

Kultur – System – Geschichte 10

Klassische deutsche Philosophie in systematischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive

K&N

Astrid Wagner / Christoph Asmuth /
Concha Róldan (Hrsg.)

Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt

Aufklärerische Impulse von
Leibniz bis zur Gegenwart

KULTUR – SYSTEM – GESCHICHTE

Klassische deutsche Philosophie in systematischer
und kulturwissenschaftlicher Perspektive

Herausgegeben von
Christoph Asmuth und Simon Gabriel Neuffer

Band 10

Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt

Aufklärerische Impulse von
Leibniz bis zur Gegenwart

Herausgegeben von

Astrid Wagner
Christoph Asmuth
Concha Roldán

Königshausen & Neumann

Gedruckt mit Unterstützung des Instituto de filosofía des CSIC, Madrid

Die Herausgeber:

Christoph Asmuth ist apl. Professor an der Technischen Universität Berlin.

Concha Roldán ist Forschungsprofessorin am Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, Spanish National Research Council) und Direktorin des dortigen Instituts für Philosophie.

Astrid Wagner ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie, Literatur-, Wissenschafts- und Technikgeschichte der Technischen Universität Berlin.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2017

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Satz: novanimus

Bindung: docupoint GmbH, Magdeburg

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-6083-0

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Astrid Wagner – Christoph Asmuth – Concha Roldán

Einleitung, Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt I

I Leibniz als Impulsgeber

Concha Roldán

Negative und positive Toleranz. Zur Aktualität des Leibnizschen Entwurfs 9

Hans Poser

Formale Sprache, natürliche Sprache und point de vue bei Leibniz 25

Wenchao Li

»... misceamus beneficia et lumen de lumine accendamus«. Leibnizens Projekt eines Sino-Europäischen Wissensaustausches 41

Hartmut Rudolph

Leibniz und das publicum 57

Stephan Waldhoff

Über die Errettung der Heiden. Ein Dossier von Leibniz in seinen wechselnden Kontexten 71

Friedrich Beiderbeck

Das Gleichgewicht im politischen Denken von G. W. Leibniz 91

II Von der Aufklärung zum Idealismus

Hans Poser

Philosophia practica als System. Christian Wolffs neue Wissenschaft vom Handeln 107

Roberto R. Aramayo

Spuren Rousseaus im Werk Kants. Erziehung, Gesellschaft,
Kosmopolitismus 123

Ansgar Lyssy

Über den Begriff der Menschheit und die Grundlagen der Toleranz bei Kant 137

Jaime de Salas Ortueta

Öffentlicher Raum und akademische Philosophie. Die Verfassung der
Vereinigten Staaten von 1787 167

Christoph Asmuth

Prästabilierte Harmonie und System der Geisterwelt Leibniz und Fichte . . 183

Astrid Wagner

Harmonie und Vollkommenheit. Leibnizsche Denkfiguren in
Ästhetikkonzeptionen des 17. und 18. Jahrhunderts 197

III Impulse für die Gegenwartsphilosophie

Christoph Asmuth

Produktives Nicht-Verstehen. Eine konstruktive (Anti-)Hermeneutik . . . 215

María G. Navarro

Über die Intoleranz in den Begriffen 225

Astrid Wagner

Toleranz als Anerkennung. Ethische und politische Konsequenzen der
Zeichen und Interpretationsphilosophie 241

IV Anhang

Autorenverzeichnis 257

Astrid Wagner – Christoph Asmuth – Concha Roldán

Einleitung

Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt

Toleranz ist ambivalent: Sie markiert einen großen Fortschritt innerhalb der europäischen Gesellschaften; gleichzeitig ist sie – gemessen an der Idee einer solidarischen Gemeinschaft und an dem Ziel eines adäquaten menschlichen Umgangs – viel zu wenig. Ohne Toleranz können moderne Gesellschaften nicht funktionieren. Als Haltung des Staats gegen seine Bürger, als Haltung der Bürger dem Mitbürger gegenüber, schlägt Toleranz freilich schnell in Gleichgültigkeit um. Gleichzeitig ist Toleranz eine unverzichtbare Grundlage für liberale demokratische Verfassungen. Toleranz gehört zu den Übungen, die der Bürger eines modernen Staatswesens absolvieren muss. Deshalb gehört ihre Ablehnung zum Inventar jeder antimodernen politischen Position, während sie in den ideologischen Erklärungen der Vereinten Nationen vehement gefordert wird:

»Toleranz bedeutet Respekt, Akzeptanz und Anerkennung der Kulturen unserer Welt, unserer Ausdrucksformen und Gestaltungsweisen unseres Menschseins in all ihrem Reichtum und ihrer Vielfalt. Gefördert wird sie durch Wissen, Offenheit, Kommunikation und durch Freiheit des Denkens, der Gewissensentscheidung und des Glaubens. Toleranz ist Harmonie über Unterschiede hinweg. Sie ist nicht nur moralische Verpflichtung, sondern auch eine politische und rechtliche Notwendigkeit. Toleranz ist eine Tugend, die den Frieden ermöglicht, und trägt dazu bei, den Kult des Krieges durch eine Kultur des Friedens zu überwinden.«¹

Toleranz hat zurzeit wieder Konjunktur. Die späten 60er und beginnenden 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts erlebten schon einmal eine Renaissance der Toleranzdebatte. Es handelte sich dabei unzweideutig um eine Reflexion auf die zusammenwachsende Welt. Die Globalisierung, die damals noch nicht so hieß, erweckte zu einem ersten Selbstbewusstsein. Es zeichneten sich Konturen eines zusammenwachsenden Europas ab. Kapitalistische Unternehmen begannen multi- und transnational zu agieren. Andererseits dominierte der Systemgegensatz zwischen Ost und West. Der ließ sich auch darüber definieren, wie man es mit der

1 Art. 1.1 der UNESCO-Erklärung der Prinzipien der Toleranz.

María G. Navarro

Über die Intoleranz in den Begriffen

1 Die Produktivität der Zeit

Am Beginn dieser Überlegungen zu den philosophischen Prämissen des Projekts einer *Begriffsgeschichte* kommt mir der zweifellos mit Sarkasmus gefärbte Kommentar in den Sinn, mit dem Otto Neurath die gewaltige Anstrengung Max Webers zu einer Theorie der Handlungen und ihrer Rationalität im Kontext bestimmter sozialer und geschichtlicher Regeln und Konflikte beschrieb (was sein Beitrag dazu war, das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit von der Beschränktheit des romantischen Psychologismus und der Kongenialität der Perspektive W. Diltheys wegzurücken), nämlich dass das Verstehen der Sozialwissenschaften die gleiche heuristische Funktion habe wie eine Tasse guten Kaffees, dass sie aber seines Erachtens jeglicher methodologischer Grundlage entbehre.¹

Diese Seiten behandeln die heuristischen Funktionen der Begriffsgeschichte, verstanden als Methode, deren Ziel es ist, die Sozialgeschichte zu erforschen, ausgehend von einer Klärung des semantischen Gehalts derjenigen Begriffe, welche in der Geschichte der politischen Terminologie relevant sind. Der Grad der Komplexität und die Aktualität der theoretischen und politischen Probleme, die in den Grundlinien einer Begriffsgeschichte wie der von Reinhart Koselleck begegnen und angegangen werden, können mehr als zu nur einer Untersuchung Anlass geben, und in diesem Sinne ist die von dem *denkenden Historiker* servierte Tasse Kaffee eine sehr treffende Metapher, insofern die Sedimentation von Bedeutungen, die Lexikalisierung sprachlicher Elemente, und die in den Begriffen abgelagerte Dichte im Bild des Kaffeesatzes gut festgehalten wird.

