeiden. Europäisierung würde zur Friedensstiftung unter den Kulturen führen. Es bleibt zu fragen, ob dieses sympathische irenische Programm angesichts der harten Fakten der modernen ökonomisch-technischen Lebensbedingungen über den Kreis derer, die sich auf die Mythen-reflexion verständigen könnten, hinaus verständlich und konsensfähig ist. Grundsätzlich ist jedenfalls offen, ob alle Kulturen am Frieden interessiert sind und ob gegebenenfalls demjenigen Mythos, dessen Deformation zur Situation, in der wir leben, geführt hat, von allen am Friedensschluß Beteiligten die Rolle des ehrlichen Maklers ohne weiteres zuerkannt würde. Aber vielleicht handelt es sich bei der Europäisierung gar nicht um Mythos – und liegt genau darin das Problem.

Lassen wir diese Fragen fürs erste offen. Europa ist jedenfalls von der Europäisierung der Menschheit nicht ohne weiters zu trennen. Niklas Luhmann hat in Wien – wenn auch nicht beim Wiener Kulturbund – 60 Jahre nach Husserl in einer ganz anders aber ähnlich brisanten Zeit auf Husserls Vorträge Bezug genommen¹⁰. Darin zeigt er die Distanz zu Husserls Art der Themenstellung, zugleich das bei Husserl bereits – allem Anschein zum Trotz – auf die Folgezeit Vorausweisende auf.

Husserl hatte von der europäischen Verpflichtung und Befähigung zur Selbsterkenntnis gesprochen. Daran knüpft Luhmann mit der weiterführenden Überlegung an, die das „Paradox einer unkritisch-selbstkritischen Vernunft“ in Verfahren aufzulösen versucht, in denen laufend (Luhmann sagt geradezu „seriell“) intendierte Bestimmungen die Grenze des Unbestimmten überschreiten. Darin zeigt und verschiebt sich laufend der Unterschied von „Außen“ und „Innen“, wird Notwendigkeit in Kontingenz, das heißt Natur in Technik transformiert. In Einzelschritten wird angedeutet, wie dieses Fortschreiten in endlos scheinende Horizonte Unbestimmbarkeiten erzeugt und sich genötigt sieht, dieses Unbestimmte einzuordnen, ohne dass dies endgültig gelingt. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Zeit in ihrem Verhältnis zur Zeitmessung zu. Zeit wird erzeugt - wir haben sie nicht. Es gibt nicht mehr ein von der Transformation von Natur in Technik Unabhängiges, einen idealen Beobachterstandpunkt. Vielmehr gehorcht alles Erkennen und Handeln einem fortlaufenden Beschreiben, das auf bereits vorausgehendes Beschreiben Bezug nimmt. Wie in diesem Zusammenhang noch von eigentlichem Entscheiden die Rede sein kann, ist nicht geklärt. Mitgegangen, mitgefangen. Schon Musil sprach davon, daß „Seinesgleichen geschieht“. Es kommt nicht zu einer „beruhigend wirkenden Abschlußformel“, in der Husserl sich auf Selbsterkenntnis, Geist, Europa berief. Es scheint, dass Husserls Diagnose, dass der Objektivismus, der zum technischen Prozeß geronnene Geist durchgesetzt habe, sich bestätigt hat.

Luhmann mag das nicht zugeben. Für ihn ist Husserl seiner eigenen Intuition gegenüber zurückgeblieben. Gewiß- was Husserl Objektivismus nennt, findet statt. Das Erkennen geht darin auf. Im Sinne eines operativen Konstruktivismus wird Realität zu einer Illusion, in der die „Paradoxie der selbstreferentiellen Einheit von Selbstreferenz und Fremdreferenz“ herrscht. Doch gibt es für Luhmann selbstkritische Vernunft. Aber: „Selbstkritisch ist die Vernunft nicht auf Grund ihres europäischen Erbes, sondern nur wenn und insofern, als sie ihren eigenen Realitätsglauben auswechseln kann, also nicht an sich selber zu glauben beginnt“¹¹. Daß eine in diesem Sinne verstandene Vernunft nicht mehr in einer ungebrochenen Kontinuität steht, ist klar. Sie ist eingebunden in eine Funktion des beschriebenen Prozesses selbst, obschon sie sich in ironischer Distanzierung gefällt. Das ist nicht wirklich neu: Verdankt sich doch die moderne Ironie (etwa Kierkegaards) geradezu dem eingestanden- uneingestandenem Zusammenhang mit der Hegelschen Dialektik, in der der Prozesscharakter der modernen Gesellschaft allererst umfassende Formulierung fand – bis hin zum Fluchtweg der listigen Vernunft. Und dabei ist es geblieben, nicht zuletzt in Kafkas gesteigerten Prozeß – Beobachtungen.

Prozeß – das ist kein neutralisierbares Wort, es setzt Parteien voraus, es gibt Schuldzusammenhänge. Das Wort Weltgericht zeichnet sich wie ein Menetekel an der Wand ab, selbst wenn versucht wird nicht zu verstehen und in Zahlen und Formeln zu flüchten. Gewiß, Europa ist in der Europäisierung der Menschheit zum Prozeß geworden. Aber ist es noch Herr dieses Prozesses? Spricht nicht der Vorwurf des „Eurozentrismus“ aus, dass andere Europa das Recht streitig machen, dass Europa

selbst sich das Recht streitig macht? Oder ist dies letztere nur der Ausdruck dafür, dass es gar kein Recht gibt, nach dem dieser Prozeß geführt werden könnte?

Sehen wir ab von den aktuellen Fragen des Völkerrechts, des internationalen Strafgerichtshofes. Diese sind nur Konkretionen des Anzudeutenden: Die technisch-ökonomische Europäisierung hat alle Kulturen erfasst. Sie hat sich ganz selbstverständlich durchgesetzt. Es besteht darüber kein Konsens, kein Vertrag. Gibt es die Annahme eines solchen, so geht er schon von dem Erfolg der Europäisierung aus. Es gibt Verursachung, Verschulden. Nachdem der Siegesrausch des Technischen, wie er besonders in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg die Gemüter beherrschte und sie noch in eben diesen Krieg trieb, verflogen ist, beherrscht eine Stimmung, für die Ernüchterung ein zu harmloses Wort ist. Und dies, obschon im Detail keiner wirklich auf die Technik verzichten kann und will und immer wieder neue Technologieschübe, wie zuletzt die Elektronik und die Biotechnologie in Rausch versetzen. Wir alle wissen uns als Geisel der Entwicklung. Wir erleben, dass die westliche Welt und der Rest der Welt gemeinsam in einer bislang nicht gekannten Weise zur Geisel der Europäisierung-Verwestlichung wird. Und dies in mehr als einem Sinn: Europa weiß sich schuldig, Europa klagt sich selbst an, es wird angeklagt von den Zigeunern, „die dauernd in Europa herumvagabundieren“¹². Und zugleich hat Europa Recht wie der Dorfrichter Adam im „Zerbrochenen Krug“ Kleists. Eine unhaltbare Situation, wie es scheint.

Die Unhaltbarkeit der Lage – insbesondere seit dem Ende 19. Jahrhunderts: Europäische Technik hat die Welt erobert, geeint. Zugleich ist Europa in einer gespenstisch anmutenden Sprachlosigkeit versunken, die zur Gewalt der Weltkriege geführt hat. In diesen ist die Ohnmacht Europas offenbar geworden. Nicht ohne Blick auf Husserl, in dessen Alterswerk er einen letzten „Abglanz“ einstiger philosophischer Größe sah, hat Hermann Broch sich in einer seltenen Rückhaltlosigkeit diesen Fragen gestellt. In einem Vortrag über „Geist und Zeitgeist“ – ebenfalls im Wiener Kulturbund, im April 1934 – hat er für seine Zeit eine „eigentümliche Verachtung des Wortes“ und „eine positivistische Stummheit“ diagnostiziert¹³. Im „platonischen Erlebnis“ leuchtete einst dem Menschen eine „dem Göttlichen des Logos angenäherte Unmittelbarkeit“ auf. Vom Wort („Am Anfang war das Wort“) und vom Geist („und der Geist Gottes schwebte über den Gewässern“) hat des Menschen Seele ihren Anfang genommen. Doch heute stehen wir auf dem Boden der Tatsachen. Broch hat diese Wendung vom Geist zu den Tatsachen im Zusammenhang der Mathematisierung der Wissenschaften seit der Neuzeit verortet. „Die Verantwortung der Wissenschaft ist eine metaphysische; sie hat keine „Schuld“, ihre Schuld ist im Gegenteil ihre Reinheit...“, die zur „Ausschaltung des Sprachlichen“ führt¹⁴. Mit unbestechlichem Blick und Sinn für die Bruchstellen der wissenschaftlichen Entwicklung seit dem Mittelalter sieht er in der „beinahe erreichten Alleinherrschaft des mathematischen Ausdrucks innerhalb der Naturwissenschaften“ die Selbstaufgabe des Geistigen in der „rationalen Erfassung der Welttotalität“. Die Folgen: einerseits die „präzise, stumme, entsubjektivierte Sprache“ der Mathematik – und davon abhängig – der Wissenschaften und der Philosophie-Beamten, andererseits die vom

Nihilismus getriebene „unheilsschwangere Rhetorik“, die „Überkompensation des Sprachlichen“ die auch im Philosophieren seit Kierkegaard und Nietzsche Platz gefunden hat und die er bei Heidegger und Karl Kraus hört. In der Musik, „die wie ein letztes Zeichen des Geistes und des Logos in ihrer Allgemeingültigkeit über allem Humanen schwebt“¹⁵, sieht er „eine Überlistung der Stummheit“, in der wir gefangen sind. Doch er wäre nicht Broch, würde er nicht noch in der rationalen Selbstbegrenzung des Geistes, ja selbst in der Verneinung den Geist wirksam sehen. Diese Betrachtung hat Husserls Auffassung, dass sich der Geist im „Objektivismus“ geradezu entäußert hat, bestätigt – zugleich verschärft. Es scheint, dass der Geist nur angesichts der Selbstverneinung zu sich selbst zurückkehren kann. Hatte Husserl nicht in dieser Rückkehr die Umkehr gesehen?

Die Erfahrung des Totalitarismus, des Zweiten Weltkrieges waren für Broch Anlaß genug, sich den Folgen der „positivistischen Stummheit“ und der Unheilrhetorik zu stellen. Das katastrophale Versagen der Institutionen, des Rechts auf nationaler und internationaler Ebene zeigen die offenkundige Dynamik der ökonomisch-technologischen Entwicklung in grellem Licht. Der Prozeß kennt kein Gesetzbuch, kein Urteil. Aber alles gehört zum Prozeß. Mit der „Völkerbund-Resolution“ von 1937 versuchte Broch inmitten des Chaos der zugleich zu- und gegeneinander strebenden Tendenzen einen verbindlichen Bezugspunkt in der „Absolutheit menschlichen Seins“ festzuschreiben, die in der ethischen Absolutheit jedes Menschen liegt – sie schreit auf im namenlosen Leiden der Menschen inmitten des Zusammenbruchs der Zivilisation, auch im „Schuldbewusstsein vor dem apokalyptischen Elend, mit dem die beleidigte Absolutheit sich an einer unfähig gewordenen Menschheit rächt“¹⁶.

Bis an sein Lebensende haben Broch die Menschenrechtsfragen – oft wider alle Hoffnung - nicht mehr losgelassen. Nicht ein hilfreiches, aber oft auch hilfloses Pathos des guten Willens allein hat ihn getrieben, sondern die Einsicht in den zur Machttechnik, oft zum Terror gewordenen Formalismus des Prozesses – einer „Umweltslogik“¹⁷, die zur Versklavung der Menschen in den unterschiedlichsten Formen geführt hat. Broch spricht z.B. von ökonomischen, ideologischen Versklavungen, die oft nicht direkt weh tun, die aber zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen den Nebenmenschen und sich selbst gegenüber führen. Gegen diese herrschende Negierung der Menschen im Abstrakten, Formalen, im gesetzlichen Unrecht gibt es keine Berufungsinstanz, wie das Zwanzigste Jahrhundert gezeigt hat. Eine inhaltliche Orientierung im Sinne der Tradition z.B. des Naturrechts ist gefragt. Mit dem Gottesglauben ist die bisher wirkmächtigste inhaltliche Begründung eines sich der Versklavung widersetzenen Rechts abhanden gekommen. Gewiß hat die Religion oft genug dazu beigetragen, dass Unrecht ein gutes Gesicht erhielt. Broch sieht jedoch im Christentum nicht einfach Religion, sondern vor allem „die große irdische Entdeckung des Gottessohnes“¹⁸, ein „Irdisch – Absolutes“. Diese Entdeckung gibt das Paradigma für einen neuen Zugang zum Absoluten vom Empirischen aus. Broch hat versucht, diesen Zugang als Erkenntnisvorgang in einer „(mehr oder minder sokratischen) „Befragung“ der Realität, auf dass diese sukzessive ihre Absolutheitsqualitäten

enthülle”¹⁹ aufzuzeigen – in der Physik, in dem Aufzeigen eidetischer Gebilde im Sinne Husserls, aber auch im „Recht an sich“, von dem her die Menschenrechte einen Verpflichtungscharakter beanspruchen, der über ihre konkret-historische Bedingtheiten hinausweist. Er hat schließlich den Gedanken des „Irdisch-Absoluten“ im Menschen und von diesem her das „Recht an sich“, das staatlicher oder anderer oft als Recht getarnter Willkür entgegengesetzt werden soll, verankert.

Das Verbot „Du sollst nicht töten“ gilt ihm als Angelpunkt, da das Leben im Zeitalter der totalitarisierenden Verwissenschaftlichung in ganz anderer Weise als früher nicht mehr absolut rechtlich geschützt ist. Dem Missbrauch des Rechts unter den totalitären Bedingungen setzt er nun den Gedanken entgegen: „Gesetze dürfen dem Bürger keinen straf-ähnlichen Zustand auferlegen, das heißt ihn seiner spezifisch menschlichen Attribute der Freiheit, Gleichheit und des Rechts auf Streben nach Glück berauben, vielmehr ist eine solche Versachlichung des Menschen ausschließlich der Strafe bei *Gesetzesübertretungen* vorbehalten”²⁰. Es legt sich nahe, die Zuspitzung der Lage der Menschen, die in diesen Überlegungen Ausdruck findet, zu bedenken. Sie liegt in der neuen Art der Versklavung an tendenziell mit der Verwissenschaftlichung gegebene totalitäre Strukturen, die unausdrücklich wie ein permanenter Strafvollzug wirken- etwa im Sinne von Kafkas „Prozeß”. In dieser Lage muß die Position des Menschen neu bestimmt werden. Es scheint, dass sie überhaupt der Anlaß gewesen ist, über den Menschen nachzudenken.

Broch sieht in den Gesetzen Verbote. Negation wirkt in ihnen. Noch im Negativen aber wirkt der Logos. Es scheint, dass nur der Durchgang durch die Selbsterneuerung des Logos - in den als Strafandrohung wirkenden Gesetzen – zur einen Menschheit führt. Die Sprachlosigkeit des Prozesses soll von einem „Irdisch-Absoluten“ her, präfiguriert im irdischen Gottessohn, durchbrochen werden. Es geht nicht darum, einen positiven Zentralwert festzuschreiben. Brochs „totalitäre Humanität” ist eine Atmosphäre, in der es sich von selbst verbietet, Menschenrechte zu verletzen. Nicht eine globalisierte Weltpolitik ist das Ziel, sondern eine „Welt-Vertragsgemeinschaft”, in der auch die Schwächeren nicht verlassen sind²¹.

Wir waren mit Husserl von der Europäisierung der Menschheit im Zeichen dieser technologischen Versklavung ausgegangen. Husserl appelliert an die mit den Griechen zu Tage getretene Selbsterkenntnis des Geistes. Dagegen sieht Luhmann, dass diese eingeht, ja geradezu untergeht in die mediale Beobachtung von Beobachtungen. Damit ist aber der Prozeß der Europäisierung der Menschheit unzureichend beschrieben. Die Menschen sind ausgelassen. Brochs Postulat steht gegen den Prozeß der Versklavung auf und versucht, die Lage zu wenden – eine Welt-Vertragsgemeinschaft soll entstehen.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Edmund Husserl, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, in: ds., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, hg.v.W.Biemel (Husserliana Band VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 2.Aufl. 1962), S.314 ff., 320.

² Wolfgang Schäuble in: Süddeutsche Zeitung v. 24.10.2001.

³ E.Husserl,a.a.O.S.327.

⁴ Ebd.S.335.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.S.342.

⁷ Ebd.S.345.

⁸ Ebd.S.346.

⁹ Klaus Held, Husserls These von der Europäisierung der Menschheit, in: Christoph Jamme u.Otto Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50.Todestag Edmund Husserls (stw 843, Frankfurt a.M.1989),S.13 – 39.

¹⁰ Niklas Luhmann, Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie (Wiener Vorlesungen Band 46, Picus Verlag Wien 1996).

¹¹ Luhmann, a.a.O.S.45.

¹² Ebd.S.46.

¹³ Geist und Zeitgeist. Ein Vortrag, in: H.Broch, Geist und Zeitgeist, hg.v.P.M.Lützeler (st 2702, Frankfurt a.M. 1997) S.43 ff.

¹⁴ H. Broch, Geist...a.a.O.S.46.

¹⁵ Ebd.S.64.

¹⁶ Völkerbund-Resolution (1937), hg.v.P.M.Lützeler (O. Müller, Salzburg 1973),S.58.

¹⁷ Ebd.S.52.

¹⁸ Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie (1950), in: H. Broch, Kommentierte Werkausgabe Band 11, hg.v.P.M.Lützeler (st 445, Frankfurt a.M.1978), S.364 ff., 395.

¹⁹ Brief an Hannah Arendt v.9.6.1949, in: S.122.

²⁰ Trotzdem: Humane Politik, a.a.O.S.375.

²¹ Ebd.S.392.

Joseph Gabel

La philosophie hongroise de la fausse conscience¹

ABSTRACT

The starting point of this chapter is a statistical curious and significant fact: the high percentage of thinkers of Jewish origin amongst the theoreticians criticizing the political alienation (of the "false consciousness" according to the Marxist terminology). The examples are well-known: Karl Marx, Georg Lukács, Karl Mannheim, Lucien Goldmann, Béla Fogarasi, Paul Szende, Theodore Adorno, William Reich, Arthur Koestler, Georges Gurvitch, Eric Fromm and many less famous others. Some of those theoreticians have been exercising their intellectual (and political) activity in countries, that were not their country of origin. This was the case of some others, who were not of Jewish origin, like Vilfredo Pareto, Pitirim Sorokine (American of Russian origin), Igor A. Caruso or also Victor Zoltowski (1900-1970), French thinker of Polish origin. This statistic constitutes an experimental confirmation of the famous (and often criticized) theory of Karl Mannheim concerning the free-floating intellectuality ("freischwebende Intelligenz"). The concept of the false consciousness has a Marxist origin but was rejected by the Marxists under the Stalinist influence (amongst others by the Althusserian School in France), who were considering it (not without any reason) as an instrument of criticism of the totalitarian ideologies of the right but also of the left.

Le point de départ de ce chapitre est un fait statistique curieux et significatif: le pourcentage élevé de penseurs d'origine juive, et parfois d'origine étrangère, parmi les théoriciens critiques de l'aliénation politique (de la „fausse conscience” selon la terminologie marxiste). Les exemples sont connus: Karl Marx, Georg Lukács, Karl Mannheim, Lucien Goldmann, Béla Fogarasi, Paul Szende, Theodore Adorno, Wilhelm Reich, Arthur Koestler, Georges Gurvitch, Eric Fromm et beaucoup d'autres, moins célèbres. Un certain nombre de ces théoriciens ont exercé leur activité intellectuelle (et politique) dans des pays qui n'étaient pas leur pays d'origine. C'était le cas de quelques autres qui, comme Vilfredo Pareto², n'étaient pas d'origine juive, Pitirim Sorokine (américain d'origine russe), Igor A. Caruso³ ou encore Victor Zoltowski (1900-1970) penseur français d'origine polonaise.⁴

Cette statistique constitue une confirmation expérimentale de la fameuse (et souvent critiquée) théorie de Karl Mannheim concernant l'intellectualité sans attaches („freischwebende Intelligenz”). Le concept de fausse conscience est d'origine marxiste mais il a été rejeté par les marxistes sous influence stalinienne (entre autres par l'Ecole althusserienne en France), qui y voyaient (non sans raison) un instrument de critique des idéologies totalitaires de droite mais aussi de gauche.

Selon le (jeune) Marx, la distorsion idéologique serait le fruit, soit d'une conception erronée, soit d'une abstraction complète de l'histoire.⁵ Pour le marxisme orthodoxe,

les classes dominantes ont intérêt à occulter l'historicité des faits sociaux afin de créer l'illusion d'une stabilité extrahistorique de leur situation privilégiée, alors que les classes dites inférieures „héritières de l'avenir” sont censées être „vaccinées” contre l'anhistorisme idéologique. Un penseur bourgeois de l'importance de Max Scheler semble avoir fait sienne cette conception manichéenne du marxisme orthodoxe⁶: l'apparition du stalinisme sur la scène de l'histoire y a opposé un démenti sans appel.⁷

Selon Mannheim, la couche sociale porteuse d'une conscience politique adéquate – c'est-à-dire se trouvant à l'abri de la distorsion idéologique – ne serait pas le prolétariat mais.

l'„intelligentsia sans attaches” (freischwebende Intelligenz). Pour Lucien Goldmann, éminent connaisseur de ce domaine et principal artisan (avec Kostas Axelos) de la popularité de l'oeuvre de Lukàcs dans la vie intellectuelle française, „cette position revenait à faire de la vérité le privilège d'un certain nombre de diplômés et des spécialistes de sociologie”.⁸ Selon Raymond Aron, Mannheim „semble songer aux intellectuels (aux professeurs en particulier)”.⁹ Pour ces deux brillants auteurs, le modèle de Mannheim aurait été le corps universitaire allemand de l'époque de Weimar, dont il faisait lui-même partie. Sa théorie serait donc un „plaidoyer pro-domo”, terme ironique employé par Goldmann.

Or, il se trouve que ces critiques font l'impasse sur le terme „freischwebend” (sans attaches), dont l'utilisation par Mannheim n'était certes pas fortuite. Un professeur de Faculté n'a, en tant que tel, rien de „freischwebend”; le corps enseignant allemand, assez conservateur à l'époque, l'était peut-être moins que les autres. Le véritable modèle de Mannheim a été probablement le milieu intellectuel progressiste de Budapest, dont il était lui-même issu et qui fourmillait à l'époque d'intellectuels brillants (comme de certaines fonctions officielles) en raison de leurs origines ou de leurs options idéologiques, donc effectivement quelque peu „sans attaches”.

Le théorie mannheimienne de l'„Intelligentsia sans attaches” est avant tout un réquisitoire contre l'égoïsme collectif facteur de distorsion idéologique. Dans son génial *Novum Organum*, Francis Bacon a vu clair dans cette question: sa théorie des idoles est, selon Gérard Eschat, „l'amorce d'une théorie sociologique de l'erreur”¹⁰, autrement dit de la distorsion idéologique. Dans *Idéologie et Utopie*, Bacon est longuement cité par Mannheim, qui voit dans la théorie des Idoles „eine Vorahnung der modernen Ideologiekonzeption”.¹¹ L'une de ces idoles, qui déforment la pensée est, selon Bacon l'„idolatribus”, qui correspond à peu près à ce qui est désigné aujourd'hui par le terme de „sociocentrisme”. L'adhésion fanatique à une entité politique, ethnique ou religieuse égoïse les démarques intellectuelles. Le philosophe grec Grégoire Iconomacos a consacré un ouvrage remarquable au fanatisme¹² et ce n'est nullement un hasard que Jean Piaget, théoricien de l'égoïsme infantin. Le fanatisme de même que l'idéologisation sont symptômes d'une régression intellectuelle. Or, ce qui caractérise l'intellectuel „sans attaches”, c'est l'appartenance simultanée à plusieurs sphères culturelles dont chacun neutralise l'effet aliénant de l'autre. Le modèle en est peut-être Arthur Koestler dont la clairvoyance politique a été largement confirmée par les événements. Je me demande si l'on n'a pas le droit de

classer dans cette même catégorie l'académicienne franco-russe Helène Carrère d'Encausse dont les prévisions concernant l'avenir politique de l'U.R.S.S. formulées avant même l'entrée en scène de Gorbatchev, se sont avérées prophétiques.

Dans mon ouvrage consacré à Mannheim, j'ai utilisé un exemple humoristique mais peut-être assez significatif. On peut être un intellectuel sans attaches sur le trône impérial. Frédéric II de Hohenstaufen, a été l'une des figures les plus séduisantes de toute l'histoire médiévale. Ce monarque était allemand d'origine, italien de culture et de cœur, allié des schismatiques de Byzance et profondément épris de culture arabe. C'était aussi un polyglotte exceptionnel pour son temps. Son polyculturalisme est peut-être à l'origine de son exceptionnelle lucidité idéologique et aussi scientifique.¹³ C'était peut-être aussi le cas de Catherine II de Russie, princesse allemande devenue monarque russe et l'un des esprits les plus lucides de toute l'histoire de son pays.

Parmi les auteurs cités, les théoriciens d'origine ou d'expression hongroise sont également nombreux. Il y a quelques décennies, j'ai suggéré (sans avoir rencontré beaucoup d'écho) l'emploi du terme „Hungaro-Marxisme”.¹⁴ Entre ces deux courants d'idées se développant dans deux pays voisins, il existe des analogies comme l'influence acceptée de penseurs n'ayant rien de spécifiquement prolétarien comme Bergson en Hongrie, Freud en Autriche et aussi une attitude critique à l'égard d'un marxisme autoritaire destiné à devenir la base idéologique d'un régime totalitaire.

Le régime Horthy en Hongrie a été, certes, un régime autoritaire mais assez tolérant dans le domaine intellectuel. Un théoricien marxiste, fut-il brillant, n'avait guère la chance de devenir un universitaire hongrois à cette époque, il était cependant en mesure de publier un ouvrage marxiste.¹⁵ Les publications du parti social-démocrate légal (ayant plusieurs députés au parlement) étaient d'inspiration strictement marxiste. Le parti communiste clandestin, objet d'une sévère répression policière, n'en disposait pas moins de quelques organes marxistes orthodoxes comme les revues „100%” ou „Társadalmi Szemle”.

La vie intellectuelle marxiste a donc continué en Hongrie sous Horthy. Le siège de ce „marxisme de la désaliénation”, qu'est le „Hungaro-Marxisme”, a été surtout le mouvement applé „opposition” (les „oposok” qualifiés souvent, mais sans raison valable, de „trotskystes” par les staliniens). Les principaux représentants de ce courant étaient Paul Justus connu en Occident comme l'un des accusés de procès Rajk, le célèbre écrivain Louis Kassák (directeur de la revue „Munka”) et aussi quelques théoriciens brillants comme Paul Pártos disciple et ami de Karl Korsch, Emeric Kelen, Edith Wagner, Louis Szabó, Charles Heinlein¹⁶, et plusieurs autres. Certains de ces théoriciens étaient d'origine juive, nullement pieux et culturellement assimilés mais, comme le souligne Peter György, choisissant comme voie de l'assimilation non point l'intégration dans un autre particularisme religieux (chrétien) mais l'adhésion à un utopisme messianique gauchiste.¹⁷ Michel Löwy auteur d'un remarquable *Rédemption et Utopie*¹⁸ y verrait probablement une séquelle inconsciente de leur origine ethnique, voire religieuse.

Plutôt que „trotskiste”, c'était là un mouvement d'idées marxiste libéral idéologiquement assez proche de la revue „Masses” dirigée il y a quelques décennies par

mon regretté ami René Lefevre. Les grands thèmes de cette „opposition” de Budapest étaient une critique théorique de l’édification socialiste en U.R.S.S. et aussi le problème de la fausse conscience politique. Les auteurs marxistes y ayant exercé le plus d’influence sont Ervin Szabó, Georges Lukács, Karl Korsch et aussi Karl Mannheim. Une édition hongroise commentée de *l’Introduction à la Critique de l’Economie politique* de Marx est parue sous la signature d’Andor Lantos.¹⁹ Les notes de ce texte proviennent des principaux théoriciens de cette „Opposition”, elles visaient à faire de ce texte marxien le point de départ d’une critique marxiste de la théorie de l’édification socialiste dans un seul pays. L’idée d’opposer Marx à Staline a été l’un des *leitmotivs* de ce courant d’idées marxiste libéral et, partant, antitotalitaire.

Ce marxisme de désaliénation qu’est le Hungaro-Marxisme est resté certes écarté de la vie intellectuelle officielle (universitaire) de la Hongrie horthyste, il n’en a pas moins exercé une (saine) influence sur les milieux de gauche de ce pays et en particulier sur la jeunesse. Or, en dépit de son orientation fondamentalement anti-stalinienne son influence n’a pas entièrement disparu de la scène idéologique après l’accession d’un parti stalinien au pouvoir en 1945. Si, parmi les pays sous domination soviétique, la Hongrie a été le premier à se délivrer du carcan idéologique du stalinisme, l’influence persistante de ce marxisme de la démystification en a été probablement l’une des causes. Le stalinisme ayant été un véritable „type idéal” de la fausse conscience politique, ce concept est devenu tabou dans les courants intellectuels subissant son influence, comme entre autres l’école althusérienne en France, ceci même si cette analyse critique ne visait pas directement le stalinisme. (On ne parle pas de corde dans la maison d’un pendu). Au moins deux auteurs hongrois de cette époque (Béla Fogarasi et Georges Nador) ont publié de brillantes études sur ce sujet sans employer le terme interdit de fausse conscience et en puisant leurs exemples exclusivement dans les idéologies de droite. Néanmoins, leur analyse critique de certaines structures pseudo-logiques de la distorsion idéologique (de la fausse identification) constitue un valable instrument de la critique du stalinisme comme idéologie.

Selon Leo Kofler, les traits principaux de l’idéologie stalinienne sont: a) le rejet de la dialectique, b) l’économisme vulgaire, et c) le rejet de l’humanisme marxiste.²⁰ Il y a lieu d’y ajouter, comme point d) le rejet de l’historicisme mis en vedette par Orwell dans son génial roman „1984”. En se faisant l’avocat d’un marxisme anti-historiciste, anti-humaniste et aussi anti-dialectique l’école althusérienne visait à rendre le marxisme compatible avec l’idéologie stalinienne.

Quant au Hungaro-Marxisme, il est avant tout dialectique (Lukács), historiciste (Mannheim) intéressé à l’axiologie (Ágnes Heller) et, partant, à l’humanisme. Parmi les grands représentants de cette tendance, plusieurs étaient d’origine juive (Lukács, Fogarasi, Szende, Ervin Szabó et Karl Mannheim), certains d’appartenance maçonnique comme Karl Mannheim, Paul Szende et Oszkár Jászai. Ce dernier, figure de proue de toute la sociologie hongroise, n’était pas marxiste; il n’en a pas moins contribué à divulguer par certains de ses écrits le marxisme désaliénateur.²¹

Tels sont les personnages dont l’oeuvre doit être étudiée dans ce chapitre.

L'oeuvre de Lukàcs étant bien connue en France, il n'est pas nécessaire d'entrer dans les détails. Ce grand penseur marxiste a été tirailé, au cours de sa carrière, entre les servitudes idéologiques du militant et les devoirs d'un penseur à l'égard de son message. Pour des détails biographiques, on peut consulter l'article de Nicolas Tertulian dans le volume II du Dictionnaire des Philosophes.²² On sait qu'il a dû renier pendant un certain temps son *opus magnum* „Histoire et Conscience de Classe” (paru en 1923), dont les passages consacrés à la réification et à la bureaucratie pouvaient être interprétés comme une mise en accusation anticipée du stalinisme. Son itinéraire, de même que celui de son compatriote Fogarasi, illustre un problème capital pour l'historien des idées: la situation d'un penseur indépendant face à un contexte politique autoritaire.

En tant que penseur, Lukàcs a profité de la grande leçon dialectique de Bergson; cette influence bergsonienne a été occultée pour des raisons idéologiques. Bergson est peut-être avec Octave Hamelin le plus grand dialecticien d'expression française; un véritable Hegel français. Sa géniale étude „Le Rire” constitue une vigoureuse mise en accusation de la réification encore que ce terme n'y soit pas mentionné. Nous avons là l'un des aspects de sa parenté intellectuelle avec Lukàcs. L'univers de la réification, analysé critiquement par Lukàcs, se caractérise par une dégradation de la temporalité et sa transformation en espace; il en est de même du monde propre (Eigenwelt) des malades mentaux atteints de „rationalisme morbide” selon la terminologie suggérée par le grand psychopathologiste bergsonien (d'origine juive) Eugène Minkowski.

Le problème de la „dialecticité” de la pensée bergsonienne est un problème compliqué sociologique autant que philosophique. Le marxisme stalinien a rejeté Bergson comme idéaliste et comme „destructeur de la raison”. Dans son ouvrage *Destruction de la Raison*²³, Lukàcs est sévère avec Bergson, il ne craint pas d'invoquer comme témoin à charge le charlatan Lyssenko. Ô, chose curieuse, les écrits d'avant-guerre de Lukàcs, réédités en 1977, contiennent sur Bergson des jugements exempts de toute hostilité.²⁴ Evidemment *tempora mutantur*. Les milieux progressistes hongrois de ce temps (y compris les futurs „hungaro-marxistes”) percevaient Bergson comme un désaliénateur en raison de son origine française. Pour ses milieux, la France républicaine et laïque de Combes et de Waldeck Rousseau était l'utopie réalisée, tout comme l'U.R.S.S. pour les „fellow travellers” de notre après-guerre.

Dans un article paru dans la revue *L'Homme et la Société*, Nicolas Tertulian signale que la „Destruction de la raison a été le livre le plus controversé de Lukàcs”.²⁵ Dans son „Histoire du Marxisme” cité par N. Tertulian, L. Kolakowski dénonce cet ouvrage comme témoignage de „l'involution stalinienne de la pensée de Lukàcs”.²⁶ L'idée de son tiraillement entre les servitudes idéologiques du militant et les obligations d'un penseur à l'égard de son message n'a donc rien d'imaginaire.

Il en est de même de Béla Fogarasi (1891–1959). Ce philosophe marxiste est peut-être avec Lukàcs le représentant le plus typique de l'école marxiste hongroise. Dès avant la première guerre mondiale, il participe activement à la vie intellectuelle progressiste très animée de son pays. Il traduit en hongrois Boutroux et Bergson, penseurs ignorés ou rejetés comme „idéalistes” par le marxisme officiel. En 1918, dans une

conférence retentissante („Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste”) il s’est inscrit en faux contre le monopole de progressisme souvent attribué au seul matérialisme philosophique. Tout cela annonce un penseur marxiste sinon contestataire à tout le moins non conformiste. Lors des deux „expériences marxistes” de l’histoire de son pays (1919 et 1945), Fogarasi a occupé des fonctions importantes: directeur de l’enseignement supérieur, professeur et académicien. Son comportement politique au cours de ces deux périodes n’est marqué par aucune velléité réellement contestataire. Son „Marxisme et Logique” publié à Budapest en 1946 comporte un chapitre intéressant consacré à la „fausse identification”²⁷ analyse critique de l’abus – fréquent dans certains discours politiques – du raisonnement identificatif, facteur de distorsion idéologique et aussi de dédialectisation. Théodore Adorno définira plus tard la dialectique comme „une conscience rigoureuse de la non-identité”.²⁸ Le psychiatre américain Silvano Arieti a signalé le même phénomène dans la logique schizophrénique.²⁹ Les exemples cités par Fogarasi proviennent exclusivement des idéologies de droite; un lecteur sachant lire entre les lignes ne manquerait pas de reconnaître dans ce chapitre une critique oblique de la logique du stalinisme laquelle fourmillait „d’équations perverses” à l’époque. Dans son ouvrage „L’Opium des Intellectuels”, Raymond Aron a dénoncé les „identifications en chaîne” dans cette même logique. Ce fait ne pouvait pas échapper à un observateur aussi lucide que Fogarasi. Il s’agissait là, bel et bien, d’une critique oblique de la fausse conscience stalinienne. L’évolution ultérieure de la pensée de Fogarasi confirme cette interprétation.³⁰

Georges Nador est auteur d’un remarquable article ayant pour titre „la sophistique contemporaine. Contribution à l’analyse logique de la fausse pensée de la bourgeoisie de l’époque impérialiste”. Publiée en 1952 dans l’officiel „Annales de Philosophie” de Budapest³¹, c’était sans employer ce terme l’analyse d’une forme de fausse conscience. Les exemples de Nador, de même que ceux de Fogarasi, proviennent exclusivement des idéologies de droite. De plus une citation de Staline y figure comme épigraphe ce qui était peut-être un geste de prudence nécessaire à l’époque en Hongrie. Un ouvrage d’Ervin Rozsnyai, publié à Budapest en 1983 (avant même la chute du communisme dans ce pays), avait pour titre „Histoire et fausse conscience”.³² Le fait est que le concept de fausse conscience, thème central de l’Hungaro-Marxisme et concept tabou pour le marxisme sous influence stalinienne, a persisté sous pseudonyme dans la vie intellectuelle marxiste de ce pays.

Karl August Wittfogel, marxiste assez sectaire au début de sa carrière, a classé le marxiste bourgeois Mannheim parmi les „sociologues bourgeois qui pillent l’arsenal de l’adversaire de classe”.³³ Ce constat critique n’était pas basé sur une erreur; théoricien de premier plan de la distorsion idéologique et de la fausse conscience dans la vie intellectuelle de l’Allemagne de Weimar, Mannheim a tout fait comme émigré dans le monde anglo-saxon pour mettre ces concepts critiques au service de la démocratie.³⁴ Comme Koestler, Mannheim a été un véritable type idéal de l’intellectuel sans attaches.

