

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Band 4

Naturrecht und
Geschichte



Meiner

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Band 4

Naturrecht und Geschichte

Leo Strauss

Gesammelte Schriften

Herausgegeben von Heinrich Meier

*Gefördert durch die
Carl Friedrich von Siemens Stiftung*

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Leo Strauss

Naturrecht und Geschichte

Herausgegeben von Heinrich Meier

Übersetzung von Wiebke Meier

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4135-1

ISBN eBook (PDF) 978-3-7873-4136-8

© Jenny Strauss Clay 2022

Für »Philosophie und Geschichte« © Heinrich Meier 2022

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2022

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen,
Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und

54 UrhG ausdrücklich gestatten. Schutzumschlaggestaltung:
Willy Löffelhardt. Satz: typopoint GbR, Ostfildern. Druck und
Bindung: C. H. Beck, Nördlingen. Gedruckt auf alterungs-
beständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei
gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	VII
Naturrecht und Geschichte	17
Helmut Kuhn: Naturrecht und Historismus	313
Leo Strauss: Brief an Helmut Kuhn	333
Heinrich Meier: Philosophie und Geschichte	341
Namenverzeichnis	437

Vorwort des Herausgebers

Der vierte Band der *Gesammelten Schriften* macht *Naturrecht und Geschichte* in einer neuen deutschen Edition zugänglich. Das bekannteste und geschichtlich am weitesten ausgreifende Werk von Leo Strauss konzentriert sich im Unterschied zu den späteren Meisterwerken *Thoughts on Machiavelli* und *Socrates and Aristophanes* nicht auf die philosophische Auseinandersetzung mit dem Œuvre eines Denkers, und anders als die eindringlichen Interpretationen, die ihm vorausgingen und die ihm folgten, wendet es die Aufmerksamkeit nicht an den Dialog mit einer Schrift wie Halevis *Kuzari*, Rousseaus *Premier Discours*, Xenophons *Hieron*, Platons *Politeia*, Maimonides' *More newuchim*, Lukrez' *De rerum natura*, Xenophons *Oikonomikos* oder Platons *Nomoi*. Es verbindet eine aufsehen erregende Kritik des Historismus und des Positivismus mit der nachdrücklich zur Geltung gebrachten Forderung, die klassische Philosophie der Antike einer neuen Prüfung zu unterziehen. Mit seiner Verhandlung von »Ancients and Moderns« am Leitfaden des Naturrechts-Problems wurde es schulbildend. Die philosophische Untersuchung kreist um die Entdeckung der Natur, mit der die Philosophie beginnt, und betrifft den Maßstab, den die Politische Philosophie aufzubieten vermag, um das Recht der Philosophie zu begründen.

Aus den Walgreen Lectures hervorgegangen, die Strauss im Oktober 1949 an der University of Chicago hielt, ist *Natural Right and History* seit der Veröffentlichung im Jahr 1953 in mehr als zwanzig Auflagen und etwa ebenso vielen Übersetzungen in andere Sprachen erschienen: Eine französische Ausgabe bildete 1954 den Auftakt. Es folgten neben mehreren chinesischen, italienischen, japanischen und spanischen Editionen u. a. Übertragungen ins Arabische, Griechische, Hebräische, Koreanische, Litauische, Persische, Polnische, Portugiesische, Russische, Serbokroatische, Slowakische, Ungarische sowie jüngst ins Tschechische und Türkische. Die erste deutsche Ausgabe erschien 1956 im K.F. Koehler Verlag, Stuttgart, sowie 1977, in einem seitenidentischen Nachdruck, als Taschenbuch im Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. (suhrkamp taschen-

buch wissenschaft, Bd. 216). Karl Löwith war bei der Vermittlung des Verlags behilflich, und seine Frau wollte zunächst die Übersetzung übernehmen. Als Ada Löwith wegen einer anderen Verpflichtung absagen mußte, gewann Löwith Horst Boog für die Aufgabe, der über Erfahrungen als Dolmetscher verfügte.¹ Gerhard Leibholz, von 1951 bis 1971 Richter des Bundesverfassungsgerichts, steuerte ein Vorwort bei.² Die Übersetzung aus dem Jahr 1956 wurde in Deutschland auf lange Zeit, in einer Bandbreite von Robert Spaemann bis Jürgen Habermas, für die Rezeption von Strauss als Ideenhistoriker und Vertreter der Tradition der Naturrechtslehre bestimmend.

Nachdem die Bände 1–3 der *Gesammelten Schriften* 51 Arbeiten von Strauss aus den Jahren 1921–1937 sowie die Korrespondenzen mit Gerhard Krüger, Jacob Klein, Karl Löwith und Gershom Scholem in den Originalsprachen enthielten (davon ca. tausend Seiten in Erstveröffentlichung), legt Band 4 das Buch in einer neuen deutschen Übersetzung vor, mit dem Strauss nach einer Unterbrechung von zwei Jahrzehnten als Autor in das Land seiner Herkunft zurückkehrte.³ *Naturrecht und Geschichte* wird gefolgt vom Wiederabdruck des Besprechungsaufsatzes, den Helmut Kuhn unter dem Titel *Naturrecht und Historismus* wenige Monate nach Erscheinen der ersten deutschen Übersetzung veröffentlichte.⁴ Strauss nahm die Rezension zum Anlaß, in einem *Brief an Helmut*

¹ Siehe die Briefe von Karl Löwith an Strauss vom 25. September 1952, 25. November 1953 und 18. März 1954, *Gesammelte Schriften* 3, p. 679–680.

² Leibholz, der dem Zweiten Senat des Gerichts von Beginn angehörte, schlägt gegen Ende des Vorworts den Bogen zum ersten Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom Oktober 1951, das »daran erinnert, daß auch der Verfassungsgesetzgeber »an die jedem geschriebenen Recht vorausliegenden überpositiven Rechtsgrundsätze gebunden ist« und daß das Verfassungsgericht im Rahmen seiner konkreten Zuständigkeit Rechtsvorschriften wegen Verletzung der obersten Gerechtigkeitsgrundsätze für nichtig erklären kann« (p. XI).

³ Wie in den Bänden 1–3 wird am Rand die Seitenzählung der Originalveröffentlichung mitgeteilt. Die Querverweise von Strauss, die sich auf die Paginierung der amerikanischen Ausgabe beziehen, blieben unverändert.

⁴ Helmut Kuhn, geboren am 22. März 1899 in Lüben, gestorben am 2. Oktober 1991 in München, war von 1953 bis 1958 Professor für Amerikanische Kulturgeschichte und Philosophie und danach bis zu seiner Emeritierung 1967 Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1992 erwarb ich aus seiner antiquarisch angebotenen Bibliothek u. a. das Rezensionsexemplar von *Naturrecht und Geschichte* mit zahlreichen Annotationen. Die Besprechung erschien in der Zeitschrift für Politik, 1956, Jg. 3, H. 4, p. 289–304. Der Wiederabdruck folgt dem Wortlaut der Originalpublikation.