Die Begriffsgeschichte ist innerhalb der zeitgenössischen Reflexion über die Moderne und die Geschichtsphilosophie der Aufklärung zu einer grundlegenden Theorie geworden. Im Lichte der Begriffsgeschichte und vor allem der *Historik* oder Transzendentallehre der Geschichte lassen sich vor allem drei für unseren Zusammenhang wichtige Probleme überdenken, und zwar: erstens Hegels Reflexion über das Problem des Begriffs, zweitens Kants Ansatz hinsichtlich der Grenzen,

1 Vgl. O. Neurath: »Sociology and Physicalism«, in: Alfred Jules Ayer (Hrsg.): *Logical positivism*, Chicago 1959, S. 282–317.

die uns *de facto* auferlegt sind bei dem Versuch, die Geschichte zu erkennen und darüber hinaus nicht mehr bloß ein Wissen, sondern eine Erkenntnistheorie der Geschichte zu entwickeln, und drittens Heideggers Vorschlag einer Hermeneutik der Faktizität, deren Hauptthesen den Ausgangspunkt für Kosellecks Forschungen zur Transzendentallehre der Geschichte und zur Begriffsgeschichte bilden.

Eine der größten theoretischen Anstrengungen Kosellecks besteht in der Eröffnung eines Forschungsfeldes zur politischen Begrifflichkeit, mittels derer analysiert, gedacht und durch die der allgemeine Gang der geschichtlichen Erfahrungen grundlegend beeinflusst wird. Dieses Forschungsfeld ist streng genommen nicht Teil der Sprachgeschichte, da es aus der neuartigen Idee erwächst: die Geschichte der politischen Terminologie und damit zugleich die Sprachgeschichte auf den Wandel der Sozialgeschichte zu beziehen – außersprachlicher Hintergrund und idealisierter Ort der äußeren Handlung, die mit den Konzeptualisierungen einhergehen, welche die geschichtlichen Veränderungen kennzeichnen. Wie Joaquín Abellán behauptete: Für die *Begriffsgeschichte* ist die Geschichte erst wahrhaft Geschichte, wenn sie in Begriffe gefasst worden ist.²

Als Historiker sieht Koselleck ausgehend von dieser Prämisse eine wesentliche Voraussetzung für seine Theorie einer Begriffsgeschichte: die Unterscheidung der Begriffe nach zeitlichen Kriterien (hier verstanden im Sinne von Kriterien der Dauer in der Zeit oder sozusagen der semantischen Beständigkeit).³ So führt also für diesen *denkenden Historiker* »das für eine mögliche Begriffsgeschichte entscheidende Problem der Zeit nach Dauer, Veränderung und Neuheit zu einer weitreichenden Artikulation von neuen Bedeutungen, die sich stützen, überlappen oder sich verlieren und die sozialgeschichtlich nur dann relevant sein können, wenn zuvor die Begriffsgeschichte isoliert herausgearbeitet worden ist. So liefert die Begriffsgeschichte als eigenständige Disziplin Indikatoren für die Sozialgeschichte, indem sie ihrer eigenen Methode folgt.«⁴

In *Vergangene Zukunft* schlägt Koselleck eine Klassifizierung der Begriffe in drei Zeitstadien oder -schichten vor: erstens könnten die Begriffe klassifiziert werden nach der Ordnung der Tradition (welche den Begriffen eine größere semantische Beständigkeit und daher empirischen Nutzen und effiziente Anwendung in jedweder hypothetischer Situation verleiht). Zweitens ist eine Klassifizierung möglich, die sich auf einen radikalen Bedeutungswandel der Begriffe bezieht, und dies auch im Falle unveränderter Signifikanten. Drittens nach Neologismen, die sich auf eine unmittelbare Gegenwart, verstanden als zu registrierende oder herzustellende Neuheit, beziehen.

Davon ausgehend gelangt Koselleck zu einer doppelten Schlussfolgerung. Einerseits behauptet er, dass ohne Begriffe keine Einheit für das politische Handeln erwartet werden kann, andererseits, dass sie eine nicht bloß sprachliche, sondern

2 Vgl. J. Abellán: »'Historia de los conceptos' (*Begriffsgeschichte*) e historia social. A propósito del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*«, in: Santiago Castillo (Hrsg.): *La historia social en España. Actualidad y perspectivas*, Siglo XXI, Madrid 1991, S. 49 ff.

3 Vgl. R. Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, S. 118.

4 *Ibid.*, S. 119 ff.

politische Wirklichkeit sind, die in ihrem doppelten Aspekt gedacht werden müssen: als Register oder Konsignanten der Wirklichkeit und zugleich als Faktoren der Wirklichkeitsveränderung.

Gleichwohl offenbart sich in Kosellecks Begriffsgeschichte die Spannung zwischen Begriff und Wort sowie zwischen Begriff und Wirklichkeit als Folge einer noch stärkeren und primären Spannung, die bereits im Werk seines Lehrers H.-G. Gadamer gegenwärtig ist. Gemeint ist die der historischen Erfahrung inhärente Dialektik, die unsere Aufmerksamkeit einerseits auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens und des Interpretierens (einst ›Bewusstsein‹ genannt) lenkt und andererseits auf die Einbettung in eine menschliche *Praxis*.

Mit dem Terminus ›geschichtliche Wirklichkeit‹ meinen wir diese doppelte Dialektik: einerseits diejenige, die aus der Unmöglichkeit einer vollen Selbsterkenntnis als geschichtliche Wesen entsteht, andererseits diejenige, welche durch die Einbettung des Phänomens des Verstehens und Interpretierens in eine materielle Praxis, in die tatsächlichen menschlichen Handlungen, hervorgeht und in Bezug auf welche die Hermeneutik gedacht wurde als ein Werden des Hegelschen Selbstbewusstseins, insofern es sich dabei um die Ausbildung eines Selbstverständnisses in der Welt und einer Orientierung in der geschichtlichen Welt handelt. Gadamer betrachtet das Problem des Verstehens (vormals Selbstbegreifen des Geistes) im Lichte des Heideggerschen *Seinsgeschicks*, dessen hermeneutische Übersetzung nach Felix Duque »Produktivität der Zeit«⁵ ist. Schauen wir uns dies im Einzelnen an.