Un dernier mot enfin sur Paul Szende franc-maçon, d’origine juive, ministre des finances du gouvernement républicain du comte Michel de Károlyi en 1918; et il est

l'auteur d'un essai „Mystification et démystification” (Verhüllung und Enthüllung) paru en 1922, ce qui fait de lui le précurseur de Mannheim et même de Lukàcs.

NOTES

¹ Joseph Gabel besuchte 1995 Ungarn und hielt am 28. Juni dieses Jahres die Praesentation seines Buches *Rechter und linker Antisemitismus* an der Eötvös Universitaet. Da überreichte er diesen Text an Endre Kiss, um die weitere Zusammenarbeit zu begründen. Das gedankliche Material dieses Manuskripts berührt sich mit dem Stoff von Joseph Gabels *Mannheim et la marxisme hongrois* (Paris, 1987. Méridiens Klincksieck), ohne mit einem Aufsatz dieses Bandes identisch zu sein. (Endre Kiss, Ende Februar 2010).

² Enseignant suisse d'origine italienne

³ Psychanalyste sutrichienne d'origine italienne, théoricien du problème de l'aliénation. Cf. son article: Notes sur la réification de la sexualité - *Psyché* (Paris) Décembre 195

⁴ Victor Zoltowski: La fonction sociale du Temps et de l'Espace: contribution à une théorie expérimentale de la connaissance – *Revue d'Histoire Economique et Sociale* Vol 26 an 2. 1947. Cet auteur s'est basé sur la statistique d'ouvrages d'histoire et de géographie publiés au cours d'une certaine période pour faire la distinction entre des périodes spatialisantes et temporalisantes se succédant selon des rythmes réguliers. Or, il ressort du rôle de la déchéance de la temporalisation dans l'aliénation (fausse conscience et schizophrénie), que les périodes spatialisantes de V. ZOLTOWSKI peuvent constituer en principe, l'équivalent des périodes réificationnelles, périodes d'aliénation (Verhüllungsperioden de P. SZENDE). Sans employer cette terminologie marxiste cet auteur était en fait un théoricien historiciste du problème de l'aliénation.

⁵ Karl Marx. (*Oeuvres philosophiques* (trad. J. Molitor), Paris, A. Costes, 1937. c. VI, p. 154. „Die Geschichte der Natur die sogenannte Naturwissenschaft geht uns hier nicht an; auf die Geschichte der Menschen werden wir indessen einzugehen haben, dass fast die ganze Ideologie sich entweder auf eine verdrehte Auffassung dieser Geschichte oder auf eine gänzliche Abstraktion von Ihr reduziert.” *Deutsche Ideologie*. Frühschriften. Landshut Verlag, p. 346.

⁶ Selon Max Scheler les classes inférieures préfèrent les considérations sur le devenir (*Werdensbetrachtung*); les classes supérieures les considérations sur l'être (Seinsbetrachtung). Max Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig (Der neue Geist – Verlag 1926) p.204.

⁷ Le roman d'Orwell: 1984 est une critique de l'anti-historicisme totalitaire; son modèle principal était apparemment le stalinisme.

⁸ L. Goldmann: *Sciences humaines et philosophie*. Paris P.U.F. 1952 p. 38.

⁹ R. Aron: *La Sociologie allemande contemporaine*. Paris P.U.F. 1950 p. 88

¹⁰ Gérard Escat: *Bacon*. Paris P.U.F. 1968 p.19

¹¹ „Une préfiguration de la conception moderne de l'idéologie „Mannheim: *Ideologie und Utopie* Francfort Ed. Schulte-Blumke 1965 p. 58.

¹² Gregoire Oikonomakos (Iconomacos) *Le Fanatisme*. Thèse soutenue à la Sorbonne le 6 Juillet 1951 publiée (en Français) à Athènes en 1961

¹³ Son traité *De arte venandi cum avibus* constitue trois siècles avant Francis Bacon l'exemple d'une recherche scientifique fondée sur l'observation.

- ¹⁴ J'ai suggéré l'emploi de ce terme dans un article consacré à Karl Korsch paru dans les *Lettres Nouvelles* Juillet-Septembre 1965.
- ¹⁵ On peut citer comme exemple (nullement unique) le livre d'Aladár Mód: *Materialista lételmélet* (Ontologie matérialiste) ouvrage d'inspiration marxiste paru légalement à Budapest en 1934
- ¹⁶ Ouvrier autodidacte brillant mort comme combattant volontaire dans la guerre civile espagnole
- ¹⁷ Peter György: *Az elsüllyedt sziget* (L'île noyée). Budapest 1992 p. 49
- ¹⁸ Paris P.U.F. 1988
- ¹⁹ Budapest Akció könyvtár (Bibliothèque de l'Action) 1931.
- ²⁰ Leo Kofler: *Stalinismus und Bürokratie*. Berlin Ed. Luchterhand 1970 pp 86-87.
- ²¹ Oscar Jászi: *Vérification inductive du matérialisme historique* (A történelmi materializmus induktív igazolása) L'original hongrois de ce texte d'importance capitale est paru dans la revue *Huszadik Század* en 1906; sa traduction française (par Françoise Biro) dans le volume: *L'aliénation aujourd'hui* (J.Gabel, Bernard Rousset et Trinh Van Thao), Paris Ed. Anthropos 1974 p. 349-363)
- ²² Denis Huisman: *Dictionnaire des Philosophes*. Deuxième Edition Paris P.U.F. 1993 Vol. II. p. 1805-1808
- ²³ Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin Aufbau Verlag 1955
- ²⁴ G. Lukács: *Ifjúkori Művek*. (Ecrits de jeunesse) Budapest Ed. Magvető 1977
- ²⁵ N. Tertulian: La Destruction de la Raison trente ans après. *L'Homme et la Société*. Janvier-Décembre 1986 p. 107
- ²⁶ Tertulian Art. Cit. P. 107
- ²⁷ Fogarasi Béla *Marxizmus és Logika* (Marxisme et Logique) Budapest Ed. Szikra 1946. Chap. XI. (pp 70-79) „a hamis azonosságokról” (Sur la fausse identification). Alain Dieckhoff auteur français (israélite) a repris l'idée de Fogarasi en suggérant une terminologie plus pittoresques: il parle „d'équations perverses”.
- ²⁸ Théodore Adorno: *Dialectique négative*. Paris 1978 p. 13
- ²⁹ Silvano Arieti: *Interpretation of Schizophrenia*. New York 1974 p. 232 et passim. Cf aussi Gabel: Un exemple clinique de logique réifiée dans *Etudes dialectiques*. Paris. Ed. Méridiens Klincksieck 1990 p.89-99
- ³⁰ Cf Béla Fogarasi: *Parallele und Divergenz (Ausgewählte Schriften)* Budapest M.T.A. Filozófiai Intézet 1988
- ³¹ Georges Nador: Napjaink szofisztikája. Az imperialista korszak hamis burzsoá gondolkodásának logikai elemzéséhez. *Filozófiai Évkönyv* (Annales de Philosophie) Budapest 1952 pp. 199-234
- ³² Rozsnyai Erwin: *Történelem és fonák tudat*. Budapest Ed. Magvető 1983
- ³³ Wittfogel: Wissen und Gesellschaft. Neuere deutsche Litteratur zur Wissenssoziologie, *Unter dem Banner des Marxismus*. An V. Fasc. 1. p. 83.
- ³⁴ Concernant ce comportement de Mannheim marxiste bourgeois „désaliénateur” au service de la démocratie anglo-saxonne je me permets de renvoyer à mon ouvrage *Mannheim et le Marxisme hongrois*. (Paris, Ed. Méridiens Klincksieck 1987) chap. VII. (pp. 79-92.)

Wie es zur „Kunstreligion“ kommt.....

ABSTRACT

Starting with Hegel it became common to speak of art in the way one speaks about religion. He was the first to write about this because he noticed, very early, the way that art “transgresses.” The most important development behind this came at the end of the 17th Century, when the congregation in a church became a congregation gathering in big-name theaters. Librettos were written by certain Jesuits in Rome and formed the basis for specialized compositions in the manner of modern movie-production. This was how the oratorio, such as we know it in Bach, was transformed into the opera. In this way art became not only something like a confession, but also provided a structure for bourgeois life, both in culture and policy. With Romanticism combined with an early form of nationalism after Napoleon, art was now an expression for a new identity and not only altered the bourgeois consciousness but also affected the interpretation of reality. Reality became a topic within a series of illusory theories, which developed out of debates about what beauty is, what truth is, and what is real – now functioning as topics within aesthetics and no longer provinces cared for and maintained by belief. Philosophy, since the time of Blumenbach, sought to define the “prettiness” of art. In the Enlightenment these questions were now the central issue in self-consciousness, and were given a “debut” among the elites; and it was the first time that the different tendencies of art could become “unified.” In this article you will find an explanation of the important role of art in society during the *fin de siècle* – after Richard Wagner, Giuseppe Verdi, and later Richard Strauss; and also an explanation of how art was able to change the understanding of realities, in an abstract way, with the first appearance of Cubism and the first appearance of Kandinsky. And you will find a way to understand the “transformation” within which we live today: Defining reality has become much more problematic, as you can see for instance in the works of Arnulf Rainer, in his destruction of the human face; or in the mythological take-offs on liturgy and ritual organized by Hermann Nitsch. In this way Austrian artists present an authoritative witness as to what modern art is.

Stets war die „Kunst“ im weitesten Sinn als die treue Begleiterin der gesamten Menschheitsgeschichte betrachtet worden. Wie auch immer nun die Einschätzungen lauteten, so diese nun von Kunsthistorikern, Anthropologen oder Ethnologen formuliert wurden, hat sich die Kunst langsam von ihrem kultischen Zweck gelöst und diente schließlich ästhetischen Vorstellungen oder gar Bedürfnissen. Bald waren diese für politische Funktionen herangezogen worden. Später war Kunst sogar als kulturelle Notwendigkeit erschienen, die in jedem bürgerlichen Haushalt in unterschiedlicher Qualität vertreten sein musste. Die „Kunst“, die es von Beginn an gegeben hat, oder der wir gegenwärtig diese Bedeutung zuschreiben, war keineswegs immer schon als Kunstwerk initiiert worden. Wenn also Ernst Gombrich in seiner „Geschichte der Kunst“ gleich anfangs meint, dass es „genau genommen die Kunst gar nicht gibt“, sondern „es gibt nur Künstler“ so sieht er sich mit diesem Einwand

gegenüber der „Allgegenwärtigkeit“ und kulturellen Verbindlichkeit der Kunst in einer recht positivistischen Position, die eigentlich eine Wirkungsgeschichte jeder Kunst für Weltbild und Zeitgeist unterschätzt.¹ Mit Entschiedenheit meinte man, nur so lasse sich für die Kunstgeschichte eine derart wichtige wissenschaftliche Grundlegung ermitteln, denn „einstmals waren das Leute, die farbigen Lehm nahmen und rohe Umrisse eines Büffels...malten.“ „Heute kaufen sie ihre Farben und entwerfen Plakate für Fleischextrakt.“²

1. Eine gänzlich entgegengesetzte Annahme war schon im 19. Jahrhundert bei Carl Schnaase und Jacob Burckhardt getroffen worden. Orientierte sich Schnaase an einer „Volksgeistlehre“, die er aus der deutschen Rechtsgeschichte nach Friedrich von Savigny abgeleitet hatte, so trachtete Burckhardt nach einer theoretischen Verknüpfung zwischen Kultur- und Kunstgeschichte. Carl Schnaase hatte es etwas leichter, denn für ihn war es evident, dass ein Volksgeist alle Belange des Lebens durchwirkt, also Staat, Religion, Bildung und schließlich auch Kunst, weshalb im Grunde keine allgemeine theoretische Annahme entwickelt werden konnte, denn allzu plausibel war dieses Theorem.³ Dahingegen bezeichnete es Jacob Burckhardt als „glücklichen Zustand, dass der Begriff der Kulturgeschichte schwanke“.⁴ Er hatte in außerordentlich geschickter Weise diese schwierige Verknüpfung zur Kunstgeschichte damit bewältigt, dass er die „Kunstwissenschaft“ nach ihrer Aufgabenstellung und Thematik ausgerichtet hatte. Er hatte es vom geschichtlichen Erleben abhängig gemacht und dieses hatte er erstmals bei der Betrachtung eines antiken Nilgottes im Vatikanischen Museum in den Jahren zwischen 1846 und 1849. „Jetzt zum erstenmal geht es so recht con amore ins Altertum.“⁵
2. Müssen wir wegen dieser jüngeren Aussage Gombrichs nun unsere geistesgeschichtlichen Vermutungen über Kunst revidieren? Weiterhin meinen wir, dass unser Alltag von Kunst begleitet wird, ja diese schon längst in unsere „Vorstellungswelt“ einbezogen wurde, so man der Tatsache zu entsprechen wünscht und je nach Vermögen ein Gemälde oder Radierung ins Wohnzimmer hängt. Bis dahin war es ein weiter Weg, der zur Kunst als einem wesentlichen Kriterium jeder Zivilisation führt. In unserem gegenwärtigen Verständnis der Kunst sehen wir im Gegensatz zu früher sowohl im „objet trouvé“ von Marcel Duchamp – im berühmten „Flaschenhalter“ von 1914⁶ –, wie auch in den Höhlenmalereien in Altamira und Lascaux ebenbürtige künstlerische Äußerungen. Daher war es bereits zum Zeitpunkt der Entdeckungen der Höhlenmalereien möglich geworden, diese nicht nur in ihrem kultischen Charakter archäologisch oder frühgeschichtlich zu deuten, sondern ihnen auch ästhetische Bedeutung zu erkennen.⁷

Wir werden uns aber nicht mit dieser langen Geschichte der Kunst befassen. Sie kann noch lange nicht die Frage beantworten, warum seit dem Beginn der Neuzeit die Kunst in einer neuen, gänzlich unterschiedenen gesellschaftlichen oder gar kulturellen Funktion zu greifen ist? Eindeutig hat diese neue Anforderung an die Kunst und

deren Funktionen Paul Feyerabend im Hinweis auf Giorgio Vasari begründet. Dabei ging es nicht etwa um „Fortschritte“ in der Kunst wegen neuartiger Darstellungen – etwa der Perspektive, die sich bewusst seit der Ikonographie der Protorenaissance eines Cimabue, Giotto oder Duccio als „westliche“ Malerei neu positioniert, sondern es ändern sich Eigenschaften: „statt einer steifen Haltung und greller Farben haben wir ‚Lebendigkeit in den Köpfen‘ und ‚delikate Farbgebung‘.“⁸ Und es blieb nicht allein bei diesen Modifikationen, die schließlich auch die Ikonographie betrafen. In der barocken Version war die „Illusionsmalerei“ perfektioniert worden und spielte sich mit dem Gedanken, selbst eine Wirklichkeit vortäuschen zu können. Die Entwicklung ab der Renaissance war schließlich in der barocken „Architektursprache“ noch zum Trompe l’oeuil gesteigert worden und somit war der Absicht gefolgt worden, gleichsam „grenzenlose“ Räume durch Täuschung zu erzielen.⁹

1. Es überrascht in weiterer Folge nicht, dass mit dem Eintritt der Modernen, um diesen unbestimmten Terminus zu Hilfe zu nehmen, die gesellschaftliche Funktion der Kunst mit den vorangegangenen Jahrhunderten nur mehr cursorisch verglichen werden kann. Seit mehr als 200 Jahren scheint die Kunst sogar aus der bisherigen Kontinuität der Kulturen herausgehoben, da man für die Beschreibung der Entwicklungen der Kunst an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert den Typus revolutionären Charakters bevorzugt.¹⁰ Ja, es scheint seit 200 Jahren der Fall zu sein, dass sich speziell die Malerei aus dem bisherigen Kontext kultureller Kontinuität bewusst emanzipieren will. Bei Goya und Turner ist die Wende markiert worden, sei es in der Beschwörung unheimlicher Mächte, sei es in der Loslösung der Farbe vom formalen Gegenstand.¹¹ Ab nun ist immer wieder von der Entscheidung zu hören, die direkt aus der Politik, also aus dem Repertoire der französischen Revolution entnommen wurde, nämlich diesen enormen Wandel gefördert, oder aber „konservativ“ sich gegen die Zeit und ihren Zeitgeist gestellt zu haben. Das Problem wird bei Jan Huizinga sichtbar, wenn er die „geistige Verschiebung“ beklagt, die „der einseitige ästhetische Blick auf die Geschichte“ bewirkt hat.¹² Es ist mit der französischen Revolution eine völlig neue Verbindlichkeit in den meisten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens geschaffen worden, was schließlich in der Kunst und Wissenschaft auch vorbereitet erschien – allerdings noch unter der sehr allgemeinen Bezeichnung einer Aufklärung.
2. Nun ist mit dem Hinweis auf die Französische Revolution nicht nur die Wende angedeutet, sondern völlig neue Kriterien von Kunst und Politik sind zu ermitteln, die näher bestimmt werden müssen. Der nachhaltigste Effekt sind weniger die furchtbaren Kriegereignisse, die Europa unter Napoleon heimsuchten und ein schauriges Licht auf die anbrechende Moderne werfen, sondern erhalten blieb der Anspruch der Revolution, der sich im 19. Jahrhundert auch durchgesetzt hat: in der Adoption von Internationalismen, die sich politisch in paradoxer Weise in den nationalen Bewegungen der verschiedensten Staaten mit den Schlagworten der Revolution äußerten und nach dem Muster

des französischen Code civile und eines verbindlich gewordenen Völkerrechts eine normative Universalisierung vorangetrieben haben.¹³

3. Die Kunst war ein weiterer Aspekt der „Universalisierung“, denn seit dem Barock gab es die weltweit geltende Formensprache der Architektur, übereinstimmende Überlegungen im Städtebau, die erstmals die junge USA in die Konzepte einbezogen hatten, gemeinsame Geltung der Kompositionslehre in der Malerei oder Musik. Selbst die historische Rekonstruktion dieser gewaltigen Zäsur in der Entwicklung der Kunst, die zwischen 1750 und 1850 stattgefunden hatte, wird ohne erweiterte Perspektive keine befriedigende Analyse bieten.¹⁴ Inzwischen ist es ja klar geworden, dass der Anspruch auf universelle Gültigkeit moderner Kunst in Aussage und Form sich auf die Vorgaben des „internationalen“ Barock zurückverfolgen lässt. Im Barock war erstmals auch ein außerhalb Europas zu beobachtender gemeinsamer Stil möglich geworden.¹⁵
4. Nun hat Hermann Broch die Ursache dieser Wende bereits in der Problematik der Renaissance gesehen. Hier waren die ästhetischen Voraussetzungen für die spätere Geschichte geschaffen worden. Und wirklich hat auch die Reformation daran Anteil gehabt. Die Analyse von Broch beginnt bei der Feststellung, dass die „Prävalenz des Baustils innerhalb der Charakteristika einer Epoche einer der sonderlichsten Angelegenheiten“ ist. „Überhaupt diese ganz merkwürdige Vorzugsstellung, die die bildende Kunst innerhalb der Historie erhalten hat! Sie ist gewiss nur ein sehr geringer Ausschnitt aus der Fülle menschlicher Tätigkeiten, von denen eine Epoche erfüllt ist, doch überragt sie an Charakterisierungskraft alle anderen geistigen Gebiete, überragt die Dichtung, überragt sogar die Wissenschaft, überragt sogar die Religion.“¹⁶
5. Allgemein kann behauptet werden, die Erhabenheit des Menschen habe in den Werken der Renaissance ihren Höhepunkt in der Darstellung gefunden – in Würde und Haltung, doch der vormalige christliche Bezugspunkt löste sich hingegen Schritt für Schritt auf. Und die Reformation beschleunigte diese Aufhebung vormals „katholischer“ Bindung – an Rom. Erstmals besaß das Christentum in Europa in der Instanz „zweier Kirchen“ nicht mehr eine „alleinige“ Kompetenz und Repräsentanz in der Bildgebung.
6. Sehr überraschend sind in der Renaissance die Darstellungen antiker Götter in der Kunst wieder präsent und werden Christus gegenübergestellt. Die Kunst entwarf deren Gestalt, gab ihnen die Körper und Verkörperungen und machte sie sichtbar – vor allem in Rom. Der Verlust der konfessionellen Einheit oder einer abendländischen Universalität nötigte gleichzeitig zu einer weiteren Kompensation ab dem 16. Jahrhundert. Und dafür waren ähnlich „universelle“ Kompetenzen geschaffen worden: ein für den künftigen „Staat“ konstitutives Recht als Verwaltungsrecht, die Naturwissenschaften und die Technik als erweiterte „Kunst“.¹⁷
7. Diese deutliche Veränderung ließ erstmals die Überlegung zu, ob die bisherige Bindung und Orientierung der Kunst an Tradition oder Kontinuität nicht

bewusst abgebrochen worden war? Damit ist doch eine gänzlich neue Definition der Kunst notwendig geworden! Die Quellen zu dieser Neuheit haben die Künstler selbst beschrieben. Vincent van Gogh lässt eindeutig diese neue Pflicht zur Authentizität erkennen: „Auriers Aufsatz ermutigt mich, noch mehr von der Wirklichkeit wegzugehen und gleichsam eine Farbenmusik zu schaffen. Aber sie ist mir so teuer, die Wahrheit, das Suchen, das Wahre zu tun, dass ich glaube, ich ziehe es vor, Schuster zu werden, statt eines Musikanten mit Farben. Ich sage nicht, dass ich der Natur nicht rundweg den Rücken kehre, um eine Studie in ein Bild zu verwandeln, indem ich Farben verteile, indem ich vergrößere und vereinfache, aber ich habe solche Angst, mich, was die Form betrifft, vom Möglichen und Richtigen zu entfernen. Vielleicht später.... aber inzwischen lebe ich stets von der Natur, ich übertreibe manchmal am Motiv; aber schließlich erfinde ich nie das ganze Bild, ich finde es im Gegenteil vor, muss es aber noch aus der Natur herausreißen.“¹⁸

8. Damit ist der Stellenwert der Kunst neu definiert und löst das bisherige künstlerische Selbstverständnis vor dem 16. Jahrhundert ab.
9. Genau diesen Punkt vermochte Martin Heidegger deutlich zu formulieren. In der Darstellung über den „Ursprung des Kunstwerkes“ ging es ihm ja nicht nur ums Verhältnis der Kunst zum Schönen, sondern um deren Verhältnis zur Wahrheit. Damit haben wir einen wesentlichen Hinweis auf den aktuellen Anspruch der Kunst, der bei niemandem so deutlich geworden ist wie in der Malerei seit Goya. Und „Wahrheit geschieht nur so, dass sie in dem durch sie selbst sich öffnenden Streit und Spielraum sich einrichtet.“¹⁹ Es ist in der Sprache Heideggers ein „das-Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden“.²⁰
10. Daraus erfahren wir, dass die Kunst ausgerechnet seit der Phase des Historismus nicht nur zu einem Bereich der Wahrheit gehört, sondern sich in diesem Spielraum einrichtet, den ein Streit öffnete. Heidegger ist der Meinung, die Kunst veranschaulicht Wahrheit oder macht etwa in der Musik Wahrheit hörbar, doch gleichzeitig ist sie in diesem umstrittenen Spielraum angesiedelt, den wir natürlich in den diversen Formen künstlerischer Organisation kennen. Aus Museen, von Opern- und Konzerthäusern, vom Theater kennen wir die „Spielräume“, die sich immer mehr der Darstellung der Wahrheit verschrieben. Dennoch bekommen wir das dumpfe Gefühl, dass vielleicht in der gegenwärtigen Praxis der Organisation von Kunst als Kulturpolitik ihr die Verpflichtung zur Wahrheit immer mehr entzogen wird, entgleitet oder abhandenkommt. Wir werden sehen, dass es zwar der Ausgangspunkt der von Hegel konzipierten „Kunstreligion“ war, aber nur ungern wollen wir davon den „schönen Schein“, der selbst Wahrheit zu verdecken vermag, beseitigen. In der Perfektion aus Aufklärung und Romantik hat man sich nur zu gern und zuweilen in recht täuschender Weise „in das Seiende eingerichtet“.
11. Mit dem Begriff der „Kunstreligion“ hatte Hegel nichts anderes beschrieben. Es ist die von ihm bemerkte Ablöse des Christentums durch und in der Kunst.

„Fragen wir danach, welches der wirkliche Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewusstsein seines absoluten Wesens hat, so ergibt sich, dass es der sittliche oder der wahre Geist ist. In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor. . . Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verraten ward und sich zum Subjekt machte; aus dieser Nacht der reinen Gewissheit seiner selbst ist es, dass der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Dasein befreite Gestalt aufersteht.“²¹

12. Diese Hegel'sche Kunstreligion verspricht der ihr zugewandten Gemeinde die Versöhnung (die Gemeinde ist schließlich das Theater- und Opernpublikum) und ist die Schöpferin einer neuen Glaubenswelt, einer ganzen Welt von Bildern, die genau auf die Heilsgemeinde des Heilswissens bezogen sind. Im Wissenschaftsleben, in der Republik der Gelehrten, werden zusätzlich die Träger der theoretischen wie praktischen Vernunft im Gegensatz zur „traditionellen“ Glaubenswelt ausgebildet. Das alles erzeugt die Welt des Geistes. Zu ihr gehört die Kunst. In diesen zeitlichen Bilderwelten erkannte Hegel die eigentliche Bildungsmacht der „Kunstreligion“ für das Volk und für die Kulturen.²²
13. Nach dieser Engführung der Ästhetik bei Hegel wird man sofort die Tragfähigkeit dieses Entwurfs am Beispiel der Beziehung zwischen Schönheit und Kunst prüfen. Die Entwicklung einer Autonomie der Schönheit gegenüber einer Autonomie der Kunst in der deutschen Klassik war eine enorme Herausforderung, die Kant nur so zu lösen vermochte, dass er das ästhetische Urteil eines Anspruchs auf Erfassung jeder objektiven Realität entthronte. Er versetzte dieses ästhetische Urteil in das Gebiet des subjektiven Zusammenspiels seelischer Kräfte. „Die Autonomie der Schönheit wurde so begründet in der Lösung der Schönheit von der Wahrheit, die dem objektivierenden Verstand vorbehalten blieb. Diese Version der Autonomisierung ist zugleich verbunden mit der Formalisierung der Funktion der Kunst: der Inhalt wird bei ihr gleichgültig, die Aufmerksamkeit konzentriert sich darauf, wie er dargestellt wird.“²³ Und genau diese schwierige Operation, die Schönheit aus der Wahrheit zu lösen, sicherte letztlich der Kunst deren Geistesgegenwart oder Gegenwartigkeit, die sich Schritt für Schritt aus dem „Göttlichen unter uns“ entfernte. So erhielt die Kunst die Fähigkeit, Mythen zu schaffen und vermag gleichsam eine „Religion“ zu gründen, die schon Hegel als „Volksreligion“ apostrophierte.²⁴
14. Zusätzlich kommt es zu den uns heute geläufigen öffentlichen Museen ab der Französischen Revolution. Einerseits werden die Kunsthochschulen neu etabliert, die sich konkret mit gängigen Ausdrucksformen der Kunst zu widmen haben, andererseits findet die Kunst als Sammelbegriff in den Neubauten der Opernbühnen und Konzertsäle eine öffentliche Fortsetzung und dient bald als anerkannte Funktion in der bürgerlichen Gesellschaft, über Kunst eine Gemeinschaft zwischen den Menschen zu schaffen.²⁵ Es soll „eine Äußerung der echten, bisher nicht realisierten Menschlichkeit“ sein.²⁶ Die „Stiftungsurkunde“ hatte Jacques Louis David als Abgeordneter des Departements Paris

während der Sitzung vom 27. Nivose des Jahres 11 (16.1. 1784) der Französischen Republik vorgetragen. „Täuscht Euch nicht, Mitbürger, das Museum ist keine oberflächliche Ansammlung von Luxusgegenständen oder Frivolitäten, die nur der Befriedigung der Neugier dienen sollen. Es muss eine Ehrfurcht gebietende Schule werden. Die Lehrer werden ihre jungen Schüler hinführen, der Vater seinen Sohn. Der Jüngling wird beim Anblick der Werke des Genies in sich das Gebiet der Kunst oder Wissenschaft lebendig werden fühlen, zudem ihn die Natur berufen hat. Gesetzgeber, es ist Zeit, die Unwissenheit in ihrem Amoklauf aufzuhalten, bindet ihr die Hände, rettet das Museum, rettet die Werke, die ein Hauch vernichten kann und die geizige Natur vielleicht nie wieder hervorbringen wird.“²⁷ Im „Bildprogramm“ der Maler und Zeichner ist nun die völlig neue Rezeptionsweise der darstellenden Kunst zum Gegenstand geworden²⁸, die schließlich auch die Musik erfasst.²⁹

15. Seit der Revolution ist Kunst die Inszenierung einer im rein Geistigen konzipierten Schöpfung. Mit der Unterscheidung nach Patocka scheint sich die Kunst ständig und fast „neurotisch“ gegenüber einer Verwechslung mit dem herkömmlich als schön Empfundene absetzen zu müssen. Ehe Hegel bemerkt hatte, dass die Vergangenheit der Kunst einem anderen Kanon gefolgt war, eine nahezu friktionsfreie Umgangsform mit einer „schönen“ Darstellung gewählt hatte und den Druck noch nicht gekannt hatte, Vorgegebenes nicht nochmals zu wiederholen, so hatte schon Boullée davon gesprochen, dass der Architekt „le metteur en oeuvre de la nature“ sein müsse. Die regelmäßigen Formen der Geometrie sind der Maßstab, woran sich der Architekt zu orientieren habe. Realisiert wurde das neue Ideal an Monumentalwerken wie dem Newton-Denkmal³⁰ oder einer Totenstadt. Die Frage der Alltagsweltgestaltung nahm erst Ledoux in Angriff – er arbeitete an der Realisierung der Idee Stadt unter der Herrschaft eines an geometrischer Reinheit orientierten Geschmacks. Man hat darin die Form der Umsetzung von Rousseaus politischen Konzepten gesehen. War für Boullée das Vermeiden von allen bis dahin selbstverständlichen Elementen des Malerischen, des Plastischen und Ornamentalen noch ein Problem, so wird in der Radikalisierung dieser reinen Architektur in diesem Jahrhundert jedes Bedenken beseitigt, indem sie die Schönheit innerhalb der technischen Konstruktion selbst verortet. „Schönheit gehört zu den Imponderabilien; sie kann nur ihre Wirkung ausüben, wenn ihre Grundvoraussetzungen ausdrücklich vorhanden sind: Befriedigung der Vernunft (Nützlichkeit, Wirtschaftlichkeit), formale Gestaltung in Würfeln, Kugeln, Zylindern Kegeln usw. (Wirkung auf die Sinne).“³¹ Daher ist gerade am Ende des 18. Jahrhunderts nicht nur die Ablöse der Schönheit von der Wahrheit thematisiert, sondern ebenso löst sich die Technik von ihrem bisherigen Selbstverständnis, grundsätzlich der fixe Bestandteil der Kunst zu sein. Sie wechselte nicht nur zu den Naturwissenschaften, sondern bald dominiert sie auch die Kunst, wenn sie als Vorbild für kommende kreative Gestaltungen akzeptiert erscheint. „Als

Verbündete der Naturwissenschaft wird die Technik zu etwas nicht minder Neuem; sie wird von allen diesen Zügen geprägt und man wird das fortan ihren Gebilden ansehen.... Die neue Technik erreicht mit ihren Spitzen, besonders im Brückenbau, eine völlig neue, authentische Schönheit, die etwas Faszinierendes hat, deren sie sich damals noch kaum bewusst ist. Neben das Naturschöne und das Kunstschöne tritt als dritte Macht das technisch Schöne.”³²

16. Unser Ausgangspunkt war am Beginn Hegels eingehende Schilderung der Kunstreligion. Immer deutlicher hatte er in der „Phänomenologie des Geistes“ den Umstand formuliert, dass zwar Gott tot ist, doch durch die neue gesellschaftspolitische Bedeutung der Kunst wird dieser Tod Gottes kompensiert. Damit spielte die Kunst eine einzigartige Rolle für unser Bewusstsein. Hegel hatte die Überzeugung, an der Kunst eine ganz besondere geistige Produktion zu erkennen, weshalb sie für ihn auch zur Kunstreligion avancieren konnte und in ihr soll die besondere Form eines „Vorauswissens“ über die Zukunft dokumentierbar sein. Nun scheinen wir aus dem Historismus die Einstellung übernommen zu haben, dass die Kunst regelmäßig nur eine Beschwörung der Vergangenheit ist. Somit müssen wir die bei Hegel beschriebene Zäsur neuerlich in Augenschein nehmen, da es sich hier nämlich ebenfalls um einen Blick in eine Zukunft handelt. Wir sind zu sehr darauf fixiert, und die Wissenschaften haben uns dazu fast konditioniert, in den Kunstwerken nur die gelungene Dokumentation des Vergangenen zu sehen, zu hören oder zu lesen. Es war unter anderem der Grund, auf die Malerei der Ikonen verwiesen zu haben, die gerade in der Beachtung ihres strengen Kanon der Darstellung eine Vision verbindlich nahe zu bringen beabsichtigten, nämlich die Schau in den Himmel freizugeben, der durch die Darstellung des Heiligen sogar den gereinigten und geordneten Blick erlaubt. Gegenüber dem technologisch-reproduktiven Aspekt dieser Vergangenheit von Kunst bildet die ins Erhabene gleitende fachphilosophische Kunstbetrachtung seit Johann J. Winckelmann³³ erst den schönen Schein aus. Jetzt erst gibt es Ästhetik als spezielles Fach und zugleich endet die enge Beziehung zwischen Kunst und ihrer Betrachtung.³⁴
17. Nun müssen wir bei der Interpretation der Kunst bei Hegel davon ausgehen, dass deren Rolle heute bei vielen an Bedeutung verloren hat. Und das war schon bei Schelling der Fall. Patocka urteilte darüber: „Schelling schloss: die jetzige Epoche ist wesentlich unkünstlerisch; Kunst ist aber ein wesentlicher Bestandteil der Verlebendigung, denn sie ist das eigentliche Organ der Indifferenz, des Gleichgewichts, der Harmonie; also muss die Epoche erst umgewandelt werden, um wieder Stoff eines lebendigen Kunstwerks liefern zu können.”³⁵ Hegel folgte dieser Beurteilung nicht, auch wenn er zur damaligen Zeit der Kunst generell den Mangel an Geistesgegenwart angelastet hatte. Sie sei zwar realisierte Schönheit, war von ihm argumentiert worden, somit ist sie in der absoluten Wahrheit, doch die Mängel dieser Form der Wahrheit sind so groß, dass die Kunst nichts zur Verlebendigung der Wahrheit beitragen kann.

Natürlich würde die Kunst einen hohen Beitrag zur organisch-sittlichen Gemeinschaft leisten, ja die Defizite der vorwiegend ökonomisch strukturierten Gesellschaft könnten ausgeglichen werden, allerdings spalten und verschwinden diese hohen Intentionen ausgerechnet während des Prozesses ihrer „Bildung“.³⁶ Will man diese Position übersetzen, so kann man auf den Gedanken kommen, dass die Kunst vornehmlich politischen Charakter gewinnt, was nicht generell als Beitrag zur Wahrheitsfindung gelten muss, da nun Geschichte und Wahrheit in eins gesetzt erscheinen. Gerade die Romantik hat sich weit mehr als früher als extrem politische Kunst empfunden, sei es nun in der Tatsache, die imaginäre politische Kontinuität zu simulieren – wie im Fall „Italiens“³⁷, sei es, eine ethnische Identität zu stiften, die notwendig war, um den nationalen Bewegungen Rückhalt zu geben.³⁸ So war die Kunst recht schnell wie ein Korrelat zur Revolution erschienen. „Sie entwickelt das spezifisch-romantische Lebens- und Naturgefühl, das, wenn es sich intellektuell artikulieren will, verschiedenartige Begriffe philosophischer Systeme – Natur, Logos, Ich – mit sentimentalisierten Zeitbegriffen vermischt, das aber eine eigene, spezifische Produktivität hat, nämlich die Lyrik.... In ihr sind Ideen von Hemsterhuis, Herder, Hamann, Jacobi, Goethe in den Dienst der ästhetischen Reaktion gestellt, allerdings `literarisch verdünnt`.“³⁹ Nichts deutete darauf hin, dass die Kunst diese Bedeutung je wieder erlangen sollte. Daraus folgte später der wichtige Schluss, dass mit dem Verlust der Rolle der Kunst nunmehr der Künstler gezwungen ist, seine Vorstellungskraft in eine vergangene Zeit zu versetzen; „er muss sich eine Welt träumen, aber es ist seinem Werk auch der Charakter der Träumerei oder des Nichtlebendigseins, der Vergangenheit schlechthin aufgedrückt.“⁴⁰ Nunmehr war es klar, dass die Schönheit eine Form erhält, die die absolute Lebendigkeit nur vortäuscht und darin meint, in der Täuschung die Vollendung gefunden zu haben. In der „Phänomenologie“ ist es eine kraftlose Schönheit, die den Verstand hasst, da er von ihr erwartet, was sie nicht zu erfüllen imstande ist. Die Ursache für dieses Zerwürfnis ist die Unfähigkeit der Schönheit, „das Tote festzuhalten, was die größte Kraft erfordert.“ Das Leben des Geistes „gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.“⁴¹ Es ist der hellsichtige Prolog zur zeitgenössischen Kunst, die trotz ihrer Distanz zum Spirituellen, die Position des „Kunstreligiösen“ beibehält. Zwar streben die Angehörigen des gegenwärtigen Kunstbetriebs die Rolle eines „Großinquisitors“ in Geschmacksfragen im Sinne Dostojewskis an, aber wegen Mängel in der Konsequenz wird ihnen der in der Ästhetik durchgesetzte totalitäre Gestus nachgesehen.

