

Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Band 63 Herausgegeben von
Heft 3 **Martin Gessmann – Jens Halfwassen –**
2016 **Pirmin Stekeler-Weithofer – Bernhard Waldenfels**

Editorial 183–184

Felix Heidenreich Hartmut Rosas *Resonanz* – Lösung oder
Heuristik? 185–194

Georg Zenkert Machtkonstellationen: Jenseits von
Realismus und Idealismus 195–206

Panagiotis Thanassas Hegel ohne Ballast.
Geschichtsphilosophie in neuen Lektüren 207–223

Ingo Meyer Georg Simmel zwischen Philosophie, Soziologie
und Ästhetik. Abschluss der *Gesamtausgabe* und Forschung
der letzten Jahre. (Teil 2) 224–262

Matthias Neuber Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers.
Neuere Forschungstrends und -perspektiven.
(Teil 2) 263–277

Buchnotiz

Fabienne Jourdan/Rainer Hirsch-Luipold (Hg.): *Die Wurzel allen Übels.
Vorstellungen über die Herkunft des Bösen und Schlechten in der Philosophie
und Religion des 1.–4. Jahrhunderts* (**Matthias Perkams**) 278–279



Hegel ohne Ballast

Geschichtsphilosophie in neuen Lektüren

Panagiotis Thanassas

MAX WINTER: *Hegels formale Geschichtsphilosophie*. Tübingen 2015. Mohr Siebeck (Philosophische Untersuchungen 38). 209 S.

ERIC MICHAEL DALE: *Hegel, the End of History, and the Future*. Cambridge 2014. Cambridge University Press. 256 S.

Hegels Geschichtsphilosophie erlebte in den letzten Jahrzehnten einen unverhofften Aufschwung. Lange verpönt als Inbegriff der »großen Erzählungen« und als Höhepunkt einer Unterwerfung der Geschichte unter das Joch einer schlechten Metaphysik, wurde sie plötzlich in den 90er Jahren wieder salonfähig, als es bekanntlich Francis Fukuyama gelang, ihr die These eines »Endes der Geschichte« zuzuschreiben und den Fall der Berliner Mauer als endgültige Bestätigung einer fingierten Hegelschen Einsicht in die geschichtlichen Tiefenbewegungen auszulegen. Beide Haltungen, Verachtung und Lobpreisung, erweisen sich allerdings in ihrer genannten Begründung als philosophisch unhaltbar. Dies zu zeigen, ist die Absicht der beiden Bücher, die in diesem Zusammenhang, und trotz aller Unterschiede, als komplementär angesehen werden können. Das erste versucht, Hegel vom Ballast der spekulativen Geschichtsphilosophie zu erlösen, während das zweite ihn endgültig von der Auffassung eines »Endes der Geschichte« zu befreien sucht.

I.

Der Titel des Buches von *Max Winter* ist zweideutig: Er könnte auf die formale als *eine unter vielen* Lesarten der Hegelschen Geschichtsphilosophie abheben, oder aber auch die Behauptung wagen, diese Geschichtsphilosophie sei *ausschließlich* formalen Charakters. Der Vf. verschweigt diese Ambivalenz nicht; er erhebt sie vielmehr zum leitenden Prinzip seiner Auslegung, die folgendes Paradoxon zu ihrer Hauptfrage erhebt: Wie ist es dazu gekommen, dass jener Philosoph, der mehr als jeder andere die Geschichtlichkeit zum philosophischen Gegenstand erhoben hat, gerade im Hinblick auf seine Geschichtsphilosophie »derart in Misskredit geraten ist« (xi)? Der Hauptgrund dafür sei in einer überzogenen Unterscheidung zwischen kritisch-formaler und material-spekulativer Geschichtsphilosophie zu suchen, die auf Hegel in einseitiger Weise angewandt werde, indem er zum Vorreiter der zweiten Spezies erhoben werde.

Winter erklärt sich bereit, im Felde des Gegners anzusetzen. So nimmt er in Teil I die Unterscheidung formaler und materialer Geschichtsphilosophien auf und unterzieht sie einer knappen, jedoch äußerst prägnanten und aufschlussreichen Untersuchung. »Material«, »substantialistisch« oder »spekulativ« sei ein Zugang, der die Struktur, den faktischen Verlauf und gegebenenfalls die Ziele der Geschichte untersucht, während die »formale«, »kritische« oder neuerdings »analytisch« genannte Behandlung sich auf die Erkenntnisbedingungen von Geschichtsschreibung beschränke (3–4). Es wird damit eine Kluft aufgerissen zwischen »Geschehen« (*res gestae*) und »Deutung« (*historia rerum gestarum*) als zwei Bedeutungen, die früher beide unter den Begriff »Geschichte« gebracht wurden, auch wenn dies gelegentlich ohne die erforderliche Reflexion geschah. Der Leser wird daran erinnert (8), dass die Unterscheidung ihre verschwiegene Herkunft in Ernst Troeltsch hat, der die besagte, im Neukantianismus entstandene Kluft erkannt, terminologisch erfasst und (nach dem Vorbild von Leibniz) in einer unausgewiesenen Einheit von historischer Erkenntnis und Erkanntem vergeblich zu überwinden versucht hat. In einer Radikalisierung ihrer neukantianischen Herkunft versucht neuerdings die »analytische Geschichtsphilosophie«, die Frage nach »Struktur und ontologischem Status« von Geschichte vollends durch eine »Analyse der bestehenden Praxis der Geschichtsschreibung und ihrer Erklärungsmodelle« zu ersetzen (13). Die zum Überdruß wiederholte Gegenüberstellung von *critical/formal* und *speculative* ist dabei kein bloß deskriptives Anliegen, sondern dient zur Abwertung des zweiten Typus, als dessen Hauptvertreter natürlich Hegel gilt.

Winter macht sich das berühmte Diktum Dantos, eine substantialistische Geschichtsphilosophie habe gar nichts mit Philosophie zu tun, zu eigen – er wendet aber zugleich die Antithese strategisch gegen ihre Hauptvertreter. Was sie als »formal« bezeichnen, sei in Wirklichkeit ein »formalistisches« Projekt und in doppelter Hinsicht defizitär: Es vermöge nicht, den ontologischen Charakter des historischen Gegenstandes auch nur ansatzweise zu bestimmen und rangiere somit zwischen einem unreflektierten Positivismus und einem maßlosen Konstruktivismus. In der Postulierung eines indifferenten Subjektes historischer Erkenntnis übersehe es zugleich die Tatsache, dass dieses Subjekt ebenso geschichtlich konstituiert ist. Winter versucht somit gleichsam, die formale Geschichtsphilosophie vor ihren formalistischen Vertretern zu retten – und in diesem Rettungsversuch sucht er die Hilfe ihres angeblich unerbittlichsten Gegners: Hegel. Zuvor wendet er sich aber anderen Theorien der Geschichtlichkeit menschlicher Identität zu, welche den Anspruch erheben (könnten), die Defizite des Formalismus zu beheben. Heideggers fundamentalontologisches Projekt setze in der Tat bei der »Geschichtlichkeit« des Daseins an, gelange aber nicht zu einer ausreichenden Bestimmung des

Verhältnisses zwischen ihr und dem abgeleiteten Modus der »Historie«. Allerdings habe Heidegger ansatzweise »das Grundmodell nicht-positivistischer Geschichtstheorien [geliefert], die gleichwohl als formale zu kennzeichnen sind« (23). Gadamer hingegen stelle einen Rückfall in den Historismus dar und bleibe einem »historischen Relativismus« verfangen, während Ricœur die Spannung zwischen menschlicher Geschichtlichkeit und historischem Repräsentationalismus zu einer Aporie stilisiere, die sich im dualistisch strukturierten »Gedächtnis« widerspiegele.