Im Sommer 1923 schreibt Heidegger (offenbar während zweier Wochen Arbeit) einen Bericht über seine Forschungsprojekte mit dem Ziel, zum außerordentlichen Professor der Universität von Marburg ernannt zu werden. Im Mittelpunkt stand ein Forschungsprojekt zur aristotelischen Philosophie,⁶ bekannt als *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in dem er einige Passagen der *Nikomachischen Ethik* (Buch Z), der *Metaphysik* (Buch A, 1 und 2) und andere der *Physik* (Buch A und B) kommentiert. Die Überlegung in dieser kurzen Schrift ist geleitet von der These, dass die philosophische Forschung eine Untersuchung des *faktischen Lebens* darstelle. Das bedeutet, dass die Philosophie nicht lebensfremd ist, sondern es darum gehe, das menschliche *Dasein* zu beschreiben oder zu charakterisieren.

Heidegger macht darauf aufmerksam, dass das menschliche Leben von einer grundlegenden Bewegungsform durchdrungen ist – eine sich von unserer Faktizität unterscheidende Form. Diese Bewegung ist dynamisch und ruft Veränderungen in der Zeit hervor, da sie sprachlich zum Ausdruck bringt, was sie erkennt, d. h. das menschliche Leben deutet. Dies ist seine Weise, mit der Welt umzuge-

5 Vgl. F. Duque: *Gadamer y la decisión de pensar*. Einleitung von Felix Duque zu Manuel Garridos spanischer Übersetzung von Gadamer's *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, Valencia 1980, S. 7.

6 Vgl. M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Mauvezin 1992. Vgl. dazu auch Adrián Bertorello: »Hermeneútica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*«, *Agora*, vol. 19, n.º 1, 2000, S. 169–181.

hen. Daher ist auch die Philosophie eine Bewegungsform, eine Form, bestimmend in die Produktivität der Zeit eingelassen zu sein, die Heidegger folgendermassen beschreibt: die philosophische Forschung ist die explizite Vollendung einer fundamentalen Bewegungsform des faktischen Lebens und sie bleibt ständig in ihr.⁷ Und im folgenden beschreibt er sie als die wahre und ausdrückliche Realisierung der Tendenz zur Interpretation, welche die grundlegenden Bewegungen des Lebens besitzen.⁸

Es ist dem Menschen nicht möglich, aus dieser fundamentalen Bewegung des faktischen Lebens hervorzutreten und jenseits seines geschichtlichen Seins oder seiner (verzeitlichten) Erfahrung der Zeit Stellung zu beziehen. Es scheint paradox, dass Heidegger – mit dem Ziel, die spekulativen Folgen der These der fundamentalen Bewegung und ebenso der Unmöglichkeit einer Position oder Perspektive, von der aus eine zeittranszendente Erfahrung gedacht werden könnte, zu exemplifizieren – im selben Text daran erinnert, dass die Existenz in einer *Gegenbewegung* verläuft, durch die der Mensch sich seiner selbst bemächtigt. Diese Gegenbewegung geht aus dem Kampf um die Aneignung des eigenen Lebens hervor. Das bedeutet, dass keine idealisierte Form transzendentaler Subjektivität in sich selbst die Anstrengung präzisieren und verzeichnen kann, eingebunden in die Gegenbewegung der Existenz (im/für das Bewusstsein), dem Leben einen vollständigen Sinn abzuringen, mit dem der Mensch (sich) in der geschichtlichen Zeit (er)schaffen kann.

Ein Argumente hierfür findet Heidegger in der Tatsache, dass die Gegenüberstellung gewisser Begriffe eben den der fundamentalen Bewegungsform des faktischen Lebens inhärenten Gegensatz zum Ausdruck bringt. Es mag überraschen, dass es gerade Koselleck ist, der aufgrund einer Theorie der Verzeitlichung der Begriffe in diesem Argument ein spekulatives Sprungbrett findet, um in den Bereich der Grunderfahrungen der Zeit einzudringen, die jene Begriffe präformieren, prognostizieren und bestimmen. So kommt es dazu, dass eine bestimmte Zeitauffassung ihn außerhalb der fundamentalen Bewegung der Faktizität der Existenz situiert, d. i. außerhalb der Erfahrung der geschichtlichen und weltlichen Zeit, der Faktizität der Existenz und der Erzählstruktur aller Aneignung und Vermittlung. Das Zeitmaß wird jetzt eine von den Grundstrukturen der Geschichtlichkeit abhängige Konstruktion.[9] So als ob die Geschichte niemals Ergebnis der sicherlich kontingenten Geschichtsforschung gewesen wäre, jedoch auf diese Weise aufgeladen mit der einzigen Form vernünftiger Notwendigkeit, Ergebnis der Gegenbewegung, mit Hilfe derer Heidegger die Dynamik der Interpretationen dachte.⁹

⁷ *Ibid.*, S. 20.

⁸ *Ibid.*, S. 27 ff.

⁹ Vgl. R. Koselleck: *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona 2001, S. 136 ff.

2 Die Produktivität der Begriffe

Koselleck und Gadamer teilen nicht dieselbe Definition von ›Begriff‹ und daher auch nicht dieselbe Auffassung über die Funktionen derselben in der Philosophie, speziell in der Geschichtsphilosophie. Während für Koselleck die Funktion der Begriffe darin besteht, bestimmte Horizonte (der Bedeutung) zu schaffen sowie rational gezogene Grenzen für die mögliche Erfahrung und für die denkbare Theorie, vertritt Gadamer indes in einem Artikel von 1971 die These,¹⁰ dass die Begriffe weder die Totalität der geschichtlichen Erfahrung noch die festen, allen Zeitschichtungen gemeinsamen Strukturen und noch weniger die Möglichkeitsbedingungen aller geschichtlichen Erfahrung offenlegen können, da die pragmatische und semantische Situation eines Sprechaktes die Bedeutung der gebrauchten Wörter weit übersteigt. Für den ersteren erreichen es die Begriffe, die geschichtliche Erfahrung zu kondensieren und können in verallgemeinernder Form dazu verwandt werden, um die Grenzen der möglichen Erfahrung und der Theoriebildung zu bestimmen: die historische Erfahrung wäre dann – in Teilen J. G. Droysen folgend – reduzierbar auf das Wissen von ihr. Für Gadamer hingegen übersteigen die geschichtlichen Tatsachen die Sprache, sie sind mehr als ihre bloße Aussprache aufgrund des mit dem Sprechakt verbundenen außerlogischen Moments. Beide Autoren würden nicht übereinstimmen hinsichtlich des Grundprinzips, welches das Phänomen der Produktivität der Begriffe regulieren sollte. Halten wir uns wenigstens einen Augenblick dabei auf.

Für Koselleck ordnen wir auf der Grundlage dieses außerlogischen Moments unser Verständnis der Geschichte; doch die Kriterien zur Ordnung der Zeit werden abgeleitet von unserer Geschichtskennntnis. Dieses außerlogische Moment, das in den Begriffen erahnt werden kann, verweist auf historische Schemen, die von einer transzendentalen Struktur eingefasst sind, bezüglich der die Begriffe gleichzeitig Indizien und Faktoren sind. Dies ist die außerlogische Funktion, auf die sich Koselleck bezieht. Der Vorschlag von Gadamer bietet eine Komplexität zweiten Grades. Sie betrifft die von J. L. Austin eingeführte Unterscheidung zwischen lokutionären, ilokutionären und perlokutionären Akten.