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Siehe dazu Ernst H. Gombrich, *Die Geschichte der Kunst*, Berlin 1996 (englische Ausgabe 1950), S. 15.

² Ebd.

³ Vgl. Wilhelm Waetzold, *Deutsche Kunsthistoriker*, Bd. 2, Leipzig 1924, S. 74f.

⁴ Jacob Burckhardt, *Griechische Kunstgeschichte*. Vier Bände in einem Band, Berlin 2014, S. ...48. Zeile der Einleitung des 1. Bandes.

⁵ Zit. bei Nikolaus Maier, *Kunstgeschichte und Kulturgeschichte oder Kunstgeschichte nach Aufgaben*; in: *Kunst und Kunsttheorie 1400 – 1900*, hrsg. Peter Ganz et al., Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 48, S. 420.

⁶ Robert Rauschenberg hatte dieses Objekt um 3 US-Dollar um 1940 gekauft. Gegenwärtig soll das gleiche Objekt einen Wert von 14 Millionen US-Dollar haben.

⁷ „Als am 18. Dezember 1994 Jean-Marie Chauvet, Eliette Brunel Deschamps und Christian Hillaire die Grotten von Chauvet entdeckten, sahen sie dort unten Malereien, die unsere Vorstellung von der prähistorischen Kunst verändern sollten. Die Bilder waren von bestürzender Modernität.... Beim Betrachten der so atemberaubend frei gesetzten, verschlungenen Linien ist ein akademischer Aspekt nicht zu übersehen. Erinnerungen an die Akademie und an akademisches Freihandzeichnen drängen sich auf....“ zit. nach Klaus Fußmann, *Wahn der Malerei*, München 2005, S. 27.

⁸ Paul Feyerabend, *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt a. M. 1984, S.90.

⁹ Ein sehr gutes Beispiel für eine Vortäuschung unbegrenzter Raumvorstellung war die Architekturmalerei von Andrea Pozzo in der Wiener Universitätskirche am Ende des 17. Jahrhunderts. Das späteste und vermutlich auch witzigste Beispiel für Täuschung war von Pere Carrell del Caso (1835 – 1910, *Escaping Criticism*, 1874.

¹⁰ Ein Beispiel „revolutionären Einschnitts“ ist die von Beaumarchais verfasste „Hochzeit des Figaro“ samt Zitation von Voltaire als politisch-philosophischen „Oppositionellen“, die Architektur von Claude-Nicolas Lédoux, *L'architecture sous le rapport de l'art, des moeurs et de la législation*, Paris 1804; (Reprint Hildesheim 1980), S. 198. - oder der von Johann W. Goethe verfasste Roman „Die Leiden des jungen Werther“ 1774.

Dazu Reinhold Knoll, *Goethes Werther*; *Der erste Fall von Borderline – ein Bestseller*; in: *Biblos*, Beiträge zu Buch, Bibliothek und Schrift; ed. Österreichische Nationalbibliothek, Wien 2005, S. 119ff.

¹¹ Zu verweisen ist auf die Gemälde: Francisco Goya, *Saturn Devouring His Son*, 1819, ferner: *Desastres de la Guerra*, 82 Graphiken 1810 – 1814; William Turner, *Slavers Throwing overboard the Dead and Dying*, 1840

¹² Die Klage betrifft die Zeit um 1941, da der Nationalsozialismus auch als Folge dieses Wandels betrachtet wurde – bei Jan Huizinga, *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert*, Basel 1961, S. S. 10

¹³ Vgl. Jürgen Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt, Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2010, S. 127ff.

¹⁴ Die Zäsur wird präzise dargestellt bei Werner Hofmann, *Das entzweite Jahrhundert, Kunst zwischen 1750 und 1830*, München 1995, s. 8f.

¹⁵ Vgl. Sybil Moholy-Nagy, *Die Stadt als Schicksal, Geschichte der urbanen Welt*, München 1970, (engl. *Matrix of Man – An illustrated History of Urban Environment*, New York 1968) S. 125: *Orbis Romanus*

¹⁶ Hermann Broch, *Erinnern und Handeln, Essays*, Band II, Zürich 1955, S. 9f.

17 Schon zuvor war mit dem Schisma die „Ostkirche“ aus dem Bewusstsein westlichen Christentums ausgelöscht worden.

¹⁷ Siehe Alois Dempf, *Die unsichtbare Bilderwelt, Einsiedeln* 1959, S. 154. Wie allgemein bekannt enthält der Friedensvertrag von Münster und Osnabrück die Vereinbarung 1648, einerseits die Voraussetzung für den Aufenthalt von Personen im Herrschaftsbereich eines Fürsten zu regeln, andererseits das Verhältnis der Länder untereinander mit der Geburt eines „Völkerrechts“ zu vereinbaren.

¹⁸ Vincent van Gogh über „Farbe – Form – Gegenstand“; in: Walter Hess, *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*, Hamburg 1956, S. 26.

¹⁹ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960, S. 33

²⁰ Ebd. S. 69

²¹ G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt 2017, S. 512, 514. Das christliche Abendmahl wird bei Hegel zur Metapher für die Befreiung des Geistes. Es ist ein neuerlicher Hinweis wie bei Goethe in „Faust“ und „Werther“ und verweist auf die Ambivalenz speziell im deutschen Geistesleben zwischen dem Nachwirken der Reformation bei gleichzeitigem Versuch der Emanzipation davon.

²² Dazu wieder Alois Dempf, *Bilderwelten*, a.a.O., S. 18

²³ Jan Patocka, *Kunst und Zeit, Kulturphilosophische Schriften*, Stuttgart 1987, S. 286.

²⁴ ebd. S. 287. Die oben ausgeführte Überlegung stützt sich auf die Ausführungen von Jan Patocka, doch wird die inzwischen weitere Entwicklung des Verhältnisses von Wahrheit und Schönheit wiedergegeben.

²⁵ George Bataille: „Der großen Enzyklopädie zufolge wurde das erste Museum im modernen Sinne des Wortes am 27. Juli 1793 vom französischen Nationalkonvent gegründet. Dies würde bedeuten, dass der Ursprung des modernen Museums mit der Entwicklung der Guillotine einherging.“ Zit. in: *Rethinking Architecture. A Reader in Cultural History*, ed. Neil Leach, London 1997, S. 19ff.

²⁶ ebd

²⁷ J. L. David, *Rapport sur la suppression de la commission de muséum*, Paris 1793; in: Andrew McLellan, *Inventing the Louvre, Art, Politics, and the Origin of the Museum in Eighteenth-Century Paris*. Univ. California London 1999, S. 104ff.

²⁸ Vgl. die Gemälde P.A. Demachy, *Zerstörung der 'Embleme der Monarchie'*, 10 August 1793. *Place de la Revolution (Place de la Concorde)*; in: *Musée Carnavalet, Paris*. Links im Bild ist die Statue der Freiheit auf dem Sockel des gestürzten Standbildes von Ludwig XV.

Hubert Robert, *Die Grande Galerie des Louvre*,

Isidore Stanislas d'Helman, *Hinrichtung Ludwig XVI., L'execution de Marie-Antoinette*, Musée Carnavalet, Paris.

Anonym, *Fete de la regeneration*, 10. August 1793;

Hubert Robert, *Die Plünderung der Königsgräber in St. Denis im Oktober 1793*.

²⁹ Alfred Einstein, *Romantik in der Musik (Music in the Romantic Era)*, Wien 1950, S.188. Selbst wenn die Wende zur Romantik in der Musik sich als Einspruch gegen die politischen Auswirkungen der französischen Revolution verstehen lassen, so ist der Ortswechsel musikalischer Aufführungspraxis bedeutsam. Einstein notierte: „Mit der Steigerung der technischen

Schwierigkeiten in Sinfonik und Kammermusik wandert die Musik immer mehr in den Konzertsaal, und selbst die Klaviersmusik wird die Scheidung zwischen dem Intimen und dem Virtuosen, „Darzubietenden“, die ebenfalls bei Beethoven deutlich geworden war, immer entschiedener. Die Schlachtfelder der romantischen Musik sind der Konzertsaal und das Opernhaus.“

³⁰ Die Entwürfe von Etienne-Louis Boullée sind enthalten in: Werner Hofmann, Das entzweite Jahrhundert, a.a.O., S. 173f. Die Zeichnungen sind aufbewahrt in der Bibliothèque de France, Paris. Entstanden sind diese Entwürfe zwischen 1783 und 1785.

³¹ So Le Corbusier, Ausblick auf eine Architektur (1922); in: Bauwelt. Fundamente 2, Braunschweig 1982, S. 114.

³² So Hans Sedlmayr, Die Kunst im Banne der Technik; in: ders., Tod des Lichts, Übergangene Perspektiven der modernen Kunst, Salzburg 1964, S. 171,173.

³³ Winckelmanns wachsende Begeisterung für die Antike hatte zur Folge, dass er das „Ästhetische“ jenseits jeder Geschichte oder von dieser für unabhängig erklärte. Somit war eine Gleichung entstanden, die einerseits das „Schöne“ für dauerhaft gültig erklärte, hingegen das „Historische“ sich mit dem Zeitgeschmack identifiziert. Siehe Johann J. Winckelmann, Geschichte der Kunst im Altertum; in Kunsttheoretische Schriften, Bd. V., mit der Erläuterung von Wolf Lepennies, Baden-Baden 1966 S.222ff.

³⁴ Erinnern wir uns an die ausholenden Bemerkungen Albertis über die Werke seiner Zeitgenossen, so rezipierte er diese gleichsam als „geistesgeschichtliche“ Beiträge. Sie auch Franco Borsi, Leon Battista Alberti, Das Gesamtwerk, Stuttgart 1982, S. 11.

³⁵ Jan Patočka, Die Lehre von der Vergangenheit der Kunst; in: ders., Kunst und Zeit, Kulturphilosophische Schriften; Stuttgart 1987, S. 219f.

³⁶ G.W.F. Hegel, Erste Druckschriften, Leipzig 1928, S., S.14f.

³⁷ Ein Beispiel dafür ist der Roman von Manzoni, I promessi sposi, (1827), Die Verlobten, München 2000. In gleicher Weise zeigten auch die italienischen Maler der Romantik, ab nun eine nationale Eigenart dokumentieren zu müssen.

³⁸ Sehr aufschlussreich sind dazu die Gemälde: Wilhelm von Kaulbach, Entwurf zu den Außenresken der Neuen Pinakothek in München 1848 – 1854: Bekämpfung des alten Zopfes durch Künstler und Gelehrte unter dem Schutz der Minerva: der Akademiker Lairesse als Spottfigur für Carstens, Thorwaldsen, Winckelmann und Schinkel, sowie Cornelius und Overbeck und Veit, 1860, München, Bayrische Staatsgemäldegalerie; oder: Lorenz Clasen, Germania auf der Wacht am Rhein, Krefeld, Kaiser Wilhelm Museum. Beide entnommen aus: Geschichte der Literatur Bd. V, Das Bürgerliche Zeitalter 1830 – 1914. Berlin 1988S. 15 und S. 145.

³⁹ Carl Schmitt, Politische Romantik, München 1925, S. 83f.

⁴⁰ G. F. W. Hegel., Jenenser Realphilosophie, Leipzig 1931, S. 265f.

⁴¹ Ders., Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Frankfurt 1986, S. 36. Zum gesamten Thema vergleiche

Reinhold Knoll, Kenneth Quandt, The Revelation of Art-Religion, Washington 2018.

Szabó Cipora Jáel

Az „Élet”-től a „La Hongrie”-ig

Diner-Dénes József kultúrpolitikai szerepe

ABSZTRAKT

Diner-Dénes József (1857–1937) író és hírlapíró (írói nevei: Csereklye Bálint, Domokos Illés, Impresszionista, Paul Mernie, Idem), Liptószentmiklóson született 1857 jún. 27-én. Középiskoláit Zólyomban, Bécsben és Drezdában, mérnöki tanulmányait a Drezdai Műegyetemen, Párizsban, a brüsszeli École Libre-ben és Bécsben végezte. 1892-ben a *Pester Lloyd*, 1896. a *Neues Pester Journal* munkatársa, majd a *Magyar Újság* színi kritikusa volt. 1906-1910 között a *Munka Szemléje* c. szociálpolitikai folyóirat szerkesztője. A Károlyi-kormány alatt, mint külügyi államtitkár működött, a proletárdiktatúra kikiáltásakor külföldre távozott, attól kezdve Párizsban élt, ahonnan többé nem tért haza. 1933-ban Marx – monográfiát ad ki, melyben megírja Marx életrajzát és a *Tőke* első kötetének kivonatos ismeretetését. Diner nélkül elképzelhetetlen a 19. század végén elindult magyar modernizáció.

Kulcsszavak: felvilágosodás, modernizáció, liberalizmus, emancipáció, antiszemitizmus, nacionalizmus, szociáldarwinizmus

ABSTRACT

Diner-Dénes József (1857–1937) writer and journalist (writers' names: Bálint Csereklye, Illés Domokos, Impressionist, Paul Mernie, Idem), born in Liptovský Mikuláš on the 27th. of June. He completed his high schools in Zvolen, Vienna and Dresden, and his engineering studies at the Technical University of Dresden, Paris, the École Libre in Brussels and Vienna. In 1892 he was an employee of *Pester Lloyd*, in 1896 of the *Neues Pester Journal*, and then a dramatic critic of the *Magyar Újság*. Between 1906 and 1910, the editor of a social politics journal, titled: *Munka Szemléje*. Under the Károlyi government as the Secretary of State for Foreign Affairs, he went abroad when the proletarian dictatorship was proclaimed, and since then he has lived in Paris, from where he no longer came back. In 1933, Diner published a monograph in which he wrote a biography of Marx and an abstract description of the first volume of *The Capital*. Without the cultural significance of Diner the Hungarian modernization that began at the end of the 19th century would be unthinkable.

Keynotes: enlightenment, modernization, liberalism, emancipation, antisemitism, nationalism, socialdarwinism

1891. január 1-től indítja útjára társaival együtt, az első radikális, szabadgondolkodó világnézetet terjesztő magyar folyóiratot, mely fóruma volt a klerikális, antiszemita, a női emancipációt tagadó reakciós társadalmi és tudományos irányzatok elleni küzdelemnek¹. Budapesten jelent meg 1891–1896 között. A lap munkatársai főként ra-

dikális gondolkozású filológusok, kritikusok, hírlapírók; úgynevezett ‘szabadgondolkozók’. A folyóirat korabeli jelentőségét és Diner elismertségét jelzi, hogy a szintén Liptószentmiklósról származó Samuel Fischer, az akkor már híres könyvkiadó jelenteti meg Budapesten német nyelven a *Múlt és Jövő*² című, az *Élet* válogatott cikkeiből összeállított könyvet. Az itt összegyűjtött esszék tárgya filozófia, művészet Politikával még kevésbé foglalkozik. Bár a könyv egésze Nietzsche-központú, művészi tárgyú esszéiben Jókait, Maupassant-t, Anatole France-t, Brandes-t méltatja, Zoláról és a naturalizmusról visszafogottan nyilatkozik.

Ugyanezt a címet³ választotta 1911-ben Patai József frissen induló folyóiratának, mintegy visszautalva rá és szellemi hidat képezve a Diner-Dénes által ugyanezen címmel írt hosszú cikksorozattal. Az *Élet* megszületésének előzményeként már 1890-ben Brandes-el levelezés indul⁴, amelyben beszámol Magyarországról, mint demokratizálódó, modernizálódó államról. A dán filozófus támogatja Dinerék elképzeléseit egy folyóiratról, amely demokratizálni, modernizálni akarja a szellemi életet.

A folyóirat, az *élet* minden területével foglalkozik. Alapvető jellemzője a Nietzsche hatásának tulajdonítható filozófiai-gondolati idealizmus kultusza. A kezdetektől szocialistának tartja magát ez a lap, bár inkább közéleti, művészeti, filozófiai témákkal foglalkozik, de, ahogy haladunk a millennium felé, egyre több politikai színezetű cikk jelenik meg⁵.

A lap szerkesztését is irányító három író következetesen népszerűsíti Nietzsche⁶ eszméit: Diner-Dénes József Gerő Ödön és Katona Lajos⁷. Diner legnagyobb jelentőségű az a három közleménye, melyben in nuce, gyakorlatian összefoglalja a filozófus gondolatvilágát⁸. Diner-Dénes József Nietzscheben ‘a modernségnek legmélyebb és legnagyobb szellemét’⁹, szabad szellemű, az előítéleteket elvető, az életörömtől sugárzó, bátor, erős egyéniséget, a legmagasabb kultúra megtestesülését látja¹⁰, mint Brandes, aki a ‘radikális arisztokratizmus’ koncepcióját alkotta Nietzsche-ről¹¹. Cikkei közül a legjellemzőbbek a *Richard Wagner in Bayreuth*, illetve a *Schopenhauer als Erziehungs* fordított részlet, mely a tömeggel együtt mozgó embert kritizálja, azt, aki a saját egyéniségét nem vállalja fel, gyengének, gyávának tartja¹². Mint Diner-Dénes József, Gerő Ödön is a társadalom gyökeres átalakulását sürgeti a gátlástalan individuum nevében. Jól látható, hogy Magyarországon is igen korán jelentkezett a radikális értelmiség körében a nietzscheizmus és a szocializmus egyeztetésére irányuló tendencia. Ez a korai Nietzsche-értékelés, a jövőbe mutató jegyek mellett a múlthoz tartozó vonásokat – a junkerség maradványait és a dekadenciát – sem mulasztja el feljegyezni¹³.

A *Vergangenheit und Zukunft* című kötetben írt tanulmányában rámutat Nietzsche sebezhetőségére – a félremagyarázhatóságára, mely veszélyessé teszi Nietzsche-t, mivel kettős értelmű, következtelen, ahogy Diner írja: „Vissza kell utasítanunk Nietzsche-t mindenütt ott, ahol nem önfeláldozása, pszichológiája szólal meg, hanem ressentimentje, bosszúra való gyáva-sága (Rachefeigkeit).¹⁴” mindezt 1896-ban¹⁵. „Diner Nietzsche-képének e változása, ..., mindenképpen a németországi Nietzsche-értelmezésekből levont következtetéseivel magyarázható. Diner egyike a legelső német kultúrabeli Nietzsche-értelmezőknek is. Már 1890-ben ír németül róla.

A kilencvenes évek legelején Diner eltérő Nietzsche-képet közvetít Magyarországra, ill. Németországra. Az *Élet* évfolyamainak radikális individualizmusa mellett ugyanakkor Németországban Nietzsche mindenáron való igazságra törekvését, a rendkívüli költőt, az új, élő zenei nyelv megteremtőjét, valamint azt a Nietzsche-t mutatja be, aki 'teljes összhangban áll az újabb természettudományos felfedezésekkel', azaz bizonyos értelemben materialista." Az egyedüli újkori filozófus, aki a modernizációs és emancipációs folyamat egyidejűségének és egymásrataltságának inkommenzurábilis összefüggését felismerte, Friedrich Nietzsche volt.

Bár Nietzsche a leggyakoribb külföldi szerzőjük, rajta kívül Ibsenről, Ola Hanssonról, valamint Zoláról¹⁶, Maupassant-ról, Jókairól (1894) ír elismeréssel. Baudelaire versfordításokat közölnek, az akkori magyar lírából Makai Emil, Kozma Andor és Palágyi Emil műveit mutatják be. Megismertetik Anatole France írásait, Ibsen magyarországi látogatását hosszú hasábokon ecsetelik.

Diner-Dénes korai önéletrajzi jellegű feljegyzéseiből látható, hogyan jutott el a radikális polgári értelmiség legértékesebb része — nemcsak Magyarországon — a nyárspolgárság és a tőkés társadalom gyűlöletétől fűtve, az ibseni és nietzschei individualizmushoz, majd ennek az útnak a termékeltenségét felismerve, a szocializmushoz.¹⁷ Az *Élet* 1891-es évfolyamában névtelenül megjelent következő művek szemelvényes fordításai¹⁸ Katona Lajostól származnak: *Schopenhauer als Erzieher, Richard Wagner in Bayreuth, 'Menschliches-Allzumenschliches, Die fröhliche Wissenschaft, Also sprach Zarathustra*¹⁹. Tehát a közölt fordítás részletek, ha csak töredékesen is Nietzsche egész fejlődését igyekeznek bemutatni. A szintén 1891-ben induló *A Hét* című hetilap csak egy évvel később kezdte Nietzsche-t és Ibsent idézni. Nyugodt szívvel állíthatjuk, hogy az *Élet* úttörő munkát végzett Nietzsche és Ibsen magyarországi megismertetésében.

Ibsen magyarországi látogatásáról mondja, hogy „a modern eszméknek azoknak a csiráit, melyet hazánk kultúrájának termő talajába már jó ideje elvetve hevernek, sarjadásra fakasztotta.”²⁰ Valamint: Az ő jelenléte kivitte szélesebb körbe a modern, individualisztikus eszmékkel való foglalkozást, propagálta azon tanokat, melyeknek Nietzsche-n kívül éppen Ibsen a legkimagaslóbb képviselője.²¹ Az egész irány eszmei célkitűzését tükrözi az a reflexió, mely Abonyi Árpádnak a modern áramlatokat elítélő cikke²² ellen irányul: – 'Lehetetlen, hogy azok az új eszmék, a „*Jenseits von Gut und Böse*” eszméi, melyek mindössze tegnapról valók, okozták volna a nihilizmust a szellemekben; úgy látszik, hogy a mérég már régebről való²³.' Ez a 'mérég' az egyéniség²⁴. Rendkívül fontos, „ideológiai vallomásnak” is tekinthetjük a *Múlt és Jövő* című írást.

Az emancipáció és modernizáció kölcsönösen erősítette egymást, alakította ki a másik oldalon a modern politikai antiszemitizmus jelenségét. A modernizáció lehetőségei, kihívásai és kényszerei a világtörténelmi messianizmus, társadalomelméleti értelmük emancipáció és az antiszemitizmus érintették leginkább az európai és a magyar zsidóságot. Új típusú kihívást jelent a zsidóság számára, hogy vallásuk univerzalizáló kiterjesztése a haladás és a racionalitás, az új integráció vallása, miközben ők érdekelték lennének a zsidóság elkülönültségének fenntartásában.

Filozófiai megközelítésben az emancipáció a zsidó modernizáció kulcsfogalma. A felvilágosodást követő racionalizálás hatására a társadalmi csoportok, osztályok, egyének veszítenek tradicionális értékeikből, olyan attitűdök rendszere alakul ki, amely a modernizáció, a racionalitás ellen irányul.

A saját identitás- és értékvilágnak a fenti folyamatokkal szembeni védelmezése közben kognitív hibák vagy pszichológiailag torz magatartásmódozatok árán is ragaszkodnak saját értékvilágukhoz, ami erőteljesen lefékezi a racionalitás kibontását, illetve magát a modernizációs folyamatot. A filozófia és a politika számára közvetlenül az a meghatározó, vajon keletkeznek-e olyan új emancipatív tartalmak, amelyek újratermelhetik az elveszített humán értékeket. Ezért ezek az emancipációs hiányok vezethetnek a régi reakciós mitológiák újbóli feleledéséhez, illetve, akár egészen új mitológiák megszületéséhez. Ezért a modernizációs fejlődés során létrejövő emancipációs deficit a reakciós ideológia új legitimációjaként is megjelenhet.

Az emancipációs folyamat során a kultúra, a civilizáció és a társadalmiság addig elért legmagasabb szintjéhez emancipálódunk. Már a romantikus nacionalizmusban is érzékelhető az a történelmi dinamika, ami átmegegy liberális nacionalizmusba, azaz, felfedezhető a nemzetek újjászületésének vezető „szabadelvű, liberális karaktere”.

Éppen a sikeres emancipáció az, ami átformálja, egyenesen átstrukturálja a társadalmat. A korabeli létező európai nacionalizmusok vonzották, de egyidejűleg nyugtalanították is a zsidó közösségeket, ami érthető is a századfordulón megjelenő új, politikai antiszemitizmus, ami világos reakció erre az emancipatórikus és civilizatórikus változásra, melynek vannak vesztesei, amelyek éppen a zsidó emancipációban pillantják meg a vereség okát. Az I. Világháborúval bekövetkező összeomlás ürügy a zsidóság megbüntetésére²⁵.

A nemzeti problémának a belső osztályharcra vetítésére kézenfekvő eszközként kínálkozott társadalmi és részben politikai hagyományban jelen levő antiszemitizmus, amely eleve etnocentrikus köntösben tárgyalt lényegében belpolitikai vonatkozású problémákat, egy előbb vallásfelekezeti, később etnikumként kezelt társadalmi csoporttal kapcsolva össze a polgári fejlődés problémáit. Ez az egyik oka, annak, hogy a századfordulón az újkonzervatív mozgalmakban, számos európai országban fölbukkan az antiszemitizmus.

A szociáldarwinizmus keretet adott a kultúrnacionalista fölfogást természettudományi fogalomnyelvre átfordító újkonzervatív nacionalizmusnak. A századforduló után megjelentek a pánnacionalizmusok – a saját nacionalizmus dimenzióit fölnagyító imperialista hódításideológiaként, illetve az ellenséges nacionalizmust fantomizáló, iránta gyűlöletet keltő propagandaszólamként. Rasszista értelmezést kapott az újkonzervatív kultúrnacionalista talajon kialakult politikai antiszemitizmus is²⁶.

A fenyegetettségérzés jelenik meg a nemzeti ébredések irodalmának nemzethalál-vízióiban, abban az értelemben, hogy a közösség, mint közösség fölbomlik, megsemmisül, ha egyedei megmaradnak is, mint egy másik etnikai közösség tagjai. Végbemeget ez úgy is, hogy egy erőszakosan asszimiláló hatalom adminisztratív állami

eszközökkel beolvasztja a közösséget egy másik etnikumba, és úgy is, hogy az illető közösség összeházasodások, organikus egybeolvadás révén fokozatosan föloldódik.

A kultúrnacionalista tudatban él egy másfajta asszimiláció veszélyének hipotézise, amikor a saját etnikum azonos anyanyelvű tagjai – anélkül, hogy maguk tudnák – jelentős számban idegen etnikai kultúra befolyása alá kerülnek, és belülről bomlasztják a nemzeti kultúrát. A bürokratikus-kommerciális polgári civilizáció konvencionális kötelékeket bomlasztó hatásáról van szó, mint egyfajta asszimilációról, a nemzeti önazonosság elvesztésének érzéséről.

Így keletkeznek a 19. század végén, már lényegében az újkonzervativizmus talaján a nacionalista kultúrkritika²⁷ sajátos bipoláris nemzetmítoszai. Mindezek alapján a kultúrnacionalizmus kifejezési formáiban lép színre a kilencvenes években az újkonzervatív nacionalizmus, még Franciaországban is, ahol a nacionalizmus teljes mértékben államnacionalista fogalomkörben alakult ki, és kizárólag ilyen hagyományai vannak.

A kilencvenes években a francia újkonzervatív áramlat a revansizmus és a Dreyfus-per hullámában magát általánosságban nacionalizmusnak nevezi. Ebben a szóhasználatban a nacionalizmus az újkonzervativizmus szinonimájaként értendő, átfogó politikai világnézet.²⁸

A mítoszalkotási kísérletek közül életképesnek csupán az agráriusok Széchenyi-kultusza bizonyult. Széchenyi olyan eszmét képviselt, amelyet a jövőben kell megvalósítani. Benne testesítették meg a liberalizmus bírálatát és a konzervatív-patriarchális szociálpolitika koncepcióját, amely, ha megvalósul, 1848 után megmenthette volna minden bajtól Magyarországot.²⁹

Az a célkitűzés, hogy egy történelmi személy normája legyen más korszak törekvéseinek, kezdettől magában foglalta a politikai mítoszgyártás lehetőségét. A történelmi valóság torzítása magában rejtette a lehetőséget a kiemelt kor reprezentánsának a történelem fölé emelésére, hogy olyan eszmény inkarnációjává tegyék, mellyel minden kor minden törekvése megmérhető. Ennek a megvalósítását megkönnyítette az, hogy jelen volt a historizálás ahistorikus ideológiája, mely örök, történelem feletti állameszmét, a honfoglaló lovas ősök óta változatlan nemzeti karaktert tartott számon.

Általános léggömb, közszelleme a politikai gondolkodásnak, hogy közjogi vitákban az Aranybulla, a Tripartitum, bármely 17. századi országgyűlés határozata vagy a *Pragmatica Sanctio* ugyanúgy érvényben van, mint egy aznap hozott miniszteri rendelet. Az ellenforradalom idején a historizálás hivatalos ideológiává válik, az „állameszme” a központi mag, a magyar birodalmi gondolat misztifikált időleuma. Nemzeti géniuszunk sugallata, államcélunk, történelmi hivatásunk a honfoglalás óta változatlanul ennek fenntartása. Már a dualizmuskori publicisztika számára ez a történelmi mérce³⁰. Az ellenforradalmi korszakban a birodalmi eszme István király alakjában perszonalifikálódik³¹. A birodalmi mítosz végletesen historizált formája a Szent István-i állameszme, a Horthy-korszak legrangosabb hivatalos történelmi mítosza. A harmincas és negyvenes években éri el tetőpontját a diadalútra indult vulgáris ideológia pályafutása: behatol a politikai gondolkodás felső régióiba, és terror alatt tart minden társadalom-

tudományos diszciplínát³². Végző soron ennek a következménye a trianoni békediktátum el nem fogadása, annak minden áron való megváltoztatására való törekvés, ami a frankhamisításhoz vezetett. Érthető Diner elkeseredettsége és csodálatra méltó éleslátása, ami megírta vele a *La Hongrie*-t. A könyvből sugárzik a túlhevült érzelem, amivel szereti a magyar népet, az országot, viszont gyűlöletes számára az országot irányító uralkodó osztály, az ő szavaival élve, az oligarchák viselkedése.

Diner könyve, a „*La Hongrie*” azért nagy jelentőségű, mert megállapítja, hogy az ilyen birodalmi mítoszgyártásnak csak veszesei lehetnek. Mind az oligarchák, akik elhiszik és elhítetik azt, hogy az idők során még mindig az a status quo áll fenn, ami ezer éve, mind a nép, akiket becsapnak és meglopnak ezáltal. Jól mutatja ezt a frankhamisítási ügy. Mindenre képesek, hogy ezt a mítoszt fenntartsák.

Balla Antal 1928-ban írt cikkében „megmagyarázza” a *La Hongrie* hiteltelenségnek és hazugságának okait, miszerint ez a „közibünk tévedt idegen”, aki „a nyelvünkön alig kotyogott”, „a Károlyi-féle mozgalom erkölcsi sebesültje”, „ambiciózus közepszerűség”, aki szidja, gyalázza azt a miliőt, amiben nem tudta kielégíteni becsvágyát, és Magyarország halálos ellenségei közé áll.

A cikk írója felrója Dinernek, hogy történelemhamisító, aki mindent az oligarchák számlájára ír. Hangsúlyozza és többször megemlíti, hogy mindez azért van így, mert Diner-Dénes ezt az országot és népet gyűlöli. Mégis az utolsó mondatával mintegy önkéntelenül is igazolja Diner állításait Kossuth „középnemesi” forradalmáról, és mindarról, amit a *La Hongrie*-ban a mindenkori magyar felvilágosult vezető nemesi réteg szemére vet, hogy: „a művelt francia olvasók közül senki nem hisz Dinernek. Mert azok tudják, hogy az ő országuk története is a nemesség története egész a nagy forradalomig, s rájönnek a Magyarország ellen írt förmedvény logikai botlásaira”³³.

Diner életének utolsó másfél évtizedét Párizsban, emigrációban töltötte, ahol szintén szocialista körökben forgolódott. Éleslátását és intuitív képességét igazolja, hogy abban az időben, amikor Hitler és Mussolini ellentétben álltak egymással, ő meglátta és meg is írta a két vezér közös útját a jövőben. A nagy nemzeti mítoszhoz való ragaszkodás pedig a II. világháborúba kergette Magyarországot, és 600000 civil magyar állampolgár szenvedett, erőszakos halálához vezetett. Ezt ez a géniusz már nem érte meg.

JEGYZETEK/NOTES

¹ Ugyanezen címmel, jóval később, a Diner-féle *Élet* folyóirat megszűnése után indult az *Élet* című szépirodalmi folyóirat, „...mely 1910 óta működött, s 1912-ben vette át a Regnum Marianum kör a szerkesztését. Andor József, majd 1918-ban, Andor József halála után Anka János, a későbbi fajvédő publicista, eredetileg mindketten pedagógusok. Az *Élet*nek főmunkatársa Prohászka, aki a háború alatt itt közli a később könyvként is megjelent 'Kultúra és terror' című cikksorozatot.” Szabó Miklós, *Az újkonzervativizmus és jobboldali radikalizmus története 1867–1918* (© 2015 Szabó Miklós örökösei)

² Joseph Diner - Dénes, *Vergangenheit und Zukunft*, S. Fischer, Verlag, 1896.

³ 1911-ben alapította Patai József, és 1944 márciusáig, a német megszállásig folyamatosan működött. Az akkor közel egy milliós magyar zsidóság kulturális és művészeti orgánuma volt. 1988-ban, a magyarországi rendszerváltás történelmi eseményét kihasználva újította fel Kőbányai János. A folyóirat 1994 óta egészült ki könyvkiadással, amelynek műszámai évről évre dinamikusan nőnek. A folyóirat és a könyvkiadás közös szerző és szerkesztői gárda, s részben közös olvasóközönség révén kölcsönösen kiegészítik egymást. Az olvasók és a legkülönbözőbb nyelveken magyar emlékekből táplálkozó, vagy magyar témákkal foglalkozó szerzők - diaszpóra a diaszpórában - a világ legkülönbözőbb pontjain élnek, Magyarországon kívül: legtöbbször Izraelben, Nyugat-Európában és az USA-ban. https://hu.wikipedia.org/wiki/Múlt_és_Jövő:_hozzáférés_2019.05.17.

⁴ „A dán G. Brandes volt Nietzsche tulajdonképpeni „felfedezője” (ahogy ezt maga Nietzsche is elismerte), aki 1888-ban tanulmányt írt a még szinte teljesen ismeretlen Nietzsche „aristokratikus radikalizmusáról”. Ugyanaz a Brandes az elsők között mutatta be Gorkijt a világirodalomban. „Lengyel Béla, *Nietzsche és Gorkij a századforduló világirodalmi köztudatában*, Filológiai Közöny, Akadémiai Kiadó, Bp. 1972, XVIII.évf. jan-jún. 1-2. Sz. 439-440. Old.

⁵ Wischlochki Henrik, *Czigány halottaknapja*, Élet 1893., 723.old.

⁶ „Az egyedüli újkori filozófus, aki a modernizációs folyamat és az emancipációs folyamat egyidejűségének és egymásrautaltságának inkompenzurábilis összefüggését felismerte, Friedrich Nietzsche volt.” Kiss Endre, *A zsidó modernizáció filozófiai ívei Filozófiatörténeti vázlat 2016-2017*. 58.old.

⁷ V. ö. Császár Elemér bevezetését; *Katona Lajos irodalmi tanulmányai*. I. k. Budapest, 1912. 48-9.p.

⁸ Később németül is: Josef Diner-Dénes, *Vergangenheit und Zukunft*. Berlin, 1896.

⁹ Diner-Dénes József: *Az antik művészet és a modernség*. Élet, 1891. 4. 389-392.

¹⁰ U.o: Múlt és jövő. Uo. 1891. 7-9. 198.

¹¹ Brandes, Georg: *Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche*. Deutsche Rundschau, 1890. 52 – 89. – Georg Brandes (1842–1927), dán kritikus, irodalomtörténész és publicista. A politikai és egyházi reakció elleni bátor harca már az 1870–1880-as években igen jelentős volt. Brandes szoros kapcsolatban állt az orosz irodalmi élettel. 1887-ben Péterváron és Moszkvában előadásokat tartott, 1888-ban könyvet adott ki Oroszországról, amelyben részletesen szőtt az orosz irodalom fejlődéséről. Ugyanebben az évben előadásokat tartott Nietzschéről a koppenhágai egyetemen.

¹² Élet 1891, I. Évf. 397.p. ford. Katona Lajos.

¹³ U.o: Múlt és jövő. 1891. 7-9. 199.

¹⁴ Joseph Diner-Dénes, *Vergangenheit und Zukunft*, S. Fischer, Verlag, Bp.1896. 74.p.

¹⁵ Kiss Endre, *Individuum és nemzet (Diner-Dénes és az Élet)* in *A világnézet kora Nietzsche abszolutumokat relativizáló hatása a századelőn*, Akadémiai Kiadó, Bp.1982. 42. p.

¹⁶ Diner-Dénes József: *Zola legújabb naturalizmusa*, Élet 1891.

¹⁷ U.o.

¹⁸ Nietzsche. Élet. 1891. 2–8. füz.

¹⁹ V. ö. Katona Lajos: i. m. II. k. 392. p.

²⁰ Élet 1891, I. Évf. 398.p.

²¹ Viharos (Gerő Ödön álneve), *Ibsen Henrik Magyarországon*. Élet, 1891. 5. füz. 398-9. p. – Ibsen budapesti látogatásával gróf Zichy Géza intendáns meghívásának tett eleget.