Kuhn die Auslegung von Aristoteles' Lehre des Naturrechts in *Naturrecht und Geschichte* zu erläutern und weiter zu untermauern. Den Brief, der nicht nur zu Kuhns Kritik Stellung bezieht, sondern eine Reihe weitergehender Aussagen enthält («I am not an Aristotelian»), ließ Strauss hektographieren, um ihn Freunden, Kollegen und Schülern zugänglich zu machen. Er war nicht als eine private Antwort konzipiert und kann als eine Art Supplement betrachtet werden.⁵ Der Essay *Philosophie und Geschichte*, der die neue Edition beschließt, knüpft an eine Deutung an, die ich 1996 in *Die Denkbewegung von Leo Strauss* knapp umriß, und ist ein Gegenstück zu der Auseinandersetzung, die ich 2013 in *Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. Zur Intention von Leo Strauss' »Thoughts on Machiavelli«* vorlegte.⁶

Offensichtliche Druckfehler sind behoben. Außerdem wurde das von Kuhn auf p. 324 erörterte Aristoteles-Zitat nach der Edition von D. A. Rees berichtigt. Dagegen blieben sachliche Fehler, ungenaue Titelangaben, falsche Zuschreibungen und andere Irrtümer (*Philosophie und Gesetz* war nicht das Erstlingswerk von Strauss [p. 316], sein Hobbes-Buch erschien nicht 1938, sondern 1936 [p. 328], usw.) unkorrigiert.

⁵ Das Original des Briefs an Helmut Kuhn ist verschollen. Es befindet sich nicht unter Kuhns nachgelassenen Papieren, die in der Bayerischen Staatsbibliothek archiviert werden, war ihm jedoch offensichtlich schon 1977 nicht mehr zur Hand, als George Elliott Tucker die erste Veröffentlichung des Textes in *The Independent Journal of Philosophy* – Unabhängige Zeitschrift für Philosophie (Volume II, 1978, p. 23–26) vorbereitete. Tucker hatte den hektographierten Brief von Hans-Georg Gadamer erhalten und eine Kopie an Kuhn geschickt, um dessen Abdruckgenehmigung einzuholen. Die Kopie bewahrte Kuhn auf. Da das Original nicht vorliegt, kann das präzise Datum des Briefs nicht angegeben werden. Strauss schrieb ihn im Dezember 1957 oder Januar 1958. Denn Kuhn hatte Strauss am 11. November 1957 von dem Besprechungsaufsatz unterrichtet und ihm einen Sonderdruck der Rezension zugeschickt. Am 6. Februar 1958 bestätigt Kuhn den Eingang des Briefs: »Heute nur eine kurze Nachricht, um zunächst nur den letzten Punkt Ihres Briefes aufs heftigste anzugreifen: Sie bitten um Entschuldigung dafür, daß Sie mich mit einem so langen Briefe ›belästigt‹ (bothered) haben. In Wahrheit haben Sie mir mit Ihrem Schreiben eine lebhaftere Freude bereitet. Ich habe es mehrfach mit steigendem Interesse gelesen und wenn ich Ihnen nicht sofort antworte, so ist daran nur die Belastung mit allerlei Terminarbeiten während des Semesters schuld. Sie werden also noch von mir hören« (Leo Strauss Papers, Department of Special Collections, University of Chicago Library). Die angekündigte Antwort ist nicht überliefert. Die Edition des Briefs an Helmut Kuhn folgt dem hektographierten Typoskript. Unterstreichungen sind als Kursivierungen wiedergegeben.

⁶ Kapitel II von *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*. München 2013, p. 39–147.

Die gegenwärtige Edition wurde durch zwei Seminare vorbereitet, die ich im Winter 2017–2018 an der Ludwig-Maximilians-Universität München und im Frühjahr 2019 im Committee on Social Thought der University of Chicago zu *Natural Right and History* veranstaltete. Annette Kuhn (1934–2019) danke ich postum für die Erlaubnis, den Aufsatz *Naturrecht und Historismus* ihres Vaters wiederabzudrucken. Jenny Strauss Clay, Professor emerita of Classics an der University of Virginia in Charlottesville, bin ich ebenso wie Nathan Tarcov, Karl J. Weintraub Professor in Social Thought an der University of Chicago und Literary Executor von Leo Strauss, für die freundschaftliche Unterstützung verbunden, die sie dem Editionsunternehmen zu jeder Zeit entgegengebracht haben. Ein besonderer Dank gilt Johann Meiner, der den *Gesammelten Schriften* von Leo Strauss im Felix Meiner Verlag einen Hafen gegeben hat, von dem neue Schiffe auslaufen können.

München, Januar 2022

H. M.

Leo Strauss

Naturrecht und Geschichte

Vorwort zur 7. Auflage (1971)

VII

Es versteht sich beinahe von selbst, daß ich dieses Buch anders schriebe, wenn ich es noch einmal zu schreiben hätte. Aber von verschiedenen Seiten hat man mir versichert, daß das Buch, wie es geschrieben ist, nützlich war und weiter nützlich bleibt.

Seit der Zeit, als ich das Buch schrieb, hat sich, wie ich glaube, mein Verständnis von »Naturrecht und Geschichte« vertieft. Das betrifft in erster Linie das »moderne Naturrecht«. Meine Ansicht wurde durch das Studium von Vicos *La scienza nuova seconda* bestätigt, die einer Neubetrachtung des Naturrechts gewidmet ist und von denjenigen, die »das historische Bewußtsein« als selbstverständlich voraussetzen, nicht angemessen behandelt und verstanden wird. Da ich nichts zu Vico geschrieben habe, kann ich den interessierten Leser nur auf das verweisen, was ich zwischenzeitlich in meinen Aufsätzen »On the Basis of Hobbes' Political Philosophy« und »Locke's Doctrine of Natural Law« über Hobbes und Locke schrieb; beide Artikel sind in *What Is Political Philosophy?* (The Free Press of Glencoe, 1959) wieder veröffentlicht worden. Ich verweise insbesondere auf das, was ich zum Nerv von Hobbes' Argument schrieb (p. 176 n.).

In den letzten zehn Jahren habe ich mich auf das Studium des »klassischen Naturrechts« und insbesondere auf »Sokrates« konzentriert. Ich habe mich mit diesem Gegenstand in einigen seit 1964 veröffentlichten Büchern und in einem Buch unter dem Titel *Xenophon's Socrates* befaßt, das beinahe publikationsreif ist.