Auf was sonst zielte Gadamer ab, wenn er behauptete, dass die pragmatische und semantische Situation eines Sprechaktes die Bedeutung der verwandten Wörter bei weitem übersteige, als auf die Problematik, wie sie Austin andeutete (dem wir es verdanken, dass die Erforschung der Sprache von der reinen Semantik zur Pragmatik überging), nämlich dass die Intentionen des Sprechers und die Beziehungen zwischen diesem und dem Empfänger in der Nachricht berücksichtigt werden?

Ich behaupte, dass zwischen den beiden Programmen eine gegenseitige theoretische Abhängigkeit besteht. Meines Erachtens ist es nicht belanglos, dass später die bekannte Kontroverse zwischen P. Grice und J. R. Searle auftauchte. Eine Kontroverse, die auf dem Gedanken basierte, dass in den Sprechakten das Wesentliche die Intention des Sprechers ist, womit man annehmen würde, dass ein Teil der

¹⁰ Vgl. H. G. Gadamer: *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, Pforzheim 1971.

lokutionären Kraft sich nicht Konventionen, sondern einem natürlichen kommunikativen Nexus verdankt, wie auch die gegensätzliche These, nämlich, dass die Sprechakte mit ilokutionärem Gehalt sich nur vermöge konstitutiver Regeln realisieren, deren konkrete Realisierungen die sprachlichen Konventionen sind.

Diese letzte These widerspricht dem romantischen Psychologismus und der Idee der Kongenialität, die der Perspektive W. Diltheys eigen sind und die zu einer Behandlung der Intention des Autors oder Sprechers führen, der in den Hintergrund rückt aufgrund der Logik der kommunikativen Konventionen, seien es pragmatische, rhetorische, dialektische, historische oder soziale, und schließlich einer rationalen hermeneutischen Erkundung zugänglich sind.

Es ist wichtig zu betonen, dass die kommunikativen Konventionen das Vertrauen und das Miteinander zwischen den Menschen einer politischen Gemeinschaft stärken, dass sich aber diese Tatsache ableitet aus der Logik der Produktivität der Zeit, der Logik der Produktivität der Begriffe und der sprachlichen (semantischen, pragmatischen, rhetorischen, dialektischen usw.) Konventionen innerhalb der Sprechakte.

Die unterschiedlichen Einschätzungen der sprachlichen Realität, d. h. der in jedem Sprechakt wurzelnden Semantik und Pragmatik, in der sich die Begriffe ansiedeln, sind meines Erachtens das Produkt zweier unterschiedlicher Interpretationen des Begriffs im Denken Hegels. Beide sind eben so plausibel wie radikal.

Will man ausgehend vom Denken Hegels den ›Begriff‹ denken, ist es unmöglich, dem Problem auszuweichen, welchem dieser begegnet, wenn er die Differenz integriert, um einen *sensus plenior* zu erreichen, der Eintracht oder Versöhnung mitten in der Disparität der *sensus singulares* darstellt. Im Begriff deutet sich die Spannung zwischen dem empirischen Ursprung und dem Resultat, in welchem der Begriff sich vollendet.

Koselleck tritt dafür ein, dass der Begriff als Resultat menschlicher Handlungspraxis nicht auf die einfache Sprache reduzierbar ist – das, was von ihm erfasst wird und was Hegel seine Bestimmtheit oder Negativität nennt –, weil seine Idee der geschichtlichen Erfahrung auf dem gleichen Ideal des Begriffs gründet, das ihn nicht nur als Register der Wirklichkeit auffasst, sondern ihm zudem auch ein prospektive und/oder antreibende Kraft zuschreibt, indem er sich auf die bereits geäußerte Idee stützt, dass die Begriffe reine Negativität sind, d. i. dass sie immer eine Form der unvollständigen Bestimmung sind, weshalb ihre semantische Reichweite so unbeschränkt ist wie die Lebenswelt, in der sie sich ansiedeln.¹¹

Der prospektive Charakter, den Koselleck den Begriffen zuschreibt, ist es, den Gadamer unter dem Thema der Wirkungsgeschichte und der Tradition zu denken versucht. Koselleck macht nichts weiter, als auf das Projekt einer Begriffsgeschichte anzuwenden, was er als eine gewisse in der Gadammerschen Philosophie präsenste hegelianische Ausrichtung im Zusammenhang mit der Idee der Tradition ansieht. Und er überträgt diesen Einfluss auf das kantische Thema einer Historik, d. h. einer Transzendentallehre der Geschichte, welche die Existenz von erkennbaren Rahmenstrukturen betont.

11 Ich folge hier der Hegel-Interpretation von Jean Hyppolite: *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*, Paris 1961.

Mir scheint es daher interessant, die Wichtigkeit des Hegelschen Einflusses zu betonen, eines Einflusses der sich zusammenfassen lässt in dem folgenden Satz: sowohl die Begriffe als auch die Tätigkeit, sie zu erhellen, leiden an einer gewissen Inkommensurabilität. Dies ist deshalb so, weil wir – aus der Gadammerschen Perspektive – mit den Begriffen erfassen, was es an Gemeinsamem in der unendlichen Vielfalt gibt. Zugleich aber offenbaren unsere besonderen Auffassungsakte und die Tatsache, dass die Begriffe revidierbare Bestimmungen besitzen, eine unüberbrückbare Unstimmigkeit in Bezug auf das Resultat des Begriffs, in dem er sich vollendet – der Prozess hat nämlich grundsätzlich nicht dieselben Charakteristiken wie das Resultat.

In dieser Deutung wäre die Philosophie Gadammers eine außerordentlich hegelianische, da sie behauptet, dass alles Ideelle der Sprache den manifesten Sprachgebräuchen logisch vorausliegt, versteinert in den Traditionen, als Möglichkeiten, welche *de facto* nie das Vermögen des Sinns erschöpfen würden. Wichtig ist hierbei zu bemerken, dass dieses hegelianische Schema und die Spannung, die in Gadammers Idee der Tradition und der Wirkungsgeschichte präsent sind, genau das Schema und die theoretische Spannung sind, welche sich Koselleck zu eigen macht, wenn er seine Bestimmung von ›Begriff‹ für den Gegenstand der Geschichte ausarbeitet. Eine theoretische Spannung, die Koselleck um das Thema der Spannung der sozialen Wirklichkeit ergänzt, die in den Begriffen im Rahmen einer transzendentalen Struktur geschichtlicher Grunderfahrungen artikuliert und zusammengefasst wird.

Gleichwohl, trotz dieser Übereinstimmung und obwohl Koselleck die Vorstellung des Begriffs auf Grundlage des Hegelschen Erbes entwickelt, welche Gadamer in seiner Auffassung von ›Tradition‹ und ›Wirkungsgeschichte‹ übernimmt (welche Koselleck um die Inkommensurabilität zwischen Begriffsbestimmung und Wirklichkeit ergänzt, eine Inkommensurabilität, die nichts als ein Reflex der zwischen den Intentionen und dem Resultat unserer Handlungen bestehenden Inkommensurabilität ist), behauptet er in *Vergangene Zukunft*, dass die Begriffsgeschichte allein Gadamer den Hinweis auf die Verantwortung schulde, mit der unsere Sprach- und Denkgewohnheiten vor dem Hintergrund der geschichtlichen Tradition, der wir alle angehören, untersucht werden müssen.