²² Abonyi Árpád, *Gombák a levegőben*. Magyar Hírlap, 1891. márc. 25. – Abonyi – Gerő Ödön úr közlése szerint – azt hitte, hogy Nietzsche koholt személy, pusztán Diner-Dénesék közös álneve.

²³ U.o. 340.old.

²⁴ Csatangolás. (Nincs szignálva.) Élet, 1891. 4. füz. 339. p.

²⁵ Részletek Kiss Endre, *A zsidó modernizáció filozófiai ívei Filozófiatörténeti vázlat 2016–2017. c. tanulmányából*.

²⁶ Szabó Miklós, *Az újkonzervativizmus és jobboldali radikalizmus története 1867–1918* (© 2015 Szabó Miklós örökösei), 51-52.o.

²⁷ Németországban ezt az újkonzervatív politikai színezetű germánkultuszt olyan nacionalista kultúrkritikai röpiratok képviselik, mint Julius Langbehn könyve, *Rembrandt als Erzieher* [Rembrandt mint nevelő] (Leipzig, 1890), és olyan ideológiai színezetű csoportosulások, mint Richard Wagner köre Bayreuthban; /,...az École romane Jean Moréas által történt megalapítása után a romantizmus kritikája a forradalom kritikájához vezetett.” [Németből ford. Mesés Péter.] Szabó Miklós, *Az újkonzervativizmus és jobboldali radikalizmus története 1867–1918* (© 2015 Szabó Miklós örökösei), 49.old.

²⁸ U.o. 47-49.old.

²⁹ A reprezentatív művet, amely megvetette az agrárius Széchenyi-kultusz alapjait, Gávai Gaál Jenő közgazdászprofesszor, jelentős agrárius szaktekintély írta. Gávai Gaál Jenő: *Gróf Széchenyi István nemzeti politikája*, 1–2, Budapest, 1902–1903. Gávai Gaál Jenő: *Gróf Széchenyi István nemzeti politikája és jövőnk*, Budapest, 1903.

³⁰ Asbóth: *Társadalom-politikai beszédei...*, i. m., XXI– XXII. old.

³¹ „Szent István, Magyarország első királya, a kereszténység X. századának vége felé nemzetét alakította a magyar népet. Ez az, amit a magyar történészek manapság hirdetnek. A magyar oligarchia alázattal meghajtja nemes fejét, a magyar “nemzet” lelkesedik ezért a tudományos igazságért: a magyar nép, amely eltűnt, nemzeté vált. Nincs mit mondani erről. És íme, lássuk, mit hirdetnek még a magyar történészek manapság. Ami akkor volt, ezer évvel ezelőtt, még ma is az van. Eszerint István király a példaképünk a mai napig, a tanítónk, mondhatjuk, hogy a törvényalkotónk. István király teremtette a magyar nemzetet, tehát ez a nemzet ma is egy szent, megfoghatatlan relikvia. Ez a nemzet, hirdetik, az egyetlen az összes nép és az összes rassz közül, akik elfoglalták a négy nagy folyó – Duna, Tisza, Dráva, Száva – területét. Az ezer év megmutatta, hogy az akarat olyan erő, amely képes egy állam létrehozására és fenntartására. Tehát az állam, amely ennek az akaratnak az eredményeként született, és ez az erő tartja fent, szentséges - szent relikvia, és aki hozzá mer érni, felforgató személy, bűnöző. István királyban testesült meg a nemzet. Az ő akarata volt a nemzet akarata. Hogy mi volt valójában Magyarország, azt sem az utazó, sem a helyi lakosság nem tudta. Amit még soha nem látott nép és faj, amely átlépte határait vagy akár lakta is Magyarország területét - a természetes határokat, a homogenitást, a terület egységét - a magyar nemzetben első pillantásra felismerte. És ebből az első pillantásból szemlélve a Szent István létrehozta 'Négyfolyó' királysága annyira gyönyörű, annyira különleges, annyira homogén és egységes. Ezért ez a királyság még ma is szent relikvia, érinthetetlen ereklye.” Diner-Dénes József, *La Hongrie, avant propos*, 1927. Paris, Librairie des Sciences Politiques & Sociales, 2-3. old. Ford. Szabó Cipora Jável

³² Részletek, Szabó Miklós, *Az újkonzervativizmus és jobboldali radikalizmus története 1867–1918* (© 2015 Szabó Miklós örökösei)

³³ Részletek, Szabó Miklós, *Az újkonzervativizmus és jobboldali radikalizmus története 1867–1918* (© 2015 Szabó Miklós örökösei)

FELHASZNÁLT IRODALOM/REFERENCES

1. Diner-Dénes József, *La Hongrie, avant propos*, 1927. Paris, Librarie des Sciences Politiques & Sociales Diner-Dénes József:
2. Zola legújabb naturalizmusa, *Élet* 1891.
3. Horváth Zoltán, *Irodalom és történelem*, Szépirodalmi könyvkiadó, Budapest, 1968
4. Joseph Diner - Dénes, *Vergangenheit und Zukunft*, S. Fischer, Verlag, 1896
5. Kiss Endre, *A világnézet kora, Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn* Akadémiai könyvkiadó, Budapest, 1982
6. Kiss Endre, *Individuum és nemzet (Diner-Dénes és az Élet) in A világnézet kora Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1982.
7. Kiss Endre, *A zsidó modernizáció filozófiai ívei Filozófiatörténeti vázlat 2016–2017 in A zsidó modernizáció filozófiai útja a XIX. Században, Tanulmányok a Magyar zsidó szemléről*, Budapest, OR-ZSE, 2017,
8. Kiss Endre, *Két döntő évtized. A filozófiai tudat átrendeződése a tizenkilencedik század ötvenes és hatvanas éveiben. Világosság*, 1988/3
9. Lengyel Ernő [Béla], *Nietzsche magyar utókora in Minerva* 17. (1938), 1-10. Szám
10. *Somló Bódog Naplója 1914–1918*, Kézirat, 3. kötet, OSZK Kézirattár, Quart. Hung. 3038.
11. Szabó Miklós, *Az újkonzervativizmus és jobboldali radikalizmus története 1867–1918* (© 2015 Szabó Miklós örökösei)
12. Wischloczki Henrik, *Czigány halottaknapja* *Élet* 1893.
13. Viharos (Gerő Ödön álneve), *Ibsen Henrik Magyarországon. Élet*, 1891. 5. füz. 398-9. p.

Imre Garaczi

Der Untergang der metaphysischen Daseinsweise

Aspekte der Geschichtsphilosophie

I.

In der Geschichte der modernen Philosophie im 18. Jahrhundert war es Kant, der die schwierigste Aufgabe auf sich nahm: Zum einen vertrat er den Glauben der *Wissenschaft*, nach dem der *Verstand* in Besitz von echten und prüfbar relevanten Kenntnissen gelangen kann, zum anderen behauptete er als ein kritischer Philosoph, dass die menschliche *Erfahrung* dem Anspruch, die wichtigsten Segmente der Welt auf der Karte des kausalen Wissens aufzuzeichnen, nicht genügen kann.¹

All das wurde noch komplizierter dadurch, dass Kant die *sittliche Freiheit* des Christenmenschen mit jenem Grundsatz der Wissenschaft in Einklang zu bringen suchte, nach dem unser Universum vollends durch *notwendige Gesetzmäßigkeiten* reguliert wird.

Für Kant war der Glanz der Newton'schen Wissenschaftstheorie ein entscheidendes und bestimmendes Erlebnis, das ihn zur Idee leitete, dass der Mensch fähig sei, sich ein sicheres Wissen anzueignen.

Das ist kein Zufall, denn die ganze Jugend Kants war durchdrungen vom deutschen absoluten Rationalismus Leibniz-Wolff'schen Ursprungs; aus diesem „dogmatischen Schlummer“ wurde er erst durch das Lesen Humes erweckt.²

Der innere Kampf des „alten Königsbergers“ mit den Implikationen der Absolutheitsansprüche rationalistischer Tradition wurde immer intensiver. Dieser Kampf führte zur Einsicht, dass der Mensch lediglich die sich als *Phänomen* zeigende Erscheinungswelt zu erkennen im Stande ist, und es eigentlich nicht möglich ist, die innere metaphysische Natur des Weltalls über die Mauern der Erfahrung hinaus zu erblicken.

Es hat sich bewiesen, dass solche ausdruckslogischen Argumente des Verstandes antinomisch sowohl behauptet, als auch widerlegt werden können. Jeder Versuch des grenzenlosen Verstandes, der das Horizont der Wahrnehmung überschreitet (im Sinne der transzendentalen Ästhetik), um etwa das Dasein Gottes, die Unendlichkeit des Universums zu beweisen oder die Unsterblichkeit der Weltseele zu begründen, unvermeidlich in die widerspruchsvolle Welt der illusorischen Mythen zu sinken droht.

Der Verstand „fordert“ empirische Belege, falls er sich ein genuines Wissen aneignen will. Daraus folg Kants Grundfrage: Wie ist sicheres Wissen möglich in einem aus lauter Phänomenen bestehenden Universum? Seine Antwort ist „modern“:

Sie löst den Grundkonflikt der Epistemologie auf, und bringt die zwei Welten des Rationalismus und Empirismus in Einklang.³ Er geht vom System der mathematischen Wahrheiten aus. Nach Descartes, Spinoza und Leibniz sieht er als belegt an, dass die sicherste Grundlage für einen Rationalisten ist, wenn er die Metaphysik auf die als solide erscheinenden und prüfbar mathematischen Gesetze projiziert und dabei auch die anderen Naturwissenschaften in ihrer Beschreibbarkeit, Erscheinung und ihrem Idealbild „mathematisiert“.

Doch der Haken an der Sache ist, dass die untersuchten Ziele und Gebiete der Naturwissenschaften nur durch als Außenwelt erscheinende Universalität, als Sensibilität aufzufassen sind. In diesem Augenblick kann das „sichere“ Wissen lediglich einen bedingten Charakter haben, während die in ihm manifeste kausale Notwendigkeit allein auf dem System rein psychologischer Komponenten basieren kann. All das erinnert an jene Behauptung Humes, nach der die Gesetze der euklidischen Mathematik keinen empirischen Grund haben können.⁴

Die Welt Newtons basiert aber auf dem euklidischen System. Es stellt sich also die Frage, ob die Gesetze der menschlichen Vernunft dem existierenden Universum anzupassen sind, oder aber die Phänomene des existierenden Universums sich in der menschlichen Vernunft reell widerspiegeln.

Früher hatte Descartes eine eindeutige Entsprechung zwischen der Erscheinungswelt und dem denkenden Verstand vorausgesetzt. Diese Theorie wurde von Hume immer wieder verneint, doch sah Kant das Euklid-Newton-Leibniz'sche einheitslogische System als bestätigt; er hat es angenommen, obwohl auf eine eigentümliche Manier: Er setzte die existierende Welt nicht in ihrer Selbsterscheinung voraus, sondern spann aus den Kategorien der Vernunft ein Netz, dessen Ziel war, dass der kritische Vorrat der Vernunft die reell existierende Welt ordnet. D.h., dass sich nicht die Vernunft den Tatsachen der reellen Welt anpasst, sondern sich die Gegenstände des Universums nach der Vernunft richten. Dieser Prozess spielt sich im Raum- und Zeitrahmen der Welt ab, die von Kant als für die menschliche Wahrnehmung apriorische Formen vorausgesetzt werden. Außerhalb der Formen Raum und Zeit gibt es kein anderes Erscheinungssystem und keinen anderen Bezugspunkt.

Kant gelangt zur begrifflichen Genese von Zeit und Raum, indem er voraussetzt, dass die Begriffsrahmen von Raum und Zeit auch dann verbleiben, wenn man den mathematischen Urteilen jeden Erfahrungsinhalt entzieht; man kann also über das Kontinuum Raum-Zeit nicht hinausdenken. In der kritischen Philosophie Kants hat die Mathematik eine primäre Bedeutung, da er davon ausgeht, dass die mathematisch-geometrischen Gesetze das generelle Bezugsparadigma von Raum und Zeit gleichsam in primärer Form veranschaulichen.⁵

Wir können somit auf eine reziproke Weise feststellen, dass die Begriffe Raum und Zeit durch die Entziehung der erfahrenden Tatsachen nicht dargestellt werden können – das ist für Kant lediglich eine frappante Darstellungsweise –, sondern die Erfahrung als Bezugsmöglichkeit gleichsam voraussetzen. Auf diesem Grund können Raum und Zeit nicht als bloße Darstellungen der Welt verwendet werden, sie

können nicht als Charakteristiken der Welt aufgefasst werden, denn jede Information relativiert sich als eine vom Menschen beobachtete Erscheinung, und das ermöglicht in großem Maße die Eventualität und die Ungewissheit. Aus dieser Denkgrundlage ergibt sich auch die Frage nach der Natur der Kausalität. Bestehen die Kausalitätsgesetze zwischen den Gegenständen, Sachen und Phänomenen der Lebenswelt unabhängig von unserem Verstand?⁶ Oder wir können mit einem genügenden Grund – als eine präexistenzielle Bedingung – mit Gewissheit annehmen, dass zwischen den existierenden Phänomenen der Erscheinungswelt ein Kausalitätssystem besteht, und die wissenschaftliche Erkenntnis diese Bedingung als vollkommen sicher voraussetzen kann? *Ich denke, dass beide Seiten dieser Frage ihre Berechtigung haben, und erst die gegenseitige Koexistenz, das Zusammen-Erscheinen der gegensätzlichen Bedingungen die phänomenale Welt für die erkennende Vernunft erschließen.* Dasselbe lässt sich auch über weitere drei Kategorien der Erkenntnis – Bezug, Materie, Quantität – behaupten, denn diese vier Operationsphänomene – die zur Beschreibung des Universums dienen – garantieren jene Querschnitt- und Bezugssysteme, die die Grundlage dafür liefern, dass wir nicht in einer chaotischen, unergreiflichen Welt taumeln. Die Ordnung existiert somit sowohl in der Welt als auch in der Vernunft, und kann die Grundlage für unsere reellen Erkenntnisse über die Welt bieten. Die Welt ist erkennbar, aber nicht in ihrer Totalität, nicht in ihrer Ganzheit: Wir können uns nur in der aktuellen Raum-Zeit unserer Wahrnehmung und unseres Denkens richten, während sich unsere Existenz lediglich im Rahmen unserer reellen Gegenwart erschließen lässt. Wir können auf das Universum, das Weltganze nur durch das Filter des unmittelbaren Existenz-Erlebnisses Erkenntnisbilder projizieren, die oft symbolischer oder metaphorischer Natur sind.⁷

In dieser Weise lassen sich die Dinge der Welt, die sich der Genese der Vernunft anpassen, auf Grund von Kants „kopernikanischer Wende“ beschreiben. Dieser Standpunkt resultiert daraus, dass Kant den Skeptizismus Hume'scher Provenienz und das Newton'sche Wissenschaftsmodell – die früher als unversöhnliche Gegensätze betrachtet wurden – verkoppelt. So ergab sich in den 1780er Jahren eine neue Aufgabe für einen Philosophen der Moderne wie Kant einer war: Das Ziel ist nunmehr nicht, neue metaphysische Weltbilder zu konstruieren, sondern die Grenzen einer „handgreiflichen“ menschlichen Ratio und Mentalität unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen zu setzen, gerade indem sich diese Grenzen innerhalb eines neuen, dynamischen Weltsystems ständig ändern.⁸

Für das geschichtsphilosophische Verständnis der Kulturen des 19. und 20. Jahrhunderts bot der Kritizismus Kants eine verlässliche Grundlage: Er machte es deutlich, dass die menschliche Vernunft nicht in der Lage ist, sich ein absolutes Wissen über *die Dinge an sich* zu verschaffen, und es ebenfalls unmöglich ist, das Wirken des Universums *grundsätzlich zu erkennen*.

Das westliche Denken der letzten zwei Jahrhunderte baute auf dieser Feststellung, dabei den Weg für den immer tiefer werdenden und sich radikalierenden Relativismus bahnd (z.B. Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Dilthey, Freud, Heidegger, Wittgenstein, Gödel, Bohr, Heisenberg und andere).

Parallel damit wird um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert mit dem Gewissheitsbewusstsein des Subjekts abgerechnet. Insbesondere nach der Auflösung der Philosophie Hegels verbreitet sich die Ansicht, dass der menschliche Verstand und das menschliche Wissen auf den *Prinzipien des Unbewussten* beruhen (siehe die Theorien Freuds), die paradigmatisch nicht beschrieben werden können, da sie an Gegebenheit, Kultur, geschichtliches Moment, Individuum, Sprache usw. gebunden sind.

Um dennoch relevante Kenntnisse über das Wissen des Subjekts zu gewinnen, muss man die unterschiedlichen Kulturbegriffe und Kulturinterpretationen mit den Mitteln der Geschichtsphilosophie untersuchen, denn erst diese Sichtweise war im Stande solche Antworten und Alternativen zu bieten, deren Gültigkeit auch jenseits der Eskalation des geschichtlichen Zeitbewusstseins nach wie vor in Betracht genommen werden können. Von diesem Punkt an verbreiteten sich die philosophischen Untersuchungen vor allem auf den Gebieten der Epistemologie, Sprach- und Existenzphilosophie.

Im 20. Jahrhundert wurden die diversen Richtungen in einem wesentlichen Punkt einig: Der menschliche Verstand ist im Grunde unfähig, die objektivierte, universalistische Ordnung zu erfassen. (z.B. B. Russel, G. Marcel, H. Bergson, M. Heidegger, L. Wittgenstein, usw.)

Der Mensch muss in einer endlichen und unüberbrückbar komplizierten Welt, mitten in der ungeheuren Menge von Informationen seinen Weg und seine Orientierung zu finden versuchen, indem er nach maximaler Individualität und Authentizität strebt. Dieser Mensch kann lediglich die Erkenntnis seiner eigener Erfahrung das Eigene nennen, ohne unbedingt ein von der individuell-subjektiven Erkenntnis unabhängiges, objektives Weltbild als einen Spiegel vor das erkennende Subjekt halten zu können. (Versuche solcher Art waren im 20. Jahrhundert der Existenzialismus und die Phänomenologie.)

Wenn wir jenen bekannten Grundsatz akzeptieren, nach dem *die Grenzen unserer Sprache die Grenzen unserer Welt* sind (L. Wittgenstein), dann machen wir mit dem spezifischen Terminus der Sprachphilosophie den Versuch, die innere, von unserem Bewusstsein unabhängige Struktur der Welt auf das konkrete Ausdruckssystem der Sprache zu übertragen.

II.

Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts, dem allmählichen Untergang der metaphysischen Formulierungsversuche untersucht die Philosophie vor allem die methodologischen Probleme, wobei die Bewandtheit in den technisch-philosophischen Details als die Realität der echten philosophischen Erkenntnis erscheint. Dieser Prozess machte die Philosophie geeignet für Akademisierung; an Stelle der lebendigen,

kritischen Diskurse fand sie ihr Heim in der philiströsen Stimmung der alten Bibliotheken, in denen keine Möglichkeit für eine eruptive Annäherungsweise übrig blieb.⁹ Deswegen verlor die Philosophie an ihrer früheren Bedeutung, an ihrer Funktion als theoretischer *Zusammenhalt der kulturellen Segmente* einzelner Regionen. Die Philosophie erscheint und provoziert nunmehr in anderen, zum Teil neuen Disziplinen, wie etwa Literatur, Psychologie und Soziologie.

Die verschiedenen philosophischen Aspekte der Geschichtsschreibung gehören in jeder Epoche zu den aufregendsten Ereignissen der Lebenswelt. Ist es aber möglich, aus den quantitativ unschätzbaren Tatsachen, Fragmenten der den Menschen umgebenden Welt aufgrund verschiedener Prinzipien essenzielle Aussagen, gültige Inhalte zu gewinnen?

Die Fakten und Fragmente spielen nicht nur als die Angaben der uns umgebenden Sach- und Ereigniswelt eine Rolle, sondern auch die jeweilige Gegebenheit wird durch Milliarden von inneren psychischen, seelisch-morphologischen Entscheidungen geprägt. Der Mensch, der in der Totalität der Lebenswelt seinen Weg sucht, flieht zu den Möglichkeiten der Geschichtsphilosophie, um seine Mikrowelt auf eine bestimmte Weise verstehen und erklären zu können.

Es ist kein Zufall, dass ein Dichter die Geschichtsschreibung und die Geschichtsphilosophie als „die gefährlichsten Produkte der Chemie der Vernunft“ bezeichnete. Das nuancierte Verstehen dieses Fragenkreises wird dadurch erschwert, dass sich die Geschichte in unseren alltäglichen Wertbereichen – und das gilt auch für die Forscher – mit der Politik, der Psychologie, der Philosophie, der Ökonomie u.a. vermischt. *Deshalb ist es wichtig, die Beziehung zwischen der Geschichte und der Philosophie getrennt zu untersuchen, da diese Beziehung auf frühe Wurzeln zurückgeführt werden kann, von denen aus betrachtet die Gemeinschaft dieser zwei Disziplinen anderen gegenüber primär zu sein scheint.*

Dieser einführende Gedanke erreicht allerdings im immensen, undurchsichtigen Zeit- und Raumschunzel jenen Schwierigkeitsgrad, der hinter den Werturteilen der verschiedenen Epochen steckt. Die Geschichtsphilosophie wählte – wie es sich in den letzten zweieinhalbtausend Jahren herausstellte – ausgesprochen gewundene und winkelige Wege, wo der Gewissheit gewährende Faden Ariadnes den Forschern meistens nicht zur Verfügung stand.

Das erste und komplexe Hindernis der Werturteile ist die konkrete geschichtliche Tatsache selbst, denn ihre Bestimmung und der Konsens dieser Bestimmung haben das ursprünglich gesetzte und vorgestellte Ziel bereits unmöglich gemacht.

Der in alten Zeiten „reisende“ Historiker wundert sich oft, wie viele unerwartete Ungewissheiten die Analyse einer vermeintlich festgelegten historischen Tatsache in sich trägt. Die Jahre vergehen langsam und er kann nicht richtig entscheiden – nicht einmal mittels der für wissenschaftlich gehaltenen Methoden –, welche von den auf dem Seziertisch liegenden Tatsachen eine Erzählung und welche eine darauf gebaute Fiktion bzw. Hypothese ist, oder inwiefern er der Rhetorik alter Zeiten unterlag.

In solchen Fällen macht er sein eigenes Problem schon deshalb komplizierter, weil er nicht wirklich entscheiden kann, warum sein Glaube an den Empirismus für keine Gewissheit bürgt. Dabei kann der Anspruch auf Verifikation nicht einfach als semantisches Gebilde betrachtet werden, denn zugleich ist auch jener hermeneutische Hintergrund entscheidend, wo die einzelnen Feststellungen oder Werturteile einer bestimmten Logik entsprechen. Deshalb ist die reale Voraussetzung, wonach der Historiker die Geschichte nicht machen, sondern schreiben soll, unerlässlich.

Im 19. und 20. Jahrhundert wurde dieser Fragenkomplex am deutlichsten von den verschiedenen hermeneutischen Schulen behandelt. Bei Schleiermacher entsteht zum ersten Mal eine umfassende, zu einem großen System entwickelte geschichtsphilosophische Basis, wo der Akzent auf die Interpretation/Auslegung – das Verstehen und Missverstehen – von Tatsachen, Texte, Daten gelegt wurde. Dadurch entstand die Kunstlehre des Verstehens, die von Schleiermacher als die Kunst der Vermeidung von Missverständnissen aufgefasst wird. Er meint sogar, „daß sich das Mißverstehen von selbst ergibt und das Verstehen auf jedem Punkt muß gewollt und gesucht werden.“¹⁰ Schleiermacher stellt diese Prinzipien v.a. durch die Deutung der geschriebenen Texte (Textquellen) dar. Seiner Ansicht nach kann man die aus dem Textkörper gewonnenen Probleme erst dann verstehen, wenn man auf die Entstehung des betreffenden Textes zurückgeht. Es sei von eminenter Bedeutung, dass man eine Reihe von Gedanken in Zusammenhang mit vielen anderen Taten unterschiedlichen Charakters versteht.¹¹ Dieser Gedanke weist bereits in das 20. Jahrhundert, da hier die psychologische Interpretation neben die grammatische Auslegung der Texte gestellt wird; die psychologische Interpretation wird bekanntlich bei Dilthey zu einer zentralen Kategorie. Die Untersuchungsmethoden der Jahrhundertwende messen bereits der Erschließung und Deutung der vom Geschichtsschreiber erlebten inneren Vorgänge eine besondere Bedeutung bei. Dadurch wird das Verstehen der historischen Tatsache zur Reproduktion und Untersuchung der ursprünglichen Begebenheit. Damit knüpft sich die Philosophie an die Geschichte, insofern sie – gleichsam als Denkweise zweiten Grades – das Denken über die Geschichte deutet.

Oft vermischt sich die psychologische Untersuchung der Tatsachen mit der philosophischen, obwohl es einfach zu sein scheint, die psychologische Seite abzugrenzen. Sie kann nämlich als ein Denken ersten Grades aufgefasst werden, wo man sich nicht mit der Beziehung zwischen Denken und seinem Objekt, sondern mit dem Denken selbst auseinandersetzt. Hingegen gilt das Interesse einer *Philosophie, die die Geschichte zum Gegenstand hat, jeweils für das Verhältnis des Denkens zum gegebenen Objekt.*

III.

Der Unterschied zwischen Philosophie und Psychologie im Bezug auf die Geschichte bedarf der Klärung, denn ihre unterschiedlichen Annäherungen an die his-

torischen Tatsachen münden in grundsätzliche Differenzen in ihren Erkenntnismethoden. Das ist zu betonen, denn die gegebene historische Denkweise kann auch aus der Welt der Phantasie bauen, sie kann rein erfundene oder von Interessen bestimmte historische Tatsachen glaubwürdig einstellen. Ein Historiker z.B., der die Beschaffenheit großer Diktaturen in der Geschichte untersucht, kann in einer Epochendarstellung – bewusst oder unbewusst – die eigene seelische Beziehung zu seinen Eltern sublimieren. Die wahre Geschichte kann in dieser Weise auch zu einem Vorwand werden.

Kann die wahre Geschichte erkannt werden? Oder man ruft die Vergangenheit nur zum besseren Verständnis der Gegenwart zur Hilfe? Vermag der Philosoph dem Historiker zu helfen? Der Standpunkt Robin G. Collingwoods baut auf die Interpretation der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt:

„For the philosopher, the fact demanding attention is neither the past by itself, as it is for the historian, nor the historian’s thought about it by itself, as it is for the psychologist, but the two things in their mutual relation. Thought in its relation its object is not mere thought but knowledge; thus, what is for psychology the theory of mere thought, of mental events in abstraction from any object, is for philosophy the theory of knowledge. Where the psychologist asks himself: How do historians think? The philosopher asks himself: How do historians know? How do they come to apprehend the past? Conversely, it is the historians business, not the philosopher’s, to apprehend the past as a thing in itself, to say for example that so many years ago such-and-such events actually happened. The philosopher is concerned with these events not as things in themselves but as things known to the historian, and to ask, not what kind of events they were and when and where they took place, but what it is about them that makes it possible for historians to know them.

Thus the philosopher has to think about the historian’s mind, but in doing so he is not duplicating the work of the psychologist, for to him the historian’s thought is not a complex of mental phenomena but a system of knowledge. He also thinks about the past, but not in such a way as to duplicate the work of the historian: for the past, to him, is not a series of events but a system of things known. One might put this by saying that the philosopher, in so far as he thinks about the subjective side of history, is an epistemologist, and so far as he thinks about the objective side a metaphysician.”¹²

Diese Ansicht kann irreführend sein, wenn sie den Eindruck erweckt, als ob die epistemologische und die metaphysische Seite der Arbeit eines Philosophen voneinander getrennt zu behandeln wären. Die Philosophie darf die Untersuchung der Erkenntnis vom Studium dessen, was man erkennt, nicht trennen. Die zu vergleichenden Vorgänge können nur im Interesse der besseren Erkenntnis getrennt behandelt werden. Eben das zeichnet die Geschichtsphilosophie par excellence aus, die sich von der allgemeinen Philosophie unterscheidet. Die Geschichtsphilosophie grenzte sich von den allgemeinen erkenntnistheoretischen und ideengeschichtlichen Disziplinen immer ab, denn das europäische Denken wurde gewissermaßen von der Interpretation der geschichtlichen Projektionen bestimmt. Das Fliehen zur Geschichte als dem Lehrmeister des Lebens charakterisiert im Allgemeinen einen Denker oder

eine historische Schule, wenn eine Herausforderung der gegebenen Epoche – sei es auf dem Gebiet der Tagespolitik – kausale Lösungen erheischt:

„To look at the topics specially prominent in the philosophy of any given people at any given period of their history is to find an indication of the special problems which they feel to be calling forth the whole energies of their minds. The peripheral or subsidiary topics will reveal the things about which they feel no special difficulty.”¹³

Die philosophischen Traditionen des Hellenismus im 6. Jahrhundert v. Chr. waren bestrebt, der Mathematik den Grund zu legen. Im Mittelpunkt der Theorien stand die mathematische Erkenntnis. Das philosophische Weltbild des Mittelalters war mit der Theologie verbunden, die Beziehung zwischen Gott und Menschen bildete die Hauptlinie der Forschungen. Von der Zeit der Renaissance an wurde die philosophische Begründung des naturwissenschaftlichen Denkens anvisiert. Die menschliche Denkweise ruhte allerdings durchgehend auf historischen Grundlagen, doch waren die historischen Theorien und Kenntnisse eher primitiv und entbehrten der wohl begründeten kritischen Methoden. Den großen Wendepunkt bedeutete das 18. Jahrhundert, als Montesquieu, Voltaire, später Kant und Hegel die historische Erkenntnis mit kritischen Methoden erklärten und damit die Alleinherrschaft der früheren mathematischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse in Frage stellten. Dadurch gelangt das historische Denken zu seinem eigenen Objekt:

„The past, consisting of particular events in space and time which are no longer happening, cannot be apprehended by mathematical thinking, because mathematical thinking apprehends objects that have no special location in space and time, and it is just that lack of peculiar spatio-temporal location that makes them knowable. Nor can the past be apprehended by theological thinking, because the object of that kind of thinking is a single infinite object, and historical events are finite and plural. Nor by scientific thinking, because the truths which science discovers are known to be true by being found through observation and experiment exemplified in what we actually perceive, whereas the past has vanished and our ideas about it can never be verified as we verify our scientific hypotheses.”¹⁴

Das eigenartige geschichtsphilosophische Denken ist in der Neuzeit die bewusste Annahme Herders.¹⁵ Seiner Ansicht nach ist das menschliche Dasein mit der organischen Naturwelt eng verbunden. Die Welt existiert um höhere Welten zustande zu bringen. Herders Weltansicht ist teleologisch. Jede Stufe der Entwicklung dient zur funktionalen Vorbereitung der nächsten. Keine von ihnen ist ein Ziel an und für sich. Das Ziel, der Höhepunkt der Entwicklung entsteht erst mit dem Menschen. Der Mensch ist das Ziel an sich. Die Natur wird also durch den menschlichen Rationalismus und die menschliche Moralität gerechtfertigt. Dass sich Herder steif an seine teleologische Anschauung hielt, ist ein Grund dafür, dass seine anthropologischen Prinzipien von verschiedenen politischen Rassentheorien missbraucht wurden. Sein wohl wichtigstes geschichtsphilosophisches Verdienst ist die Einsicht, dass die menschliche Natur keine Gegebenheit, sondern ein existierendes und vorhandenes Problem ist. Seine Bedeu-

tion ist kaum zu überschätzen, denn er formulierte als erster in der Neuzeit den deutlichen Unterschied zwischen Natur und Mensch, und stellte die Zweckmäßigkeit und Verwendbarkeit der bislang blind befolgten Gesetze dar. Er nimmt damit die später von Kant ausführlicher entfaltete Idee vorweg, wonach geschichtliche Prozesse nicht durch das Gesetz, sondern durch dessen Kenntnis bestimmt werden. Auch Hegel geht von den Ideen Herders aus, wo er die Zusammenhänge des menschlichen und historischen, sowie des geistigen und gedanklichen Daseins betrachtet. Herders Romantizismus wird von Kant auf rationelle und kritische Grundlagen gelegt, indem er mit der Lage des Menschen bereits bewusst unzufrieden ist, und seine Unruhe ihn dazu bewegt, das menschliche Leben voranzubringen. Der Mensch wird nicht von erhabenen Zielen, sondern von egoistischer Unzufriedenheit geleitet, die dem geschichtlichen Menschen einen Schimmer Hoffnung darauf gibt, sein partielles und stagnierendes Leben zersprengen zu können. „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen.“¹⁶

IV.

Kant formuliert seine geschichtsphilosophischen Ansichten in einem umfassenden Programm. Seiner Theorie nach ist die Universalgeschichte als Ideal zwar realisierbar, aber die Vereinheitlichung des historischen und philosophischen Denkens ist unverzichtbar. Er legt nicht nur auf die erzählten, sondern auch auf die verstandenen Tatsachen Wert. Auch der planmäßige Fortschritt der menschlichen Geschichte, gekennzeichnet durch rationelles Denken, durch die Vernunft und die Auflösung in der moralischen Freiheit, also durch Moralität, gehört eng zu seiner geschichtsphilosophischen Auffassung. Die Triebkraft von all dem stammt seiner Ansicht nach aus der Irrationalität, dem durch Leidenschaft getriebenen Dasein, dem selbstsüchtigen Egozentrismus und dem Unwissen. Im Vergleich zur Hegel'schen Geschichtsphilosophie scheinen Kants geschichtsphilosophische Ansichten eher steif. Die Begründung seines Prinzips über den historischen Fortschritt trägt eine Art mythologischer Argumentation in sich, und es ist auch fragwürdig, ob die Geschichte in die Zukunft eilt oder eben in die Gegenwart mündet.

Hegel bringt im Vergleich zu Kant mehrere revolutionäre Erneuerungen auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie. Er trennt die Begriffe der Geschichte und der Natur streng voneinander. Er wertet beide als Haufen von Vorgängen und stellt fest, dass die Natur keine Geschichte hat. Die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Natur findet in den Kreislauftheorien einen Niederschlag, wobei die grundsätzlichen Gesetze während der Kreisläufe unverändert bleiben. Die Natur stammt aus den Zusammenhängen diverser Organismen, aber darin setzt Hegel nur die Logik, nicht

aber die Zeit voraus. Das Nacheinander der Zeitebenen ist mit dem der logischen Ebenen nicht zu verwechseln. *Bei der Untersuchung geschichtsphilosophischer Aspekte ist jene Idee Hegels von zentraler Bedeutung, die jede Geschichte und jedes Ereignis als die Geschichte des Denkens postuliert.*

Kant versteht die menschliche Vernunft, in Anlehnung an Hume, als die leitende Kraft historischer Geschehnisse. Bei Hegel gewinnt diese Idee eine moderne Form, indem sie auf den menschlichen Willen übertragen und in ihrer Wirkung nach außen, mithin als menschliche Handlung betrachtet wird. Es ist bemerkenswert, dass Hegel bei der Beschreibung der historischen Handlungen den Leidenschaften und dem Ehrgeiz einen großen Wert beilegt, und damit Kants akribischen Rationalismus dem Leben näher bringt. Die Annahme der Selbstentwicklung der Vernunft ist die wohl interessanteste Frage der Philosophie nach der Aufklärung, denn hier wird von Hegel das eigene logische Bezugssystem der Geschichte formuliert. Im allgemeinen philosophischen Denken wurde dies als die List der Vernunft bekannt. Die verstreuten Leidenschaften werden von der listigen Vernunft überzeugt und in ihren Dienst gestellt, damit die historische Logik der absoluten Idee verwirklicht werden kann. Hegels geschichtsphilosophische Betrachtungsweise ist grundsätzlich rationell, aber sie beinhaltet zwangsläufig auch irrationelle Elemente. Mit all dem versucht Hegel seiner Zeit zu beweisen, dass das frühere abstrakte und statische Weltbild durch eine dynamische, auf das 20. Jahrhundert gerichtete Auffassung über den Menschen abgelöst werden muss:

„Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als *wirkliche Geschichte* vollbringt. Die religiöse Gemeinde, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewußtsein, das ein um so barbarischeres und härteres Dasein hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbst eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewußtseins. Erst nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äußerliche, d.h. fremde Weise das Fremdsein aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobene fremde Weise die Rückkehr ins Selbstbewußtsein ist, an sich selbst, an seine eigene Welt und Gegenwart, entdeckt sie als sein Eigentum und hat somit den ersten Schritt getan, aus der *Intellektualwelt* herabzusteigen oder vielmehr deren abstraktes Element mit dem wirklichen Selbst zu begeistern. Durch die Beobachtung einerseits findet es das Dasein als Gedanken und begreift dasselbe, und umgekehrt in seinem Denken das Dasein.“¹⁷

Diese Denkfigur Hegels setzt eine durch die *Erinnerung* (als verinnerlichtes Gedächtnis) bewahrte Erfahrung voraus, deren wahre Form eine Substanz ist, in der die Selbstbewegung des sich ständig bildenden, entwickelnden Geistes den Anspruch auf absolutes Wissen schafft, das seinerseits durch räumliche Ausdehnung und die absoluten Begriffe das persönliche Ich zustande bringt. „Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Dasein gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den anderen ablöst und jeder das Reich der Welt von den vorhergehenden übernimmt. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist, – und seine *Zeit*, daß diese Entäußerung sich an ihr

selbst entäußert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist.“¹⁸ Dieses Zitat ist deshalb von Belang, weil es auf die politikgeschichtlichen Implikationen von Hegels geschichtsphilosophischen Ansichten hindeutet. Nach Kant ist die Geschichte nichts anderes als die Geschichte der Politik. Im Vergleich dazu besteht Hegels revolutionäre Neuerung darin, dass er die Universalgeschichte des absoluten Geistes – der Kunst, Religion und Philosophie – unter die Lupe nimmt, und dabei mit der seit Bacon zur Praxis erstarrten Idee bricht, wonach der Historiker lediglich den Prozess des objektiven Geistes zu untersuchen habe: „[...] die Geschichte [ist], nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes [...]“.¹⁹

Auf diesem Weg gelangt Hegel zur geschichtsphilosophischen Darstellung einer dynamischen Menschenauffassung der Moderne. In der Tätigkeit der Geschichtsschreiber nach Hegels Tod kommt – parallel mit der allmählichen Auflösung und Polarisierung der Hegel’schen Philosophie – immer ein Aspekt zum Ausdruck, der die Einwirkung Hegels spüren lässt. Das ist der Fall bei Bradley, Bury, Oakesholt, Windelband, Rickert, Simmel, Dilthey, dann auch bei Spengler. Am Anfang des 20. Jahrhunderts wirkten v.a. die Ansichten von Simmel und Spengler.