Nichts von dem, was ich gelernt habe, hat meine Neigung erschüttert, das »Naturrecht«, besonders in seiner klassischen Form, dem herrschenden Relativismus, sei er positivistisch oder historistisch, vorzuziehen. Um ein verbreitetes Mißverständnis zu vermeiden, sollte ich die Bemerkung hinzufügen, daß die Berufung auf ein höheres Gesetz, wenn man dieses Gesetz im Sinn »unserer« Tradition im Unterschied zur »Natur« versteht, seinem Charakter, wenn nicht seiner Intention nach historistisch ist. Der Fall liegt offenkundig anders, wenn man sich auf das

4 Naturrecht und Geschichte

göttliche Gesetz beruft; doch das göttliche Gesetz ist nicht das natürliche Gesetz, geschweige denn das Naturrecht.

L.S.

September 1970
St. John's College, Annapolis, MD.

Vorwort

VI

Dies ist eine erweiterte Fassung von sechs Vorlesungen, die ich an der Universität Chicago im Oktober 1949 unter der Schirmherrschaft der Charles R. Walgreen Foundation hielt. Bei der Vorbereitung der Vorlesungen für die Veröffentlichung habe ich versucht, ihre ursprüngliche Form soweit wie möglich beizubehalten.

Ich bin der Charles R. Walgreen Foundation und besonders ihrem Vorsitzenden, Professor Jerome G. Kerwin, dankbar, daß sie mich veranlaßten, meine Beobachtungen zum Problem des Naturrechts im Zusammenhang vorzulegen. Ich bin der Walgreen Foundation auch für die großzügige Unterstützung bei den Schreibearbeiten dankbar.

Einige Teile dieser Studie sind bereits früher veröffentlicht worden, entweder in der vorliegenden Form oder in einer kürzeren Fassung. Kapitel I wurde in der *Review of Politics*, Oktober 1950, veröffentlicht; Kapitel II in *Measure*, Frühling 1951; Kapitel III in *Social Research*, März 1952; Kapitel V(A) in *Revue internationale de philosophie*, Oktober 1950; Kapitel V(B) in *Philosophical Review*, Oktober 1952.

Ich möchte dem Herausgeber der *Revue internationale de philosophie* für die freundliche Genehmigung zum Wiederabdruck danken.

L. S.

Chicago, Illinois
Oktober 1952

Inhaltsverzeichnis

IX

Einleitung	9
I Naturrecht und der historische Ansatz	17
II Naturrecht und die Unterscheidung von Tatsachen und Werten	41
III Der Ursprung der Idee des Naturrechts	83
IV Klassisches Naturrecht	121
V Modernes Naturrecht	163
A Hobbes	164
B Locke	198
VI Die Krise des modernen Naturrechts	245
A Rousseau	245
B Burke	285

Es waren zwei Männer in einer Stadt, der eine reich und der andere arm. Der Reiche hatte sehr viele Schafe und Rinder: Aber der Arme hatte nichts denn ein einziges kleines Schäflein, das er gekauft und genährt hatte: und es ward groß bei ihm und bei seinen Kindern zugleich: es aß von seinem Bissen und trank von seinem Becher und schlief in seinem Schoß und war für ihn wie eine Tochter. Da aber zu dem reichen Mann ein Reisender kam, schonte er zu nehmen von seinen Schafen und Rindern, daß er dem Wanderer etwas zurichtete, der zu ihm gekommen war, und nahm das Schaf des armen Mannes und richtete es zu dem Mann, der zu ihm gekommen war.

Naboth, der Jesreeliter, hatte einen Weinberg zu Jesreel, bei dem Palast Ahabs, des Königs zu Samaria. Und Ahab redete mit Naboth und sprach: Gib mir deinen Weinberg; ich will mir einen Kräutergarten daraus machen, weil er so nahe an meinem Hause liegt: ich will dir einen bessern Weinberg dafür geben, oder, so dir's gefällt, will ich dir Silber dafür geben, soviel er gilt. Aber Naboth sprach zu Ahab, der Herr hat mir verboten, daß ich dir meiner Väter Erbe sollte geben!

Einleitung

1

Es ist aus mehr Gründen als nur dem offensichtlichsten angemessen, daß ich diese Reihe der Charles R. Walgreen Lectures eröffne, indem ich eine Stelle aus der Unabhängigkeitserklärung zitiere. Die Stelle ist häufig zitiert worden, aber durch ihr Gewicht und ihre Erhabenheit ist sie gefeit gegen die herabsetzenden Auswirkungen einer durch zu große Vertrautheit erzeugten Geringschätzung und eines durch mißbräuchliche Verwendung erzeugten Widerwillens. »Wir halten diese Wahrheiten für aus sich heraus evident: daß alle Menschen gleich geschaffen, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind, daß darunter sind Leben, Freiheit und das Streben nach Glück.« Die Nation, die sich diesem Satz verpflichtet hat, ist jetzt, zweifellos teilweise als Folge dieser Verpflichtung, zur mächtigsten und blühendsten Nation der Erde geworden. Hält diese Nation auch in ihrer Reife noch an dem Glauben fest, in dem sie erdacht und groß wurde? Hält sie jene »Wahrheiten« immer noch für »aus sich heraus evident«? Vor etwa einer Generation konnte ein amerikanischer Diplomat noch sagen, daß »das natürliche und das göttliche Fundament der Menschenrechte... für alle Amerikaner aus sich heraus evident ist«. Etwa zur selben Zeit konnte ein deutscher Gelehrter den Unterschied zwischen dem deutschen Denken und dem Westeuropas und der Vereinigten Staaten noch mit den Worten beschreiben, daß der Westen dem Naturrecht immer noch entscheidende Bedeutung beimesse, während in Deutschland schon die Begriffe »Naturrecht« und »Humanität« »beinahe unverständlich geworden und völlig abgeblaßt« seien. Während das deutsche Denken die Idee des Naturrechts preisgab und indem es sie preisgab, fuhr er fort, habe es »den eigentlich historischen Sinn begründet« und sei so am Ende zu einem uneingeschränkten Relativismus gelangt.¹ Was vor siebenundzwanzig Jahren