Koselleck wie Gadamer können Gegenstand einer gemeinsamen Kritik sein: sie haben es nicht gewagt, zu bedenken, dass die Institutionen, die gesellschaftlichen Strukturen, die Tradition und jegliche andere Form von Autorität aus Machtverhältnissen entstanden sind.

3 Der dialektischste der Begriffe

Es ist nicht nur möglich, die Produktivität der Begriffe aus Sicht einer pragmatischen Auffassung der Sprechakte und einer spezifischen Logik der interpretatorischen, rhetorischen und/oder dialektischen Konventionen zu deuten. Es ist auch notwendig, darauf zu bestehen, dass die Produktivität der Begriffe in der ihnen innewohnenden Dialektik gründet. Wenn wir beispielsweise den Begriff der ›Toleranz‹ unter der genannten Perspektive untersuchen, werden wir feststellen, bis

zu welchem Punkt der semantische Gehalt dieses Begriffs aus seiner besonderen dialektischen Dimension hervorgeht. Sehen wir uns dies kurz an.

Der Begriff der Toleranz ist stets negativ:¹² dasjenige, das toleriert werden soll, kann nicht bestimmt oder eingegrenzt werden ohne dasjenige, was in einer möglichen Zukunft toleriert werden müsste, entweder der Form oder dem Inhalt nach in einem Definitionsversuch von Toleranz hier und jetzt zu berücksichtigen. Die Toleranz spiegelt die Dynamik dessen wider, was wir intuitiv unter dem Begriff verstehen, nämlich die Bestimmung, die Erfassung, den logischen Ausdruck des Unsagbaren in der Existenz oder des Unbestimmten im Einzelnen und Empirischen – unbestimmt insofern es auf vielerlei Weisen bewertet und konzeptualisiert werden kann.

Von der Hegelschen Philosophie ausgehend verstehen wir unter ›Negativität‹ die Bestimmung des Absoluten – jenes, weil nicht an die Existenz qua Erscheinung gebunden, höchst Unbestimmten. Daher könnte man sagen, dass jede Definition von Toleranz eine negative Definition ist. Es kann nur negative Definitionen von Toleranz geben, so dass man sagen kann: »In jener Zeit wurde die Todesstrafe toleriert«, oder: »Heutzutage ist der Rassismus eine nicht tolerierbare Angelegenheit«.

Die Geschichte der Toleranz, d. i. der Definitionen oder Bestimmungen dieses Begriffs, ist nicht eindeutig, da es keine Geschichte der Erfassung des Einzelnen oder Empirischen ist. Es gibt keine Definitionsversuche der Toleranz in Bezug auf die Erscheinungswelt, sondern in Bezug auf die menschlichen Gewohnheiten – man erlaube mir diese künstliche Unterscheidung zwischen empirischen und spekulativen Aussagen.

Zu sagen, dass es nur negative Definitionen von Toleranz geben kann, umfasst die Behauptung, dass der Begriff der Toleranz als Begriff ein Moment notwendiger Unbestimmtheit enthält, da die Singularität der Lebenswelt nicht in einem einzigen Moment der Bestimmtheit oder Negativität erfasst werden kann. Dies ist das Wichtigste beim Begriff der Toleranz und zugleich dasjenige, was die angenommene ethische Inkonsistenz dieses Begriffs beweist, wenn wir ihn als ein Gesetz zu denken versuchen: denn was zu tolerieren wäre, wenn man toleriert, ist nicht dieses oder jenes Besondere, sondern auch das noch Kommende, was man eines Tages wird tolerieren müssen oder nicht.

So sehr dies der Fall ist, so unmöglich ist es, in der Toleranz das dem Gesetz eigene Moment des Unbedingten zu finden, um die Grenzen des Tolerierbaren zu bestimmen. So können wir Staaten finden, die Kriminelle mit der Todesstrafe bestrafen, oder Gesellschaften, in denen der Rassismus gegen diese oder jene toleriert wird, oder Epochen, in denen es nicht tolerierbar gewesen wäre, dass das Gesetz in seiner Anwendung allen Menschen dieselben Grundrechte garantiert, aber auch Gesellschaften, in denen Tierquälerei zu wissenschaftlichen oder sogar ästhetischen Zwecken toleriert wird.

12 Diese Beteuerung ist ausschließlich hegelianisch und formal, sie bezieht sich nicht auf die Frage, ob Toleranz gut oder schlecht, moralisch positiv oder negativ ist, im Gegenteil: Die Termini ›negativ‹ und ›Negativität‹ werden hier von einem hegelianischen Standpunkt aus verwendet.

Toleranz ist immer negativ, weil ihre empirische Bestimmtheit – ihr Ausdruck, die in der Aussage präsente sprachliche Dimension, in der sich der Begriff vollendet – in Form eines Gebots mit der Macht, einen vernünftigen und moralischen Zwang auf die Individuen auszuüben, historisch und kulturell determiniert ist. Keine Reflexion über das höchst Unbestimmte des moralischen Gesetzes kann ein für allemal die semantische Entwicklung dieses Begriffes aufzeigen.

Schließlich sehen wir also, dass die Toleranz reine Negativität ist und dass sie kein Gesetz ist. Der Einwand hinsichtlich der Negativität und/oder Positivität der Toleranz als Begriff darf nicht verstanden werden im Sinne einer eleganteren Form zu sagen: »Toleranz ist gut«, »Toleranz ist schlecht«. Was ich hier behaupte ist, dass, wenn wir über die Bedeutung der Toleranz nachdenken, wir dies nicht unabhängig von der Logik der Begriffe machen können. Wenn wir dies täten, wären wir allzu naiv, weil wir die in der historischen Entwicklung der Toleranz mit einbegriffene Kontroverse umgehen würden: nicht immer wurde das Gleiche toleriert, sondern das Entgegengesetzte.

Diese Tatsache – deren Ignorieren der Reflexion über die Toleranz eine verächtliche Belanglosigkeit geben würde – könnte uns dazu verleiten, zu denken, dass, abgesehen von ihrer Kontingenz und hypothetischen Notwendigkeit, die Toleranz womöglich keinen Wert habe.

Wenn jedwede Bestimmung von Toleranz auf den Verlauf der Logik der Begriffe angewiesen ist, deutet alles darauf hin, dass diese Logik dialektisch ist. Genau dies aber wird durch die Tatsache bestärkt, dass nicht immer dasselbe, sondern sogar Gegenteiliges toleriert wird und dass es deshalb bei der Toleranz keine absolute oder unbedingte Definition des zu Tolerierenden gibt, sondern Ausdrücke, negative, und somit einzelne Zuschreibungen des Tolerierbaren.