Die Strategie des Buches wird meisterlich umgesetzt. Die Geschichtsphilosophie muss zweierlei vermittelnd leisten: eine durchdachte »Erkenntnistheorie der Geschichte« sowie eine »Theorie der Geschichtlichkeit menschlicher Identität«. Das erste Anliegen wird im Buch häufig als »Referenz« betitelt, das zweite als »Relevanz«. In ihrem formalen Charakter bestimmen beide die Aufgabe einer Geschichtsphilosophie, die *sensu stricto* ohnehin nur formal sein kann, zugleich aber von den unreflektierten »formalistischen« Vorurteilen der Analytiker befreit werden muss. Im Ausgang nun von der Feststellung, dass Heidegger in Sachen Geschichte die Probleme diagnostiziert, aber nicht gelöst hat, erweist sich Hegel gleichsam als die Wahrheit Heideggers; und diese Funktion kann er nur auf Grund einer Rekonstruktion erfüllen, die ihn von einer eigenen Ambivalenz befreit und seine »genuine« bzw. »eigentliche« (lies: formale) Geschichtsphilosophie von den »prominenten historischen Darstellungen der Vorlesungen« säuberlich trennt (31).

Das Projekt ist philosophisch vielversprechend und in seiner Absicht revolutionär. Gleichwohl scheint es mir unabdingbar, zwei Fragen kritisch zu unterscheiden: (a) Lässt die Anwendung der zu einem Klischee verkommenen Unterscheidung »formal/kritisch vs. spekulativ« auf Hegel einen zu dem überraschenden Ergebnis kommen, dass seine Schriften nicht nur einzelne formale Elemente aufweisen, sondern vielmehr eine in verschiedenen Texten verstreute, aber tendenziell vollständige, systematisch ausgearbeitete formale Theorie der Geschichte enthalten? (b) Kann/muss diese formale Theorie von der materialen Darstellung der Weltgeschichte als eines Fortschrittes in dem Bewusstsein und der Verwirklichung von Freiheit abgekoppelt oder gleichsam von einer »Vermengung« mit der letzteren »gereinigt« werden? Der Vf. bejaht beide Fragen, die Stärke des Buches liegt aber in der Behandlung der ersten. Im Hinblick auf die zweite hingegen muss Winter schließlich am Ende des Buches (189) den Verdacht einer *petitio principii* erwecken, wenn er zu der (für Hegel höchst fraglichen) »gängige[n] Überzeugung« greift, eine materiale Geschichtsphilosophie sei gar keine Philosophie. Ich möchte den Wert des Buches keinesfalls an dieser Schlussfolgerung messen, die ja auch nicht dessen zentrale These ausmacht. Der lange Weg nämlich, der dorthin führt, besteht aus

einer Reihe von lehrreichen, zumeist höchst originellen, nur gelegentlich eigenwilligen Analysen, die das interpretatorische Feingefühl des Vf. beweisen und durch eine selektive kritische Sichtung der Bibliografie gestützt werden. Berücksichtigt man, dass es sich um die überarbeitete Fassung einer Dissertation handelt, so stehen wir vor einer insgesamt imposanten Leistung.

Hegels »Erkenntnistheorie der Geschichte« ist das Thema von Teil II, der seinen Ausgang von den drei »Weisen des Geschichtsschreibens« nimmt, wie sie in der ersten Einleitung zu den geschichtsphilosophischen Vorlesungen (1822–28)¹ unterschieden werden. Winter sieht in diesem »häufig unterschätzten Fragment« (35) eine Übertragung und Anwendung der erkenntnistheoretischen Grundpositionen Hegels, die in der Heidelberger *Enzyklopädie*, der *Logik*, sowie auch in der Hotho-Nachschrift der *Vorlesungen zur Philosophie des subjektiven Geistes* (1822) entwickelt werden.

Die Vorlesungen zur Weltgeschichte enthalten bekanntlich eine Unterscheidung zwischen drei Grundtypen der Geschichte bzw. Geschichtsschreibung: der »ursprünglichen«, der »reflektierenden« und der »philosophischen«. Die kritischen Absichten dieser Passage, die gleichsam als »Einleitung in die Einleitung« fungiert, rücken zunächst eine positivistische Auffassung ins Visier, die von der Geschichte erwartet, sich dem »Gegebenen« unterzuordnen und es rezeptiv wiederzugeben. Winter verweist mit Recht auf die Austauschbarkeit der Hegelschen Verwendung von »Geschichte« und »Geschichtsschreibung« als Zeichen nicht etwa einer mangelnden terminologischen Stringenz, sondern als Bestätigung der Einsicht: »Es gibt keine *res gestae* ohne *historia*« (47). Die drei Typen sind somit weder eine bloße Propädeutik noch eine Skizze der Geschichte der Geschichtsschreibung, sondern ein systematischer Abbau des Anscheins unmittelbarer Gegebenheit historischer Gegenstände.

Als Vorlage für die drei Geschichtstypen identifiziert Winter eine Trias der Grundformen des Theoretischen Geistes: »Gedächtnis – Verstandesdenken – vernünftiges Denken«. Die Parallelisierung leuchtet ein und wird vorbildlich durch eine Argumentation unterstützt, die von einer breiten Kenntnis des gesamten Hegelschen Corpus zeugt. Gleichwohl entsteht gelegentlich der Eindruck, dass die Parallelisierung eher weg von der geschichtsphilosophischen Einleitung als in diese hinein führen soll. Winter neigt eher dazu, diesen Text als widerspiegelnde Bestätigung der enzyklopädischen Ausführungen zu sehen, als ihm eine gewisse relative Selbständigkeit einzuräumen. Das führt gelegentlich zu Verzerrungen, etwa

¹ G.W.F. HEGEL: *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822–1828*, GW 18, S. 121–137. – In den folgenden Auszügen aus dieser Ausgabe ist die Rechtschreibung angepasst worden; die ausgiebigen gesperrt gedruckten Hervorhebungen des Originals werden nicht berücksichtigt.