2

¹ »Ernst Troeltsch on Natural Law and Humanity«, in Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society*, translated with Introduction by Ernest Barker, Cambridge 1934, I, p. 201–222. [Ernst Troeltsch: *Naturrecht und Humanität*

eine leidlich zutreffende Beschreibung des deutschen Denkens war, scheint nunmehr für das westliche Denken im allgemeinen zu gelten. Es wäre nicht das erste Mal, daß eine auf dem Schlachtfeld besiegte und in ihrem politischen Sein gleichsam vernichtete Nation ihre Bezwinger der vornehmsten Frucht des Sieges beraubte, indem sie ihnen das Joch ihres eigenen Denkens auferlegte. Was auch immer für das Denken des amerikanischen Volkes gelten mag, gewiß hat die amerikanische Sozialwissenschaft gegenüber dem Naturrecht ebendie Haltung angenommen, die man noch vor einer Generation mit einiger Plausibilität als charakteristisch für das deutsche Denken bezeichnen konnte. Die Mehrheit der Gebildeten, die noch an den Prinzipien der Unabhängigkeitserklärung festhält, interpretiert diese Prinzipien nicht als Ausdruck des Naturrechts, sondern als ein Ideal, wenn nicht als eine Ideologie oder einen Mythos. Die heutige amerikanische Sozialwissenschaft hat sich, sofern sie keine römisch-katholische Sozialwissenschaft ist, dem Satz verpflichtet, daß alle Menschen durch den evolutionären Prozeß oder durch ein geheimnisvolles Schicksal mit vielen verschiedenen Antrieben und Bestrebungen ausgestattet worden sind, aber gewiß nicht mit einem Naturrecht.

- Nichtsdestoweniger ist das Bedürfnis nach einem Naturrecht heute so evident, wie es das seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden gewesen ist. Das Naturrecht abzulehnen, kommt der Aussage gleich, alles Recht sei positives Recht, und das heißt, was Recht ist, werde ausschließlich von den Gesetzgebern und Gerichtshöfen der verschiedenen Länder festgelegt. Nun ist es offensichtlich sinnvoll und manchmal sogar notwendig, von »ungerechten« Gesetzen oder »ungerechten« Entscheidungen zu sprechen. Wenn wir solche Urteile fällen, implizieren wir, daß es einen vom positiven Recht unabhängigen und über diesem stehenden Maßstab für Recht und Unrecht gibt: einen Maßstab, unter Bezug auf den wir imstande sind, das positive Recht zu beurteilen. Heute vertreten viele Menschen die Ansicht, daß der fragliche Maßstab im besten Fall nichts anderes ist als das von unserer Gesellschaft oder unserer »Zivilisation« übernommene und in ihrer Lebensweise oder ihren Institutionen verkörperte Ideal. Aber nach derselben Ansicht haben alle Gesellschaften ihre Ideale, kannibalische Gesellschaften nicht weniger als zivilisierte. Wenn Prinzipien hinreichend dadurch gerechtfertigt sind, daß sie von einer Gesellschaft akzeptiert werden, dann sind die Prinzipien des Kan-

in der Weltpolitik, in: *Deutscher Geist und Westeuropa*. Tübingen 1925, p. 3–21.]

nibalismus ebenso vertretbar oder vernünftig wie die eines zivilisierten Lebens. Von diesem Gesichtspunkt aus können die erstgenannten Prinzipien gewiß nicht als einfach schlecht abgelehnt werden. Und da sich das Ideal unserer Gesellschaft zugegebenermaßen verändert, könnte nichts als eine dumpfe und schale Gewohnheit uns daran hindern, seelenruhig eine Veränderung in Richtung Kannibalismus hinzunehmen. Wenn es keinen höheren Maßstab als das Ideal unserer Gesellschaft gibt, sind wir gänzlich außerstande, gegenüber diesem Ideal kritische Distanz zu wahren. Aber die bloße Tatsache, daß wir die Frage nach dem Wert des Ideals unserer Gesellschaft stellen können, zeigt, daß es im Menschen etwas gibt, das sich nicht völlig in sklavischer Abhängigkeit von seiner Gesellschaft befindet, und daß wir daher imstande und mithin verpflichtet sind, nach einem Maßstab Ausschau zu halten, unter Bezug auf den wir die Ideale unserer eigenen ebenso wie die jeder anderen Gesellschaft beurteilen können. Dieser Maßstab kann nicht in den Bedürfnissen der verschiedenen Gesellschaften gefunden werden, denn die Gesellschaften und ihre Teile haben viele Bedürfnisse, die einander widerstreiten: das Problem der Prioritäten scheint auf. Dieses Problem kann nicht rational gelöst werden, wenn wir keinen Maßstab haben, unter Bezug auf den wir zwischen echten Bedürfnissen und eingebildeten Bedürfnissen unterscheiden und die Hierarchie der verschiedenen Arten echter Bedürfnisse erkennen können. Das Problem, das die einander widerstreitenden Bedürfnisse der Gesellschaft darstellen, kann nicht gelöst werden, wenn wir keine Erkenntnis des Naturrechts besitzen.

Es scheint also, daß die Ablehnung des Naturrechts zu unheilvollen Konsequenzen führen muß. Und es ist offensichtlich, daß die Konsequenzen, die von vielen Menschen und selbst von einigen der lautesten Gegner des Naturrechts als unheilvoll betrachtet werden, von der gegenwärtigen Ablehnung des Naturrechts herrühren. Unsere Sozialwissenschaft mag uns sehr weise oder schlau hinsichtlich der Mittel für irgendwelche Zielsetzungen machen, die wir wählen könnten. Sie räumt aber ein, daß sie außerstande ist, uns bei der Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen, zwischen gerechten und ungerechten Zielsetzungen zu helfen. Eine solche Wissenschaft ist instrumentell und nichts als instrumentell: sie ist die geborene Magd beliebiger existierender Mächte oder Interessen. Was Machiavelli scheinbar tat, würde unsere Sozialwissenschaft tatsächlich tun, wenn sie nicht – nur Gott weiß, warum – der Konsistenz einen großzügigen Liberalismus vorzöge: nämlich Tyrannen mit der gleichen Kompetenz und Eilfertigkeit Rat zu erteilen wie freien

Völkern.² Unserer Sozialwissenschaft zufolge können wir in allen Angelegenheiten von sekundärer Wichtigkeit weise sein oder werden, aber in der wichtigsten Hinsicht müssen wir uns mit völliger Unwissenheit abfinden: wir können hinsichtlich der letzten Prinzipien unserer Wahl, d.h. hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit, keinerlei Wissen haben; unsere letzten Prinzipien haben keine andere Stütze als unsere willkürlichen und mithin blinden Präferenzen. Wir sind also in der Lage von Wesen, die verständig und nüchtern sind, wenn sie sich mit trivialen Angelegenheiten befassen, und die wie Wahnsinnige alles aufs Spiel setzen, wenn sie sich ernststen Streitfragen gegenübersehen – Verständigkeit im kleinen und Wahnwitz im großen. Wenn unsere Prinzipien keine andere Stütze als unsere blinden Präferenzen haben, dann ist
 5 alles zulässig, was ein Mensch zu wagen bereit ist. Die gegenwärtige Ablehnung des Naturrechts führt zu Nihilismus – ja, sie ist identisch mit Nihilismus.