Das Wörterbuch der Real Academia Española bietet sinngemäß folgende Definition des Terminus in seiner vierten Einzelbedeutung: Geduldetes Abweichen vom Gesetz oder Abweichen des tatsächlichen Gewichts der Münzen vom Nennwert.¹³

Diese Einzelbedeutung ist wunderbar als Definition, wenn wir uns vor Augen führen, weshalb die Toleranz, da sie nicht in der Form eines Gesetzes ausgedrückt werden kann, von uns eine besondere Flexibilität und ein besonderes Zustimmung erfordert für die Berücksichtigung jener Fälle, in denen keine exakte Übereinstimmung besteht zwischen der Positivität des Gesetzes – abstrakt und unbedingt, da darin alle Differenz, alle Pluralität aufgenommen können werden muss – und der Negativität des Falles, der Expressivität des Beispiels.

Diese Bestimmung von Toleranz gleicht den Rigorismus und die Unausdrücklichkeit des Gesetzes ein wenig aus und behält einen engen Bezug zum Mitleid, aber auch zu der Notwendigkeit, ein pragmatisches Wahrheitsideal zu vertreten. Dieses Ideal bewog Wittgenstein dazu, seine frühe Philosophie zu überdenken, und ist pragmatistisch, insofern die Bedeutung – nicht nur die der Tatsachen, sondern der Aussagen – nicht konkretisiert werden kann ohne die Logik der Kommunikation, der Evolution und Transformation des Konsignierten im ideellen Ganzen der gesprochenen Sprache mit einzubeziehen.

13 *Diccionario de la Lengua Española*, 21. Aufl., Madrid 1992.

Kehren wir zur ausstehenden Frage, dem Thema der Dialektik zurück. Reyes Mate schrieb in *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*: Wenn die westliche Philosophie einem Problem begegnet, sucht sie es durch *Überhöhung* zu lösen, indem sie einen Mythos oder eine höhere Gestalt konstruiert, in der sich die *Versöhnung* vollzieht, die dann als Norm oder Anspruch auf die konfliktive Wirklichkeit einwirkt. Es ist der westliche Geist, der von Platon über Hegel bis zu Habermas reicht.¹⁴ Das Problem, auf das Reyes Mate sich bezieht, legt uns nahe, wieder zur Frage der Dialektik zurückzukehren, doch diesmal unter dem Aspekt der Bewegung, die ich zuvor angesprochen habe.

Es war Aristoteles, der die Unterscheidung zwischen *energeia* und *ergon* einführte. Während *ergon* die Bewegung meint, welche per Definition nicht beendet oder vollendet ist und der die Vollkommenheit fehlt, da in ihr Werden und Gewordensein sich nicht gleichzeitig vollziehen, meint hingegen *energeia* die Verwirklichung oder Aktualisierung einer Potenz, welche auch das *télos* aller Lebewesen ist. Während *ergon* keine Vollkommenheit impliziert, weil das Werden nicht mit dem Gewordensein zusammenfällt, bringt die *energeia* Vollkommenheit hervor, weil sie Anlass zu Handlungen gibt, bei denen das Resultat der Handlung die Handlung selbst ist, wie etwa die Sicht und der Akt des Sehens, das Denken und das Gedachtsein, das Leben und Gelebtwerden.

Dieses Rätsel der Vollkommenheit der geistigen Handlungen – dass die Sicht dasselbe ist wie das Sehen, das Denken identisch mit dem Gedachtwerden usw. – ist meines Erachtens das geeignetste Argument, um die Hegelsche Dialektik zu interpretieren. Auch wenn, wie R. Mate sagt, kein Zweifel besteht, dass die Versöhnung eines der stärksten Argumente der westlichen Philosophie gewesen ist, stellt das Rätsel der Gleichzeitigkeit in den Vollkommenheit beinhaltenden Handlungen eigentlich das andere, nämlich griechische Erbe dar.

Unter den verschiedenen Gestalten ihrer Entwicklung erreicht die dialektische Methode die in den Handlungen des Denkens innewohnende Vollkommenheit. Sie versöhnt den Gegensatz verschiedener Thesen in der Einheit, in der Gleichzeitigkeit einer Handlung, die sich als das Denken erweist, welches sie enthält. Die in der Geschichte des Denkens lebendige *energeia* könnte nicht auf ein bloßes *ergon* (reine Bewegung) reduziert werden, sondern auf die Vollkommenheit eines Denkens, welche sie im Rätsel der Gleichzeitigkeit versöhnt – auch intellektuelle Anschauung, Vision, Denken genannt. Auf diese Weise finden die Begriffe, die das Einzelne und Unbestimmte mit dem Vermögen ihrer Allgemeinheit versöhnen, in der Dialektik die ihrem Mangel an Eindeutigkeit angemessene Methode.

Aber wir haben gesagt, dass die Begriffe mit der Bestimmtheit eines Allgemeinen alles, was es im Einzelnen an Unbestimmtheit und Negativität gibt, ausdrücken. Warum wird nun gesagt, es gebe in den Begriffen etwas wie einen »Mangel an Eindeutigkeit«?

Die Tatsache, dass die Begriffe in Sätzen ausgedrückt werden, macht sie zu einer andauernden Quelle von Zweideutigkeit: jede Aussage lässt sich in verschiedenen Bedeutungen verstehen oder deuten, weil die Verbindung zwischen den

Zeichen und ihren Bedeutungen nicht strikt ist (daher rührt die Faszination der Dichter von den lautmalerischen Wörtern: sie geben dem Laut Bedeutung, indem sie ihn imitieren und ihn so darstellen und konsignieren).

Der gleiche Gedanke ist präsent in der Bedeutung von zur Sprache gebrachter Toleranz, welche sie definierte als jene zugelassene Differenz zwischen dem tatsächlichen Gewicht der Münzen und dem gesetzlichen Nennwert, da diese Übereinstimmung nie strikt sein kann.

Die Annahme, dass es der Geschichte der Philosophie nicht an Vollkommenheit mangeln könne – da sich in ihr beispielhaft die *energeia*, die Vollkommenheit der intellektuellen Akte zeigt – und die Tatsache, dass jede Aussage ihr Gegenteil impliziert, all dies konstituiert die spekulative Kraft der Dialektik, die auf diese Weise eine scheinbar unlösbare Spannung auflöst. Es ist die Spannung zwischen Zeichen und Referent, zwischen Begriff und Einzelheit und zwischen gleichen Gedanken, die jeweils das eine und sein Gegenteil behaupten (so wie wenn man behauptet: die Existenz geht dem Wesen voraus, aber auch: das Wesen geht der Existenz voraus). Dies ist die Spannung, welche die Dialektik lebendig macht.

Die Toleranz kann als Begriff (der hier als Beispiel des dialektischsten der Begriffe genommen wird) einer solchen Spannung nicht entkommen. Denn jedes Mal, wenn wir tolerieren, zeigen sich hinter unserem Rücken konsensuierte Ideale, mit denen jede Epoche ihren Grad der Permissivität gegenüber dem Abweichenden bestimmt.

Daher dürfen wir nicht außer Acht lassen, dass jede Definition von Toleranz (in einem Sinn und einer Form, die sich zeigen wird) einen unvermeidlichen Grad an Intoleranz mit sich bringt.