wenn bei der Behandlung der ursprünglichen Geschichte das Hauptmerkmal dieses Typus völlig vernachlässigt wird: »In solchen Geschichtsschreibern ist [...] der Geist des Verfassers und der allgemeine Geist der Handlungen, von denen er erzählt, einer und derselbe« (GW 18: 125). Im Gegensatz zu dieser *Unmittelbarkeit* der Ursprünglichen Geschichte, die durch ihren sprachlichen Charakter keinesfalls tangiert wird, ist wiederum die Reflektierende Geschichte durch einen *Überschuss an Vermittlung* gekennzeichnet, der einem bei all ihren vier Untertypen begegnet: (a) Kompendien und Kompilationen; (b) pragmatische Geschichte; (c) kritische Geschichte; (d) Spezialgeschichte. Den zweiten dieser Untertypen beschreibt Hegel als eine Geschichtsbetrachtung, die vor allem einen praktischen Nutzen erbringen soll. Winter dagegen will diesen »pragmatischen« Charakter leugnen und die pragmatische Geschichte – aus meiner Sicht: abwegig – als »verständige« Geschichte darstellen, wobei er sich auf eine einzige lapidare Randbemerkung Hegels stützt (»überhaupt verständige Geschichte«). Was er dann allerdings als pragmatisch/»verständlich« beschreibt sind im Grunde Merkmale der Reflektierenden Geschichte überhaupt. Die Geschichtstypologie kulminiert schließlich in der Philosophischen Geschichte, die treffend als Version eines »idealistischen Realismus« (97) bezeichnet wird und an die Faktizität des Geschehenen gebunden bleibt, zugleich aber dessen Wahrheit (und nicht bloße Richtigkeit) zu eruiieren sucht.

Da die im Buch beabsichtigte Rekonstruktion nicht formalistisch bleiben will, kann sie sich nicht auf den Aufweis der erkenntnistheoretischen Bedingungen von Geschichtsschreibung beschränken, sondern muss darüber hinaus die Frage nach der Geschichtlichkeit selbst stellen: Was heißt es, dass der Mensch »eine Geschichte hat«, und was ist der ontologische Status von Geschichte als Gegenstand einer theoretisch-wissenschaftlichen Tätigkeit? In der Behandlung dieser Frage setzt der Vf. den Akzent auf die »geschichtliche Verfassung der Subjektivität«, und die Suche nach den »Grundzüge[n] einer geschichtlichen Konstitution subjektiver Identität« führt ihn (trotz der angeblichen Zeitlosigkeit logischer Bestimmungen) in die *Wissenschaft der Logik*. Winter gesteht mit einer gewissen Ratlosigkeit, dass dieses Vorgehen schon bei Adorno angesprochen (116) und bei Marcuse erprobt worden ist (114); seine eigene Behandlung entwickelt sich aber vorrangig in einer kritischen Auseinandersetzung mit Theunissens berühmter These einer »kritischen Funktion« der Logik.²

In der Seinslogik ist Zeit das Signum der Negativität, das den Schein der fixen Beständigkeit und Selbständigkeit des Seienden aufsprengt und des-

² MICHAEL THEUNISSEN: *Sein und Schein. Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1980.

sen *Vergänglichkeit* zum Ausdruck bringt. Dieser »natürlichen Zeit« steht die »geistige Zeit« gegenüber als positives Verhalten zum Vergehen – womit auch »die Genese der Subjektivität aus dem Vergehen des Seienden« (122) als zentrales geschichtsphilosophisches Thema aufgewiesen wird. Die Wende wird an der berühmten Stelle am Anfang der Wesenslogik verortet, wo Wesen als das »vergangene, aber zeitlos vergangene Sein« eingeführt wird. »Zeitlos« weist hier, so eine weitere treffende Beobachtung Winters, nicht jede Zeitlichkeit ab, sondern nur jene naturphilosophisch orientierte Zeit, die »primär pejorativ als äußerlich aufgefasste Negativität« (139) in der Seinslogik maßgeblich war. Im Anschluss an die »Selbstwiderlegung des Endlichen« (135) in der affirmativen Unendlichkeit erscheint somit das endliche Seiende in der Wesenslogik nicht nur als Vergangenes, sondern als Gewesenes (137), worauf auch der Begriff der »Erinnerung« hinweist – in einer Funktion, die nicht nur erkenntnistheoretisch, sondern auch ontologisch gemeint ist (das berühmte »Insichgehen des Seins«). Weit davon entfernt, eine durchgängige »Zeitlosigkeit« der Logik zu indizieren, negiert »zeitlos« allein jene Form der natürlichen Zeit und bestätigt zugleich eine allgemein zeitliche Struktur der Logik, indem es den Übergang vom Vergehen des Endlichen zu der Aneignung dieser Negativität durch eine erkennende Aneignung der Zeit selbst anzeigt (144–145). Dem Begriff entspricht schließlich jene Form von Zeitlichkeit, die als *Geschichtlichkeit* die »zeitliche Konstitution der Subjektivität« indiziert (160). Mit Verweis auf die wichtige Anmerkung zur Enz. § 258, wo unter anderem eine Identität der Zeit mit dem Begriff als Subjektivitätsprinzip behauptet wird, kann Winter die subjektive Identität als »Ergebnis einer Auseinandersetzung mit der Negativität der Zeit« beschreiben, »die für den Einzelnen stets prekär bleibt und jeweils nur partiell erfolgreich ist« (164). Die Subjektivität lässt sich somit überhaupt nur als eine geschichtliche konstituieren und wird maßgeblich durch ihren »resultativen« Charakter bestimmt, sofern sie »der äußerlichen Herrschaft der Zeit abgerungen zu werden hat« (154). Das wird anhand einer schönen Analyse des Kronos-Mythos aus den religionsphilosophischen Vorlesungen veranschaulicht, wo Geschichte als konfliktreicher Befreiungsversuch von der Herrschaft der (natürlichen) Zeit gedeutet wird (157). Erst in dieser errungenen Subjektivität ist so etwas wie Freiheit möglich, in der speziellen Form der begriffslogischen Freiheit, welche die Abhängigkeit dualistischer Relationen endgültig hinter sich gelassen hat.

Wie hängt aber dieser gedankenvolle Streifzug durch verschiedene Passagen des Hegelschen Werkes mit der zentralen Fragestellung des Buches zusammen? Winter fasst die Relevanz der gewonnenen Theorie der Geschichtlichkeit für die Problematik der Geschichtserkenntnis in zwei zentralen Punkten zusammen: (1.) Die destruktive Funktion der Seinslogik

ermöglicht die Befreiung von einer repräsentationalistischen Geschichtstheorie, die das »was ist, was gewesen ist« (GW 18: 139), als unmittelbar bestehenden Bezugspunkt der Geschichte auffasst. Damit aber dieser skeptische Weg nicht in einen wilden Konstruktivismus einmündet, muss er (2.) inhaltlich in der Konstitution der Subjektivität verankert werden und zwar als Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der Mensch überhaupt »eine Geschichte hat« (166). Geschichtliche Subjektivität erweist sich somit »als ontologische Voraussetzung der Geschichte wie als epistemologische Bedingung ihres Erkennens« (167).