Ungeachtet dessen betrachten großzügige Liberale die Preisgabe des Naturrechts nicht nur in aller Seelenruhe, sondern mit Erleichterung. Sie scheinen zu glauben, daß unser Unvermögen, echtes Wissen darüber zu erlangen, was an sich selbst gut oder recht ist, uns zwingt, jedwede Meinung über gut oder recht zu tolerieren oder alle Präferenzen oder »Zivilisationen« als gleichermaßen respektabel anzuerkennen. Nur uningeschränkte Toleranz ist der Vernunft gemäß. Doch dies führt zu dem Eingeständnis, jede Präferenz, die andere Präferenzen toleriert, sei ein rationales oder natürliches Recht, oder, negativ ausgedrückt, es sei

² »Vollends sinnlos ist die Behauptung, daß in der Despotie keine Rechtsordnung bestehe, sondern Willkür des Despoten herrsche... stellt doch auch der despotisch regierte Staat irgendeine Ordnung menschlichen Verhaltens dar. ...Diese Ordnung ist ebendie Rechtsordnung. Ihr den Charakter des Rechts absprechen, ist nur eine naturrechtliche Naivität oder Überhebung. ... Was als Willkür gedeutet wird, ist nur die rechtliche Möglichkeit des Autokraten, jede Entscheidung an sich zu ziehen, die Tätigkeit der untergeordneten Organe bedingungslos zu bestimmen und einmal gesetzte Normen jederzeit mit allgemeiner oder nur besonderer Geltung aufzuheben oder abzuändern. Ein solcher Zustand ist ein Rechtszustand, auch wenn er als nachteilig empfunden wird. Doch hat er auch seine guten Seiten. Der im modernen Rechtsstaat gar nicht seltene Ruf nach Diktatur zeigt dies ganz deutlich.« Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre*. Berlin 1925, p. 335–336. Da Kelsen seine Haltung gegenüber dem Naturrecht nicht geändert hat, kann ich mir nicht erklären, warum er diese aufschlußreiche Passage in der englischen Übersetzung ausgelassen hat. *General Theory of Law and State*. Cambridge 1949, p. 300.

ein rationales oder natürliches Recht, alle intoleranten oder »absolutistischen« Positionen abzulehnen oder zu verurteilen. Die letzteren müssen verurteilt werden, weil sie auf einer nachweislich falschen Prämisse fußen, nämlich der, daß Menschen erkennen können, was gut ist. Auf dem Grund der leidenschaftlichen Ablehnung aller »Absolutheiten« nehmen wir die Anerkennung eines Naturrechts wahr oder, genauer, jener besonderen Interpretation des Naturrechts, nach der das Eine, was not tut, Respekt für Diversität oder Individualität ist. Aber zwischen dem Respekt für Diversität oder Individualität und der Anerkennung des Naturrechts besteht eine Spannung. Als die Liberalen die Geduld mit den absoluten Grenzen der Diversität oder Individualität verloren, die selbst von der liberalsten Version des Naturrechts gesetzt werden, mußten sie eine Wahl treffen zwischen dem Naturrecht und einer uneingeschränkten Kultivierung der Individualität. Sie wählten die letztere. Sobald dieser Schritt getan war, erschien Toleranz als ein Wert oder ein Ideal unter vielen und ihrem Gegenteil an sich selbst nicht überlegen. Mit anderen Worten, Intoleranz erschien als ein Wert von gleicher Dignität wie Toleranz. Aber praktisch ist es unmöglich, es bei der Gleichwertigkeit aller Präferenzen oder Wahlmöglichkeiten zu belassen. Wenn der ungleiche Rang von Wahlmöglichkeiten nicht auf den ungleichen Rang ihrer Zielsetzungen zurückgeführt werden kann, dann muß man ihn auf den ungleichen Rang der Wahlakte zurückführen, und das heißt schließlich, daß eine echte Wahl im Unterschied zu einer unechten oder verächtlichen Wahl nichts anderes ist als eine entschlossene oder todernste Entscheidung. Eine solche Entscheidung ist jedoch eher der Intoleranz als der Toleranz verwandt. Der liberale Relativismus hat seine Wurzeln in der naturrechtlichen Tradition der Toleranz oder in der Vorstellung, daß jeder ein Naturrecht auf das Streben nach Glück hat, so wie er das Glück versteht; aber für sich genommen ist er eine Brutstätte der Intoleranz.

6

Sobald wir begreifen, daß die Prinzipien unseres Handelns keine andere Stütze haben als unsere blinde Wahl, glauben wir nicht mehr wirklich an sie. Wir können nicht mehr von ganzem Herzen ihnen entsprechend handeln. Wir können nicht mehr als verantwortliche Wesen leben. Um zu leben, müssen wir die leicht zum Schweigen zu bringende Stimme der Vernunft zum Schweigen bringen, die uns sagt, daß unsere Prinzipien an sich selbst so gut oder so schlecht sind wie irgendwelche anderen Prinzipien. Je mehr wir die Vernunft kultivieren, desto mehr kultivieren wir den Nihilismus: desto weniger sind wir imstande, loyale Mitglieder

der Gesellschaft zu sein. Die unentrinnbare praktische Konsequenz des Nihilismus ist fanatischer Obskurantismus.

- Die harsche Erfahrung dieser Konsequenz hat zu einem wiedererwachten allgemeinen Interesse am Naturrecht geführt. Aber ebendies muß uns besonders vorsichtig machen. Entrüstung ist ein schlechter Ratgeber. Unsere Entrüstung beweist allenfalls, daß wir es gut meinen. Sie beweist nicht, daß wir recht haben. Unsere Abneigung gegen den fanatischen Obskurantismus darf uns nicht dazu verleiten, das Naturrecht im Geist des fanatischen Obskurantismus aufzugreifen. Hüten wir uns vor der Gefahr, ein sokratisches Ziel mit den Mitteln und dem Temperament eines Thrasymachos zu verfolgen. Der Ernst, der dem Bedürfnis des Naturrechts eignet, beweist gewiß nicht, daß das Bedürfnis befriedigt werden kann. Ein Wunsch ist keine Tatsache. Selbst wenn man beweist, daß eine bestimmte Ansicht unentbehrlich ist, um gut zu leben, beweist man lediglich, daß die fragliche Ansicht ein heilsamer Mythos ist: man beweist nicht, daß sie wahr ist. Nützlichkeit und Wahrheit sind zwei ganz unterschiedliche Dinge. Die Tatsache, daß die Vernunft uns zwingt, über das Ideal unserer Gesellschaft hinauszugehen, garantiert noch nicht, daß wir uns mit diesem Schritt nicht einer Leere oder einer Vielzahl miteinander unvereinbarer und gleichermaßen zu rechtfertigender Prinzipien des »Naturrechts« konfrontiert sehen. Die Schwere der Streitfrage erlegt uns die Pflicht zu einer losgelösten, theoretischen, unparteiischen Erörterung auf.