Im Grunde sind all unsere bisherigen Ausführungen zur Natur der Begriffe in ihrem Streben nach Beschreibung und zur Dialektik als Methode der Versöhnung gegensätzlicher Thesen, in denen trotz ihrer Gegensätzlichkeit die Vollendung der Gleichzeitigkeit, die *energeia*, gegeben ist, nichts anderes als die Problematik, die auch der Frage zugrunde liegt, was eigentlich unter »Intoleranz« zu verstehen ist. Ein erster und auf jeden Fall unvermeidlicher Schritt, wenn man versucht, eine konkrete Definition von Toleranz zu geben.

Man kann sagen, dass wir aufgrund des prospektiven Vermögens der Begriffe geneigt sein könnten zu folgern, dass in ihrer Historisierung der Schlüssel zu ihrem Verständnis liege. Aber diese Meinung führt zu einem zu statischen Bild derselben, selbst dann, wenn man behauptet, dass die Begriffe Bedeutungen angehäuft haben und ihr semantischer Gehalt aufgrund der ihnen innewohnenden Dialektik im Laufe der Zeit weder unverändert bleibt noch eindeutig ist.

Es ist folglich notwendig, den Umstand zu betonen, dass die Begriffe eine logische und argumentative Funktion im Geschichtsgeschehen besitzen und dass genau im Innern der komplexen Kontroversen die Begriffe ihre Lebendigkeit, ihre wahre Komplexität zeigen: jenseits der hypothetischen und vorhersehbaren Eindeutigkeit, zu der die Dialektik führt, in welcher die Begriffe uns eine idealisierte

¹⁴ Vgl. R. Mate: *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona 1998, S. 131.

Verständlichkeit ihrer selbst geben jenseits ihrer spezifischen Morphologie in der Zeit.¹⁵

Die theoretischen und politischen Spannungen treten innerhalb der jeweiligen Kontroversen auf, innerhalb der Geschichten, und unterminieren den Dualismus einer Dialektik, die in der Praxis eigentlich immer von der spekulativen Dimension des Denkens und der Kontroverse überschritten wird.

4 Eine Schlussfolgerung: Die Produktivität der interpretierten Wahrheit

Roland Barthes hat immer wieder daran erinnert, dass die Geschichte in Zeiten Herodots als eine Wissenschaft unter vielen aufgefasst wurde und dass sie seit dem Wissen von der menschlichen Kontingenz betrieben wurde. Eine Kontingenz, die sowohl von dem Bild herrührte, welches der Mensch von sich selbst im Kosmos hatte, als auch von der Idee, dass die Gottheit ihre Pläne nach uneinsehbaren und sogar zufälligen Absichten machte.¹⁶ Die Aufgabe des Geschichtsschreibers bestand früher darin, sinnvolle Abfolgen anzubieten und zu organisieren.¹⁷

In diesem Sinne darf behauptet werden, dass die postmoderne Kritik des Geschichtsbegriffs der Aufklärung sich um zwei für die philosophische Tradition wichtige Probleme dreht, nämlich das der Allgemeinheit des Gesetzes und das der Frage, wie der Inhalt der individuellen Ereignisse erfasst werden könne, um eine verallgemeinerbare oder wenigstens für ein ausgewähltes Publikum akzeptable Bedeutung zu zeigen.

Es scheint ohne Zweifel, dass das Problem der Geschichte seit ihren Anfängen das Denken selbst auf sich gezogen hat, und dass jedes Modell historischer Forschung auf einer bestimmten Auffassung des Zeitlichen, des Gedächtnisses, der Sprachlichkeit und der Menschheit beruht. Wenn die Objektivität des geschichtlichen Wissens jenseits der Rekonstruktion vergangener Ereignisse gesucht werden muss und wenn sich aus einem rationalen Bedürfnis ein Interpretationsmodell durchsetzt, dann ist dies so, weil wir annehmen, dass alles, was bisher geschehen ist, wieder geschehen kann. Wie wir wissen, ist dies eine der stärksten Gedanken in der Geschichtsphilosophie von R. G. Collingwood,¹⁸ nämlich, dass es keine Tatsachen in der Geschichte gibt, sondern Handlungen, welche eine Absicht ausdrücken. Es ist aus wenigstens zwei Gründen interessant, diesen Vorschlag hier zur Sprache zu bringen, und seine Untersuchung brächte uns zurück zur spekulativen Geschichts-

15 Eine Kritik, die auf Quentin Skinner zurück geht, wie uns M. Richter in seinem Artikel »Pocok, Skinner and the Geschichtliche Grundbegriffe«, *History and Theory*, 29 (1990), S. 38–70, erinnert.

16 Vgl. den Artikel von R. Barthes: »The discourse of History«, in: K. Jenkins (Hrsg.), *The Postmodern History Reader*, London 1997.

17 Vgl. hierzu den interessanten Artikel von Quintín Racionero, »Postmodernidad e historia (Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria)«, *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 31, 1997, S. 185–216.

18 Vgl. R. G. Collingwood: *The idea of history*, London 1973.

philosophie. Erstens weil dieser Vorschlag impliziert, dass eine Möglichkeitsbedingung der menschlichen Geschichtsdarstellung in einer gemeinsamen Rationalität besteht, so dass wir alle erneut die Gedanken und Handlungen der anderen Menschen aus der Vergangenheit oder aus anderen Vergangenheiten im Allgemeinen denken und rekonstruieren können. Und zweitens weil diese verbindende Form der Rationalität sich zuletzt im Innenleben des Individuums, in seinen Absichten, Überlegungen und Handlungen zeigen würde.

Die Rekonstruktion der Ereignisse oder Handlungen des Denkens (denn jeder Handlung geht eine Absicht voraus und jede Absicht ist eine Antwort und ein Ausdruck eines Urteils) bringt weitere Ereignisse hervor, weshalb die Geschichtsforschung (oder das Kompendium der Deutungen hypothetischer Denkvollzüge, Beweise, materieller Überreste usw.) untrennbarer Bestandteil der Geschichte als Geschehen ist. Von daher ist man dahin gekommen zu sagen, dass jede Geschichte auf einer bestimmten Geschichtsphilosophie beruht.

Das Problem, den starken Einfluss des Individuellen und Subjektiven auf jede Geschichtsdarstellung anzuerkennen, besteht darin, dass wir weiterhin darauf angewiesen sind herauszufinden, welches die leitenden Gesetze oder Prinzipien waren. So ist es keineswegs dasselbe, die Verteidigungsgewohnheiten im römischen Britannien ausgehend von gefundenen Mauerresten zu rekonstruieren wie die Schlacht von Trafalgar über das Tagebuch Nelsons.

Von all dem Gesagten lässt sich die folgende Frage ableiten: müsste eine normative Theorie der historischen Narrativität gefunden werden? Vielleicht lässt sich von dieser Frage ausgehend das Bestreben Kosellecks begreifen, den Grad der Übereinstimmung oder, im Gegenteil, der Abirrung oder Abweichung zwischen einer (hypothetisch) objektiven historischen Situation und den Äußerungen festzulegen, mit denen seine Zeitgenossen eine Beschreibung geben, indem sie im Nachhinein (ausgehend von der Konsolidierung und dem semantischen Niederschlag bestimmter Erfahrungsschichten) einen mehr oder weniger ergründbaren Zusammenhang von Erwartungshorizonten bieten.¹⁹

Aus meiner Sicht bedeutet letzteres, dass diese Charakterisierung der Geschichte ein bestimmtes Produktivitätsprinzip der (interpretierten) Wahrheit voraussetzt, von dem aus man einwenden könnte, dass es nicht so sehr die in den Texten aktualisierten Begriffe sind, auf die der Historiker einer Begriffsgeschichte seine höchste Aufmerksamkeit zu richten hätte, als vielmehr die Strukturen und Funktionen der Texte, und zwar der Diskurse und ihrer rhetorischen, dialektischen und argumentativen Dimensionen.