Simmel kann nach seiner Logik als ein Antihegelianer betrachtet werden: Er stellt fest, dass der Historiker die Tatsachen nie kennen lernen kann, wenn er die Erkenntnis auf einer empirischen Grundlage voraussetzt, denn sein Objekt ist die Vergangenheit, die nicht zur Verfügung steht, nicht beobachtet werden kann. Der Historiker kann alles nur aufgrund von Dokumenten, Quellen und Erinnerungen rekonstruieren, aber zur Geschichte kann er sich nur dann wirklich äußern, wenn seine Persönlichkeit mit intensiver Geistigkeit gepaart ist. Simmels Hauptinteresse im Bereich der Geschichtsphilosophie gilt der Frage, in welchem Maße die subjektive geschichtliche Konstruktion die objektiven Wahrheiten widerspiegelt. Aber um die Jahrhundertwende wurde all das mit der positivistischen Erbschaft unter einen Hut gebracht, weshalb Simmels Versuch als Misserfolg angesehen wird.

Spenglers Kulturkreis-Theorie ist eigentlich die Erneuerung der bereits im Altertum bekannten Lebenszyklus-Theorie. Die frühe Barbarei wird von der neuzeitlichen Barbarei abgelöst, deswegen ist die Kultur tot, sie hat keine Kraft mehr, neue Kulturkreise durchzumessen. Auch die Spengler’sche Geschichtsmorphologie – die v.a. die äußere Analyse der geschichtlichen Tatsachen unternimmt – hat eine positivistische Grundlage, sie stellt allgemeine Gesetze fest, verwendet aber oft eine historisch nicht begründete Denkweise, und erlaubt sich sogar eine Kunst der Weissagung. *Trotzdem übte sie eine immense Wirkung auf die Gestaltung der geschichtsphilosophischen Theorien des 20. Jahrhunderts aus, denn sie richtete die Aufmerksamkeit auf die eigentümliche innere Struktur der einzelnen Kulturen, und brach andererseits mit dem traditionell Europazentrischen zivilisatorischen Denken.*

Die oben skizzierte geschichtsphilosophische Wanderung hatte die Absicht, auf die eigentümliche historische Rolle der zwei Disziplinen hinzuweisen. Sie versuchte zu ve-

ranschaulichen, dass es hier um ein außerordentlich plastisches, von anderen gesellschaftswissenschaftlichen Komponenten abgrenzbares, selbständiges Segment der menschlichen Geschichte geht. Die Konzeption der postmodernen Geschichtsphilosophie kann nicht so kristallklar umgrenzt werden, denn die sich von der Jahrhundertwende an rasch entwickelnden Übergangsgattungen ermöglichen die metaphysische Untersuchung der Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts kaum. *Die verschiedenen explosionsartigen Änderungen in der Kunst, Anthropologie, Religion und Informatik chiffrieren die untersuchte Geschichtsphilosophie.* Das zeigt sich u.a. in der Tätigkeit von Richard Rorty, für den jede historische Epoche mit der Existenz einer menschlichen Ausdrucksweise und Einstellung korreliert: „The metaphysicians attempt to rise above the plurality of appearances in the hope that, seen from the heights, an unexpected unity may become evident – a unity which is the sign that something *real* has been glimpsed, something which stands behind the appearances and produces them. By contrast, the ironist canon I want to discuss is a series of attempts to look back on the attempts of the metaphysicians to rise to these heights, and to see the unity which underlies the plurality of these attempts. The ironist theorist distrusts the metaphysician’s metaphor of a vertical view downward. He substitutes the historicist metaphor of looking back on the past along a horizontal axis. But what he looks back on is not things in general but a very special sort of person, writing a very special kind of book. The topic of ironist theory is metaphysical theory. For the ironist theorist, the story of believe in, and love of, an ahistorical wisdom is the story of successive attempts to find a final vocabulary which is not just the final vocabulary of the individual philosopher but a vocabulary final in every sense – a vocabulary which is no mere idiosyncratic historical product but the last word, the one to which inquiry and history have converged, the one which renders further inquiry and history superfluous.”²⁰

Rortys ironisches und zungenfertiges Sprachspiel bestätigt, dass die heutigen Untersuchungen der Geschichtsphilosophie – im Gegensatz zu den klassischen Zeiten – immer öfter eine metaphorische und bildliche Gestalt gewinnen, und das weist schon darauf hin, was von Heideggers am Anfang der 60er Jahre prophezeit wurde: *Lassen wir die Metaphysik allein!* Sonst geschieht, was Schiller sagt:

„Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt *ihm* – die Unendlichkeit.“²¹

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ In der Struktur seines kritischen Systems versucht Kant die Metaphysik innerhalb der Grenzen menschlichen Wissens zu platzieren, indem sich seine Argumentation in der *Kritik der Reinen Vernunft* von der Struktur des Wissens her in die Richtung des ethischen Glaubens bewegt. „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen [...]“ Immanuel Kant: *Werke in zwölf Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977. Bd. 3, S. 33.

² Auf Grund solcher Lektüren entfaltet Kant jenes Motivsystem, in dem die sich aus reiner Kausalität ergebende Ordnung und Form keine Aprioris der Welt sind, sondern vielmehr das menschliche Bewusstsein eine funktionierende Weltordnung schafft.

³ Die grundsätzlichen Ordnungsprinzipien werden durch die Gesetzmäßigkeiten des Vernunftgebrauchs bestimmt, indem die Vernunft die Naturgesetze aufbaut. Aus dieser Überlegung folgt das Prinzip der autonomen Struktur der Vernunft.

⁴ „Wenn es auch niemals einen Kreis oder Dreieck in der Natur gegeben hätte, so würden doch die von Euklid dargelegten Wahrheiten für immer ihre Gewissheit und Beweiskraft behalten.“ David Hume: *Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes*. Berlin: L. Heimann 1869, S. 25.

⁵ Einer der Grundpfeiler der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Herstellung einer Analogie zwischen den mathematischen und ontologischen Grundsätzen. Wir verfügen über keinen überzeugenden Beweis, dass die Abbildung der Struktur einer selbstständigen Welt sich in mathematischen oder ontologischen Grundsätzen widerspiegeln würde. Unsere Kenntnisse werden durch die Möglichkeiten eines Erfahrungsnetzes koordiniert. Kant hat den Abbau der traditionellen Metaphysik mit der Erstellung dieser Struktur begonnen.

⁶ Das Kausalitätsprinzip ist eigentlich ein auf die Erscheinungen des Unversums ausgebreitetes Netz, das ein Linienführer der Vernunft ist.

⁷ In diesem Prozess ließe sich auch der Grund der Beziehungen zwischen Vorstellung und Objekt untersuchen.

⁸ Mit dieser Zweiheit hängen auch die mehr als zweihundert alten Debatten über die Metaphysik, „wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn sie nur dafür sorgen, daß sie den letzten Angriff zu tun das Vorrecht haben, und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten.“ Kant, Bd. 4, S. 411.

⁹ Die Ausnahme bildet allerdings Nietzsche, der mit einer ungeheuren individuellen Kraft die philosophische Tradition des 18.-19. Jahrhunderts „umstürzte“.

¹⁰ F. D. E. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977., S. 92.

¹¹ Vgl. F. D. E. Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988. Abt. III., Bd. 3. § 390.

¹² Robin G. Collingwood: *The Idea of History*. Oxford University Press, 1994, p. 2-3.

¹³ Idem, p. 4.

¹⁴ Idem, p. 5.

¹⁵ Herders vierbändiges Werk mit dem Titel *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* ist zwischen 1784 und 1791 erschienen.

¹⁶ Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. IN: Kant: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1913, S. 10

¹⁷ Hegel: *Die Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (5. Aufl.), S. 586.

¹⁸ Ebd., S. 591.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press, 1989., p. 96.

²¹ Schiller: Die Freundschaft.

IV. Univerzális felvilágosodás – a jelen

Michael Benedikt†

Lebenswelt zwischen Cyberspace und Anthroponarzißmus

Vorwort: Hegels unglaublicher Unglauben.

Noch vor Marx', Nietzsches und der modernen Positivisten Immanenz-Regulativ als Vorbereitung der Postmoderne kann man wohl Hegel als den Inaugurator dieses Events fassen.

Die Kenntnisse religiöser Traditionen Hegels sind, wie aus den Schriften vor 1800 zum Judentum, aus der reiferen Arbeit Wissen und Glauben und deren vorangehenden plotinisch-triadischen Beispielen der Divergenzen spekulativer Betrachtung des Glaubens auftreten, namentlich aber der „Phänomenologie“ in der Darlegung von sinnlicher Gewissheit als des Scheins des Absoluten im neuen Glanz der Manifestation des Geistes selbst – bis zur monophysitischen Aufhebung des Glaubens in das sich wissende Wissen, später, also noch nach Logik und Enzyklopädie– als karg zu bezeichnen. Die Vorlesungen zur Religionsphilosophie folgen in weiten Partien Augustinus' „De Trinitate“, denen gemäß auch die Rezension zu Hamann sowie diejenige zu Hinrich traditionell so auffallen, – daß zumindest hier Gadamer recht zu geben ist, da er vor 40 Jahren zu Wien in Augustinus (bis zu Hegel) den christlichen Inaugurator der Philautie sieht. Zuletzt ähneln aber formal die Vorlesungen zum unum argumentum Anselms - seit Gaucenius als das ontologische oder das Argument der apriorischen Art angesehen - die nach Chr. Wolffs lateinischer Version nun und fürderhin als philosophisch-katholisch zu lesen seien, einigen Zügen dominanter Transzendentalphilosophie. Diese Kenntnisse also sind weder aus den Quellen hochmittelalterlicher Erfahrung der differenzierten dynamischen Umkehr innergöttlicher Ökonomie (wie seitens der Schule von St. Victor), noch auch aus den alexandrischen, kappadokischen, syrischen, ostafrikanischen oder später byzantinischen Traditionen einsichtig: Sie beziehen sich vielmehr, wie in der Vorlesung zur Religionsphilosophie, im wesentlichen eben auf Augustinus, dessen stoische Interpretation für ihn teils der paulinisch römischen (syrischen) und türkisch-griechischen Brief-Schriften, teils der Bibelauslegung Luthers, namentlich des Paulus und der Gruppe um Johannes relevant sind. Das eschatologische Moment wird weitgehend durch Säkularisierung ersetzt.

Vielfach unbemerkt ist jedoch über das karge Traditions- und Eschatologiebewußtsein hinaus zweierlei: Zunächst die Abhängigkeit der Tübinger höheren und hohen Schule von Oetinger, der seinerseits vielfachen Kontakt mit Swedenborg,

namentlich mit dessen Frage nach zwei Differenzen festhält: Einmal des Urwesens gegenüber der *liturgia caelestia* gemäß Clemens, Origenes, Basilius, den beiden Gregor und Johannes Christostomos, im Gedenken Athanasius', andererseits mit Bezug auf die „äußere Ökonomie“ der Trinität des dynamischen „Urwesens“, in dessen Fortgang wir *instar relationis primae*, der Entäußerung des Urgrundes als sich seiner Allmacht begebenden, somit von sich beschränkender *pater*, dessen versuchte Supplierung des Fürsten der Welt und Lügners von Anbeginn, wie auch immer dieser Erste Lichtfürst in die Umkehr des *pneuma* als Schöpfungsmacht der *gezeugten sophia*, ihrer Umwendung teils als *sanftes Gesetz*, als *Variation aller möglicher Welten*, teils aber als *Ursprung des Prinzips des Bösen* fallen mag. Hegels weithin Augustinus folgende Konzession an Säkularisierung (gemäß „De Trinitate“ und „De civitate Dei“) sind nun Anlässe dieser Modernität gemäß der Manifestation innerhalb eines zerbrechenden Reiches, und sie wurde immer auch so verstanden: allerdings nicht derart extrem, wie Hegel etwa die „drei evangelischen Räte“ in drei seiner Schriften als Obödienz anerkannter Autorität, als christlich erlaubte Ehe, als sparsamen Bürgersinn, auslegt und dadurch den drei relationalen Explikationen, wie sie Richard v. St. Victor verfolgt, als obsolet, und der modernen Zeit als Episode preisgegeben ist. – Es folgen die von mir vorzutragenden Thesen:

1. Dem herkömmlichen Wissen, aus vorsokratischer bis Kant'scher Transzendentalphilosophie wird die Transformation von Glauben in die Demarkation philosophischen Wissens seitens Hegel weitgehend abgesprochen: Transzendente Aufklärung (Von Descartes bis Leibniz) und der ihr *pas en deux* einerschreitende Anspruch der Erkenntnis verfallen beide dem Mittelmaß bloßer Vorstellung.
2. Drei Varianten der Dialektik, darunter die negative Bestimmung der in Negation begriffenen Bewegung, sei es in Natur oder im Bewußtsein, bilden den (nestorianischen) Ansatz: es folgt die Dialektik des Umschwunges gesellschaftlicher Verhältnisse, der Restauration nach Revolution, schließlich diejenige der Gunst der Natur, sie mit günstiger Perspektive kunstvoll zu betrachten; endlich wird das Wechselspiel von je Einer zu Anderer Unausgeglichenheit durch Manifestation dieses Anderen, der in sich zerrissenen Vernunft, durch Manifestation des Absoluten, dessen Anderes im Zu-Sich-Kommen des wechselweisen im Kampf des Außer-Sich-Seins uns selber - monophysitisch (nach Eutyches) – in den Geist - nach M. Sgalambro oder R. Girard als *spiritus malignus*, Lügner von Anbeginn und Fürst dieser Welt – vereinnahmt.
3. Die grundlegende Vorführung läßt aber Augustinus' *Analogien* stoisch-paulinischer Stufung von *soma*, *psyche*, *pneuma* hinter sich, um aus triftiger Erfahrung das je Andere vernünftigen Geistes im Sprachausdruck seiner Darstellungen gemäß dem linguistisch (als Schluß-Argumentation) verfahrenen Retorsiven unserer Zetetik die Strukturformel des reduplizierten Im-Anderen-bei-Sich-Seins einmal aufzuweisen; das Kompositive des vernünftigen Glaubens hat sich aber durch

jene Vereinnahmung offener Welt gegenüber zu bewähren: doch nun als Maß des Aus-Sich-Heraustretens gegen Vereinnahmung eben durchzusetzen.

4. Zu bezweifeln ist, ob die als „evangelischen Räte“ bekannten Bürgertugenden gelegentlich jenes Aus-Sich-Heraustretens nicht gerade einerseits denjenigen Streit und Krieg stiften, dessen absolute und dialektische Versöhnung andererseits im *hagion pneuma* unmöglich passiert, hingegen dem angeblich Erstgeborenen Lichtfürsten (vgl. R. Girard) ins Netz gehen.
5. Diese Säkularisierung trifft aber immer entweder eine Population monophysitisch als Geistperversion des Zu-Sich-Selbst-Kommens im Schwinden des Verwandlungsglaubens zuungunsten des Heils der je Anderen, Ungläubigen, oder aber auf eine (pelagianische) Unterdrückung der nach Kol. 1, 24 erst die Gottheit als deren Abgrund aufzufüllende menschliche Dimension des In-die-Fremde-gehenden, den gezeugten *logos* wieder und wieder instaurierenden Leids, Charakter eben unserer Lebenswelt.
6. Solche Versionen treffen weder die *Basis* christlicher Religion und die bloß als Geheimnis festgehaltene Frage nach dem Ursprung nicht nur der Kontingenz, vielmehr der Freiheit des Bösen; noch auch sind sie Basis für moderneres Auseinandertreten gemäß einer Passage zwischen Cyberspace und Anthroponarzißmus, entsprechend der Entschlüsselung der zyklischen Gewalt mimetischen Behrens im Narzißmus des reduplizierten Im- Anderen-bei-Sich-Seins.
7. Es läßt sich aber zweierlei zeigen: Cyberspace und Anthroponarzißmus sind moderne Formulierungen Hegel'scher Dialektik des Selbstbewußtseins im subjektiven Geist der Naturbeherrschung und bedürfen der Spiegelung des *spiritus malignus* Descartes' bis heute; so wie Anthroponarzißmus (zuerst Ethiktheologie) hingegen von Descartes bis Hegel's „objektiver“ Rückbindung vorausgehender „Kränkung“ absoluten Auf-Sich-Bezogenenseins (Sgalambro, Girard) beansprucht, *ducis mundi*. Dessen Ungrund ist Perversion reiner Identität, absoluten Selbstbezugs und dem Glauben, selbst dem Verwandlungsglauben der Bonität Anderer fremd, wird als Unvernünftigkeit außer Rand und Band bezeichnet.
8. Ausweg ist einerseits passage zwischen *Cyberspace*, dessen Verwechseln, Verkehrungen mit Lebenswelt, andererseits dem *Anthroponarzißmus* - Rückschlag des zum Geist pervertierten toten Gottes - im Maß des Machtwillens, dessen Hingabe an Anderes ohne Vereinnahmung, zugleich Dechiffrierung des mimetischen Zirkels eines als Opfer exkludierten, sodann erst als sakrosankter Ursprung einer Gründungsperformation Eingeholtes: Magie der Vernunft also.
9. Weder Marx noch Heidegger erreichen jene Passage des Von-Sich-Absehens zugunsten von *feoff* statt Besitz, Kooperation statt Kompetition, von abstraktem Tausch gegen Gabe an Bedürftige; diese Bezüge sind Momente der Dechiffrierung abstrakter Relationen, deren Fülle und Gleichheit *Richard* v. St. Victor (ähnlich Kant) dem *Urwesen* zusagt und sich als Basis sowohl der Relations- wie der Modalkategorien herausstellt.

10. Damit wird uns der Vorrang (gleich wie bei Kant) der Gläubigkeit - Wohl des Nächsten- vor dem Wissen, Abwerbung gegenüber dem pervertierten Geist (Reduplikation des Im-anderen-bei-Sich-Seins) und Lügner von Anbeginn auch der Zugang zur dynamischen Erweiterung des Urwesens gemäß dessen Von- Sich-Absehen in Beschränkung der Allmacht (zugleich Umkehr seines zeugenden Hervorbringens), zur Selbstbeschränkung des *logos*, – Abgrund der Vernunft – in seiner Präsenz, bzw. der Folgen der Umwendung der Gegenbezüglichkeit in der Perversion des Geistes führen, welcher die primäre Wendung des *pater* als Autor und Inkarnation Erster Menschen so boykottiert, daß Verzicht auf Allmacht und Präsenz zur Verkehrung der *sophia* entarten. Gegenbezüglichkeit wider den perversen Um-lauf des Geistes (als Gegenlauf) provoziert Hegels „Wissen“ gegen Verwandlungsglauben.
11. Jene Perversion besteht nun darin, daß das jeweils Andere des zum Von-Sich-Absehen immer schon transformierten Urwesens der Gottheit die wohldifferenzierbare Dialektik der genannten „Kategorie“, also das Von-Sich-Absehen gegenüber dem Vereinnahmen nicht auseinander halten kann: deshalb, weil in jedem Wissen, Hervorbringen, Handeln immer schon jene Kategorie, deren Ursprung als In-Sich-bei-Sich-Selbst-Seins dem zweifachen Verzicht von *Allmacht*, von *Präsenz* entzogen ist. Nur im Durchgang durch die Weisheit als inkarniertes *pneuma*: Einheit von Urgrund und Abgrund, kann die Perversion des Ungrundes der *Sophia* dechiffriert, also unterschieden sein. Da dies eben durch die Macht des Lügners von Anbeginn nicht Sache des inkarnierten Urgrund als *pater* ist, vielmehr, nach dessen fehlgeleiteter Antizipation, ein bloßes Ähnlichkeitsbild verbleibt, ist erst dessen Nachkommenschaft zu dieser Unterscheidung tauglich, als *Inkarnation des logos*. Dies ist Verheißung auch der Wiederkehr der zuerst verfehlten Inkarnation des Urgrundes.
12. An unserem *Glauben, Verwandlungsglauben*, liegt es, jene Verstellung der Ungleichheit der Gestalten der Dynamik des Urwesens Gottes aus ihrer *Homoiousie* in deren *Homoousie* mitzuführen. Damit ist in jene ursprüngliche Dimension einzugehen, da zuallererst sich der Urgrund der Allmacht die Fülle der Variationen des inkarnierten *pneuma* als Weisheit der Inkarnationsintention ausgesetzt hatte, wodurch der Archonten Ursprünglichste (wenn auch durch *Sophia* als geschaffen hindurchgegangen) als Lichtsohn den *logos* nicht erkannte, vielmehr ihn der Versuchung, so wie unsereins aussetzt. Mit Bezug auf den „*Baum des Lebens*“, Metapher für die künftige Inkarnation des Anfangs, liegt es auch an uns, das Absolute des in sich gekehrten, jede Anderheit zum Schein bestimmende Konfiguration jenem Lichtfürsten, Lügner von Anbeginn, abzuwerben, dem Umlauf vorgeblich wissender „negativer Philosophie“ und deren „wissenschaftlicher“ Dialektik den *Gegenlauf* glaubender Intention zur Bonität der Handlungsfolgen anderer ins rechte Licht zu wenden. Die *Homoiousie* unserer realer Potenzen ist dadurch als Gestalten

gleicher Gottheit – wenn auch divergenter Bezüglichkeit zur Dynamik des Seinsbestandes des Urwesens an sich, dann diese aber als „sophia“ nunmehr aus jenem dynamischen Urwesen darzustellen. Damit ist die moderne Gnosis (Vogelin) einer Immanenz des in sich gewendeten Umlaufes zugunsten der Befreiung je anderer durchbrochen.

I. „Zur Postmoderne“

Postmoderne ist ein plastischer Begriff, der teils aus der Architektur – gegen den Funktionalismus – wie aus anderen bildenden Künsten in Nachfolge der Sezession, oder aber aus der Literatur in Abbruch übersteigter Selbstreflexivität stammt, teils jedoch aus dem Ernst des zivilisatorischen Umbruchs der klassischen Wissenschaften und deren technisch-institutioneller, zuletzt dem abstrakten Markt als Anwendung abstrakter Arbeitsteilung und Tauschabstraktion sein Aufbegehren zeigt. Sind Einsteins Relativitätstheorien – mit nicht geringer Mühe, wie Heinrich Lange, zum Teil Casirer zeigte – noch aus Kants „Dynamik“ des Lichtpendels bzw. seiner „Phänomenologie“ in den „Metaphysischen Anfangsgründen ...“ – hier als bewegliche Beobachter gegenüber beweglicher Energie-Masse, dort als Maß des Mannigfaltigen *in* der Zeit – und nicht der Zeit selbst, abzuleiten, so ist es mit weiterem Fortschritt, etwa der Bestimmung zwischen Negentropie und Entropie, anders: Weder die Zerlegung des Atomkerns in Elektronen, Neutronen, Photonen, Neutrinos, Quarks, namentlich deren Zerlegung in desidentifizierbare Info-Wellen sind mit irgend einer klassischen Aleatorik (wie etwa der Diskussion zwischen den Kopenhagenern und Einstein-Bohm) zu eruieren; noch auch sind Doppelwendelstrukturen des aufgebrochenen Zellkerns, ihren Informationsträgern nach variabler Viererkombinatorik, sei es durch Neodarwinismus, sei es deren synthetischer Strukturgenese mit Rücksicht auf Mendel oder Lamarck in die jüngsten biochemischen Analysen einzubringen.

Aus der Postmoderne wird „Prämoderne“ im Sinne von Jo. Brott als spielerisch, perspektivistisch im Rahmen einer „dekonstruktivistischen“ Näherung, wie dies Heidegger in seiner von Gottl-Ottlilienfeld übernommenen Zusammenführung von expressionistisch-etymologischer und andererseits pragmatischer Sprach-Dimension schließlich gemäß der Doppelbedeutung von „Hermeneutik“ einbringt. Hermes zu Füßen des die Götter schmähenden Prometheus. Diese Figur läßt die Annäherung der sog. Postmoderne an Nietzsche nahe an Derridas Aufbrüche der Texte am Text, gleich ob „szientifisch“, poetisch, philosophisch herankommen; darin zeigt sich eine Tendenz der Kongruenz von Philosophie und Literatur, dagegen jedoch Philosophie entweder als auf Kybernetik zusteuernenden Logozentrismus oder aber als Aphoristik im Sinne von Nietzsches verdichteter Kristallkonzeption.

II. Postmoderne nach Nietzsche

In diesem Sinn ist Postmoderne immer noch auf Nietzsche gerichtet, sucht allerdings selbst gegen dessen oft naiven positivistischen Wissenschaftsbegriff (und dessen hintergründiger Metaphysik ihre Wende - man denke an Carnaps Metasprach-Konzeption), dessen Stringenz sich ohnedies auf Naturwissenschaften mehr denn auf Gesellschafts- oder Geisteswissenschaften richtet. Hat sich ein Eric Voegelin als Vor- und Frühgeschichte erst ankommender Postmoderne die Gnosis als Grundlegung der Sozialwissenschaften aufgebaut (Order of History, Science of Politics, Gottesmord und viel anderes), so wird sich Rombach unverdrossen auf Strukturhermeneutik als Partial- und Fundamentalwissenschaft einmauern, sodaß etwa legitimierendes Primärwissen mit Sekundärwissen jederzeit in Korrelation oder gar als verkehrter Tausch gedacht werden können, man frage nicht, wie.

All dies zusammen genommen, hatte schon R. Pannwitz dazu verleitet, Nietzsches Konzept des Übermenschen als Krisis europäischer Kultur, somit auf einen postmodernen Menschen zu verweisen. Und als mehr als eineinhalb Jahre später Fale Omiz eine Folgeform Spengler-Frobenius'scher Kulturabläufe freispielte, war das autopoietische Muster, das ab 1875 den Schellingianer K. Frantz zu einem Metanaturalismus nationalstaatlicher Prägung stilisierte, war also die Wurzel für globalen Postmodernismus freigelegt.

Demnach erweise sich eben die Vollendung des Modernismus im Fin de Siècle 1896–1905, der postmodernismo zwischen 1904 und 1914, während der ultramodernismo bis nahe an die alles zerstörende Machtergreifung Hitlers, Extrem der an dessen praktizierender Gnosis im Sinne Voegelins heranrückt. Ähnliche Einteilungen wird der spätere Toynbee übernehmen, da die ehemaligen Vorreiter neuer Epoche in die klassische Moderne zurückfallen.

Selbst L. A. Fischlers Interpretation der Pop-Art wird sich damit als „postmodern“, wenn die Durchbrechung der Grenzlinie zwischen Wünschbarem und dem nur möglicher Weise Realen nur gelänge, gefallen lassen müssen.

Jedenfalls scheint als „condition postmoderne“ bei Lyotard so etwas wie *postindustrielle* Kultur angesagt, transformiert in postmoderne Hegemonie der informatorischen Kybernetik auf, wobei Metaerzählungen wie Alternativwelten gemäß alternativer Sprachspiele eine Neubelebung des Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriffes mit sich bringen, indem sogar das Inkommensurable ertragen wird. Von hier aus zeige sich Modernismus als Weiterführung von Transzendenz: in „atemberaubender Geschwindigkeit“ werden Künstler, Philosophen, selbst Wissenschaftler überholt, die sich gerade zuvor als postmodern gebärdeten. Umberto Eco wird hierzu feststellen, daß jede Moderne eine Postmoderne zur Steigerung der Radikalität in sich trägt.

Distanzierter noch war ja der die „Erkenntnistheorie Nietzsches“ aufbrechende Habermas. Gegenüber dem „Projekt der Moderne“ sei festzuhalten, daß dies – nicht nur wegen ihrer Strukturierung als „objektiver Geist“ wie etwa auch „Diskurs“ bei

den Deutschen – immerhin aber seit dem Postmodernen und Ultramodernen preisgegeben werden muß.

III. Umstände aus gegebener Situation

Diese Situation gegeben, wird

1. ein der Moderne entsprechende Koordinatensystem darzustellen sein.
2. Hier wird jede wohlproportionierte Achse zugleich der je früheren eine entsprechende Wende verleihen, somit eine Trennung zwischen Ordnungsstrukturen und deren Gegenbewegungen (etwa Wirklichkeit versus Mythos) vornehmen.
3. Jede Achse, zuerst als Ordinate, dann nach den Abszissen, wird dem vordem Verbindlichen eine nicht mehr gangbare Dimension, also Mythos und Magie; Hörensagen bloßer Gnosis gegenüber begründeter und ausweisbarer Erfahrungserkenntnis, der linguistischen Achse in die Tiefe der Welt – Spannung zwischen Ausdruck und Darstellung – gegenüber Sprachverhexung von Gaunersprache die entsprechende Grenze ziehen.
4. Diesem Koordinatensystem jeweils eingeschrieben ist eine jeweils extreme Reflexion, welche zur Basis das Bathos der Erfahrung, theoretischer (im Versuch) wie praktischer (als Versuchung) die Differenzierung von bloßem Erfahrung Haben, der Kontingenz des Machens und Anstellen durchzuüben hat. Damit sind sowohl gesta vel facta, die Motive, ihrer Spannung zwischen Passionstendenzen und Leidenschaften, ebenso wie ihre Erweiterungen beachtet, zugleich jedoch zuzugeben, daß hier jede Wendung sich vor Engführung zu hüten habe.
5. Andererseits ist der noch durchzugehenden Grenze und Umwendung von Reflexion (zum Kompositiven hin), das Unvordenkliche vorausgesetzt, was Platon nie auszusprechen oder niederzuschreiben sich unterstanden hat, als *pragma autñ* jenes, was sich womöglich bei Wittgenstein nur zu zeigen vermag, indem es sich der Sprachlichkeit entzieht, ohne jedoch der Sprache entbehren zu können.
6. Die beiden Extreme, um deren Fixierung willen wir uns im postmodernen Denken anstrengen, sind einerseits eine als Cyberspace eingerichtet angestellte Erfahrung eines in die je als widersprüchlich erscheinende oder zu komplexe Komponenten versenkten Gefüges zwischen „spiritus malignus“ und „argumentum a priori“ oder „ontologischem Argument“: zusammengezogen an Hand der Kontingenz aus Materialität und bestimmender Bewegungsstruktur, sowie der Folgebestimmung des Warum? und Wozu? als Differenz hypothesenbildender Kausalität *durch* Freiheit gemäß Einbeziehung der Faktizität von Ordnungsmustern und Zweckbestimmungsetzen. Diese Verbindlichkeiten setzt zur Systematisierung und deren steter Modifikation zweierlei voraus: Einerseits den Willen zum Chaos (im Sinne des spiritus malignus) von Descartes bis Maxwell- Verlängerungen nach zuvor und zurück nicht einberechnet - andererseits eben die oben genannte Zusammenziehung

der mannigfaltigen Weisen des Warum? (z. B. nach der Basis der *quinque viae* thomistisch-aristotelischer Tradition) gemäß dem Gelenk des „*unum argumentum*“, welche auf beliebiger Ebene ein Argument nach Konsens gemäß verbindlichen Regeln zusammenzuhalten vermag.

IV. Cyberspace konkret

Ist jene letzte Instanz einmal gegeben, zwar als Rahmen und Grenze des Vernünftigen gesetzt, so folgt: wenn kein selbständig Autopoietisches, dann ein Einstein'scher Gott; wenn ein selbständig in Autopoiesis eingebundener Kybernetes, dann gemäß der Hypothese der Sparsamkeit Occams ein Zusammenziehen der beiden urwüchsigen Voraussetzungen des Chaos als „*spiritus malignus*“ und einer Variante der Voraussetzung des „Abgrundes“ für unsere Vernunft (Kant). Verbinden wir diese Instanzen jetzt gemäß den Regeln der Parsimonie sowie der Occam'schen Minimierung der Voraussetzungen, dann erscheint uns die derart als Erfahrung angestellte Vernunft, gemäß ihren drei Dimensionen als Cyberspace: zuletzt auf jedwedes erkennbar-Erfahrbare als die entsprechende Konstruktion ausgerichtet. Auf dieser Ebene kommt es sogar so weit, daß die Antagonismen des Unvordenklichen des *unum argumentum* - ebenso wie dessen Chaos-Hervorbringen als *spiritus malignus* - trotz alles Sonnentodes, Boltzmann'scher Wärmeverteilung, all dies als bloß *in der Zeit* bestimmt, als überflüssig erscheint.

V. Das Antagonistische: Anthroponarzißmus

Andererseits jedoch mit Bezug auf das Auseinandertreten im „Erfahrung machen“, ist zu beachten, und zwar jetzt nicht im Sinne der hypothesenbildenden Kausalität *durch* Freiheit, vielmehr im Neubeginn einer die Zeit selbst bestimmenden Kausalität *aus* Freiheit: Die Postmoderne hat nicht nur den Cyberspace freigesetzt, sie kennt alleweil noch neben dem Humphry-Bogart-Syndrom, daß das Bessere das Bessere selbst *des Guten* ist, die Verbindlichkeit des „Du kannst, denn du sollst“ entgegen dem „Du sollst, denn du kannst“ (gemäß jenem Syndrom), dies zwar in dreierlei Perspektiven: Letzteres vermag keine *double-binds* aufzulösen, ersteres vermag es. Letzteres hat als Legitimität ihres Legalen oder quasi Ethischen entweder den genannten Utilitarismus des Besseren für die größte Anzahl oder aber die Evolutionstheorie des Besseren in Zähmung der Affekte nach Evolutions – oder Selektionstheorien. Als letztes Rückzugsgebiet ist ihr „*fairness*“ oder „anerkannte Rechtschaffenheit“ verblieben, die ihrerseits (wenn nicht utilitaristisch fundiert) jedoch die Übereinstimmung aller, also des *axios*, Axiom einer Relevanz – oder Dignitätstheorie, somit der Verbindlichkeit der Kausalität aus Freiheit bedürfen.

Somit steht die Formel „du sollst, denn du kannst“ auf schwachen Füßen, weil sie „Sollen“ immer schon (was auch der Inversion nicht erspart bleibt) durch die Vereinbarung von Willen und der je stärkeren Neigung aus Leidenschaft, bzw. aus Passion zusammengesetzt ist. Sokrates soll nicht, er *will*, nennt diesen Willen, als daimonion sogar „heilig“, Aristoteles, den Willen, gemäß Kant, an vernunftgemäße Begierde heranrückt, mangels Konzilianz tadelt, die späte Moderne, auch die Postmoderne Sokrates sogar als Fascisten kennzeichnet.

Aus besagtem Grund der aristotelischen drei Stufen des Entscheidungsganges, bleibt bei ihm doch Wille, auch wenn vernunftgemäß, immer noch sublimierter Neigungsverbund in einem einzelnen, zwischen je anderen, Verschiedenen. Kant hingegen setzt das Sollen im vorhinein schon in eine Synthesis zwischen (heiligem Willen) und Neigung, fragt sich jedoch, wie diese Synthesis aus Pflicht je mit Neigung pure zusammenkommen mag. Dies bedarf zunächst Ewigkeitspostulats des freien Willens zwischen Gut und Böse, da es eben einer künftigen Ewigkeit bedarf, kollektiv (als Einzelner und in Gemeinschaft) diese beiden Momente zusammenzubinden.

Nach dem augustinischen Rousseau ist auch amour de soi – Spiegelbild der Gottheit – stets dem eigennützigem amour propre ausgesetzt, was höchstens sich selbst im anderen liebt und schätzt; nur in Nachahmung göttlicher Eigenliebe – bzw. fraternité nach Rousseau – ist in Zukunft ewigkeitlich die Divergenz zu bezwingen.

Anders steht es mit der distributiven Einheit, da der gute Wille des Sollens auf der einen Seite, Neigung auf Seite des oder der je anderen zum Tragen kommt, auch wir selbst könnten der je Andere sein, da die Bonität der Handlungsfolge je anderer also in Frage steht.

Hier ist es die ausdrücklich als *Synthesis a priori* (AA VI. 6 ff. Anm.) dargestellte Verbindung des Willens mit der Handlungsfolge je anderer, der Gott mitten unter uns und eben nicht als Geist der sich am anderen, also der Iche des je Im-anderen-bei-sich-Seins gnostisch weiß und genießt wie bei Hegel. Vielmehr ist es die allem zuvor schon gewährte Figur des Aus-Sich-Herausgetretenseis der Gegenwart der Gottheit, welche uns herausfordert – gemäß Richard von St. Victor – die Verbundenheit des Urwesens in seinen beiden Attributen, drei Folgen und sechs Dimensionen der Wechselwirkung mit uns einzugehen. Um jene beiden rechtfertigenden Momente zusammenzubringen – jetzt relationale Gegenwart und Zukunft der Unsterblichkeit - ist Kant auf der Suche nach einem Postulat, Natur in uns oder Neigung mit dem Heiligen Willen in Übereinstimmung zu bringen. Er findet dies in der uns schon aus der Kybernetik wohlbekannten Struktur der Kontingenz eines Erfahrung Machens, da das Postulat des Antagonismus der Freiheit auf unserer oder auf Seiten des Absoluten zur Diskussion gestellt war. Jene beiden extremen Momente des Kollektiven und Distributiven sind nun durch die physikotheologische Postulatorik einer Gewesenheit der Zeit selbst (nicht der Innerzeitlichkeit) zusammengefügt und in Ethiktheologie vereint.