Das Problem des Naturrechts ist heute eher eine Sache der Erinnerung als wirklichen Wissens. Wir brauchen daher historische Studien, um uns mit der ganzen Komplexität der Streitfrage vertraut zu machen. Wir müssen uns für eine gewisse Zeit mit dem Studium dessen befassen, was man als »Ideengeschichte« bezeichnet. Im Gegensatz zu einer landläufigen Vorstellung wird dies die Schwierigkeit einer unparteiischen Behandlung eher verstärken als beseitigen. Um Lord Acton zu zitieren: »Wenige Entdeckungen sind irritierender als die, welche den Stammbaum der Ideen offenlegen. Scharfe Definitionen und schonungslose Analysen lüften den Schleier, unter dem die Gesellschaft ihre Spaltungen verbirgt, sie machen politische Streitigkeiten zu heftig für Kompromisse und politische Bündnisse zu unsicher für den Gebrauch, und sie vergiften die Politik mit allen Leidenschaften eines sozialen und religiösen Kampfes.« Wir können diese Gefahr nur überwinden, indem wir die Dimension verlassen, in der politische Zurückhaltung der einzige Schutz vor dem hitzigen und blinden Eifer der Parteilichkeit ist.

Die Streitfrage des Naturrechts stellt sich heute als eine Sache der Parteiloyalität dar. Wenn wir uns umschauen, erblicken wir zwei feindliche Lager, stark befestigt und streng bewacht. Das eine ist von Liberalen unterschiedlicher Schattierungen besetzt, das andere von katholischen und nichtkatholischen Anhängern Thomas von Aquins. Aber beide Armeen und noch dazu diejenigen, die es vorziehen, Zaungäste zu sein oder den Kopf in den Sand zu stecken, sitzen, um Metapher auf Metapher zu häufen, im selben Boot. Sie alle sind moderne Menschen. Wir alle befinden uns in den Fängen der gleichen Schwierigkeit. Das Naturrecht in seiner klassischen Form ist mit einer teleologischen Sicht des Universums verbunden. Alle natürlichen Wesen haben einen natürlichen Zweck, eine natürliche Bestimmung, die festlegt, welche Art von Tätigkeit gut für sie ist. Im Fall des Menschen ist Vernunft erforderlich, um diese Tätigkeiten zu erkennen: die Vernunft legt zuletzt in Hinsicht auf den natürlichen Zweck des Menschen fest, was von Natur aus recht ist. Die teleologische Sicht des Universums, von der die teleologische Sicht des Menschen einen Teil bildet, scheint von der modernen Naturwissenschaft zerstört worden zu sein. Vom Gesichtspunkt des Aristoteles aus – und wer könnte wagen zu behaupten, in dieser Sache ein besserer Richter zu sein als Aristoteles? – wird der Streit zwischen der mechanischen und der teleologischen Konzeption des Universums dadurch entschieden, wie das Problem der Himmel, der Himmelskörper und ihrer Bewegung, gelöst wird.³ Nun scheint in dieser Hinsicht, die von Aristoteles' eigenem Gesichtspunkt aus die entscheidende war, der Streit zugunsten der nichtteleologischen Konzeption des Universums entschieden worden zu sein. Aus dieser folgenschweren Entscheidung konnte man zwei entgegengesetzte Schlüsse ziehen. Nach dem einen muß der nichtteleologischen Konzeption des Universums eine nichtteleologische Konzeption des menschlichen Lebens folgen. Aber diese »naturalistische« Lösung ist ernststen Schwierigkeiten ausgesetzt: es scheint unmöglich zu sein, zu einer angemessenen Erklärung der menschlichen Zwecke zu kommen, wenn man sie lediglich als durch Begehren oder Antriebe vorgegeben begreift. Deshalb hat sich die alternative Lösung durchgesetzt. Das heißt, man war gezwungen, einen fundamentalen, typisch modernen Dualismus zwischen einer nichtteleologischen Naturwissenschaft und einer teleologischen Wissenschaft vom Menschen anzunehmen. Das ist die Position, die neben anderen die moder-

8

³ *Physik* 196a25 ff., 199a3–5.

nen Anhänger Thomas von Aquins einzunehmen gezwungen sind, eine Position, die einen Bruch mit der umfassenden Sicht des Aristoteles ebenso wie mit der des Thomas von Aquin selbst zur Voraussetzung hat. Das fundamentale Dilemma, in dessen Fängen wir uns befinden, hat seinen Grund im Sieg der modernen Naturwissenschaft. Eine angemessene Lösung des Naturrechtsproblems kann nicht gefunden werden, bevor dieses grundlegende Problem gelöst ist.

Selbstredend können sich die gegenwärtigen Vorlesungen mit diesem Problem nicht befassen. Sie werden auf den Aspekt des Naturrechtsproblems beschränkt sein müssen, der innerhalb der Grenzen der Sozialwissenschaften geklärt werden kann. Die heutige Sozialwissenschaft lehnt das Naturrecht aus zwei verschiedenen, wenngleich zumeist miteinander kombinierten Gründen ab; sie lehnt es ab im Namen der Geschichte und im Namen der Unterscheidung von Tatsachen und Werten.

I

Naturrecht und der historische Ansatz 9

Der Angriff auf das Naturrecht im Namen der Geschichte nimmt in den meisten Fällen folgende Form an: das Naturrecht behauptet, ein Recht zu sein, das durch die menschliche Vernunft erkennbar ist und universell anerkannt wird; aber die Geschichtswissenschaft (einschließlich der Anthropologie) lehrt uns, daß ein solches Recht nicht existiert; statt der vermeintlichen Einheitlichkeit finden wir eine unbestimmte Vielfalt der Vorstellungen von Recht oder Gerechtigkeit vor. Oder, mit anderen Worten, wenn es keine unwandelbaren Prinzipien der Gerechtigkeit gibt, kann es kein Naturrecht geben, die Geschichte aber zeigt uns, daß alle Prinzipien der Gerechtigkeit wandelbar sind. Man kann die Bedeutung des Angriffs auf das Naturrecht im Namen der Geschichte nicht verstehen, bevor man die völlige Irrelevanz dieses Arguments begriffen hat. Zunächst einmal ist die »Zustimmung der ganzen Menschheit« keineswegs eine notwendige Bedingung für die Existenz des Naturrechts. Einige der größten Naturrechtslehrer haben argumentiert, daß gerade wenn das Naturrecht rational ist, seine Entdeckung die Kultivierung der Vernunft voraussetzt, und deshalb wird das Naturrecht nicht universell bekannt sein: unter Wilden sollte man eine wirkliche Kenntnis des Naturrechts nicht einmal erwarten.¹ Mit anderen Worten, wenn man beweist, daß es kein Prinzip der Gerechtigkeit gibt, das nicht irgendwo oder irgendwann negiert worden ist, hat man noch nicht bewiesen, daß eine bestimmte Negation gerechtfertigt oder vernünftig war. Außerdem hat man immer gewußt, daß zu unterschiedlichen Zeiten und bei unterschiedlichen Nationen unterschiedliche Gerechtigkeitsvorstellungen herrschten. Es ist absurd zu behaupten, daß die Entdeckung einer noch