Diese letzte Perspektive privilegiert die interpretative Dimension der geschichtlichen Diskurse. Sie zeigt uns, dass der Sinn des Geschichtlichen weder im Bereich der Subjektivität noch in dem der gänzlich erfassbaren Fakten wurzeln kann, sondern allenfalls im Bereich des Wissens, welches erlangt wird auf Grundlage der Erforschung einiger Fakten, bei deren Erkenntnis und Konstitution die Forschung selbst beteiligt ist. Gleichwohl gibt die Historik ein objektives Ideal der Geschichte auf – ist dies widersprüchlich?

19 Diese Frage behandelt Koselleck in *Vergangene Zukunft. op. cit.*, S. 107–207.

Meiner Ansicht nach stellt die besagte Formulierung eine weitere Strategie im Zusammenhang der Philosophiegeschichte und der Geschichte dar, und das trotz der spekulativen und gewiss eiteln Anziehungskraft einer transzendentalen Auffassung des historischen Geschehens, welche die Möglichkeit bieten würde, ähnliche Schichten und Konfigurationen bestimmter Erfahrungen und Bewusstseinsformen der Geschichte zu analysieren. Denn das Wissen von der Geschichte oder das geschichtliche Wissen ist nicht dasselbe wie das Wissen einer Historik oder Transzendentallehre der Geschichte, für welche wir hier die folgende Revision vorschlagen. Eine Begriffsgeschichte ohne vorhergehende Historisierung der Kontroversen der Epoche wäre sinnlos, und eine Geschichte der Kontroversen ohne die in der politischen sozialen Geschichte präsenten Begriffe wäre leer.

In diesem Sinne wäre es ratsam, die Gedanken Kosellecks zur Sozialgeschichte einerseits um die Erforschung des Problems des kollektiven Handelns zu bereichern, über das in den letzten Jahrzehnten vermehrt Untersuchungen angestellt wurden – von der Perspektive einer Psychologie der Massen²⁰ über jene Untersuchungen, die auf der Analyse des kollektiven Verhaltens basieren²¹ und den politischen Prozess behandeln,²² bis hin zu jenen, welche die neuen sozialen Bewegungen²³ und den sozialen Charakter des Protests²⁴ usw. untersuchen.

All diese Prozesse stellen historische Instanzen der Konsignation von Realitäten dar: zahlreiche Begriffe entwickeln sich inmitten des gesellschaftlichen oder kollektiven Handelns. Und auf der anderen Seite wäre es meines Erachtens hinsichtlich der Begriffsgeschichte angebracht, in der Analyse der Argumentationstheorie Elemente zu suchen, um die besagte Interpretationsstrategie zu bereichern und die Produktivität der historischen Argumente besser zu nutzen. Und wenn, wie Collingwood sagt, die zur Lösung eines Problems verfügbaren historischen Zeugen und Zeugnisse sich zusammen mit der historischen Methode ändern, scheint es mir angebracht, abschliessend mit Concha Roldán festzuhalten, dass »die der Geschichte eigene Autonomie nicht nur der praktischen Philosophie geopfert wird, sondern auch der Autonomie des Individuums, das seine eigene Geschichte machen muss«.²⁵

20 Vgl. Gustave Le Bon: *La psychologie des foules*, Paris 1971 [1895].

21 Vgl. Neil Joseph Smelser: *Contemporary classics in the social behavioral science*, Philadelphia 1987.

22 Vgl. Charles Tilly: *The politics of collective violence*, Cambridge 2003.

23 Vgl. Alain Touraine: *Pourrons-nous vivre ensemble?: égaux et différents*, Paris 1997.

24 Vgl. Bert Klandermans / Hanspeter Kriesi / Sydney Tarrow (Hrsg.): *International Social Movements Research. Supplements to Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, Bd. 1, Greenwich, Connecticut 1989.

25 Concha Roldán: *Entre Casandra y Clío: Una historia de la filosofía de la historia*, 2. Aufl., Madrid 2005.

Literaturverzeichnis

- Abellán, Joaquín: »'Historia de los conceptos' e historia social. A propósito del diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*«, in: *La historia social en España. Actualidad y perspectivas, Siglo XXI*, hrsg. v. Santiago Castillo, Madrid 1991, S. 49 ff.
- Barthes, Roland: »The discourse of History«, in: *The Postmodern History Reader*, hrsg. v. Keith Jenkins, London 1997.
- Bertorello, Adrián: »Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*«, in: *Agora*, vol. 19, no. 1, Santiago d. Comp. 2000, S. 169–181.
- Collingwood, Robin George: *The idea of history*, London 1973.
- Duque, Felix: *Gadamer y la decisión de pensar*. Einleitung von Felix Duque zu Manuel Garridos spanischer Übersetzung von Gadamer's *La dialéctica de la autoconciencia en Hegel*, Valencia 1980, S. 7.
- Española Real Academia: *Diccionario de la Lengua Española*, 21. Aufl., Madrid 1992.
- Gadamer, Hans-Georg: *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, Pforzheim 1971.
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Mauvezin 1992.
- Hyppolite, Jean: *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*, Paris 1961.
- Klandermans, Bert; Kriesi, Hanspeter; Tarrow, Sydney (Hrsg.): *International Social Movements Research. Supplements to Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, Greenwich, Connecticut 1989.
- Koselleck, Reinhard: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989.
- Le Bon, Gustave: *La psychologie des foules*, Paris 1971 [1895].
- Mate, Reyes: *Heidegger y el judaísmo. Y sobre la tolerancia compasiva*, Barcelona 1998.
- Neurath, Otto: »Sociology and Physicalism«, in: *Logical positivism*, hrsg. v. Alfred Jules Ayer, Chicago 1959, S. 282–317.
- Racionero, Quintín: »Postmodernidad e historia (Tareas de la investigación histórica en el tiempo de la posthistoria)«, in: *Anales del Seminario de Metafísica*, no. 31, 1997, S. 185–216.
- Richter, Melvin: »Pocok, Skinner and the Geschichtliche Grundbegriffe«, in: *History and Theory*, 29, 1990, S. 38–70.
- Roldán, Concha: *Entre Casandra y Clío: Una historia de la filosofía de la historia*, 2. Aufl., Madrid 2005.
- Smelser, Neil Joseph: *Contemporary classics in the social behavioral science*, Philadelphia 1987.
- Tilly, Charles: *The politics of collective violence*, Cambridge 2003.
- Touraine, Alain: *Pourrons-nous vivre ensemble?: égaux et différents*, Paris 1997.