Winters Annäherung an Hegels Geschichtsphilosophie hat es bis zu diesem Punkt plakativ vermieden, sich mit dem auseinanderzusetzen, was als deren allgemein angenommener Inhalt gilt: die Darstellung der Weltgeschichte, die nun in dem kurzen vierten Teil behandelt werden soll. Es kommt hier vor allem auf den »naiven Fortschrittsoptimismus« an, der bei Hegel vermutet wird (172) und als eine oberflächliche Haltung erwiesen werden soll, die letztlich als unphilosophisch zurückgewiesen werden müsse. Die Arbeit scheint hier selbst in die Klischees abzugleiten, die sie zuvor massiv und erfolgreich bekämpft hat. Zuallererst: Von einem Fortschrittsoptimismus kann bei Hegel keine Rede sein (ebenso wenig wie von einem Pessimismus); sein Anliegen beschränkt sich ausschließlich auf eine Rekonstruktion des Geschehenen, wobei die Zukunft (und damit auch jede optimistische oder pessimistische Haltung zu ihr) der Philosophie versagt und allein dem »Propheteien« überantwortet wird (dazu später mehr). Der Fortschritt ist also kein Gebot, keine Verheißung und keine Vorhersage; er ist Wirklichkeit, und allein als solche interessiert er uns. Was aber genau besagt dieser Fortschritt? Winter beginnt erneut mit einer treffenden Feststellung: Geschichte interessiert uns zunächst (und das gilt auch für Hegel) als ein Feld des Negativen: Vergänglichkeit, Kontingenz, Leid, Tod, das Übel machen gleichsam die Triebfeder jeder Beschäftigung mit der Geschichte aus und sind systematische Voraussetzungen der Geschichtlichkeit. Ebenso treffend betont Winter, dass die Verortung der Weltgeschichte (sowohl in der *Enzyklopädie* als auch in der *Rechtsphilosophie*) am Ende der Behandlung des Staates einen klaren Hinweis auf die Endlichkeit jeder staatlichen Gestalt enthalte (177). Das Allgemeine des Staates wird somit, von außen betrachtet (etwa im Äußeren Staatsrecht), erneut zu einem Besonderen.

Genau an diesem Punkt setzt die Weltgeschichte an, um eine doppelte Vermittlung zu leisten: einmal in ihrer systematischen Stellung als Übergang zum Absoluten Geist, dann aber auch in ihrer inhaltlichen Ausführung als Feld der sich verwirklichenden Freiheit. Unwillig jedoch, diesen zweiten Aspekt anzuerkennen, fasst Winter auch den ersten vorwiegend negativ auf: Er hebt nicht das hervor, was der Übergang zum Absoluten

Geist leistet, sondern verbleibt eher bei dem, was im Objektiven Geist *nicht* geleistet werden kann. So sucht er den Schlüssel für das Verständnis der systematischen Funktion und des Inhalts der Hegelschen Weltgeschichte in einem bekannten Vers Schillers. Er lautet »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht«, stammt aus einem Gedicht, das den Titel »Resignation« trägt, und wird sowohl in der Rechtsphilosophie (§340–342) als auch in der Enzyklopädie (§548) zitiert. Winters Auslegung erkennt mit Recht in der Endlichkeit der Staaten eine »radikale Endlichkeit aller Formen praktischer Freiheit« und verzeichnet treffend eine »Absage an jede Form der Jenseitigkeit« als gemeinsames Merkmal des Schillerschen Gedichtes und der Hegelschen Aneignung desselben (184–185). Die Schlussfolgerung jedoch, dass »der Staat [...] gerade durch die Geschichtserkenntnis seine zentrale Bedeutung verliert und nur noch als geschichtlicher relevant ist« (185), wird niemandem einleuchten, der den schwierigen, aber einsichtsvollen Gedankengängen auch nur dieses Buches aufmerksam gefolgt ist. Denn erstens wird das Gewicht und die Bedeutung eines Endlichen keinesfalls durch die Einsicht in seine Endlichkeit tangiert; zweitens war es unter anderem eine Grundabsicht gerade dieses Buches, Geschichtlichkeit als etwas auszuweisen, das viel zu wichtig ist, um mit einem »nur noch« eingeleitet zu werden. Mit anderen Worten: Auch endliche Freiheit verdient es, verwirklicht zu werden; und die Einsicht in diese Endlichkeit impliziert keinesfalls die resignative Haltung, die Winter daraus ableitet. Eine resignative Haltung, die in der Weltgeschichte nur Trümmer erblickt, kommt einem Verzicht auf den Anspruch gleich, einen Sinn im historischen Verlauf zu erkennen. Sie bleibt letztlich mit jedem (formalen oder materialen) geschichtsphilosophischen Projekt unvereinbar.

Winter sucht die eigentliche Geschichtsphilosophie in der Logik. Das leuchtet auf Anhieb ein; schließlich verweist Hegel selbst die Zuhörer seiner Vorlesungen für die Begründung bzw. den Beweis des Vorgetragenen immer wieder auf die »spekulative Philosophie«. ³ Ein Beweis bedarf aber schließlich eines Feldes, innerhalb dessen er seine Gültigkeit aufweist; oder mit Heidegger: jede Frage bedarf eines Befragten – und in diesem Fall: der Geschichte selbst. Dass die Analyse der Konstitutionsbedingungen der Subjektivität tatsächlich etwas über die Geschichte zu sagen vermag – dies muss allein an der Geschichte und aus dieser gezeigt werden. In ihr erweist sich dann auch die Freiheit nicht als ein theoretischer Begriff, der allein aus der Logik zu gewinnen wäre, sondern vielmehr als ein politischer Begriff, der wirklich ist, sofern er verwirklicht wird. Und das

³ Vgl. G.W.F. HEGEL: GW 18, S. 140: Was in den Vorlesungen vorausgesetzt werden muss, das wird »in der Philosophie selbst« bzw. »durch die spekulative Erkenntnis erwiesen«.

koppelt die (formalen) erkenntnistheoretischen und ontologischen Analysen unumgänglich an die (materiale) reale Weltgeschichte. Die Vermengung der beiden Ebenen, die der Vf. immer wieder an Hegel tadelt, ist vielmehr ein Gebot der Sache selbst. Im Hinblick also auf den Versuch, das Formale als ein Konstitutivum für Hegels Geschichtsphilosophie zu erweisen, glänzt das Buch als ein origineller und gelungener Beitrag. Im Hinblick auf den Versuch, das Materiale gleichsam als philosophisch unseriös auszuklammern, stehen wir vor einer Verkürzung, die schließlich auch das Formale in der Schwebe lässt. Unter dem Druck der üblichen Auffassung, eine materiale Geschichtsphilosophie überforme die Geschichte, zeigt sich Winter so nachgiebig, dass er eine Geschichtsphilosophie ohne Geschichte übriglässt. Aber auch dies mindert nicht die Bedeutung dieses Buches als eines in jeder Hinsicht beachtlichen und imposanten Beitrags.