10

¹ Beachte Platon, *Staat* 456b12–c2, 452a7–8 und c6–d1; *Laches* 184d1–185a3; Hobbes, *De cive*, II, 1; Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, § 12, in Verbindung mit *An Essay Concerning Human Understanding*, I, 3. Vgl. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, 1–2; außerdem Marsilius, *Defensor pacis* II, 12.8.

größeren Anzahl solcher Vorstellungen durch moderne Forscher die fundamentale Streitfrage in irgendeiner Weise berührt habe. Vor allem ist die Kenntnis der unbestimmt großen Vielfalt der Vorstellungen von Recht und Unrecht alles andere als unvereinbar mit der Idee des Naturrechts, im Gegenteil ist sie die wesentliche Bedingung für das Auftreten jener Idee: das Erkennen der Vielfalt der Rechtsvorstellungen ist *der* Ansporn für die Suche nach dem Naturrecht. Wenn die Ablehnung des Naturrechts im Namen der Geschichte irgendeine Bedeutung haben soll, dann muß sie eine andere Basis als die historische Evidenz haben. Ihre Basis muß eine philosophische Kritik der Möglichkeit oder der Erkennbarkeit des Naturrechts sein – eine Kritik, die mit der »Geschichte« irgendwie zusammenhängt.

Der Schluß von der Vielfalt der Rechtsvorstellungen auf die Nichtexistenz des Naturrechts ist so alt wie die politische Philosophie selbst. Die politische Philosophie scheint mit der Behauptung zu beginnen, daß die Vielfalt der Rechtsvorstellungen die Nichtexistenz des Naturrechts oder den konventionellen Charakter allen Rechts beweist.² Wir werden diese Ansicht als »Konventionalismus« bezeichnen. Um die Bedeutung der heutigen Ablehnung des Naturrechts im Namen der Geschichte zu klären, müssen wir zuerst den spezifischen Unterschied zwischen dem Konventionalismus einerseits und »dem historischen Sinn« oder »dem historischen Bewußtsein« andererseits erfassen, die für das Denken des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts charakteristisch sind.³

- 11 Der Konventionalismus setzte voraus, daß die Unterscheidung zwischen Natur und Konvention die fundamentalste aller Unterscheidungen ist. Er implizierte, daß die Natur von ungleich höherer Dignität ist als die

² Aristoteles, *Eth. Nic.* 1134b24–27.

³ Der Rechtspositivismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts kann weder einfach mit dem Konventionalismus noch mit dem Historismus gleichgesetzt werden. Es scheint jedoch, daß er seine Stärke letztlich von der allgemein akzeptierten historistischen Prämisse herleitet (siehe besonders Karl Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*. Leipzig 1892, I, p. 409 ff.). Bergbohms strenge Argumentation gegen die Möglichkeit des Naturrechts (im Unterschied zu der Argumentation, die lediglich die unheilvollen Folgen des Naturrechts für die positive Rechtsordnung zeigen soll) fußt auf »der unbestrittenen Wahrheit, daß außer dem Einen, den der Mensch nur gläubig zu ahnen, nicht zu begreifen vermag, nichts Ewiges und Absolutes existiert« (p. 416 n.), das heißt auf der Annahme, daß »der Maßstab zur sittlichen Beurteilung des geschichtlich entstandenen positiven Rechts... selbst wieder unbedingt Kind seiner Zeit, immer geschichtlich und relativ« ist (p. 451 n.).

Konvention oder das Fiat der Gesellschaft oder daß die Natur die Norm ist. Die These, daß Recht und Gerechtigkeit konventionell sind, besagte, daß Recht und Gerechtigkeit keine Basis in der Natur haben, daß sie letztlich wider die Natur sind und daß sie ihren Grund in expliziten oder impliziten willkürlichen Entscheidungen von Gemeinschaften haben: sie haben keine andere Basis als eine Art Vereinbarung, und eine Vereinbarung mag Frieden erzeugen, aber sie kann keine Wahrheit hervorbringen. Die Anhänger der modernen historischen Ansicht lehnen auf der anderen Seite die Prämisse, daß die Natur die Norm ist, als mythisch ab; sie lehnen die Prämisse ab, daß die Natur von höherer Dignität als jedes Menschenwerk ist. Im Gegenteil begreifen sie den Menschen und seine Werke einschließlich seiner variierenden Vorstellungen von der Gerechtigkeit entweder als ebenso natürlich wie alle anderen wirklichen Dinge, oder aber sie behaupten einen grundlegenden Dualismus zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit oder der Geschichte. Im letzteren Fall implizieren sie, daß die Welt des Menschen, der menschlichen Schöpferkraft, über die Natur weit erhaben ist. Entsprechend begreifen sie die Vorstellungen von Recht und Unrecht nicht als im Grunde willkürlich. Sie versuchen, deren Ursachen aufzudecken; sie versuchen, deren Vielfalt und Aufeinanderfolge verständlich zu machen; indem sie sie auf Freiheitsakte zurückführen, bestehen sie auf dem fundamentalen Unterschied zwischen Freiheit und Willkür.