Nun sahen wir jedoch, daß etwa im Sollen als gehemmtem oder heiligem Willen entgegengesetzter Neigung genau jene Befremdlichkeit eintritt, und in der immer aus sich herausgehenden Gottheit seine Spuren und Mutungen abzeichnet. Dessen Ander-

heit sei Resultat der Wechselwirkung im vorausgesetzten Urwesens (z. B. als Wechselwirkung von *pneuma* und *logos*, etwa noch vor bestimmter Zeitwahl die unendliche Varianzfülle möglicher Welten, wie sie Leibniz in *sophia* manifestierte. Als Kränkung sei der Rückbezug auf sich, zugleich die schon einmal begonnene Fremdsetzung als eine die gegen das Unvordenklich Gewendete der Widrigkeit der Machtfülle eines spiritus malignus verbindlich (der immerhin nur durch die Fülle der Weltenmöglichkeiten als Geschaffenes hindurchgegangen gedacht werden kann) entgegenstehen, dessen Potenzen jedoch zu einer je besseren Schöpfung abgeworben werden muß. Dieser Rückzug auf sich selbst ist namentlich seit Augustinus zur legalisierenden Philautie des Urwesens degeneriert und pervertiert; erst bei Richard ist diese Figur teilweise aufgehoben, bei Kant in Nachfolge Leibnizens wird sie positiver darzustellen versucht, als vermutet. So ist es vielmehr unsere Eifersucht, Beleidigung, Kränkung, welche jenen Narzißmus des Widerstandes unserer Neigungen gegen heiligen Willen aus Wille, Vernunft, Weisheit der Gottheit überträgt, statt die Zeitenwende zunächst an uns zu finden, von uns zunächst einmal abzusehen: Anstatt dessen wird das „redi in teipsum“ von der Gottheit her in allerlei verrenkten Wendungen abgeleitet, ohne auf die Gefahr der Säkularisierung perverser Strukturen zu achten.

VI. Der Antagonismus und die passage

Also stehen einander gegenüber Anthroponarzißmus und kybernetischer Cyberspace, einander zugleich die Voraussetzungen abtragend und sich gegenüber doch wechselweise im Im-anderen-bei-sich-Sein ergänzend.

Dies ist der unmittelbar spätmoderne Zustand, zugleich Herausforderung einer Passage durch jene beiden Extreme hindurch, die zu Platons *pragma autñ* hinüberreicht, also das unvordenklich immer schon Aus-sich-Herausgetretensein in mannigfachen Potenzen, soweit für uns überhaupt sagbar. Wenn seine Schüler Aristoteles und Leibniz nach einem Rad, der Abszisse der erkennbaren Seinsgründe *apeiron*, *peras*, *perainon*, *peperasmemon*, umwenden, damit die ursprüngliche Ordinate im Anschauung, Bestimmbarkeit als Diskursivität; Handlungsdynamik und Vernunftweisheit wenden, so wird der Weg zumindest der bloßen Umkehr der sprachlich-synthetischen Tiefe der Welt, zwischen Darstellung und Ausdruck, nicht weit von einer noch radikaleren Umkehr sein, welche das Hörenkönnen dem transzendentalen Bestimmen noch vorauszusetzen verlangt.

Wir finden diesen Gang in Leibnizens esoterischem Briefwechsel, da er zwischen analysis a priori und synthesis a posteriori noch eine Sprach-Rhetorik (im Sinne einer hearer-identification) faßt, welche er zunächst nach Duns Scotus *vinculum substantiale* nennt, zugleich die reine Analysis seiner Frühzeit und der exoterischen Werke der Spätzeit in Frage stellend.

Kant hat dies als seiner Darstellung mittels der *Synthesis a priori* ursprünglich Entgegengesetzter ausgedeutet, damit der Differenzierung des Urwesens im Sinne

eines Richard von St. Victor nach Urgrund, Abgrund und Ungrund - gemäß zweifacher Attribution, dreifacher Folge und sechsfacher Wechselwirkung - weitgehend entgegenkommend. Diese Dimensionen hier zu erörtern, würde den Rahmen dieses ersten Forums sprengen, andere Gelegenheiten sind abzuwarten.

VII. Ein Ansatz zur Lösung des Antagonismus der Postmoderne

Doch erst durch die Darlegung dieser Dimensionen von uns aus, als je Ersteres von uns her, auch nach den „dynamischen Potenzen“ sei es des Modalen der Raum-Zeit, sei es des Relationalen von Austeilung statt Besitz, Kooperation statt Kompetition, konkretem Tausch statt abstraktem Markt sind die Instanzen von Cyberspace und Anthroponarzißmus in besagter Passage unserer Lebenswelt zu hintergehen.

Die Hauptthese meiner Überlegungen bleibt nach dieser Skizze, welche in anderen Büchern ausgearbeitet ist, folgende: Mythos und Magie, Hörensagen bloßen Zeugnisses und deren Gnosis versus Sprachverhexung in Gaunersprache ist ihre Umkehr in diesem Maße zuzugestehen, in welchem unsere Semantik von Besitz, Dominanz der Kompetition, täuschender Tausch nicht die Zumutung ihrer Umkehr in *feoff* (Verteilung), Dominanz der Kooperation, und gebendem statt täuschendem Tausch blockiert. Damit ist Bereitschaft für präsenste Inkarnation des sich beschränkenden Urwesens als Urgrund nicht mehr unerhört. Vielmehr würde in der angedeuteten „passage“ erfahrbar, ja anstellbar, da Abgrund und Ungrund schon auf leisen Sohlen an uns vorübergegangen sind. Dann wird (abgesehen vom erneuerten Mythos und zumutbarem Hörensagen des Zeugnisses) selbst jene Gaunersprache in entsprechendem Sprachduktus der Verhexung umgewendet, die neuerdings erhobene Vornehmheit der Philosophie auf ihre Aufgabe zurechtgestutzt: eine Semantik der Anthropologie zu liefern, welche unsere Lebenswelt gegen Cyberspace und Anthropomorphismus gegen den spiritus malignus des Im-anderen-bei-sich-Seins zu schützen imstande ist.

Hier findet auch ein nicht zuletzt durch Nietzsche eingeleitetes Gespräch mit postmodernen Konfigurationen statt, welche auch das von sich Befreite, auf je anderes Gewendete Idiom der Vermengung des Von-Sich-Absehens mit dem Vereinnahmen hinter sich gelassen hat.

Diese Verlässenschaft öffnet sich auch der Darstellung und dem Ausdruck der Dignitäten je anderer Traditionen, ohne auf den so belasteten „Kulturbegriff“ zurückgreifen zu müssen; dieser ist eine Rückinterpretation der *communio primaeva* aus der *mei et tui originaria*.

Published

Eine Passage zwischen *Cyberspace* und Anthropo-Narzißmus. Turia und Kant, Wien 2001.

Hudra Árpád

**Média és univerzális felvilágosodás?
Marshall McLuhan üzenetei**

**Media and universal enlightenment?
Marshall McLuhan's messages**

ABSZTRAKT

Marshall McLuhan médiaelméletét részben joggal szokták technológiai deterministának tekinteni. Tanulmányunkban azonban éppen arra kívánunk rámutatni, hogy a teoretikus szerint azért kell a médiumok láthatatlan természetét megismerni, hogy ha kell át tudjuk programozni őket. Számára az elektronikus korszak beköszönte tette létkérdéssé az új környezet megértését. Ez a közeg ugyanis a korábbiaktól eltérően szinte pillanatszerű változásokat hoz létre a kultúrában, az értékekben és magatartásokban. Ha sikerül tudatosan megérteni e nagy megrázkódtatást okozó forradalmi változások dinamikáját, akkor sikerül előre látnunk és irányítanunk is azokat. Így nem válunk rabszolgákká, s ahogy fogalmaz: „visszanyerhetjük önrendelkezési jogunkat sorsunk felett.” Az elmondottak, a környezeti erők felfogása, előre látása és befolyásolása véleményünk szerint nyugodtan nevezhető egy nagyszabású felvilágosító programnak. Ezért nem véletlen az sem, hogy McLuhan egész munkásságán végigvonul az oktatás kérdésével való foglalkozás, mint a Gutenberg-galaxis tipográfiai és az akkor a televízóban kicsúcsosodó elektronikus korszak emberének nagy ütközési terepe. A technikai médiumok mint az emberi funkciók kiterjesztése végül a globális falu egy nagy utópiájába torkollik McLuhannél. Ezt akár felvilágosodási csúcspontnak is nevezhetnénk, jóllehet McLuhan felismeri ennek az utópiának riasztó következményeit is. A tanulmány végezetül kitér McLuhan profétikusnak bizonyuló hatására digitális korszakunkra.

Kulcsszavak: technológiai determinizmus, a médium az üzenet, forró és hideg médiumok, globális falu, digitalizáció

ABSTRACT

Marshall McLuhan's media theory is usually considered technologically deterministic, and this is partly true. However, the study wishes to point out that according to the theorist, we must learn about the invisible nature of media so that we can reprogramme them if necessary. For him, the dawn of the Electric Age made it vital to understand the new environment, as it, unlike before, brings about almost instant changes in culture, values and behaviours. If we can consciously understand the dynamics of the revolutionary changes with this traumatic impact, we can predict and control them. This way, we will not be enslaved and, as he says, we can regain our right to self-determination and over our own destiny. We believe that this, the perception and prediction of and control over environmental forces can be called a large-scale awareness programme. Thus, it is no coincidence that education is an area McLuhan dealt with throughout his work, seeing it as the battlefield of the typographic man of the Gutenberg galaxy and the man of the Electric Age, the culmination of which

was television at the time. For McLuhan, the idea of technical media as the extension of human functions leads to the grand utopia of the global village. We can consider this the climax of enlightenment, even though McLuhan realises the frightening consequences of this utopia as well. Finally, the study discusses McLuhan's impact on our digital age, which, as we can see it now, was prophetic. *Keywords:* technological determinism, medium is the message, hot and cool media, global village, digitisation

McLuhan jelentősége, hogy az 1960-as évek elején mindenkinél élesebben vetette fel a média természetére vonatkozó kérdést. Ezt egy nagy civilizációs ugrás, a Gutenberg-galaxis „szétrobbanása” és az elektronikus korszak „összerobbanása” tette elgondolása szerint szükségessé. Ha ezt a kettőt média-, illetve civilizációelméletnek nevezzük, akkor rögtön társul ehhez az, hogy sokan mítoszként tekintenek elgondolására, a „teljes ember” helyreállítására a technika segítségével az „új törzsiségben”. Hozzá kell tennünk ehhez azt is, hogy számtalan filozófussal és filozófiai iskolával hozták összefüggésbe vagy vetették össze tanításait. A teljesség igénye nélkül említjük meg Walter Benjamin nevét a technikai reprodukálhatóság gondolata miatt, az angol empiristákat, Marxot, Hegelt, Heideggert és a neotomista Teilhard de Chardint. A mi kérdésünk viszont az, hogy gondolatai kapcsolatba hozhatóak-e az univerzális felvilágosodással?

McLuhant minden további nélkül szokták médiaelméleti szempontból a technikai deterministák talán legmarkánsabb képviselőjének tekinteni. Ugyanakkor ennek leírásában is gyakran kezdik azzal, amit a nagy médiateoretikus Médiamasszázs című művében így fogalmaz meg: „Minden médium az ember valamely – testi vagy szellemi – képességeinek kiterjesztése.”¹ Tehát nem valamilyen technikai (kommunikációs) eszköz áll szemben az emberrel, mint tőle független idegen természet. A médiumok környezetet, olyan közeget jelentenek az ember számára, amelyben társadalmi és kulturális életüket élik. A technikai médiumok tehát bevonják az embert a társadalmi változásokba, amelyeknek, akár akarják, akár nem, az előmozdítói.

McLuhan nagyon sokféleképpen teszi fel erre a társadalmi gyakorlatban való részvételre vonatkozó kérdést. Ehhez a részvételhez ismerni kell a médiumok működését, egyébként rá sem lehetne kérdezni arra, hogy „miképpen kellene ezt az új közeget átprogramozni?”² Vagy: „semmi sem elkerülhetetlen mindaddig, amíg van akarat arra, hogy lássuk, mi történik.” Mert a környezet sem passzív csomagolás, hanem eleven, láthatatlan folyamat. „A környezet alapszabályai, mindent átszövő szerkezete és kiterjedt mintázata kitérnek a felületes észlelés elől.”³ Érzékeink élesítésében, az új környezet felismerésében leginkább a művészek segíthetnek, akik nem az adott korra vannak „behangelva”, hanem hajlamosak antiszociálisan viselkedni, a régi környezetnek ellenszegülni, s így meglátják, hogy a „császár meztelen”. Az elmondottak alátámasztására érdemes McLuhan egyik leveléből is idézni, miszerint „Azt mondani, hogy bármilyen technológia, illetve az ember bármilyen kiterjesztése új környezetet teremt, sokkal jobban fejezi ki, hogy a médium az üzenet. Mi több, ez a környezet mindig 'láthatatlan' és tartalma mindig a régi technológia. A régi technológia jelentékenyen átalakul az új technológia befedő akciójának következtében,” Heideggeriánusan szólva (mivel McLuhan ugyancsak hivatkozik rá), nem ontikus, hanem ontológiai kérdésről van szó, amely a láthatatlan háttérre mutat. „Az új környezet

tartalma mindig a régi. A tartalmat nagyban átalakítja az új technológia ... Ma a környezet maga is műtermékké válik.”

McLuhan munkájának célja tehát megpróbálni megérteni a civilizáció adta környezetet és annak pszichikai és szociális hatásait, mint egy vele készült interjúban is kifejti. Munkái nem valamiféle tudományos készterméket mutatnak be, hanem a megértés folyamatát. A tényeket inkább szondaként használja, hogy a dolgok belsejébe hatoljon, és új területeket fedezzen fel. A trendek érdeklik, nem az osztályozás és kategorizálás. Megfigyeléseit soha nem állítja be feltárt igazságként. Mint mondja, ő generalista és nem specialista, az állandóan mozgásban lévő környezetet szondázza. Ez nemcsak a közeg által hordozott információnak, azaz a tartalomnak, hanem a közegnek, mint formának a tanulmányozását is jelenti, annak a teljes kultúrának tanulmányozásával együtt, amelyben a közeg funkcionál.

McLuhan módszertanának felvillantása után érdemes azon alapvető elgondolásáról szólni, hogy amennyiben a közeg az ember kiterjesztése – az alfabetikus írástól az elektronikus számítógépig –, akkor az mélyreható és maradandó változásokat hoz létre benne és környezetében is. „Az ilyen kiterjesztés mindenféleképpen valamilyen intenzifikációja, felerősítése egy érzékszervnek vagy érzékelő képességnek, s valahányszor ez megtörténik, a központi idegrendszer mindig önvédelmi intézkedéseket tesz, elnyomva a szóban forgó területet, mintegy elszigetelve és érzéstelenítve a tudatot attól, mi történik voltaképpen ezekkel az érzékszervekkel. McLuhan az önhipnózisnak ezt a sajátos formáját narcisztikus narkózisnak nevezi, melynek eredményeként az ember épp úgy nem vesz tudomást az új civilizáció lélektani és társadalmi hatásairól, „mint ahogy a hal nem vesz tudomást a vízről, amiben úszik.” A narcisztikus hipnózis eredménye éppen az, hogy ahol az új közeg uralkodóvá válik, megbontva az érzékszervek egyensúlyát, ott éppen láthatatlanná is válik.

McLuhan szerint kora éppen az említettek miatt vált az aggodalom korszakává. A szóban forgó önvédelmi mechanizmus ellenére az új elektronikus közeg által létrehozott, egyre inkább mindent egyszerre magába foglalni képes társadalmi tudat lehetővé teszi, hogy a tudatitól a tudatalatti felé hatoljunk, ami annak felismeréséhez vezethet, hogy a technika nem más, mint testünk kiterjesztése.

McLuhan szerint először élünk olyan korban, amikor a változások olyan gyorsasággal játszódnak le, amely lehetővé teszi a társadalmi fejlődés tendenciáinak felismerését. Ennek azonban akadálya az úgynevezett visszapillantó tükör szemlélet. Ez abból következik, hogy mivel megjelenésükkor a környezet változásai láthatatlanok, csak a régiről szerezhetünk tudomást, sőt azt kívánjuk egyre inkább láthatóvá tenni, tartalmához ragaszkodni. Így visszajára fordul a régi pedagógiai alapelv, nem az ismerttől haladunk az ismeretlen felé, hanem az ismerentlentől az ismert felé. Ez az elnémító mechanizmus mindig életbe lép, amikor az új környezet alapvetően meghosszabbítja érzékszerveinket. McLuhan szerint azonban az ő korában a túlélés, a fennmaradás, de legalábbis a kényelem és a boldogság függ attól, hogy megértjük-e új környezetünk természetét, „... ugyanis a korábbi környezeti változásokkal ellentétben az elektronikus közeg egy teljes és szinte pillanatszerű változást hoz létre a kultúrában, az értékekben

és a magatartásban. Ez a megrázkódtatás nagy fájdalommal és az azonosság elvesztésével jár, s csak úgy enyhíthető, ha tudatosan megismerjük a megrázkódtatás dinamikáját. Ha sikerül megérteni az új közeg által létrehozott forradalmi átalakulásokat, akkor előre láthatjuk és irányíthatjuk is azokat; ha azonban tovább élünk önindukált tudatalatti transzunkban, akkor rabszolgákká válunk.”²⁴ A bennünket alakító környezeti erők felfogása, előrelátása, és befolyásolása révén viszont „visszanyerhetjük önrendelkezési jogunkat sorsunk felett.” McLuhan felhívja a figyelmet arra, illúzió az, hogy az számít, hogy hogyan használjuk a közeget, s nem az, amit a közeg tesz velünk.

Mindezek után meg kell nekünk vizsgálnunk McLuhan botrányosnak szánt, ma már kulturális közhelyként használt „a médium maga az üzenet” kijelentését. A média maga az üzenet – mondja McLuhan. Ez a provokatív kijelentés a technikai determinizmus alapjételének tűnhet, amely még megvan fejelve azzal a hozzátétellel, hogy az üzenet tartalma nem más mint egy másik médium. A médium fogalma ugyanakkor rendkívül széles terjedelmű McLuhannál. Mint tudjuk, alapvetően az ember fizikai értelemben vett kiterjesztéséről van szó, valamelyik érzékszervének, testi képességének meghosszabbításáról. Így például a kerék a járás „meghosszabbítása”, s a kerék-médium üzenete nem az a hely ahová úgymond elgurulunk vele, hanem térbeli, fizikai, társadalmi-társas viszonyaink mértékének, formájának mindaz az átalakulása, ami ennek a médiumnak a következménye. Ugyanakkor a kanadai szerző médiumnak tekinti például az eszméket is, így igencsak el lehet, sőt kell gondolkoznunk, hogy mit tudunk kezdeni egy ilyen tág fogalommal.

„A média maga az üzenet” jelentése, mint erre már a kortársak rámutattak, nem egyértelmű és több vonatkozást foglal magában.

Az első az, hogy a közlési eszközt önmagára vonatkoztatjuk, azaz a közlési eszköz végső jelentése maga a közlési eszköz. A tévé példájánál maradva, nem az izgalmas krimi, az érzelmes, romantikus történet miatt nézzük a televíziót, hanem a szerzővel szólva, azért a letapogató, a képet a fénypontokból összerakó, kiegészítő, jellegű tevékenységért, amely itt az aktív befogadást jelenti.

A tömör megállapítás második jelentését a szerző a következőképpen adja meg, „a médium az, amely kialakítja, illetve ellenőrzi az emberi társulás és tevékenység mértékét, valamint formáját.”

A harmadik jelentés, hogy a közlési eszköz üzenete nem más, mint hatása a társadalomra, így „a mozi mint médium üzenete az, hogy átmenet a lineáris kapcsolattól a konfigurációhoz.”²⁵

Umberto Eco ugyancsak korán, már 1967-ben rámutat, hogy a médium maga az üzenet három, egymásnak ellentmondó jelentést foglal magában. Az első az, hogy az üzenet formája az üzenet valódi tartalma. A második szerint a kód, azaz valamely nyelv, kommunikációs rendszer struktúrája az üzenet. Ez azt jelenti, hogy a világlátást a nyelv struktúrája határozza meg. Harmadikként McLuhan állítása jelentheti azt is, hogy a csatorna az üzenet, vagyis a meghatározott információ szállítására szolgáló fizikai eszköz.

Először is biztosak vagyunk abban, hogy McLuhan most tárgyalt bonmot-ját valóban bombasztikusnak szánta, amit említett interjújában elhangzott kijelentése is szó szerint

visszaigazol, miszerint „Bármely médium tartalma vagy üzenete csak annyira fontos, mint a felirat egy atombomba csomagolásán.” A provokáció folytatásához tartozik az az ismert történet is, hogy amikor megjelenés előtt álló könyvének a címét „A médium az üzenet” elrontották a nyomdában, és message (üzenet) helyett massage-t (masszázs) írtak, akkor ez annyira megdöbbentette McLuhannek, hogy művének címét így hagyta meg, azaz The Medium is the Massage lett belőle. Úgy gondoljuk azonban, hogy a hangsúly McLuhannál, mint ahogy egy erre vonatkozó megfogalmazását már idéztük is, azon van, hogy az ember valamely testi vagy szellemi képességének kiterjesztését jelentő médium miként működik mint környezet. Sőt van, ahol arról beszél, hogy nem tagadja a tartalom jelentőségét, de szerepét határozottan alárendeltnek tartja.

Az elmondottakhoz hozzátevé a utódok gondolatlan, papagáj módra ismételt hozzáállását is McLuhan „szlogen”-jéhez, úgy gondoljuk, hogy a kijelentésben rejlő gondolatnak korszakos jelentősége van. Hiszen a tartalomközpontú szemlélettől egyértelműen fordul a „láthatatlan” médiafunkciók felfedése felé, s ennek máig ható a jelentősége.

Miután McLuhan így leírja a tv tudat alatti hatásait, felteszi azt a kérdést is, hogy milyen immunitás lehetséges ez ellen? Érdemes szó szerint idézni a válaszát, mert az rávilágít felfogásának lényegére: „E könyv mondanivalója viszont az, hogy egy médium sajátos hatalmának legvilágosabb megértése sem háríthatja el az érzékeknek ezt a közönséges elzáródását, amely arra készítet bennünket, hogy megfeleljünk a kínált tapasztalat sablonjainak. ... Ahhoz, hogy ellenállhassunk a tv-nek, szükségünk van olyan rokon médiumok ellendőzésára, amilyen a nyomtatott szöveg.”

McLuhan nézetei az évek során, az előbbi idézetnek megfelelően, a tévével kapcsolatban is tovább változtak. „Ámde a legtöbb közlési eszköz tiszta mérge. A tv például minden tekintetben úgy hat, mint az LSD. Azt hiszem, ezt nem szabadna hagyunk ... Úgy vélem, hogy a különböző közlési eszközök működési dinamikájának megértésében rejlő nagy előny az, hogy ez által lecsillapíthatjuk, s nem hogy kiaknázzhatjuk. Ha megértjük ezt a dinamikát, ellenőrizni tudjuk a közlési eszközöket, kiküszöbölhetjük hatásait a környezetből. S ez rendkívül kívánatos. Úgy gondolom, nagy szívességet tennénk saját magunknak, ha néhány évre megszüntetnénk a tévéadásokat... így rendkívül vizuális kultúránkban a tévé mélyen befelé fordít bennünket, az érintettség teljesen vizuális világegyetemébe. Szétrombolja egész politikai, oktatási, társadalmi és intézményi életünket. A tv rövid idő alatt felbomlasztja a társadalom egész szövetét. Ha megértjük dinamikáját, megpróbáljuk majd eltüntetni, amilyen hamar csak lehet. A tévé megváltoztatja az érzékszervi és lelki életet. Mint a tapasztalat keleti formája, mély és komoly belebonyolódás-érzést nyújt az embereknek.”⁶

Itt McLuhan, ahogy korábban a tipográfia, a nyomtatás médiumának tulajdonított galaktikus jelentőséget, most ezt a tv-nek tulajdonítja, és úgy gondolja, hogy ezt korlátozni kellene. Egyrészt azt mondja, hogy a legvilágosabb megértés sem segít a médiahatás kivédésében, másrészt az ellenkezőjét, hogy ha megértjük a közlési eszközök dinamikáját, akkor ellenőrizni tudjuk őket és kiküszöbölni hatásait, ami szél-

sőséges esetben akár „szüneteltetésüket” is jelenthetné, de szükség lehet más médiumok ellendózisára is. McLuhannál tehát a médiumok harca mellett, azok együttélése, egymásra hatása, ennek következtében új funkciók létrejötte sem felejtődik el.

McLuhan nagy kérdése, hogy mit mondjon a „Nevelés Televízióról”. Amerikát ugyanis az, hogy a tv a részvételre, a dialógusra, a mélységre helyezi hangsúlyt, a nevelés programozásának kérdése elé állította. A mozaikszerű (ez a tapintási érzék kiterjesztését jelenti) tv-képen felnövő gyermek olyan világgal találkozik, amelyik ellentétes az írásbeliséggel. Ez pedig „hátrányos helyzetű nyomorékká” teszi a tv-gyermekeket a vizuálisan szervezett társadalmi és nevelési világban. Ez a kérdés olyan jelentős „bármely eljövendő kulturális és politikai stratégia szempontjából”, hogy maga McLuhan is élete végéig foglalkozni fog a nevelés-oktatás problémájával.

Már 1957-ben, a még mindig az 1930-as évek amerikai tömegoktatási gyakorlatát látva, új nyelveknek nevezi az új elektronikus közlési eszközöket. Ezzel mintegy szintaktikailag megerősíti őket, miközben kijelenti, hogy az angol nyelv is közlési eszköz! Az elektronikus eszközök tehát nem közvetítők az ember és a természet között, hanem maguk lépnek így elő természeté. Nem eleve rosszak, nem a korábbi verbális és képi kultúra megrontói. A probléma az, hogy úrrá kell lenni felettük, „s bekebelezni őket teljes kulturális örökségünkbe.” Hogyan nézne ez ki az oktatásban? A kiindulópont az, hogy a napisajtó, a képes folyóiratok, a képregények, a tévé és rádió információáradata szétzúzta a könyvnek, mint tanítási segédeszköznek a monopóliumát. Ezért a filmek, a tévé az, ahol a diákok érdeklődése összpontosul, ezeket tudnák a tanárok igen előnyösen felhasználni más problémák és érdeklődési területek megvilágítására. „A tanítás feladata nemcsak az, hogy alapvető eszközöket nyújtson az észleléshez, hanem, hogy hétköznapi tapasztalattá tegye a megítélés és megkülönböztetés képességét.”⁷ McLuhant később is foglalkoztatta az elektronikus médiumok hatása az oktatásra. 1967-ben George B. Leonarddal közösen írt cikkében élesen bírálta a termelés specializálódását kiszolgáló, standard tudásanyagot és világlátást nyújtó, a személyes fejlődést ellenőrző és lelassító, az egyének közötti versenyt a fő mozgatórugóvá tevő tömegoktatást. Azt, amelyik hajlamos volt a diákokat formálandó, manipulálható tárgyaknak tekinteni. Az új kor fő jellemzői ezzel szemben a teljesség, a sokféleség és mindenekelőtt a „mélységes részvétel” létrejötte az oktatásban. Mindebben nem az új oktatási eszközök a leglényegesebbek, hanem a diák és a tanár új szerepei. A tanárnak olyan újfajta tanulási környezetet kell biztosítania, amellyel a diák interakcióba tud lépni, s „kellemes” és céltudatos összjáték alakulhat ki közöttük. McLuhan szerint nem lesz különbség munka és játék között. Példaként, hogy értjük, mit jelent a „reagáló környezettel” való szabad interakció, azt említi, ahogyan a gyermek megtanul beszélni vagy egy idegen országba költözve, a többi gyermekkel együtt játszva, két-három hónap alatt megtanulja az új nyelvet. Új környezetként hivatkozik a programozott oktatásra, amely lehetővé teszi, hogy a diák párbeszédese formában a maga üteme szerint sajátítsa el az alapvető tudáskészségeket, ismereteket, kulturális tevékenységeket. Szól a televízióról, amely kétirányú kommunikációban segíti a tanulókat a széles körű környezet felfedezésében. S már ekkor megemlíti a számítógépek megfelelő használatát! „A világméretű számítógépes hálózat percek vagy másodpercek

alatt mindenütt elérhetővé teszi az emberiség összes ténybeli tudását a hallgatók számára.” Az emberi agy nem a tények tárháza, hanem új kapcsolatok létrehozója lehet. Így az új hallgató, aki egyedül készíti el oktatási programját, tantervét, sőt saját tanulási módszereket is kidolgoz, egyedül és pótolhatatlan lesz. Mindez a nyugati civilizáció szétterjedtségének megszűnését jelenti, melynek egyoldalú eredményei az írástudás, a racionalizmus és a vizuális érzékelés fejlődése voltak. McLuhan 1989-re azt jósolja, hogy az oktatás inkább az elhanyagolt kapcsolattartási, érzési, érzékelési és alkotási képességekre fog majd összpontosítani és ez nem lesz veszteség az értelem számára sem. A jövő fő „munkája” az oktatás lesz. Az ipartól a katonaságon át a művészetig és a tudományig, mindegyik az oktatást kezdi fő tevékenységi területének tekinteni. Az egyetem a közösség szerves részévé válik, melynek minden tagját, a mindennapi teljes munkaidőben való részvételtől az otthoni „hírszolgáltatásra” való előfizetésig bevonhatják az ügyekbe. A világ kommunikációs hálózata megszünteti a falat az iskola és az iskolán kívüli között. „Amikor ez megtörtént, végre rájöhettünk, hogy a tanulás helye maga a világ, az egész bolygó, amin élünk.” „Egyszer mindannyian életünket a saját iskolánkban, a világban töltjük. És az oktatás – a szeretet, a növekedés, a változás megtanulásának értelmében – nem egy olyan munkának a bánatos felkészülésévé válik, amely kevesebbé tesz minket, mint lehetnénk, hanem maga a lét lényege, örömteli egésze.” Tehát a McLuhani globális falu így egyfajta globális tudástársadalom képét ölti magára.

Az elektronikus korszak McLuhan által fentebb felvázolt kibontakozása, mondhatnánk, a gyermek felszabadítását is jelenti. Ahogy ugyancsak 1967-ben megjelent, Médiamasszázs néven elhíresült (eredeti címe „A médium az üzenet” lett volna) kis művében írja, kora televíziós gyermekei megzavarodnak, ha bekerülnek egy XIX. századi oktatási környezetbe. A fennálló dilemmát így fogalmazza meg: „A ma gyermeke abszurd helyzetben cseperedik fel. Két világban él, és egyik sem készíti arra, hogy felnőjön. Felnőni – ez az új feladatunk, s ez mindent magába foglal! A pusztá okításnál több kell.” Az oktatási intézményeknek fel kellene ismerniük, hogy „polgárháborús helyzet alakult ki az elektronikus médiumok és a nyomtatott világ között.” Az oktatásnak ezért meg kell változnia és a felfedezés irányába elmozdulni, szondázni, kutatni és „felismerni a formák nyelvének világát”. Az iskolai lemorzsolódás ugyanis a XIX. századi technika világát megtestesítő oktatási rendszerből fakad. „Amint a hallgatók részt vállalnak a totális elektronikus drámában, az osztályterem olyan helyszínné válhat, ahol a hallgatók jócskán kiveszik részüket a munkából.” Az ifjúság ugyanis ösztönösen érti ezt az elektronikus drámát, „mitikusán és mélységében éli meg”, s ez okozza a nemzedékek közötti elidegenedést is.

Az az elgondolás, hogy McLuhan a technológia fejlődését az emberi test valamelyik érzékszervének, testi képességének meghosszabbításaként fogta fel, a globális falu utópiájában tetőzik, amely voltaképpen nem más ebből a szempontból, mint az emberi idegrendszer, az agy univerzális kiterjesztése. Ez azt jelenti, hogy az ember emancipálódik az addigi technológiák protézis jellegétől, megszüntetve azt az öncsonkítást, amelyre az egyes érzékszervek kiterjesztése kényszeríti a központi idegrendszert. A globális faluban helyreáll az emberi teljesség, az érzékszervek egyensúlya,

ami valójában a vizuális térnek az akusztikus térbe való alárendelődését jelenti. A glóbusz lakói egyidejű és közvetlen kapcsolatban állnak egymással, de bármennyire is univerzális és a felvilágosodás fényét tükrözőnek tűnik ez a világ, mégis éppen a minden felvilágosodást jellemző tudatosság az, ami hiányzik belőle. Akárhogy is, a globális falu nagy megérezése, megelőlegezése az internetes, globális világnak. McLuhan azonban a globális falu negatívumait is látja. Egy vele folytatott beszélgetésben kifejtette: „minél inkább falusi feltételeket teremtünk, annál nagyobb lesz a megszakítottság, a megosztottság és a sokféleség. ... A falu mély szakadás, és nem összeolvadás ... nem a falu az a hely, ahol eszményi békére és összhangra lelhetünk. ... Nem helyeslem a globális falut. Csupán annyit mondok, hogy ebben élünk.”

A McLuhant követő digitális korszak gondolkodóinak nagy kérdése már az, hogy hogyan lehet az embert emancipálni a digitális világ kényszerei alól.

JEGYZETEK/NOTES

¹ McLuhan, Marshall – Fiore, Quentin (2012): Médiamasszázs. Typotex Kiadó, Budapest, 26

² Médiamasszázs. 12

³ Médiamasszázs. 68

⁴ Norden, Eric (1970): Valóság 13. évf., 10. szám 94-95

⁵ Kostelanetz, Robert (1968): in: Halász László (szerk.) (1985): Vége a Gutenberg-galaxisnak? Gondolat Kiadó, Budapest, 219-220

⁶ Halász László (szerk.) (1985): Vége a Gutenberg-galaxisnak? Gondolat, Budapest, 444-445

⁷ McLuhan, Marshall - Leonard George B. (1967): Az oktatás jövője: 1989 osztálya. in: LOOK Magazin, Dallas (1967.02.21.), 23-25

FELHASZNÁLT IRODALOM/REFERENCES

Carr, Nicholas (2014): Hogyan változtatja meg agyunkat az internet?, hvg könyvek Budapest

Halász László (szerk.) (1985): Vége a Gutenberg-galaxisnak? Gondolat Kiadó, Budapest

McLuhan, Marshall (2001): A Gutenberg-galaxis., Trezor, Budapest

McLuhan, Marshall (1994): Understanding Média, MIT Press, Cambridge

McLuhan, Marshall – Fiore, Quentin (2012): Médiamasszázs, Typotex Kiadó, Budapest

Jacques Poulain¹

Der heutige pragmatische Jakobinismus im Horizont der totalen Experimentierung vom Menschen

The Contemporary Neo-jacobinism

ABSTRACT

The contemporary neo-jacobinism is constituted by the pragmatic will to submit the human life to the events of consensus like the scientist is submitting the truth of his hypotheses to their confirmation by the visual world. It is targeting a total mastery of human being by accomplishing a total experimentation of its desires and actions by means of this blind consensus. This experimentation is based upon a false assumption: the platonician belief that the collective and the personal mind have to master the body and its antagonistic desires. Because the human being needs to use language and the use of a truth judgment in order to orientate itself its actions and desires and to harmonize its social environment with itself, it is doing necessarily the experience of not being able to master itself by transforming itself into the embodiment of moral consensus as if it could transform itself into a perfect animal.

This cyclopean will of transforming oneself into a blind consensus was criticized by I. Kant and by M Benedikt as a jacobinism that does not respect the second nature, its self-regulating use of a judgment of truth that is as necessary in practical matters as it is necessary in the cognitive realm. This judgment of judgment is derivating itself from the necessity of thinking true the thinking of a proposition in order to be able to think it at all. As hearers of ourselves we are not only understanding the propositions that we are saying to ourselves, but we are judging them by judging the objectivity of the knowledges, of the desires and of the actions that are expressed by them. We may cure ourselves from the injustice and from the madneses that the pragmatics of globalization is producing only is we are judging the consensus that we are producing with the others and with ourselves as well as the happiness of justice that we are producing or not by them.

1. Die Frage nach der Gerechtigkeit im Kontext des Spätkapitalismus

Die Rückkehr der Nationalismen und der interethnischen Kämpfe in Europa, die Explosion von rassistischem Haß in Nordamerika und in Afrika, sind nichts anderes als ein irrationaler Versuch, Nation und Rasse zu verabsolutieren, um die wirtschaftlichen und politischen Krisen nicht vernünftig, sondern magisch zu meistern. Die juristischen, moralischen und politischen Institutionen erweisen sich als unfähig, ei-

nen derartigen Rückfall ins Archaische zu unterbinden, der jegliche Kompromißvorschläge und Warnungen, ja den Glauben an die Vernunft schlechthin, zunichte macht.