II.

Die Frage nach dem Ende der Geschichte ist vordergründig das Thema des Buches von *Eric Michael Dale*, dessen wichtigste Einsicht schon im Titel angedeutet wird, wo neben besagtem Ende auch die Zukunft parataktisch angeführt wird. Diese Zusammenführung unterstreicht, dass die Annahme eines Endes der Geschichte unabdingbar mit der Frage nach der Zukunft zusammenhängt, oder vielmehr eine Version von dieser ausmacht: Ist nämlich die Geschichte zu Ende gekommen, dann gibt es offenbar auch keine (wirkliche) Zukunft mehr. Das Buch ist aber in seiner Thematik erheblich breiter, als der Titel vermuten lässt, da es eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem gesamten Thesenspektrum der Hegelschen Geschichtsphilosophie unternimmt. Die Monografie verfolgt zwei unterschiedliche Ziele. Im ersten Teil unternimmt sie eine Destruktion des Gedankens vom Ende, wie er in der philosophischen Trias von Nietzsche, Engels und Kojève vorkommt. Im zweiten Teil stellt Dale Hegels geschichtsphilosophisches Projekt ähnlichen Projekten seiner Vorgänger gegenüber (insbesondere denjenigen Herders und Fichtes), bevor er gleichsam zu »Hegel selbst« zurückkommt, um seine Einsichten in Abgrenzung von seinen Vorgängern und Nachfolgern freizulegen. Das Anliegen des ersten Teiles erscheint somit als typischer Fall einer Heideggerianisch erfolgten Destruktion, worin die Sedimente der Tradition abgelegt und der ursprüngliche Gehalt eines Theorems freigelegt werden soll. Die Absicht einer Abgrenzung ist aber offenbar auch der Motor des zweiten Teiles, wo Herder und Fichte als Kontrastfolien fungieren, welche die klare Konturierung des Hegelschen Anliegens ermöglichen sollen.

Das »Ende der Geschichte« ist ein ambivalenter Gedanke, der eine bestimmte Periode bzw. einen Zeitpunkt zum Ende sowohl des weltgeschichtlichen Geschehens als auch der Philosophiegeschichte selbst stilisiert. Im ersteren Sinne verweist der Gedanke auf den Abschluss eines langwierigen Geschehens, das in der endgültigen Realisierung der politischen und ökonomischen Freiheit zum Stillstand kommt. Von der Geschichte sind dann nur noch kleine modifizierte Wiederholungen des Epilogs eines Dramas zu erwarten, das im Grunde längst abgeschlossen ist. Unterstellt man Hegel den Gedanken im letzteren Sinne, so behauptet man, dass dieser das Ende der Philosophiegeschichte im eigenen Werk gesehen habe. Dale macht klar, dass das konvergierende Verorten beider Aspekte an jenem 14.10.1806, als Napoleon die Schlacht von Jena gewann, kurz nachdem Hegel seine *Phänomenologie des Geistes* abgeschlossen hatte, nichts anderes als eine Karikatur darstellt. So versucht er, die These vom Ende nach altem platonischen bzw. hermeneutischen Vorbild »so stark wie möglich« zu präsentieren. Er verortet sie überdies in einem größeren Zusammenhang, der sich in der Frage ausdrückt, ob Hegel sich einem platonischen »Transzendentalismus« oder vielmehr einem Immanentismus aristotelischer Provenienz verschreibe. Indem Dale für die zweite Option plädiert, sucht er zugleich in Aristoteles einen Verbündeten, der zur Befreiung Hegels vom Ballast des Platonismus beitragen könnte.

Die Hauptthese des Buches wird gleich in der Einleitung formuliert: »The Hegelian end is the culmination of the *now*; not the foreclosure of the *next*« (4). Man gewinnt bereits an dieser Stelle den Eindruck, dass die Debatte zu einem großen Teil einer Zweideutigkeit der englischen und der französischen Sprache geschuldet ist: *the end*, und ebenso *la fin*, bedeuten bekanntlich sowohl »Zweck« als auch »Ende« *qua* Abschluss. Diese Ambivalenz hat offenbar eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Entstehung des Problems gespielt: Hegels zahlreiche Bezugnahmen auf das »Ziel« bzw. den »(End-)Zweck« der geschichtlichen Bewegung sind als *the end of history* bzw. *la fin de l'histoire* aufgenommen worden, um dann als »Ende« der Geschichte auf Hegel zurückprojiziert zu werden. Dale macht diese Beobachtung nicht, verfährt aber ihr sinngemäß, wenn er zwischen bezweckter *culmination* und abschließender *foreclosure* unterscheidet. Von der letzteren behauptet er in aller wünschenswerten Klarheit: »no such end of history thesis can be found in Hegel's philosophy« (5). Wenn das aber zutrifft, erweist sich seine programmatische Ankündigung, man wolle diesbezüglich »Hegel *contra* Hegel« lesen (5), als etwas vorlaut und missverständlich.

Dales Lektüre verschreibt sich von Anfang an einer heroischen Niederlage. Hegels System sei im Ganzen »ein Scheitern« (*»a failure«*, 7), und im Hinblick auf die Geschichte verfehle Hegel sein Hauptziel einer Theodizee, indem er den Anspruch, die Kontingenz zu eliminieren, nicht einzu-

lösen vermöge (8) – also auch hier »ein Scheitern« (10). Die Erwartungen sollen somit auf die Lektüre interessanter Hegelscher Gedanken »über Geschichte und Humanität« eingeschränkt werden (10). In diesem Zusammenhang sollen Nietzsche und Engels als die ersten Quellen der Entstehung des Mythos eines »Endes der Geschichte« untersucht werden, während Kojève die Zäsur für die politische Umgestaltung des Mythologems darstellt. Trotz Fukuyamas Beteiligung am jüngsten Wiederaufleben des Mythos in den 1990er Jahren sieht Dale in ihm zu Recht lediglich eine Randfigur in der Reihe von Denkern, die dem Gespenst des »Endes der Geschichte« nachgegangen sind bzw. zu dessen Entstehung beigetragen haben.

Das Destruktionsprojekt des Buches fängt mit Nietzsche an, der wohl als erster Hegel den Gedanken eines Endes der Geschichte zugeschrieben hat. Es ist typisch für den Charakter dieser Zuweisung, dass deren Initiator diesen Gedanken eher aus indirekten Quellen und ohne genügende Kenntnis der Hegelschen Schriften formte. Dale identifiziert als Quellen Nietzsches die Werke von Arthur Schopenhauer und Jakob Burkhardt. Die entsprechenden langen Ausführungen sind manchmal umschweifig und führen vom eigentlichen Thema der Arbeit ab – bis schließlich die Entstehung des Mythos eines Endes überzeugend in Nietzsches zweiter *Unzeitgemäßen Betrachtung* (»Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«) verortet wird: Hegel »hätte sagen müssen, dass alle nach ihm kommenden Dinge eigentlich nur als eine musikalische Koda des weltgeschichtlichen Rondos, noch eigentlicher, als überflüssig zu schätzen seien. Das hat er nicht gesagt: dafür hat er in die von ihm durchsäuerten Generationen jene Bewunderung vor der »Macht der Geschichte« gepflanzt, die praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienste des Tatsächlichen führt«. In den fünf Wörtern »das hat er nicht gesagt« sieht Dale den Anfang einer langen Wirkungsgeschichte, die jedoch bei Nietzsche in aller Vorsicht als eine »negative Hermeneutik« (51) auftritt.

Im Gegensatz zu Nietzsche hatte aber Friedrich Engels keine Bedenken, Hegel den ausdrücklichen Gedanken eines Endes zu unterstellen. In *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* versucht er, Hegels revolutionäre »Dialektik« vom konservativ-reaktionären »System« zu befreien. In diesem Sinne kritisiert er Hegel, weil dieser das Ende der Geschichte in seiner eigenen Zeit und seinem eigenen System lokalisiert habe, während es in der zukünftigen weltlichen Realisation der Dialektik verortet werden müsse.

Das Kapitel über Kojève ist sicherlich das interessanteste des mit ihm abschließenden ersten Teiles. Die Gestalt dieses facettenreichen Theoretikers, Staatsbeamten und Visionärs hat mit der berühmten, 1947 zuerst

edierten Vorlesungsreihe aus den Jahren 1933–39 in der Tat großen Einfluss auf die französische Hegel-Renaissance der Nachkriegszeit ausgeübt. Dale erkennt diesen Einfluss an sowie überhaupt Kojèves Beitrag zu der aktuellen Hochachtung Hegels als eines Denkers der Geschichte. Er zögert jedoch nicht, diese Lektüre als eine »faszinierende Fehlinterpretation« (»fascinating misreading«, 81) zu bezeichnen und dieses Urteil ausgiebig und überzeugend zu begründen.

Kojèves alleiniger Gegenstand sei die *Phänomenologie* gewesen, die er für Hegels eigentliche Geschichtsphilosophie gehalten habe. Da er überdies im Kapitel über das Herr-Knecht-Verhältnis den Kern der *Phänomenologie* erblickt habe, habe er diese Dialektik zum einzigen Modell erweitert, das zum Verstehen der weltgeschichtlichen Prozesse tauglich sei. Kojève sei somit eindeutig »die Quelle des modernen Mythos« eines Endes der Geschichte gewesen (82). Mit hermeneutischem Feingefühl diagnostiziert Dale die Details dieser Ausgangsstellung und warnt davor, Kojève überhaupt als Einstieg in die Hegelsche Philosophie zu vertrauen. Er hebt die anthropologischen Voraussetzungen von dessen Interpretation hervor, legt ihren Reduktionismus offen und bemerkt, dass in Kojèves sonderbarem Verständnis die eigentliche Kulmination der Dialektik mit deren Beendigung zusammenfalle. Der Leser wird allerdings enttäuscht, wenn er als angemesseneres Dialektik-Verständnis einen sonderbaren Vergleich angeboten bekommt: »For Hegel, Shiva-like, to end or to culminate is to recapitulate and begin again; each end is a beginning, and each beginning is an end« (93). Das hört sich nett an, stellt aber zugleich einen eindeutigen Verzicht auf die Mühe des Begriffes dar. Und Ähnliches gilt, wenn *jedes* geschichtliche Ereignis als eine »Kulmination« bezeichnet wird (97). Dies verwandelt die Geschichte in ein bestimmungsloses Kontinuum und lässt die für Hegel so wichtigen »Stufen« abhandenkommen.

Wenn Geschichte ein langer Kampf zwischen Herr und Knecht sein, und wenn dieser Kampf mit der endgültigen Befreiung beider enden soll, wo wäre dieses Ende der Geschichte zu lokalisieren? Kojève war von diesem seinem Mythos dermaßen überzeugt, dass er ihn in verschiedenen Versionen vortrug. Hegel sollte das Ende in Napoleon bei Jena erblickt haben; Kojève selbst möchte lieber die Personifikation des Endes mal bei Stalin, mal bei Marx erblicken, um schließlich doch auf die Anfangsposition zurückzukommen, der gemäß die Geschichte »schließlich in die Kriege Napoleons und in diesem Tisch ausgemündet [ist], auf dem Hegel seine *Phänomenologie des Geistes* geschrieben hat.«⁴ Während also Nietzsche unterstellte, dass Hegel der Geschichte ein Ende hätte beilegen *müssen*,

⁴ ALEXANDRE KOJÈVE: *Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens*, Stuttgart 1958, S. 44–45.

und Engels, dass Hegel sich dies tatsächlich, wenn auch auf die falsche Weise, vorgenommen hat, begrüßt Kojève diese Annahme als größtes Verdienst der Hegelschen Philosophie, die sich überdies (in dieser oder jener Form) auch noch bewahrheitet habe. Gibt es Elemente in Hegels Werk, die solche Interpretationen stützen?

Mit dieser Frage geht Dale zum zweiten Teil seines Werkes über. Die geschichtsphilosophischen Projekte von Herder, Fichte und Schelling sollen hier zu einer schärferen Umgrenzung des Hegelschen Anliegens beitragen. Das Kapitel zu Fichte ist dabei das gelungenste und wohl wichtigste der gesamten Monografie. Dale gelingt es zu zeigen, dass alle herrschenden Vorurteile, die Hegels Philosophie belasten, in Wirklichkeit aus Fichtes Philosophie stammen. Darunter ist vor allem der Apriorismus zu nennen, der vornehmlich in den *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) zum Ausdruck kommt. Fichtes Anmaßung besteht dort in der Annahme, dass der Philosoph über Geschichte nachdenken kann (und soll), ohne seine Hände mit bloßen Fakten gleichsam zu beschmutzen; es genüge nur die »Einheit seines vorausgesetzten Begriffs« (138). Aufgabe des Philosophen sei also, von der Erfahrung vollends abzusehen und den »Weltplan« offenzulegen, dessen Kenntnis auch Vorhersagen über die Zukunft ermögliche. Demgemäß entstehe in der Geschichte nichts wirklich Neues. Wir beobachteten nur die Entfaltung jenes Einen, das der Philosoph a priori erfassen und erläutern könne. Dale merkt treffend an, dass das Studium der Fichteschen Vorlesungen einen großen Beitrag zur Rehabilitierung Hegels leisten würde, als indirekter Beitrag zu einer Befreiung Hegels vom Schatten Fichtes.