Zwingt uns dieses Scheitern der politischen Vernunft dazu, auf den modernen Willen nach Gerechtigkeit und Autonomie der Individuen, bzw. Gruppen zu verzichten und in der Intervention militärischer Mächte oder Zwangsmaßnahmen zur pazifistischen Koexistenz ein hinreichendes Mittel zu sehen, den Gewalttätigkeiten der interethnischen Kämpfe ein Ende zu setzen? Oder sind die nationalistischen und rassistischen Erscheinungen nicht vielmehr ein Beweis dafür, daß das moderne Bild vom Menschen falsch ist, insofern als der sich selbst meistern wollende Mensch in Wirklichkeit als ein Feind seiner selbst und des anderen verstanden wurde, der gegen die eigenen Begierden ankämpfen muß anstelle deren Objektivität vernünftig zu beurteilen?

Der Begriff einer distributiven Gerechtigkeit, auf dem die rechtlichen und politischen Institutionen Europas gründen, wurde vom marktwirtschaftlichen Modell einer gerechten Verteilung der Güter abgeleitet, das seinerseits gemäß dem Paradigma des kommunikativen Austausches gebildet wurde, d.h. dem Bild vom Vertrag zwischen freien und willensstarken Individuen. Gerade da man bestrebt ist, das durch Vertrag geregelte Ideal sozialer Gerechtigkeit auf sichtbare Weise zu verwirklichen, treten auch die Unzulänglichkeiten des Begriffs vom gegenseitigen Engagement in Form von irrationalen und unabwendbaren Forderungen zutage, die das Scheitern dieses Ideals unweigerlich und blindlings nach sich zieht. Die Reduzierung der Fragen nach Gerechtigkeit auf formale Fragen des Verfahrens liegt bereits dem hier unterschwellig vorhandenen anthropologischen Modell, sowie dem modernen Subjektbegriff zugrunde. In der Tat kann sich das moderne Subjekt im Kontext der gegenseitigen und proportionalen Befriedigung der Rechte und Pflichten nur dann als Subjekt, d.h. als freies Subjekt, anerkennen, wenn es sich in seinem Bestreben, sich die Welt, sich selbst und den anderen anzueignen, der Zustimmung des anderen unterwirft. Der Versuch, die Aneignung der Handlungen und Güter durch die Individuen und Gruppen auf diese Weise zu regulieren, erscheint in seinen Resultaten jedoch ebenso willkürlich wie es das individuelle Wollen ist, das vorgibt, diese Aneignung zu regeln. Der jakobinistische Konsensus, der als transzendente Autorität von den gegenwärtigen Theorien der Gerechtigkeit bei Rawls und Habermas zu Hilfe gerufen wird, ist keine Ausnahme von dieser Regel. Anstelle nun in diesen Theorien eine Lösung zu sehen, soll hier vielmehr der Versuch unternommen werden, die Art und Weise aufzuzeigen, wie die Vertrags- und Konsensus-Theorien eben jene ethisch-politische Sackgasse herangebildet haben, aus der sie gerade einen Ausweg zeigen wollen. Wie, so können wir uns fragen, kann die Ausübung des Urteils wieder in die Produktion der Begierden selbst und in die Anerkennung der kollektiven Bedürfnisse, Rechte und Gesetze selbst hineinverlegt werden, um auf diese Weise dazu zu verhelfen, daß man dem Trieb nach Aneignung und nach Rechtfertigung entgehe, den das philosophische Modell vom modernen Subjekt, d.h. das Modell, das auf dem Primat der praktischen Vernunft und des Wollens gründet, hervorgebracht hat?

2. Die kapitalistische Verabsolutierung der Handlung und der Preis derselben: das Verfälschen des ethisch-politischen Lebens und die liberale Ungerechtigkeit

Der Kapitalismus und die Verabsolutierung der Handlung stehen in engem Zusammenhang. Seit dem 18. Jahrhundert, d.h. seit dem Tod des Leibnizschen Gottes, hat sich der Mensch, nachdem er den Platz Gottes eingenommen hat, mit dem moralischen Ideal identifiziert, das höchstmögliche kollektive und individuelle Gut zu verwirklichen. Er hat hierbei die Verwirklichung dieses Gutes in der sinnlichen Welt mit der Hervorbringung seiner Autonomie angesichts seiner Begierden, sowie mit der sichtbaren, politischen Vereinigung aller jener verbunden, die sich für diese Verwirklichung aktiv einsetzen. Beim Versuch, die kategorischen Imperative der Moral entsprechend den Kantschen Prinzipien zu mobilisieren und im politischen Bereich zu verwirklichen, hat sich die Handlung verabsolutiert und ist zum Prinzip, zum Mittel und zum Zweck des menschlichen Daseins geworden. Die Handlung selbst wird hierbei zu einer Daseinsform, deren Zweck nur sie selbst, d.h. nur das bloße Hervorbringen ihrer selbst als Handlung ist.

Im Kontext des Spätkapitalismus haben sich die Produktionsbedingungen verselbständigt und sind zum Zweck ihrer selbst geworden. Sie haben das politische Verhältnis (d.h. dasjenige, das darin besteht, den anderen zu veranlassen, zugunsten des höchsten Guts zu handeln) wie eine Handlung gestaltet, die als höchstes Gut nur ihr eigenes Fortbestehen und somit den Entzug der Freiheit und der sozialen Existenz des anderen bewirkt. Auf diese Weise aber macht sich der gegenwärtige Mensch zu einem Urmenschen. Indem er sich nämlich selbst so betrachtet wie er den Staat betrachtet, identifiziert er sich selbst auch mit einer Instanz, die nur dann zu einem Endzweck gelangt, wenn sie sich selbst so hervorbringt wie sie den anderen hervorbringt, d.h. wenn sie ihre sinnliche freie Natur zum höchsten Gut bestimmt und wenn sie die Hervorbringung desselben zum einzigen Endzweck ihrer Existenz macht. Auf diese Weise erfährt das politische Leben eine totemistische Sakralisierung, und es wird unleugbar in der Art und Weise verinnerlicht, wie ein jeder seine Beziehung zu sich selbst und zum anderen denkt. Diese Verinnerlichtung geht sogar so weit, daß sie der Moral selbst als ethische Politik zum Maßstab dient. Das führt jedoch das moralische Bewußtsein vom politischen Leben dazu, seine eigene Falsifizierung aufzudecken. Marx diagnostizierte diese historische Falsifizierung und unterstrich, daß die Kapitalisierung der Produktionsmittel und die Verstärkung derselben durch die Kapitalisierung der Produktionsverhältnisse die Asymmetrie und die soziale Ungerechtigkeit verschärfen. Man gedenke in diesem Zusammenhang ebenfalls der wohlbekannten, jedoch selten in ihrer ganzen Schärfe erkannten Erklärung Max Webers. Der Kapitalismus ist das Erbe des Calvinismus. Wie die calvinistischen Auserwählten die Bestätigung ihres Auserwähltseins nur im Lebenserfolg fanden, so können die Kapitalisten nur im Erfolg ihres Unternehmens eine

Bestätigung der sozialen Richtigkeit ihres Handelns finden, vorausgesetzt, sie respektieren eine den Calvinisten analoge Bedingung: der Lebenserfolg tröstete die Calvinisten nur dann in ihrer antizipierten Gewißheit, das individuelle Heil zu erlangen, wenn sie sich untersagten, in ihrem Lebenserfolg einen Endzweck zu sehen und unmittelbar die Früchte ihres Erfolges zu genießen. Dasselbe gilt für die kapitalistischen Unternehmer. Der Erfolg stärkt ihren Glauben an das moralische Wohl nur dann, wenn sie es sich verbieten, unmittelbar in den Genuß der erzielten Gewinne zu treten und wenn sie sich dazu zwingen, diese Gewinne wieder erneut in die Produktionsverhältnisse zu investieren, um somit die Ausbreitung und Wirksamkeit des Unternehmens zu vergrößern. Dieses doppelte Streben nach maximaler Kapitalisierung und Askese macht aus der Handlung einen Endzweck ihrer selbst, insofern die Handlung vom Genuß der hergestellten Gebrauchsgüter abgesondert wird. Die Auswirkung dieses Handelns aber ist das genaue Gegenteil dessen, was die Politik als Ziel verfolgt, nämlich die Verarmung der Masse und die soziale Asymmetrie. Die Politisierung des sozialen Lebens wird indes durch das moralische Gewissen dieser sozialen Ungerechtigkeit gehemmt.

3. Die nationalistische Primitivisierung der Massen und die Verblendung des Staatskapitalismus

Der Rückfall des politischen Lebens in die primitiven Mechanismen und die Trennung vom Endzweck, den die Moral für die Politik bewirkt hatte, geschieht zu dem Zweck, dieses unumgängliche Elend in Vergessenheit geraten zu lassen. Zwei wohlbekannte Beispiele sind paradigmatisch für diese Situation, und sie können nur in diesem Horizont verstanden und beurteilt werden: es handelt sich um den deutschen Nationalsozialismus und den sowjetischen Staatskapitalismus. Diese Art Phänomen taucht im Spätkapitalismus auf so wie die schamanistischen Vorgänge innerhalb der königlichen Götterreligionen als verschärftes Krisenbewußtsein auftauchen. Das Machtbewußtsein der Gruppe, das durch die Gestalt des königlichen Gottes und seiner politischen Verkörperung dargestellt wurde, hatte das Bewußtsein von der Ohnmacht angesichts der unlösbaren Lebenskrisen hervorgerufen, wie z.B. des Todes, der Krankheit, der Naturkatastrophen und der militärischen Niederlagen, etc. Diese Krisen wurden vergessen, indem sie nachgeahmt und abreagiert wurden, und indem sie zur außerordentlichen Bedingung für den Zugang zu allen der Gruppe zugänglichen *consumatory actions* gemacht wurden. Dieser Zugang war gewöhnlich durch strenge Imperative und Verbote reguliert. Die schamanistischen Vorgänge jedoch bestanden gerade darin, alle Hemmungen zu enthemmen und dazu anzuregen, alle vorgegebenen Imperative und Verbote zu vergessen. Die Entthemmung der Hemmungen wurde dabei also als eine radikale Transformationshandlung des Menschen genossen, d.h. als eine Praxis, die keinen anderen Zweck mehr hatte als sich selbst.

Glaubt man den Analysen von Franz Neumann in *Behemoth. Structure and Practice of National Socialism*, dann war es der Zweck des deutschen nationalen Rechtsstaats, gerade die sozialen Ungerechtigkeiten auszuschalten, die den Liberalismus untergruben, und das mittels einer politischen Kraft, die wieder in den Dienst ihres eigenen Endzwecks gestellt würde, nämlich in den Dienst des Volkes. Nachdem der Staat als göttliche Autorität über das Volk gestellt worden war, um Hitler zur Macht zu helfen, mußte der Staat, nachdem Hitler die Macht bekommen hatte, wieder ein bloßes Instrument im Dienst des Volkes werden. Hitlers Macht und diejenige seiner Partei kamen vom Volk her. Dieses sollte mit ihrer Hilfe die Bedingungen für eine Bestätigung seiner rassistischen Auserwähltheit herstellen. Man ahmte das Streben nach der kapitalistischen Erlösung durch das Unternehmen nach, und gleichzeitig gab man vor, das Mißlingen dieses Strebens gerade auf der politischen Ebene zu überwinden. Man stellte nämlich die Handlungen, die man von den anderen ausführen ließ, d.h. die politisierten Handlungen, in den Dienst eines einzigen Endzwecks, und dieser Endzweck bestand in der Harmonie zwischen dem Wohl und der Vollkommenheit des Volkes, denn man nahm an, daß dieses Volk durch die Genen ihrer Mitglieder zu diesem Zweck prädestiniert sei. Doch diese, dem Nationalsozialismus eigene Sublimierung, ist selbst ein pervertierter Liberalismus, denn sie ist nur möglich, wenn sie die Bedingungen der sozialen Erlösung mit den Bedingungen des Überlebens einer Rasse identifiziert. Der liberale, nationalsozialistische Staat, der in den institutionellen Mechanismen der königlichen Götterreligionen begründet war, fällt hier wieder zurück in eine Institutionsform, die im Laufe der phylogenetischen Evolution diesen Religionen vorausgegangen war, nämlich in den Totemismus. Das Fortbestehen im Dasein des totemistischen Tieres, mit dem sich die Gruppe identifizierte, garantierte die Richtigkeit der exogamistischen Imperative und des Inzest-Tabus, aus das zurückgegriffen wurde, um die sexuelle Fortpflanzung zu regulieren. Diese Institution erlaubte es wahrzunehmen, wie die Gruppe ihr Überleben als einzigartige Gruppe dadurch hervorbringen konnte, daß sie die Fortpflanzung ihrer Mitglieder regulierte. Ihre biologische Fortpflanzung war als das Überleben einer Gruppe organisiert, die unterscheidbar war von allen anderen Gruppen, d.h. sie war so unterscheidbar von allen anderen Gruppen wie das nachgeahmte totemistische Tier von allen anderen Tieren unterscheidbar war. Man konnte dieses in den ganzen Wahrnehmungs-, Handlungs- und Begierdeverhältnissen wahrnehmen, die mit den anderen Mitgliedern der Gruppe unterhalten wurden.

Dasselbe trifft auf den Nationalsozialismus zu. Die soziale Gerechtigkeit scheint in dieser Staatsform ein im voraus erreichtes und unbedingt verbindliches Ziel zu sein, weil die Erreichbarkeit desselben gewiß war und weil das tatsächliche Erreichen dieses Ziels nur die Erwartungen eines Volkes bestätigen konnte, das sich von vornherein von allen anderen Völkern bereits aufgrund seiner rassistischen Merkmale und seines Territoriums unterschied. Die Gewißheit vom sogenannten "Naturgenie" dieses Volkes befähigte dazu, den notwendigen Triumph seines sozialen Geistes zu antizipieren. Das nationale Genießen, das diese Naturgemeinschaft

verschaffte, war der Naturidentität analog, die der gemeinsame Totem verschaffte. Wie dieser, so erlaubte es das nationale Genießen der Naturgemeinschaft, die erstrebte soziale Gerechtigkeit so zu antizipieren wie eine Frucht, die ihr in Zukunft zustehen soll. Dieses Volk konnte sich selbst und seine Macht nur dann wirklich genießen, wenn es die Unterscheidung zwischen den verschiedenen politischen Gewalten abschaffte und alle politischen Gewalten, d.h. die legislative, die exekutive und die judikative Gewalt, einem einzigen Mann und einer einzigen Partei übergab. So konnte dieser Mann die natürliche Antizipierung der sozialen Gerechtigkeit schon in seiner Person verkörpern. Die schamanistische Ableitung, bei der alle Hemmungen enthemmt wurden, bezog sich hier auf die Übertretung der Verbote, die die politische Ausübung der Gewalt zwischen den Nationen begrenzen. Die Verhältnisse zu den anderen Völkern wurden zu einem Ort, an dem man sich von der Aggressivität entlastete, indem man diese anderen Völker mit den kapitalistischen Feinden identifizierte, d.h. zu den Verantwortlichen des Unglücks machte. Die antisemitische Wut und der Mord am jüdischen Volk leiteten diese Aggressivitätsentlastung ab. In den Augen derer, die daran teilnahmen, waren die Opfer nur eine Gelegenheit zum antizipatorischen Genuß dessen, was sie als ihre natürliche sogenannte „Gerechtigkeit“ und ihre Auserwähltheit ansahen. In Wahrheit aber standen sie sich ein Urteilen und ein Richten zu, das nichts anderes als ein Ersatz zur Rache gegen diejenigen war, die unterschiedslos zum prototypischen, kapitalistischen Feind erklärt wurden.

Der sowjetische Staatskapitalismus verallgemeinert demgegenüber nur das totemistische Vergessen der Vernunft und das schamanistische Genießen, doch übernimmt er wieder die Einstellung der Institutionen von den königlichen Göttern, und zwar im Rahmen eines Fichteschen Sozialismus. Wenn jeder die Besitztümer, die Handlungen und die Gedanken kapitalisieren kann, um daraus einen Selbstzweck zu machen, und wenn jeder seinen sozialen Partner um seinen Profit bringen kann, dann ist jeder auch ein potentieller Verbrecher, denn bei jeder seiner Handlungen kann er gegen den sozialen Zweck auftreten, d.h. er kann die Vereinigung aller verhindern. Jede kapitalistische Handlung verletzt die sozialen Rechte der Partner, denn sie übertritt die proportionellen Gerechtigkeitsverhältnisse zwischen den Rechten und den Verpflichtungen. Das Wesen des Staats besteht im sowjetischen Fall darin, dieser Gewalt Gewalt anzutun (ähnlich wie in den *Grundlagen des Naturrechts* von Fichte), indem dieser Staat im voraus die Ausbeutung der Arbeit des anderen als verboten erklärt und indem er im voraus sowohl die Verteidiger als auch die Genießer der kapitalistischen Lebensweise wegschafft. Es wird vorausgesetzt, daß die Beziehung eines jeden zu diesem herrschenden Staat in einer solchen Weise organisiert ist, daß keine Zweifel darüber bestehen können, daß die Ausübung der antikapitalistischen Gewalt gegen die internen Feinde von der richterlichen Allwissenheit des Staats herrührt, d.h. von seiner Fähigkeit, alle kapitalistischen Verbrecher zu erkennen. Diese Allwissenheit ermächtigt diesen Staat dann, alle diejenigen aus der Gesellschaft, aus der Existenz oder aus der Vernunft auszuschalten, die dem To-

tem der Gleichheit der Bürger und der Gegenseitigkeit der Rechte und Verpflichtungen keine Opfer bringen. Es handelt sich hierbei um eine Neu-Moralisierung des Politischen, die (wie bekannt) zwei Kasten erzeugt: einerseits die Nomenklatura der Gesetzgeber, der Richter, der Regierenden und aller technokratischen Verwalter des sozialen Lebens und andererseits alle anderen, nämlich all jene, die als konform oder nicht-konform mit dem beurteilt werden, was von ihnen erwartet wird. Hier wird allein die Nomenklatura als politisches Wesen einer Gesellschaft sakralisiert, in der der Staat der einzige bevollmächtigte Kapitalist ist. Nur sie allein ist berechtigt, ohne Zwang und ohne Begrenzung alle zur Verfügung stehenden Verbrauchsgüter zu verbrauchen. Diese Daseinsform aber ist offenbar das Gegenteil vom moralischen Ziel der sozialen Gerechtigkeit und Gleichheit, das sie vorgibt, weiterhin zu verfolgen. Da dem nun so ist, kann der bevollmächtigte Politiker, der für den rechten Gebrauch der Exekutivgewalt zuständig ist, das Kontrollorgan (den KGB z.B.) gegen die feindliche Masse einsetzen. Er kann aber auch ebensogut, da sich die Nomenklatura ja wie ein Feind gegenüber dem verfolgten ethisch-politischen Ziel verhält, dieses Kontrollorgan auch gegen die feindlichen Kühe der Nomenklatura selber einsetzen und so die auf frischer Tat ertapten internen Feinde ausschalten. Doch selbst in diesem Fall gibt sie der Masse, der plötzlich wieder eine Machtstellung zukommt, nicht den Status des Volkes zurück. Sie verteilt nur das unter das Volk, was das Wesen des Staatskapitalismus ausmachte, nämlich den schamanistischen Genuß des Rechtes, jedes andere Individuum oder jedes andere Volk als einen internen Feind zu beseitigen. Die politische Handlung selbst wird hier nur als verallgemeinerte Aggressivitätsentlastung genossen. Dieses Vorgehen kommt einer privaten Vergeltung und einem interethnischen oder zivilen Krieg gleich, welche sowohl im Namen eines uneingeschränkt verbindlichen, moralischen und sozialen Ideals ausgeübt, bzw. geführt werden als auch im Namen des Rechts, selbst wie ein Staat handeln zu dürfen, der nur noch seine Rechte, nicht aber seine Pflichten mehr kennt.

In diesen beiden aufgeführten Beispielen tritt der Wahnsinn einer Verabsolutierung der Politik und der Handlung deutlich und paradigmatisch zum Vorschein. Die Politisierung des Lebens soll ohne Begriff in den Genuß einer Konformität bringen, die zwischen allen Handlungen zu bestehen hat, die sowohl vom sozialen Feld wie von dem, was die Politiker erwarten, hervorgebracht werden. Alle Elemente dieses sozialen Feldes haben nur einen einzigen Endzweck, nämlich die Nomenklatura, bzw. Hitler in den Genuß dieser Konformität zwischen dem sozial verwirklichten Gut und dem höchsten Gut, d.h. der sichtbaren Erzeugung der Vereinigung aller, zu bringen. All jene, die sich diesem Endzweck entziehen, müssen gleichermaßen weggeschafft werden. Die Umkehr der ursprünglichen politischen Institution, d.h. der königlichen Götter, ist hier tödlich. Das Herrschaftsbewußtsein muß den internen Feind wegschaffen, um sich selbst genießen zu können. Der Totemismus hatte gegen die Anthropophagie einen Riegel vorgeschoben: Er hatte jedem untersagt, den anderen zu töten und zu verzehren, wenn er dem gleichen Totem angehörte. Dieser Riegel wird hier gesprengt.

Es sieht so aus, als könne man in der sozialen Erfahrung des Konsensus den Willen zur Vernichtung des anderen auf jakobinistische Weise beherrschen. Zudem erlaubt es diese Erfahrung, das Trugbild, das dem individuellen Machtwillen innewohnt, zu denunzieren und diesen Willen dem Sollen, d.h. einem Pflichtbewußtsein, unterzuordnen, das die Ausübung der Kommunikation selbst hervorbringt. Das kommunikative Streben nach Einverständnis mit dem anderen und die Beachtung seines Einverständnisses oder seines Nicht-Einverständnisses scheinen die Quelle jedes Sollens und jedes Pflichtbewußtseins zu sein. Das heißt, daß es genügen würde, den politischen Anarchismus dem Gesetz des Konsensus unterzuordnen, um die Beachtung des Moralgesetzes auf dem politischen Gebiet herbeizuführen. Die Politik würde auf diese Weise der Moral untergeordnet und die unbedingten und universellen Erwartungen eines jeden beachtet. Somit würde man den Rat Kants befolgen, der in seiner Abhandlung *Zum ewigen Frieden* schrieb: „Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten.“²

4. Die Usurpierung der richterlichen Allwissenheit

Doch ist dem nicht so. Die oben erläuterte Primitivisierung macht die Blindheit sichtbar, mit der die Verabsolutierung der "praktischen, moralischen Vernunft" geschlagen ist in ihrem Willen, die Freiheit, die sie selbst begründet, innerhalb der politischen Kräfteverhältnisse unverzüglich wahrnehmbar und sichtbar zu machen. Insofern hat diese Primitivisierung und ihre gegenwärtige Denunzierung zur Folge, daß die Verabsolutierung der politischen Dimension des Lebens, welche die europäische Kultur seit der Aufklärung als Verkörperung und Versinnlichung der Vernunft krönte, nunmehr auf unwiderrufliche Weise ausgeschaltet wird. Sie hat jedoch immerhin dazu geführt, daß sich die Diagnose von der Falsifizierung des sozialen und moralen Gerechtigkeitsideals verallgemeinert, indem sie dazu berechtigt, den anderen als denjenigen zu denunzieren, der sich dieser Gerechtigkeit *a priori* entzieht, sei dieser andere ein Individuum oder ein ganzes Volk. Da sich der andere aber *a priori* von demjenigen unterscheidet, der sein unfehlbares Urteil fällt, so ist es in den Augen des Richters, der ein jeder ist, absolut sicher, daß dieser andere Unrecht hat. Doch insofern sich jeder dessen gewiß ist, daß der andere Unrecht hat, lautet das einzige aus dieser Situation entspringende kollektive Urteil über die Individuen wie auch über die Gruppen, daß alle Unrecht haben. Der Skeptizismus verallgemeinert sich hier und wird zu einer Urteilsstruktur, die sich selbst gegenüber blind ist, was zu einem kollektiven Autismus führt, der jedem verbietet, Sprecher und Richter in eigener Sache zu sein, d.h. das zu sagen, was er aussagt und das letzte Urteil zu sein über das, was er ist. Damit sich jedoch der Autismus und der Skeptizismus ihrer

selbst bewußt werden und damit die Notwendigkeit erkannt wird, diesen Zustand zu überwinden, muß allgemein anerkannt werden, daß die Freiheit, die sich ein jeder angesichts der eigenen Begierden einräumt und die ihn zum universalen Richter über die Urteile der anderen einsetzt, nicht auf einer blinden, praktischen Freiheit angesichts der eigenen Begierden beruht. Es muß im Gegenteil anerkannt werden, daß diese Freiheit eine theoretische Freiheit, d.h. eine Urteilsfreiheit ist, von der man annimmt, sie habe einen schon frei gemacht angesichts der eigenen Begierden, und zwar einfach deshalb, weil man ganz objektiv ihr Wesen als ein universales Bedürfnis beurteilen konnte. Das wiederum berechtigt dazu, daß jeder alles in seiner Macht stehende unternehmen kann, um einem jeden anderen zu erlauben, dieses Bedürfnis zufriedenzustellen. Die Selbsternennung zum unfehlbaren Richter seiner selbst, die es erlaubt, jedes andere Individuum oder jedes andere Volk *a priori* zu verdammen, beruht auf der Objektivität des Urteils, das man sich selbst auf perverse Weise zuerkennt, insofern man sich selbst als berechtigt anerkennt, der einzige Beurteiler der eigenen Urteile, sowie derjenigen der anderen zu sein, der diese Objektivität vergewärtigen und feststellen kann. Jedem Individuum und jedem Volk wird nur dann die Macht zurückerteilt, die tatsächliche Objektivität seines Urteils anzuerkennen, wenn es auch genauso wirklich ist, wie es vorgibt zu sein und wenn dieses Urteilsrecht als ein unveräußerlichtes Eigentum eines jeden Individuums oder eines jeden Volkes anerkannt wird. Ferner muß anerkannt werden, daß jedes Individuum oder jedes Volk aus dem einfachen Grunde, daß es die Sprache gebraucht und in der Sprache selbst notwendigerweise seine theoretische Urteilskraft ausübt, das Recht hat, diese Objektivität für sich geltend zu machen, und zwar ungeachtet seiner Zugehörigkeit zu der einer oder der anderen Nation und unter der Bedingung, daß diese Objektivität wirklich so objektiv ist, wie sie zu sein vorgibt.

Zur Verwirklichung dieses Ziels muß man eine Art kopernikanische Revolution auf der Ebene der Handlung und der Begierde vollziehen, d.h. eine Art theoretische Revolution, die derjenigen gleichkommt, die Kant im Bereich der Erkenntnis proklamiert hatte. Jeder einzelne und jedes Volk muß erkennen können, daß jeder, einfach deshalb, weil er spricht, sich selbst so wie den Gesprächspartner, sei es ein einzelner oder ein Kollektiv, als beurteilende Instanz des von ihm abgegebenen Urteils einsetzt. Dieses Urteil kann das betreffen, was er kennt oder das, was er selbst bzw. die anderen tun zu müssen glaubt oder auch das, was seiner Meinung nach ein jeder sich wünschen und begehren sollte. Nur unter der Bedingung, daß jedes Individuum und jedes Volk das Recht anerkennt und festlegt, daß es in der Tat die ihm obliegende Pflicht auf Objektivität erfüllt, kann es sich von der „breiten Masse“ unterscheiden, d.h. von all jenen, die sich *im Namen aller* die Unfehlbarkeit ihres Urteils angemahnt hatten. Jene letzteren nämlich hatten sich, wie bereits erwähnt, mit dem Totem der „Nation“ identifiziert, ohne die Notwendigkeit anerkannt zu haben, die Objektivität ihrer Urteile oder Verurteilungen beurteilen zu müssen. Sie hatten in der Tat vorgegeben, ein für allemal eine Verkörperung des göttlichen Anderen,

bzw. der königlichen Götter zu sein, die nur „günstig“ auf das Bedürfnis eines jeden, von ihnen beurteilt zu werden, antworten können.

Warum, fragt es sich, kann die autistische Struktur des Nationalismus nicht durch eine kommunikative Neu-Moralisierung des sozialen Lebens überwunden werden?

5. Der nationalistische Autismus und die pragmatische Unfähigkeit, ihn auf jakobinistische Weise zu heilen

Das Verhältnis der Kommunikation zu den transzendenten externen objektivierten Erfahrungen scheint unwiderruflich gebrochen zu sein. Die Erfahrung der Kommunikation läuft leer und bleibt in einem autistischen Panzer befangen, denn das theoretische und das praktische Leben werden in dem Maße gespalten wie sich die theoretische und die praktische Urteilskraft selbst neutralisieren. Das autistische Kind denkt, wie man weiß, daß es genügt, nicht zu sprechen, damit sich das erinnerte und terrorisierende Trauma nicht wiederholt.³ Auf diese Weise spaltet es sein sinnliches Empfindungsvermögen, und es gelingt ihm hierdurch, eine undifferenzierte Wahrnehmung des Raums herzustellen, bei der eventuell nur die tatsächliche Wiederholung des Trauma visuell wahrgenommen werden kann. Auf der Ebene des Bewegungsvermögens gibt es sich Kraft- und Entlastungsbewegungen hin, die unkontrollierbar sind. Das Trauma, dem die politische Experimentierung von sich selbst, von den anderen und von den verschiedenen Pragmatiken entflieht, beruht auf der Art und Weise wie das moderne und gegenwärtige Subjekt, von der Politisierung her gesehen, versucht, sich zu einer Wirklichkeit zu konstituieren, die jede andere Wirklichkeit bestimmen will, weil sich dieses Subjekt als Besitzer einer theoretischen, praktischen und ästhetischen Vernunft weiß. Indem die Identifizierung des Menschen mit einer abstrakten Vernunft verdrängt wird, wird auch die Art und Weise verdrängt, wie die Sprache die Erfahrung objektivieren läßt, denn eine Erfahrung kann nur beurteilt werden, wenn die Wahrheit der Gedanken und Sätze beurteilt wird, die diese Erfahrung objektivieren. Wie das autistische Kind, so befindet sich auch der Mensch, der sein politisches Leben zu beherrschen versucht, vor einer Mauer von nicht zu unterscheidenden Tatsachen. Innerhalb dieser wissenschaftlichen Welt, kann er keinen Unterschied mehr machen zwischen den Tatsachen, die das Wesentliche in der Welt aussagen, und den Tatsachen, die überhaupt nichts aussagen. Er konfrontiert sich gleichfalls mit einer anderen Welt, die ganz von der ersten Welt getrennt ist, d.h. mit einer Welt der Begierden und Absichten, die in einer Art Reflex erfüllt werden oder frustriert bleiben, ohne daß eine Entscheidung gefällt werden kann, die nicht unwillkürlich wäre.

Der nationalistische Mensch vermag sich auf dieses spezifisch autistische Syndrom festzulegen, und er ist gezwungen, in diesem Syndrom, ähnlich wie das autistische Kind, seine Grenzen zu sehen. Diesem Kind gelingt es, seine Erkenntnis von seiner Handlung und sein sinnliches Empfindungsvermögen von seinem Bewegungsvermögen bis zur

Umkehr seines organischen, unwillkürlichen Kreises zu trennen. Zum Schluß wird dieses Kind dem Hunger und dem Schmerz gegenüber unempfindlich, und es geht so weit, sich sterben zu lassen, ohne sich dessen bewußt zu werden. Ihm gelingen alle diese sonst unerreichbaren Leistungen nur deshalb, weil es die Wiederholung des ursprünglichen Traumas verhindert, indem es bewußt sein phonetisches und motorisches Vermögen hemmt in der Furcht, die kleinste Rede vermöchte es, dieses Trauma wieder hervorzurufen. Auf diese Weise genießt es unaufhörlich die Erfahrung seiner negativen Vollmacht der Wirklichkeit gegenüber. Indem es seine Stimme hemmt, glaubt es, zugleich über die Nicht-Existenz der Tatsachen magisch zu verfügen.

Die Überzeugung, die dem Nationalismus innewohnt, entspricht genau dieser animistischen Überzeugung, die das Kind von seiner weißen Magie hat. Indem der Konsensus auf seine mobilisierende Kraft herabgesetzt wird, wird auch die Kommunikation selbst auf eine motorische Handlung reduziert, die vollzogen werden kann oder nicht. Man genießt die unaufhörliche Neutralisierung der eigenen Urteilskraft, weil man die Verneinung des usurpierten Urteils genießt, so als verhindere diese Verneinung die einzige *a priori*-Falschheit und das einzige gefährliche Trauma, nämlich die Identifizierung mit dem faschistischen oder kapitalistischen Urteil, dessen Verdrängung allein im voraus die Wahrheiten garantiert, die durch den Konsensus erreichbar sind. Dieses Bewußtsein kann das Lebewesen vor Lust sterben lassen, denn dieser Vorgang kann unbewußt weiterwirken. Die Erfahrung der Agnosie, der Apraxie und der Ataraxie, die man danach auslebt, wird nur in ihren Wirkungen wahrnehmbar, nämlich als Desorientierung. Der pragmatische Mensch macht die anti-pragmatische Erfahrung, daß er nicht über die Tatsache verfügen kann, daß er bereit ist oder nicht bereit ist, dem Konsensus zu gehorchen. Genauer gesagt, er empfindet diese Erfahrung, kann aber nicht mehr anerkennen, daß er sich auf diese Art nicht erfahren kann, obwohl er selbst diese Erfahrung ist. Der Mensch kann nämlich nicht den Versuch unternehmen, sich direkt zu verändern, ohne die Art und Weise zu zerstören, wie die Sprache die Erfahrung objektiviert und möglich macht. Aber er kann dieses Gesetz nicht mehr lernen, denn er genießt nur die Möglichkeit, es vergessen zu können.

Gerade angesichts der Nationalismen und des Scheiterns der politischen Institutionen, gerade inmitten der Selbstverfälschung, denen dieses falsche politische Bewußtsein unterlag, taucht die pragmatische Hoffnung auf. Es ist nämlich so, daß das politische Verhältnis dem anderen gegenüber eine Beziehung aufstellt, die nicht auf das Verhältnis zu sich selbst reduzierbar ist, insofern es das Subjekt befähigt, eine fremde Wirklichkeit in Betracht zu ziehen, und diese fremde Wirklichkeit ist der andere so wie das, was ihn zum sozialen Handlungswesen macht, nämlich sein Einverständnis, bzw. sein Nicht-Einverständnis mit dem Sprecher. Letzteres zwingt einen jeden, aus sich selbst herauszutreten, und es macht die solipsistische Hervorbringung von sich selbst unmöglich und ungültig. Die Moderne scheint rückblickend zum Scheitern und zum Gefühl der Tragik des Daseins zu führen, d.h. zum Bewußtsein, daß die Verabsolutierung des Subjekts durch sich selbst nichtig und unheilbar

ist; sie scheint dazu zu führen, daß die Verwirklichung der moralischen Freiheit innerhalb der sinnlichen politischen Welt mißlingt. Demgegenüber scheint aber die gegenwärtige Perversion der politischen Verhältnisse heilbar zu sein. Um sie zu heilen, so scheint es, würde es gemäß der Theorie des Konsensus (?) genügen, das als unbeherrschbar dastehende Absolute, nämlich das Einverständnis, bzw. Nicht-Einverständnis des sozialen Partners als absolut gelten zu lassen, und dies sowohl im sozialen als auch im psychischen Leben (das als Kommunikation mit sich selbst betrachtet wird, bei der das Einverständnis mit sich selbst betreffs des Glaubens, der Wünsche oder der Intentionen als genauso unverfügbar erscheint wie es das Einverständnis mit dem anderen ist.) Ferner würde es genügen, dieses Absolute geltend zu machen, um ein freies Leben herzustellen, d.h. ein menschliches Leben, dessen Verwirklichung tatsächlich von dem Willen zur Produzierung dieser Freiheit wie auch von jeglichem anderen Wunsch unabhängig wäre. Im Mißlingen des Politischen und im Anerkennen dieses Scheiterns würde sich demnach die Möglichkeit bieten, etwas anderes als die darin ausgedrückten subjektiven Begierden triumphieren zu lassen.