Wie steht es aber um Hegel selbst? Dale unternimmt den Versuch, Hegels Position als eine »Verbindung« von Herder (historische Emphase) und Fichte (philosophische Emphase) zu erweisen (164, 180 u. a.). Dies geschieht zuweilen mit schwacher begrifflicher Apparatur – wenn etwa Hegels Rede von einem geschichtlichen Plan mit dem Zauberwort der »Aufhebung« erläutert wird.⁵ Die berühmten drei Arten der Geschichtsschreibung werden gründlich missverstanden, wenn die »ursprüngliche Geschichte« mit Subjektivität und die »reflektierende Geschichte« mit Objektivität in Verbindung gebracht wird (178; wenn schon, dann umgekehrt). Zugleich wird aber Dale nicht müde, seine zutreffende Grundeinsicht in Erinnerung zu rufen: Es gibt nichts außerhalb der Geschichte, das deren Verlauf vorbestimmt oder lenkt; der Plan ist immanent und kann nur am faktischen Verlauf der Ereignisse erkannt werden.

⁵ »The language of a plan is suspended (*aufhebt* [sic]) in the language of philosophy. Hegel's language is at least partially theological« (165).

Während der Vf. dem Ende des Buches zusteuert, wirkt er gelegentlich ratlos. So werden etliche Seiten Slavoj Žižek gewidmet, der angeblich der Einzige sein soll, der heute noch Hegels Staatsverständnis als Träger eines lebendigen Geistes ernst nimmt (192). Ein abschließendes Kapitel rekapituliert dann die Hauptthese des Buches: Die Geschichte werde durch eine immanente Teleologie geleitet, welche allein am historischen Geschehen selbst abzulesen und nicht a priori zu deduzieren sei; ein »end of history« sei ausschließlich als *Zweck* dieser Teleologie möglich, keinesfalls aber als *Ende* der Geschichte, die (als Geschichte des Geistes) prinzipiell offen bleibe und nur vorläufige Kulminationen erkennen ließe. Sodann versucht der Vf., ein eigenes Verständnis von Geschichte darzulegen, das er als Mischung von Hegels »prozessiv-ereignishaftem« und Žižeks »tragischem« Modell präsentiert. Es möge dem Rezensenten angesichts dieser Ausführungen gestattet sein, sein Unverständnis zu gestehen. Zuvor (196) wurde die Verwirklichung der Freiheit zu einem Religiosum erklärt, weil sie bei Hegel mit dem Christentum in Verbindung gebracht wird.⁶ In der Ratlosigkeit des Vfs. offenbart sich aber auch der theologische Tenor, der die gesamte Arbeit durchdringt: Logik sei »in Religion gegründet« (196), und Hegels Geschichtsphilosophie wird zu einer misslungenen Theodizee erklärt (231), die wohl daran leide, dass Hegel seine Absicht nicht verwirklicht habe, Kontingenz und Zufälligkeit vollends zu eliminieren (230–231).

Ich vermute hier ein grundlegendes Missverständnis: Es gibt keine einzige Stelle in den geschichtsphilosophischen Vorlesungen, woraus eine Hegelsche Absicht entnommen werden könnte, den Bereich des Zufalls aus der Geschichte zu eliminieren. Hingegen gibt es mehr als ein Dutzend Stellen, die dem Zufall durchaus Existenzrecht und Bedeutung einräumen – mit dem einzigen Zusatz, dass er nicht die entscheidende Rolle in der Geschichte übernehmen darf. Hegel weiß wohl, dass eine totale Verleugnung des Zufalls Zeichen eines schlechten Idealismus wäre, weshalb er sich auf einen Verweis beschränkt, der im Grunde selbstverständlich erscheinen sollte: Wenn »Zufall« das per definitionem Verhältnislose ist, dann kann er offenbar auch nicht in einen Sinnrahmen eingebunden werden, nicht im Hinblick auf seine Beziehungen hinterfragt, nicht zusammengefügt und vermittelt, nicht verstanden werden. Die »Vernunft in der

⁶ Der Vf. übersieht hier offenbar die grundlegende Differenz zwischen Bewusstsein und Verwirklichung der Freiheit: Jenes tritt in der Tat mit dem Christentum ein; es ist aber »der lange Verlauf« der Verwirklichung, »diese Anwendung des Prinzips auf die Wirklichkeit, die Durchbildung, Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe [...], welcher die Geschichte selbst« ausmacht. »Auf diesen Unterschied des Prinzips als eines solchen und seiner Anwendung, d.i. Einführung und Durchführung in der Wirklichkeit des Geistes und Lebens, habe ich schon aufmerksam gemacht« (GW 18, S. 153).

Geschichte ist somit kein Teich Siloah, wo jedes einzelne Ereignis von seiner Partialität und Zufälligkeit gereinigt und in die Notwendigkeit getauft wird; vielmehr zögert Hegel nicht, die große Masse der Partialität, der empirischen Tatsachen, dem Gebiet des Zufalls und dessen »ungeheurer Macht« zuzuordnen. Die geschichtsphilosophische und die theologische Theodizee haben also eine grundverschiedene Funktion: Erstere sucht nicht, das empirisch Böse zu rechtfertigen, sondern nur zu zeigen, dass es nicht maßgeblich ist und die Geschichte nicht *in toto* lenkt.

Trotz der eingehenden und einsichtigen Lektüre der Geschichtsphilosophie erweckt der Vf. oft den Eindruck einer mangelnden Vertrautheit mit dem Ganzen der Hegelschen Philosophie. Ins Auge sticht etwa die programmatische Vermutung einer »ewigen Spannung zwischen Dialektik und Spekulation« bei Hegel (7). Im Verlaufe des Buches entsteht dann oft der Eindruck, dass Dialektik als empirischer Rahmen und Spekulation als weltfremde Theorie verstanden werden.⁷ Ähnliches gilt für lapidare Formulierungen, die jeden Hegel-Kenner fassungslos machen müssen, z.B. die Warnung, nicht allzu viel vom Absoluten zu machen: »if it is everything, it is nothing« (19). Das absolute Wissen, das von Hegel gesucht wird, sei nur innerhalb der Geschichte erreicht (96) – was aber offenbar die Unterscheidung zwischen absolutem und objektivem Geist verwischt. Der absolute Geist sei nichts als »soziales Leben«, das sich selbst weiß (187). Die Begriffe werden überhaupt oft mit einer gewissen Lässigkeit angegangen: Hegels Wille sei »ähnlich der *volonté générale* Rousseaus, wiewohl viel mehr als diese« (171). Und Hegels politisches Modell sei »die griechische Polis, entlang aristotelischer Linien strukturiert« (172) – als ob Hegel selbst nie ausführlich die Kluft erläutert hätte, welche Antike und Neuzeit auch in politischer Hinsicht trennt. Und es ist sicherlich eine Überbewertung der Vorlesungen über Geschichtsphilosophie, wenn Hegels systematische *Rechtsphilosophie* als Prolegomenon zu ihnen bezeichnet wird (176) – in Absehung der Tatsache, dass Geschichtsphilosophie vielmehr einen Teil der Rechtsphilosophie ausmacht.

Anstelle begrifflicher Erläuterungen werden oft bloße Namen angeboten. In diesem »name-dropping« genießt offenbar Martin Heidegger die Vorliebe des Vfs. So wird innerhalb von zwei Sätzen die Todesproblematik von *Sein und Zeit* mit dem »Geviert« der späten Seynsphilosophie, und dann beides mit der aristotelischen Polis und dem Hegelschen »Wir und Ich« in eine in keiner Hinsicht erhellende Verbindung gebracht (89). Die

⁷ Dieses sonderbare Verständnis von Dialektik zeigt sich auch dann, wenn Dale eine Gegenüberstellung von Hegel und Hobbes unternimmt und deren Unterschied in einer »dialektischen« vs. »sozialen« Überwindung des Naturzustandes (86) sieht. Von Hegels Haltung zur Naturzustandsproblematik einmal abgesehen ist es sicherlich eigenartig, Dialektik in einen Gegensatz zu Sozialität zu stellen.

List der Vernunft wird an anderer Stelle (209) als »the unconcealment of the ›thingness‹ of a thing« erläutert. Die berühmte »Ontotheologie« wird ihrerseits sicherlich falsch verstanden, wenn sie als Erläuterung für den Satz Hegels bemüht wird, »es ist nichts Geheimes mehr an Gott« (173). Auch Heraklit ist gefordert, wenn es um die List der Vernunft geht; seine φύσις wird aber naiv genug als der »Stoff« präsentiert, woraus der Kosmos entsteht, bzw. als dessen Substrat (214).⁸

Erklärtes Hauptziel des Buches war die Befreiung Hegels von dem Vorwurf, er wolle Geschichte apriorisch auffassen (7); es gelte hingegen, seine Geschichtsphilosophie als »Schilderung des Prozesses vom historischen Wandel selbst« aufzufassen (9).⁹ Der Vf. verweist nicht auf Stellen, die sein Anliegen auf emblematische Weise unterstützen würden, wie etwa den berühmten Satz: »Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren« (GW18: 142). Sein Anliegen wird oft verwässert durch den Versuch, Hegels Werk als Ausdruck einer »quasi-theologischen Neigung« (66) auszulegen und darin immer wieder eine misslungene Theodizee zu erblicken. Der theologische Zugang erfordert allerdings nicht nur die von Dale behauptete immanente

⁸ Die Ausgabe enthält eine Reihe von Tipp- und Rechtschreibfehlern: »philisiphers« (6); »insisted operated« (19); »Treib« (20) statt »Trieb«; »this dialectic it is« (92); Pippin (140, 244) statt Pippin, ἀρχήν statt ἀρχή (223). Die Wiedergabe deutscher Ausdrücke leidet oft an grammatikalischen Fehlern: »the *dialektisch* and the *spekulative*« (7); »die Machtstaatsgedanke« (84). Die Wiedergabe griechischer Zitate sieht oft entsetzlich aus (s. etwa das Zitat auf S. 181: νοῦς etc.); der Zirkumflex wird entweder weggelassen (etwa δῆμος, 192) oder falsch gedruckt und generell lässt der Gebrauch von Akzenten sehr zu wünschen übrig (ζῶη anstelle von ζωή, 19; νομός statt νόμος, 215, etc.).

⁹ Die These ist allerdings nicht so originell, wie Dale gelegentlich vorgibt. Als Verfasser vorliegender Rezension habe ich etwa mit Genugtuung feststellen können, dass eine Reihe von Dales Thesen im Grunde identisch erscheinen mit Positionen, die ich einige Jahre zuvor in einem Aufsatz über »Hegel's Hermeneutics of History« bezogen habe (*Archiv für Geschichte der Philosophie* 91, 2009, S. 70–94). Dazu gehören etwa die Thesen: (a) Im Hinblick auf die Zukunft kommt für Hegel alles darauf an, Philosophie von jedem Prognostizieren bzw. Prophezeien fernzuhalten (53–54; vgl. Thanassas S. 76); (b) das Ende der Geschichte wird im gesamten Hegelschen Corpus ein einziges Mal erwähnt, und dies nur »metaphorisch« (177, 194; vgl. Thanassas S. 73); (c) die Teleologie des Hegelschen Systems ist keine externe, sondern »intern« bzw. »immanent« (211; vgl. Thanassas S. 81); (d) die Idee wird in die Geschichte als ein »hermeneutischer Rahmen« eingeführt (180; vgl. Thanassas, passim); (e) die List der Vernunft sei ein »heuristic device« (209; vgl. Thanassas S. 77: »until its empirical confirmation, the thought of Reason is nothing but a heuristic principle«); (f) die List sei eine »Metapher« (209; vgl. Thanassas S. 80) bzw. ein »mediational concept« (208; vgl. Thanassas S. 80: »cunningness« denotes the necessity of mediation«); (g) die Freiheit des Geistes macht die Annahme einer Offenheit der Zukunft unvermeidbar (224; vgl. Thanassas S. 76); (h) das Ende der Geschichte sei nichts Anderes als eine Aussage über die Zukunft (passim; vgl. Thanassas S. 75: »the famous ›end of history‹ only indicates an attitude towards the future«); und schließlich: (i) bei Hegel ginge es um eine »backwards-looking hermeneutic of history« (214; vgl. Thanassas, S. 76, 90).

Teleologie, sondern vielmehr eine emphatische Eschatologie. In einer Wiederholung des Irrtums von Nietzsche vermutet der Vf. wohl, dass eine solche existieren *müsse* und präsentiert seine Auslegung übertrieben und oft (irreführend) als eine Lektüre von »Hegel *contra* Hegel«. Sein Hauptziel wird trotzdem erreicht, und das Buch kann als gelungen gelten, angesichts seines Beitrags zu einer Befreiung Hegels vom Ballast der Vorgänger (Fichte) und Nachfolger (Nietzsche-Engels-Kojève). Mit diesem Buch dürften auch die letzten Spuren eines »Endes der Geschichte« als Hegelscher Annahme endgültig verschwinden.

Panagiotis Thanassas
Dept. of Philosophy
Aristotle University of Thessaloniki
GR – 54124 Thessaloniki
pan@thanassas.gr