Das gemeinsame Einverständnis über das höchste Gut könnte auf eine spezifisch politische Art und Weise verstanden werden, und zwar als Emanzipierung eines jeden angesichts seiner unreflektierten Vorbestimmungen, seien sie kultureller oder naturbedingter Art. Die Übernahme dieser Emanzipierung als eines höchsten Gutes würde jeden dazu zwingen, seinen dogmatischen Schlaf in der politischen und polytheistischen Sakralisierung der Wünsche aufzugeben. Sie würde verhindern, daß diese Wünsche weiterhin von jeglicher Kritik ferngehalten würden, da sie voraussetzt, diese Wünsche seien bereits als höchstes Gut vom kollektiven, moralischen Bewußtsein anerkannt. Dieser Konsensus und ein öffentlicher Diskurs über die Bedürfnisse und Normen, die allen angemessen wären, scheinen der einzige Weg zu sein, eine andere Instanz als die des kollektiven Machtwillens intervenieren zu lassen. J. Habermas versucht, einen gesetzgebenden, kollektiven Vorgang mittels eines argumentativen Diskurses über die Bedürfnisse und Normen zu programmieren, dem von vornherein jegliche Möglichkeit des Rückfalls in den Willen zur Macht genommen wird. Angesichts der sozialen Entfremdung, die als soziale Ungerechtigkeit erscheint, gilt es, einen Ersatz zu finden für die klassischen juristischen, moralischen und politischen Gesetze, die infolge der gegenwärtigen Politisierung des menschlichen Lebens als ungültig und hinfällig beurteilt werden, eben weil diese Gesetze die geschichtlich ererbten Herrschaftsverhältnisse weiterführen, die die gegenwärtigen Herrscher dazu benutzen, den institutionellen Konsensus, auf den sie sich berufen, in den Dienst ihrer privaten Interessen zu stellen. Es handelt sich darum, die Abhängigkeitsverhältnisse umzukehren, die die alltägliche und institutionelle Kommunikation den Produktionsverhältnissen unterordnet, indem man ein gemeinsames Urteil über die Zwecke und Verpflichtungen gelten läßt, die von allen als gemeinsam anerkannt werden können. Da diese Kommunikation nur dann den Herrschaftsverhältnissen dient, wenn sie pervertiert ist, genügt es, ihr die Emanzipierungsdynamik zurückzugeben, die ihr im Kon-

text dieser öffentlichen Legalisierung eigen ist und die auf dem kommunikativen Respekt des Einverständnisses als auch des Nicht-Einverständnisses mit dem Partner beruht. Angesichts des verallgemeinerten Mißtrauens gegenüber dem Mißbrauch von politischen Gesetzen, drängt es sich auf, den alten und neuen Normen, in denen sich der gegenwärtige Mensch anerkennen kann, ihre Legitimität zurückzugeben. Es geht darum, ihre Verbindlichkeitskraft auf vernünftige Weise zu erneuern. Die Anerkennung des besten Arguments muß in dieser gesetzgebenden Diskussion aufzeigen, daß die Bedürfnisse und Normen wirklich von allen als objektiv und gemeinsam empfunden werden, daß sie für den Menschen wesentlich sind und von den Wünschen eines jeden einzelnen unabhängig sind und daß sie als solche auch anerkannt werden. Die Tatsache, daß jedem einzelnen die autarkische Freiheit zuerteilt wird, alle soziale Rollen und alle Rollen der Argumentation in diesem öffentlichen Diskurs besetzen zu können, soll die Objektivität der beabsichtigten Ergebnisse garantieren. Sie soll die Gewißheit verleihen, daß es möglich ist, die Bedürfnisse und Normen zu identifizieren, die einen jeden autonom machen.

Ist dies jedoch möglich? Es ist offensichtlich, daß das nicht der Fall ist. Diese Diskussion ahmt in der Tat nur die Bewegung nach, durch die jeder schon im alltäglichen politischen Leben alle Hemmungen enthemmt, die die Erfüllung der zurückgedrängten Bedürfnisse verhindern, wenn man davon überzeugt ist, daß sie ungerechterweise zurückgedrängt wurden. Da jeder für die Dauer dieses argumentativen Diskurses offensteht, ob die Normen und das Bestehen der als gültig erklärten Bedürfnisse auch wirklich gültig sind, ist er sich in der Tat der diskursiven Bedingungen seiner eigenen Autarkie und der Autarkie des anderen bewußt, aber er erfährt zugleich auch notwendigerweise, daß die eine Begierde, das eine Bedürfnis oder die eine Norm ebenso viel wert ist wie jede andere. Deshalb überträgt die argumentative Nachahmung der sozialen Orientierungskrise die Politisierung des sozialen Lebens nur auf die Rechtfertigungsreflexion. In der Art wie der gelungene regulative Konsensus stattfindet, d.h. wie er sich dank der unverfügbaren Kraft des besten Arguments realisiert, wird er als der Ort einer kollektiven Gratifizierung empfunden, auf den sich die Überzeugung, die dem besten Argument anhaftet, magisch überträgt. Deshalb kann auch die Erfahrung der hierbei empfundenen argumentativen Autarkie nicht magisch eine Gewißheit, welche es auch immer sei, betreffs der gewünschten, objektiven Autonomie hervorbringen.

Die Ausübung dieses herrschaftsfreien, argumentativen Diskurses über die Bedürfnisse und Normen bleibt insofern schamanistisch. So wie der psychoanalytisierte Patient mit jedem kritischen Punkt seines psychischen Lebens eine libidinal gratifizierende Deutung assoziiert, so assoziiert man hierbei auch mit jedem kritischen Punkt des sozialen Lebens eine Konsensus-Erfahrung, die jeden Herrschaftswillen und jede Aggressivität sublimiert, nämlich eine kollektive Narkose. Man beruft sich in der Tat auf diesen argumentativen Konsensus in derselben Weise wie sich die archaischen Gesellschaften auf den göttlichen Anderen beriefen. Das Zustandekommen des Konsensus ist ausreichend, um die Gültigkeit und Objektivität dessen, worüber man sich einigt, zu beurteilen so wie auch die Existenz

der göttlichen Anderen ausreichend war, um die Begierden als gültig zu erklären, die diese Götter verkörperten und die in der Tat mit den Begierden jener identisch waren, die sich mit ihnen in Verbindung setzten. Diese Begierden wurden insofern als gültig anerkannt, als sie im voraus die Legitimität ihrer Erfüllung garantierten. Durch die Götter hindurch gab die Welt bereits eine günstige Antwort auf das von allen empfundene Bedürfnis, diese Begierden zu erfüllen. Hieraus ergibt sich, daß die sozial-politische Pragmatik schlicht und einfach eine Wiederholung der Art und Weise ist, wie sich die Handlung verselbständigt und wie sie sich auf alle Lebensverhältnisse durch die Kommunikationsverhältnisse hindurch ausbreitet und verallgemeinert. Das psychologische und parapsychologische Gefühl vom kollektiven Einverständnis, das ein jeder als bedingungslose Forderung und als Tatsache, d.h. als tatsächlich eintretender Konsensus empfindet, soll anstelle eines jeden die Objektivität der Bedingungen und die sozialen Erfahrungen beurteilen, die hierbei objektiviert werden, insofern sich ein jeder mit allen anderen gleichsetzt.

Doch fragt es sich, ob man sich schlechthin über das beste Argument einigen kann? Das dürfte immerhin schwierig sein. Im Kontext der Anomie greift das primitive Kompensationsverhalten um sich: man versucht, Ersatzgenüsse zu produzieren, die an die Stelle der erwarteten, doch unerreichbaren, sozialen und kulturellen Befriedigungen treten. Die nutritiven, sexuellen und aggressiven Stimuli gewinnen also ihre ganze Kraft wieder. Die Rechtfertigung der Normen auf Grund der Verallgemeinerung der Bedürfnisse führt nur zu einer Verstärkung des Primitivisierungsprozesses, denn nur die primitiven Bedürfnisse erscheinen mit Sicherheit als Bedürfnisse, die verallgemeinert werden können.

Man kann diesen Autismus und diese schamanistische Umkehr der Antriebsrichtung nur beseitigen, wenn man die Angst vor dem Urteil überwindet und wenn man die unaufhörliche Verneinung des Urteils auflöst. Man braucht sich dafür nicht zum wissenschaftlichen, ethischen oder politischen Positivismus zu bekennen, aber man muß unbedingt die Dynamik der Selbstobjektivierung anerkennen, und diese verbietet es, sich selbst als Feind seiner selbst zu betrachten. Diese Dynamik wohnt jeder Erfahrung inne, so auch der Erfahrung der Begierde. Zudem muß man unbedingt die Tatsache anerkennen, daß die Wahrheitsergebnisse dieser sprachlichen Selbstobjektivierung und des ihr innewohnenden Urteils nicht im voraus durch epistemologische, politische, pragmatische oder auch therapeutische Regeln programmierbar sind. Die Anerkennung der Objektivität der Erfahrung beruht nämlich auf der Ausübung dieses Urteils, und sie kann nicht ein für allemal vorbestimmt werden.

Man kann der Kommunikation die Funktion des Wählens und der Orientierung nur zurückgeben, wenn man die transzendente Funktion des Urteilens wieder herstellt, die aus jeder Äußerung und jedem Gedanken die Bedingung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung macht. Um dies zu erreichen, muß man aufhören, das Geschehen eines Gedanken oder einer Rede als Geschehen einer bloßen Begierde zu betrachten, das die Reflexion und die Argumentation anschließend regulieren müßten. Man verläßt sich auf die Autorität des Konsensus, weil die kollektive Reflexion, die die Handlung und die Begierde beurteilt, als eine vernünftige Instanz erscheint, die unabhängig von

den Begierden der Individuen ist. Der Konsensus erscheint als eine Vernunft, die so allwissend und allmächtig ist wie es die Rede des jüdischen Gottes in Anbetracht seiner Geschöpfe war. Wie der Wissenschaftler die Aufgabe seines Urteilens auf die sichtbare Natur überträgt, so wird diese Aufgabe hier auf das unverfügbare und blinde Geschehen des argumentativen Konsensus und auf die vorausgesetzte Harmonie zwischen dem besten Argument einerseits und der internen und unsichtbaren Natur der Begierde andererseits übertragen. Das Gegenteil ist jedoch wahr und es verbietet, die Blindheit zu verehren, die das bloße Geschehen des Konsensus kennzeichnet. Man kann nur gegen die soziale Ungewißheit ankämpfen, die die öffentliche Diskussion über die Bedürfnisse und Normen erzeugen würde, und man kann nur die Befreiungskraft des Konsensus wieder herstellen, wenn man das Wahrheitsgesetz und die Zeit des Urteilens innerhalb der Handlung und der Begierde selbst gelten läßt. Die Erfahrung der Freiheit, die im Urteil erreichbar ist, besteht nicht darin, sich von allen Erkenntnis-, Handlungs- oder Begierde-Vorstellungen zu entbinden, nachdem man sich mit ihnen identifizieren mußte, um sie überhaupt denken zu können. Sie besteht im Gegenteil entweder darin, die Objektivität der Vorstellungen anzuerkennen, die man als wahr denken mußte, um sie überhaupt denken zu können, oder sie besteht darin, die Falschheit der Vorstellungen anzuerkennen, die man als nicht so wahr anerkennen kann wie man sie als wahr denken mußte, um sie denken zu können. Man vermeidet hiermit die dialektische Neutralisierung des kommunikativen Filters, die die politische und jakobinistische Pragmatik von Habermas noch kennzeichnet, und man vermeidet es ebenfalls, die Identifizierung mit den Sätzen als eine ihnen innewohnende Begierde denken zu müssen, d.h. als eine Begierde, die dazu zwingt, die subjektive autonome Macht gegenüber den objektivierten Wahrnehmungen, Handlungen und Begierden zu experimentieren, weil allein dieses Experimentieren die Gewißheit verschaffen würde, daß man Herr über sie ist.

6. Gerechtigkeit und Wahrheit: Die Gerechtigkeit der Vernunft

Nur dann kann man von der politischen Verkrampfung geheilt werden, die nach einer Lösung der Probleme angesichts einer gerechten Verteilung der Rechte, Pflichten und Güter strebt, wenn man sich dessen bewußt wird, daß es ja gar nicht um eine Heilung im eigentlichen Sinne geht. Vielmehr geht es darum zu erkennen, daß das politische Leben nur deshalb eine Krankheit, ein Unglück oder eine Wahnvorstellung entwickelt, weil es jene als Krankheit oder als notwendige Wahnvorstellung, in jedem Falle aber als Entfremdung diagnostiziert, die *a priori* oder von vornherein schon als Selbstverneinung der Vernunft bestünde.

Die antagonistischen Beziehungen zwischen den gesellschaftlich wahrnehmbaren Begierden, die eine Reproduktion der ewigen Antagonismen zwischen den griechischen Göttern darstellen, sind seit Platon auf großzügige Weise an die Menschen verteilt worden als das, was ihre „Natur“ bestimme. Diese Ansicht aber ist

nichts als eine philosophische Ungerechtigkeit; die sowohl in der Antike als auch in der Moderne auf der Unwissenheit dessen beruht, wie im Menschen selbst die Beziehung zu seinen Begierden erzeugt wird, nämlich als eine *a priori* kommunikative vernünftige, und nicht unvernünftige, Beziehung. Angesichts dieser ursprünglichen Beziehung wäre es durchaus unangebracht, als Schutz ein philosophisches bzw. politisches Verteidigungssystem zu erfinden, gegen das man sich nicht wehren könnte. Vielmehr heißt es, diese kommunikative und vernünftige Beziehung unserem Wahrheitsurteil zu unterstellen. Erkennt man diese Notwendigkeit an, dann ist man auch gezwungen, an die Stelle des Primats der praktischen Vernunft, das seit Kant herausgestrichen wird, dasjenige der theoretischen Vernunft zu setzen, und dies sogar im Bereich der ethisch-politischen Beziehungen. Nur eins befreit tatsächlich von den ethisch-politischen Beziehungen, die man zu sein anerkennt und die man im Leben und in der Erfahrung zu sein beurteilt so wie man sich auch in der Kommunikation zu sein anerkennt: man muß das, was im Leben, in der Erfahrung und in der Kommunikation gesagt wird, das man es sei, auch als die einzig existierende Wirklichkeit in den ethisch-politischen Beziehungen anerkennen können. Die Ausübung des politischen Wahrheitsurteils besteht in der Tat ausschließlich darin, nur das zu verwirklichen bzw. verwirklichen zu lassen, von dem man gedacht hat, daß man es sei oder daß der andere es sei, denn man hat es ja nur deshalb so denken *können*, weil man es bereits *als wahr* gedacht hat und zwar, als sein eigenes Wesen und als das Wesen des anderen.

Die anscheinend schicksalhafte Umkehr der heutigen jakobinistischen Vernunft in ein für sie radikal Fremdes: in den autistische Wahnsinn, braucht aber nicht bedauert zu werden. Man genießt bei dieser Umkehr einerseits nur das, was man verdient und andererseits muß man feststellen, daß es überhaupt kein Schicksal ist. Obwohl diese Umkehr in der Tat eine tödliche Krankheit ist, kann sie nicht das Hervorbringen der Gedanken oder der Sprechakte angreifen. Sie bleibt nur eine Krankheit der "doppelten" Reflexion und neutralisiert nur die Idee, die sich die Kommunikationsteilnehmer von ihr, von ihrer Rekognition im Begriff und von ihrem Gebrauch der Sprache oder des Denkens machen. Sie ist nur ein metapsychologisch falsches Bewußtsein und kann ebenso leicht geheilt werden wie sie leicht in die Vorgeschichte hineingeschlüpft ist und unbewußt ihre feierliche Rückkehr in der modernen Aufklärung und in der post-modernen Meta-aufklärung genossen hat. Sie ist kein Schicksal, obwohl sie vielleicht die längste und schwerste Krankheit der Menschheit ist, d.h. eine Krankheit, die noch heute ihre Humanität schwer belastet, und die die Menschheit noch zu erleiden hat. Seit W. von Humboldt und A.Gehlen wissen wir, daß das Kind und der Urmensch imstande sind, die Welt von sich selbst zu unterscheiden, weil sie dieser Welt ihre Stimme geben und diese Welt als eine Art *Prosopopoïe* erleben müssen. Diese Art Verleihung an die Welt der Sprachkraft und der Urteilskraft wird ganz einfach wiederholt, wenn der Urmensch dem königlichen Gott und später dem jüdisch-christlichen Gott des Wortes die Verantwortung für die letzten Wahrheitsurteile überträgt. Es handelte sich hierbei um eine Art autistischen,

heiligen Schleier, der es dem Menschen verbot, die wichtigsten und letzten Wahrheiten selbst auszudrücken, ihn zugleich aber gegen die eigene Klarsicht schützte. Die Verdrängung der Götter, die von der Aufklärung durchgeführt wurde und von dem postmodernistischen Widerstreit einen Schritt weiter geführt wird, wiederholt diesen verdrängten Göttern gegenüber denselben autistischen Gestus, zum einen weil sie aus dem Menschen eine Art neuer Gott der Vernunft macht, der vor sich selbst und vor seinen Neigungen *a priori* geschützt ist, und zum anderen, weil diese Verdrängung ausschließt, daß man sich Fragen über die sinnliche Herkunft des Denkens stellt, das wie ein Naturwunder akzeptiert wird.

Die Aufklärung war aber gezwungen, den heiligen Schleier zu zerreißen. Sie setzte den Menschen an die Stelle des leibnizschen Gottes und gab ihm zur Aufgabe, selbst der Gott der Wahrheit zu sein, der auf alle Bedürfnisse seiner Mitmenschen immer mit einer wahren Antwort antworten muß. Wie Odo Marquard so kühnerweise dargestellt hat, schaffte sie damit eine Welt, in der die Übertribunalisierung dem Menschen keinen anderen Ausweg läßt, als den, sich unter dem Schleier des Konsensus zu verbergen und somit seine Urteilskraft, seine „Vernunft“, und seine Verantwortlichkeit der pragmatischen Vernunft zu übergeben. Diese pragmatische und jakobinistische Vernunft ist aber genauso autistisch wie der Glaube an die Götter oder an den Gott des Wortes.

Die jakobinistische pragmatische Vernunft erscheint in diesem Kontext notwendigerweise als archaische, vormoderne und selbstfälschichte religiöse Vernunft. Ihr einziges Merkmal, das sie von ihren Vorläufern unterscheidet, ist dasjenige, daß sie die Erfahrung der Nichtigkeit ihrer selbst machen muß, und zwar deshalb, weil sie als Erfolg und Ergebnis in jeder Erfahrung nur die Verneinung des Wahrheitsurteils, das sie selbst ist, wiederfinden muß. Das bedeutet, daß das, was einmal die Vernunft hieß, sich selbst als reinen Wahnsinn erfahren muß. Es bedeutet aber auch, daß sie zum ersten Mal *gezwungen ist*, sich selbst als wirklichen Wahnsinn zu überwinden und im philosophischen Gebrauch der Urteilskraft, der der sinnlichen Natur der Sprache innewohnt, die Erfahrung ihrer selbst machen muß. So sind wir glücklicherweise in der Tat wahnsinnig genug geworden, diesen Wahnsinn als die Wirklichkeit anzuerkennen, die wir *ohne* Notwendigkeit geworden sind. Daraus ergibt sich, daß wir uns auch dessen bewußt werden können, daß wir diesen Wahnsinn nicht zu sein brauchen, und zwar deshalb nicht, weil wir uns durch das Erkennen dieses Wahnsinns, der uns zum Begriff geworden ist, über die Wahrheit dieses Wahnsinnsurteils sicher sein können.

Das Neue in der heutigen menschlichen Vernunft liegt in der Tat in der Notwendigkeit, uns als zwangsfreie philosophische Urteilskraft im Gebrauch der Sprache und in ihrer sinnlichen audio-phonetischen Quelle anzuerkennen, um uns von den Pseudo-Gewißheiten des *Sollens* befreien und unsere ethisch-politischen Sprachwahrheiten als solche frei anerkennen zu können. Die autistische Verdrängung des Wahrheitsurteils ist insofern tödlich, als sie den Moment der Selbstregulierung der Sprache von der Wirklichkeit abkoppelt. Weil die Sprache eben nicht nur die regulative Rolle der Handlung einnimmt, sondern ebenfalls die konstitutive Rolle, jede Erfahrung möglich zu machen, und weil sie darüberhinaus sowohl das Sehen, das

Sich-bewegen und Sich-freuen als Denken möglich macht, ist es wichtig, sich zumindest eine Sache bewußt zu machen, nämlich die Tatsache, daß *man keinen Sinn herstellen kann, ohne den Satz, an Hand dessen man diesen Sinn denkt, als wahr zu denken*. Die antizipierte Wahrheit bedingt die Bildung des Sinnes selbst. Aus diesem Grunde ist die Bewegung der Wahrheitsfrage so wichtig, d.h. jener Frage, die fragt, ob das, was man als wahr hat denken müssen, um es überhaupt auch denken zu können, wirklich so wahr oder so falsch ist, wie man es als wahr gedacht hat.

Diese notwendige Frage des Wahrheitsurteils, die jedem Sprechakt innewohnt, verläuft simultan mit ihrer Antwort. Sie stellt nicht nur die Verbindung des Satzes zur Welt her, sondern auch die Verbindung zu unserer Wirklichkeit als lebendes Wesen, denn sie muß in jedem Fall die indirekte Struktur des Menschen, um mit der gehlensche Anthropologie zu reden, aufzeigen und sich ihrer vergewissern. Nur sie allein kann die Ergebnisse des Urteils, das wir über unsere Wirklichkeit fällen, registrieren. Es muß philosophisch anerkannt werden, damit die philosophische Rekognition der Sprache in ihrem Begriff den Gebrauch des Wahrheitsurteils zu seiner Bestimmung und Vollendung bringen kann. Wie geschieht dies?

Das Bewußtsein vom Äußern der Laute kann nicht vom Bewußtsein des Hörens der geäußerten Laute getrennt werden. Genausowenig kann man die referentielle Wirklichkeit absondern, ohne daß man durch das Prädikat äußert, daß sie ist und was sie ist. Die Bewegung der gleichzeitig wahrgenommenen Phänomene im Hören des Subjektes und des Prädikats verbietet es, die propositionale Bewegung in zwei Akte aufzuteilen, d.h. in die Bewegung des referentiellen Projizierens und in die Bewegung des prädikativen Projizierens. Der Gebrauch des Prädikat bewirkt somit, von den Sachen das zu empfangen, was sie zu existierenden Sachen macht, wenn wir uns dazu bringen, sie wahrzunehmen oder zu denken. Das führt dazu, daß wir das Prädikat durch das Hören des Hörens von den Lauten, die das Denken ausmachen, mit dem in Verbindung bringen, was wir uns von den Sachen zeigen lassen. Der Gebrauch des Satzes: „Dieser Tisch ist rot“ angesichts eines wahrgenommenen Tisches bewirkt, daß die Gesprächspartner anerkennen, daß Existieren für den Tisch bedeutet, rot zu sein. Doch ist dieser Tisch dann, und nur dann, rot, wenn Existieren für diesen Tisch in der Tat bedeutet, rot zu sein, d.h. wenn das Rot-sein genausogut für unsere Augen wie für „dieses Tisch-sein“ gilt, und wenn es für das Objekt des Gedankens „Tisch“ und gleichzeitig für das, was wir mit „Tisch“ bezeichnen, gilt. In jeder Äußerung wird jedoch die Identifizierung des gedachten, geschriebenen, gelesenen oder gehörten Prädikats mit dem, was es als Referenzobjekt Existieren bedeutet, hervorgebracht. Aus diesem Grunde kann weder das genannte Objekt von der beschriebenen Tatsache noch das Subjekt vom Prädikat getrennt werden, um getrennt die angenommene Existenz des Referenzobjektes und die von ihren „Eigenschaften“ getrennte Existenz zu denken, ohne die Erfahrung des Urteils als solche verschwinden zu lassen. Es ist deshalb unmöglich, einen jeden besonderen Satz Fa so zu denken, wie Wittgenstein glaubte, daß man ihn denken müsse, d.h. als logisches Produkt einer allgemeinen Behauptung. 'Fa'

bedeutete für ihn: „Es gibt wenigstens einen Wert von X, der die propositionale Funktion FX wahr macht“, und diese Behauptung besagte ferner: „Dieser Wert von X ist identisch mit A“ [($\exists x$) Fx . x=a] (Tractatus 5.47) Diese Bewegung der Identifizierung des Subjekts mit dem Prädikat, die anerkennt, daß sie existiert, indem sie die Identifizierung des Objekts mit seinem Existenzmodus zeigt, ist das, was sich im Urteil selbst als Objekt dieses Urteils betrachtet.

Dasselbe gilt für das Kommunikationsverhältnis selbst. Der Sprecher kann seine Wahrheitsreflexion in der Behauptung nicht ausdrücken, ohne daß er beurteilt und andere dazu führt anzuerkennen, daß das Referenzobjekt existiert wie er mit Hilfe des Prädikatsgebrauchs zeigt, daß es existiert. Das gilt auch für das illokutive Verhältnis der Äußerung zu dem sich produzierenden Akt, und hier müssen, gegen die Theoretiker der Sprechakte, der Gebrauch des Wahrheitsurteils rehabilitiert und diese Theoretiker selbst widerlegt werden. Die Kommunikationsteilnehmer existieren nur, und sie erkennen sich nur als solche an, wenn sie sich sowohl mit dem Objektivitäts- als auch mit dem Wahrheitsurteil identifizieren, das sie über ihre Aussagen oder ihre Gedanken abgeben, und wenn sie den anderen dazu bringen, dieses Urteil als genauso objektiv und wahr anzuerkennen wie sie es haben objektiv und wahr denken müssen, um es überhaupt denken zu können. „Ich bestätige Ihnen, daß p“ bedeutet also: „es ist genauso wahr, daß P wahr ist, wie es wahr ist, daß ich es wahr sage“. Dasselbe gilt für das Verprechen: „Ich verspreche Ihnen, meine Patrioten auf Ihrem Gebiet aufzustellen“ bedeutet: „es ist genauso wahr, daß ich meine Patrioten auf ihr Gebiet aufstellen werde, wie es wahr ist, daß sie aufzustellen sind, und wie es wahr ist, daß ich das zu sagen und zu machen habe und wie es wahr ist, daß ich wahr sage, wenn ich sage, daß ich sie aufstellen werde“.

Auf Grund dieser letzten Anerkennung unserer selbst werden wir dann den Einsatz verwirklichen können und müssen, der sich in der pragmatischen und jakobinistischen Vernunft eine Bahn zu brechen versucht hat. Das bedeutet, daß wir im Bereich der Handlung und Begierde dieselbe kopernikanische Revolution vollziehen können und müssen, die Kant in der newtonschen Physik im Bereich der Erkenntnis als schon verwirklicht zu sehen geglaubt hatte. Jeder Sprechakt bewirkt schon diese kopernikanische Revolution in der Vernunft. Er muß aber als solcher anerkannt werden können, um diese Revolution vollenden zu können. Und die Macht der philosophischen Wahrheitsurteilskraft, die jedem Sprechakt innewohnt muß die Unterordnung der praktischen Vernunft unter die theoretische Vernunft sichern und verallgemeinern, d.h. sie muß die freie Annahme dieser Notwendigkeit durch die Kommunikation und durch die Rekognition dieser Kommunikation in ihrem Begriff vollziehen. Das eigentlich Neue an der heutigen menschlichen Vernunft kann unter dieser Bedingung die philosophische und neu-jakobinistische Vernunft genau da wiedererwecken, dieses Mal jedoch durch die gemeinsame Beurteilung der Wahrheit unserer Äußerungen hinsichtlich unserer Affekte, Überzeugungen und Begierden sowie des Konsensus. Diese gemeinsame Beurteilung vollzieht sich in jedem

Sprechakt, und sie kann in jedem Sprechakt anerkannt werden unter der Voraussetzung, daß das gemeinsame Objektivitätswahrheitsurteil nicht von der Gratifikation eines argumentativen Konsensus verdrängt wird.

Ins Deutsche übersetzt von Elfie Poulain Maître de Conférences, Universität Lille III

ANMERKUNGEN/NOTES

¹ Jacques Poulain, UNESCO Lehrstuhl für Philosophie, Universität von Paris 8

² *Kants Werke*, Walter de Gruyter, Berlin, 1923, Bd. VIII, S. 380; trad. Gibelin: E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Paris, Vrin, S. 74.

³ Ich habe die paradigmatischen Hauptfiguren des Autismus in *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*, Paris, L'Harmattan, 1991, beschrieben und die pragmatische und jakobinistische Kritik der Politik von Habermas in *La neutralisation du jugement ou la critique pragmatique de la raison politique*, Paris, L'Harmattan, 1993, und in *Les possédés du vrai ou l'enchaînement pragmatique de l'esprit*, Paris, Ed. du Cerf, 1998, ausführlich als autistisch kritisiert.

V. Über die Benedikt-Gesellschaft und ihre Arbeit

Über die Benedikt-Gesellschaft und ihre Arbeit

Als Fortsetzung zahlreicher Gelegenheiten früherer Zusammenarbeit arbeitet die Benedikt-Gesellschaft an einer permanenten Interpretation der Aufklärung. Auf der einen Seite befasst sie sich mit der historischen Aufklärung in Philosophie und Literatur, auf der anderen Seite befasst sie sich mit jeglicher neuen Form der Aufklärung bis heute.

Wir haben keine im voraus festgesetzten Zielvorstellungen, jeder Ansatz wird befördert. Immerhin wollen wir keine Historiker der Aufklärung sein, wir sind aber auch mit der Konzeption der Dialektik der Aufklärung nicht einverstanden. Wir sehen in der Aufklärung keine blossere Vorbereitung des klassischen Idealismus, aber auch kein Vorhof des Marxismus.

Wir erblicken in der Aufklärung eine funktionale Note, die sich möglicherweise in jeder Zeit neu konstituieren kann. Dieser Band fixiert das Stadium, in dem wir uns Anfang 2021 befinden.

Es ist nicht lange her, dass wir uns wieder der intensiven Arbeit widmen können. Das Jahr 2018 auch als eine kritisch schwierige Zeit. Wegen der Aenderung der offiziellen Rahmenbedingungen unserer Taetigkeit, aber auch wegen den Maengeln unserer früheren Administration mussten wir in diesem Jahr extrem viele administrative Aufgaben lösen. Noch grössere Schwierigkeiten bereitete freilich der Verlust unseres Praesidenten Prof János *Rathmann* in demselben Jahr.

Die Wurzeln der Zusammenarbeit der Benedikt-Gesellschaft reichen bis in die achtziger Jahre zurück, als Michael Benedikt Mitglieder der spaeteren Kooperation nach Wien auf Konferenzen eingeladen hat und spaeter auch oft nach Budapest kam. Er integrierte in seine umfangreichen Aufklärungsprojekte diese ungarischen Forscher, so daß die Zusammenarbeit unvermerkt zum gewöhnlichen Bestandteil unserer Forschertaetigkeit wurde. Da Österreich und Ungarn zu dieser Zeit noch zu zwei unterschiedlichen Weltsystemen gehört haben, kann diese Entwicklung kaum hoch genug schätzen. Durch die Reihe der von János Rathmann an der Gödöllőer Univer-sitaet veranstalteten Konferenzen über die Aufklärung, die Michael Benedikt zusammen mit Reinhold Knoll und Cornelius Zehetner regelmaessig besuchte, war die spaetere Benedikt Gesellschaft praktisch schon Realitaet geworden.

Offiziell wurde die Benedikt Gesellschaft 2012 gegründet, so wird sie im naechsten Jahr ihr zehnjähriges Bestehen feiern können.

Budapest, den 10. Oktober 2021.

E.K.

Wir legen diesem Band je eine (nicht ganz vollstaendige) Liste jener Konferenzen und jener Bücher, die den Weg der Benedikt-Gesellschaft sichtbar machen können.

Die Konferenzen

- Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Ein Arbeitsgespräch. 19-21. Mai 1989, Wien.
- Symposium Wiener Moderne. Aufbruch in die Modern. Kassel, 4-7. Juli 1991, Kassel.
- Hermann Broch oder die Angst vor der Anarchie. Internationales Symposium in Wiener Urania. 22-25. Januar 1992, Wien.
- Rationalitaet des Fin de siecle und ihre Brüche: Anspruch und Echo. Arbeitsgespräch mit den Philosophen der Wiener Universitaet. 15-16 Februar, 1995. Sopron.
- The Enlightenment and Postmodernism. 23-26. April 1995, Göteborg.
- Elias Canetti – Masse und Geschichtlichkeit. 20-21. Oktober 1995. Russe.
- Die österreiche Nation. 9. Internationales Canetti-Symposium, 2-4. Mai 1996. Wien
- Hermann Broch. 15-17. September 1995. Szeged
- Magyar felvilágosodás - európai felvilágosodás. 16-17 Juni 1997, Gödöllő
- „Verschwindet die Perspektivitaet - verschwindet die Landschaft.” Karl Mannheim-Symposium. Oktober 1997, Wien-Brigittenau
- Feier zum 70. Geburtstag und zum Gedenken der Emeritierung von em.O.Univ. Prof. Dr. Michael Benedikt. 17. November, 1998, Wien
- Il giacobinismo europeo e la fondazione dello Stato moderno. 20–21. Oktober 1999. Napoli
- Leibniz- és Kant-recepciók a német, az osztrák és a magyar felvilágosodásban. 5. Mai 2000, Gödöllő.
- Aufklaerung, philosophischer Empirismus, Nihilismus und dessen Dechiffrierung. 10. Mai, 2001. Gödöllő
- A magyar felvilágosodás és a kortárs oktatás – Ratio educationis. 17. 2002, Gödöllő.
- Die Aufklaerung in Ungarn. 27. Oktober 2006, Potsdam
- Európaiság és filozófia. Az európai egység alapja az európai filozófia. 26. Oktober 2007, Kolozsvár.
- A Közép- és Kelet-európai felvilágosodás-kutató munkacsoport alakuló ülése. 20. November 2008, Budapest.
- Transformationen der kritischen Anthropologie. Zum Werk von Michael Benedikt. 3. Dezember 2008, Wien.
- Korszakok, irányzatok, életművek. Szimpózium a közép- és kelet-európai felvilágosodásról. 6. Juni 2009, Budapest
- Texte-, Lesungs- und Streitfragen. A Magyar Felvilágosodáskutató Műhely konferenciája. 4. Juni, 2010, Budapest.
13. Internationaler Kongress zur Erforschung des 18. Jahrhunderts, 25.-29. Juli 2011 Graz/Austria
- Hungarológiai kongresszus, Magyar századforduló-szekció, 23. August, 2011.
- Hungarológiai kongresszus, Magyar kantianizmus és felvilágosodás szekció. 24. August, 2011, Kolozsvár.

- Jean-Jacques Rousseau, penseur européen. Colloque anniversaire. Juni 2012, Kolozsvár.
 Természet, szenedély, szerződés: Rousseau-n innen és túl. Jean-Jacques Rousseau születésének 300. évfordulója alkalmából. ELTE – Budapest, 27. September 2012.
 Ars, cognitio. Hommage á Diderot. Colloque scientifique á l'Université Babes-Bolyai de Cluj-Napoca. Faculté des Lettres. September 2013, Kolozsvár,
 Erdélyi János – Johann Gottlieb Fichte. A Michael Benedikt Társaság konferenciája. 14. April, 2014. Budapest
 Helvetius-Condillac. A Michael Benedikt Felvilágosodáskutató Társaság konferenciája. 6-7. November 2015. Budapest
 „Für unser Glück oder das Glück Anderer”. X. Internationaler Leibniz-Kongress. 20. Juli 2016, Hannover.
 A magyar és erdélyi tudományosság alakzatai a 18-19. század fordulóján. Aranka György-évfordulós találkozás. Kolozsvár, 2017. május 18-20.

Die Bücher

- Angelica Baeumer - Michael Benedikt (Herausgeber), Dialogdenken - Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwaertige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung. Wien, 1991. 33-47.
 Verdraengter Humanismus - verzögerte Aufklaerung. Band 3. Bildung und Einbildung. Vom verfehlten Bürgerlichen zum Liberalismus. Philosophie in Österreich 1820-1880. Herausgegeben von Michael Benedikt, Reinhold Knoll und Josef Rupitz. Wien – Klausenburg, 1995. 669-680.
 Anspruch und Echo. Sezession und Aufbrüche in den Kronlaendern zum Fin-de-Siecle. Philosophie in Österreich (1880-1920). Verdraengter Humanismus – Verzögerte Aufklaerung. Band 4. (Michael Benedikt-tel és Reinhold Knoll-lal közösen). Klausen-Leopoldsdorf - Klausenburg, 1998. 956. ISBN 978-3-85114-916-6
 Im Schatten des Totalitarismen. Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920 – 1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklaerung könyvsorozat V. kötete. (Michael Benedikt-tel, Reinhold Knoll-lal és Cornelius Zehetnerrel közösen). Wien, 2005 (Facultas). 1 – 1215. ISBN: 9783851149166
 Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie. Philosophie in Österreich 1920 – 1951. A Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklaerung könyvsorozat V. kötete. (Michael Benedikt-tel, Reinhold Knoll-lal és Cornelius Zehetnerrel közösen kiadta Kiss Endre). Wien, 2005 (Facultas). 207-214.
 Österreichs erscheinendes Bewusstsein nach 1945. in: Verdraengter Humanismus – verzögerte Aufklaerung. Band VI. Philosophie in Österreich 1951 bis 2000. Auf der Suche nach authentischem Philosophieren. Szerk: Michael Benedikt – Reinhold Knoll – Franz Schwediauer – Cornelius Zehetner. Wien, 2010. (Facultas). 545-565.
 Korszakok, irányzatok, életművek. Tanulmányok a közép- és kelet-európai felvilágosodásról – Epochen, Richtungen, Lebenswerke. Studien über mittel- und osteuropäische Aufklärung. (A szerkesztésben közreműködött Egyed Emese és Rathmann János) Kiadja az MTA-ORZSE Zsidó Kultúratudományi Kutatócsoportja és az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem. Budapest, 2010, 345 l. – Magyar Zsidó Szemle Könyvek

2. Sorozatszerkesztő: Lichtmann Tamás (Többnyelvű tanulmánykötet) ISBN 978-963-88644-3-7

FELVILÁGOSODÁS • MAGYAR SZÁZADFORDULÓ. A VII. Hungarológiai Kongresszus Filozófia Szekciójának előadásai. Szerkesztette: Egyed Péter. Kolozsvár, 2012. Kiadja az Erdélyi Múzeum-Egyesület (Felvilágosodás: magyar századforduló: kongresszus, Cluj-Napoca, 2011 / ed.: Egyed Péter. Cluj-Napoca: Societatea Muzeului Ardelean, 2012 ISBN 978-606-8178-65-3-).

A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára. Szerkesztette: Horváth Andor és Soós Amália. Kolozsvár, 2014 (Pro Philosophia Kiadó). 320-335. ISBN 978-606-8074-11-5.

Pro Philosophia Évkönyv, Sorozatszerkesztő: Garaczi Imre, Szerkesztette: Kiss Endre 2018. Veszprém, 2019 (Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány). ISSN 2060-100X. 21-29.