Welche Bedeutung hat der Unterschied zwischen der alten und der modernen Ansicht? Der Konventionalismus ist eine besondere Form der klassischen Philosophie. Zwischen dem Konventionalismus und beispielsweise der von Platon eingenommenen Position bestehen offensichtlich tiefgreifende Unterschiede. Aber in Hinsicht auf den fundamentalsten Punkt stimmen die klassischen Gegner überein: beide räumen ein, daß die Unterscheidung zwischen Natur und Konvention fundamental ist. Denn diese Unterscheidung ist impliziert in der Idee der Philosophie. Philosophieren heißt, aus der Höhle zum Licht der Sonne, das heißt, zur Wahrheit, aufzusteigen. Die Höhle ist die Welt der Meinung in ihrem Gegensatz zur Erkenntnis. Die Meinung ist ihrem Wesen nach vielfältig. Die Menschen können nicht leben, das heißt, sie können nicht zusammenleben, wenn die Meinungen nicht durch ein gesellschaftliches Fiat stabilisiert werden. Die Meinung wird so zur autoritativen Meinung oder zum öffentlichen Dogma oder zur Weltanschauung. Philosophieren heißt also, vom öffentlichen Dogma zur wesentlich privaten Erkenntnis aufzusteigen. Das öffentliche Dogma ist ursprünglich ein unzulänglicher

Versuch, die Frage nach der allumfassenden Wahrheit oder nach der ewigen Ordnung zu beantworten.⁴ Jede unzulängliche Ansicht der ewigen Ordnung ist vom Gesichtspunkt der ewigen Ordnung aus zufällig oder willkürlich; sie verdankt ihre Gültigkeit nicht ihrer inneren Wahrheit, sondern dem gesellschaftlichen Fiat oder der Konvention. Die fundamentale Prämisse des Konventionalismus ist also nichts anderes als die Idee der Philosophie als der Versuch, das Ewige zu erfassen. Genau diese Idee lehnen die modernen Gegner des Naturrechts ab. Ihnen zufolge ist alles menschliche Denken historisch und mithin nicht imstande, jemals irgend etwas Ewiges zu erfassen. Während den Alten zufolge Philosophieren heißt, die Höhle zu verlassen, gehört unseren Zeitgenossen zufolge alles Philosophieren wesentlich zu einer »geschichtlichen Welt«, »Kultur«, »Zivilisation«, »Weltanschauung«, das heißt zu dem, was Platon als die Höhle bezeichnet hatte. Wir werden diese Ansicht als »Historismus« bezeichnen.

Wir haben zuvor bemerkt, daß die gegenwärtige Ablehnung des Naturrechts im Namen der Geschichte nicht auf historischer Evidenz, sondern auf einer philosophischen Kritik an der Möglichkeit oder Erkennbarkeit des Naturrechts fußt. Wir bemerken nun, daß die in Frage stehende philosophische Kritik nicht so sehr eine Kritik des Naturrechts oder moralischer Prinzipien im allgemeinen ist. Sie ist eine Kritik des menschlichen Denkens an sich. Nichtsdestoweniger spielte die Kritik des Naturrechts eine wichtige Rolle bei der Herausbildung des Historismus.

Der Historismus trat im neunzehnten Jahrhundert unter dem Schutz des Glaubens hervor, daß die Erkenntnis, oder zumindest eine Ahnung, des Ewigen möglich sei. Doch diesen Glauben, der ihn in seiner Kindheit beschirmt hatte, unterminierte er Schritt für Schritt. Zu unseren Lebzeiten erschien er dann plötzlich in seiner reifen Gestalt. Die Genese des Historismus ist unzulänglich verstanden. Beim heutigen Stand unserer Erkenntnis ist schwer zu sagen, an welchem Punkt der modernen Entwicklung sich der entscheidende Bruch mit dem »unhistorischen« Ansatz ereignete, der in der gesamten früheren Philosophie vorherrschte. Zum Zweck einer zusammenfassenden Orientierung bietet es sich an, bei dem Augenblick anzufangen, als die zuvor unterirdische Bewegung an die Oberfläche trat und die Sozialwissenschaften am hellichten Tag zu beherrschen begann. Dieser Augenblick war die Entstehung der historischen Schule.

⁴ Platon, *Minos* 314b10–315b2.

Die Gedanken, die die historische Schule leiteten, waren keineswegs rein theoretisch. Die historische Schule entstand als Reaktion auf die Französische Revolution und auf die Naturrechtsdoktrinen, die jene gewaltige Umwälzung vorbereitet hatten. Indem sie sich dem gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit widersetzte, beharrte die historische Schule auf der Weisheit und der Notwendigkeit, die traditionelle Ordnung zu erhalten oder fortzusetzen. Dies hätte man ohne Kritik am Naturrecht als solchem tun können. Gewiß, das vormoderne Naturrecht hieß die unbesonnene Berufung von der bestehenden Ordnung oder dem, was hier und jetzt wirklich war, auf die natürliche oder rationale Ordnung nicht gut. Doch die Gründer der historischen Schule schienen irgendwie begriffen zu haben, daß die Akzeptanz universeller oder abstrakter Prinzipien notwendig eine revolutionäre, beunruhigende, verstörende Wirkung ausübt, soweit es um das Denken geht, und daß diese Wirkung ganz unabhängig davon ist, ob die in Frage stehenden Prinzipien, allgemein gesprochen, eine konservative oder eine revolutionäre Handlungsweise gutheißen. Denn die Anerkennung universeller Prinzipien zwingt den Menschen, die bestehende Ordnung oder das, was hier und jetzt wirklich ist, im Licht der natürlichen oder rationalen Ordnung zu beurteilen; und was hier und jetzt wirklich ist, wird aller Wahrscheinlichkeit nach hinter der universellen und unveränderlichen Norm zurückbleiben.⁵ Die Anerkennung universeller Prinzipien trägt so dazu bei, die Menschen daran zu hindern, sich von ganzem Herzen mit der gesellschaftlichen Ordnung, die das Schicksal ihnen zugewiesen hat, zu identifizieren oder sie zu akzeptieren. Sie trägt dazu bei, sie von ihrem Platz auf Erden zu entfremden. Sie trägt dazu bei, sie zu Fremden zu machen, sogar zu Fremden auf Erden.

14

Indem die herausragenden Konservativen, die die historische Schule begründeten, die Bedeutung, wo nicht die Existenz universeller Normen bestritten, setzten sie tatsächlich die revolutionäre Anstrengung ihrer Gegner fort und verschärften sie sogar. Diese Anstrengung war durch eine spezifische Vorstellung vom Natürlichen inspiriert. Sie richtete sich sowohl gegen das Unnatürliche oder Konventionelle als auch gegen das Übernatürliche oder Jenseitige. Die Revolutionäre nahmen an, können wir sagen, daß das Natürliche immer individuell und das Einheitliche

⁵ »... [les] imperfections [des États], s'ils en ont, comme la seule diversité qui est entre eux suffit pour assurer que plusieurs en ont...« Descartes, *Discours de la méthode*, Teil II.

daher unnatürlich oder konventionell ist. Das menschliche Individuum sollte befreit werden oder sich selbst befreien, so daß es nicht bloß nach Glück, sondern nach seiner eigenen Version vom Glück streben konnte. Das hieß jedoch, daß für alle Menschen ein universelles und einheitliches Ziel aufgestellt wurde: das natürliche Recht eines jeden Individuums war ein Recht, welches einheitlich jedem Menschen als Menschen gehörte. Aber Einheitlichkeit, so hieß es, sei unnatürlich und mithin schlecht. Offensichtlich war es unmöglich, Rechte in voller Übereinstimmung mit der natürlichen Diversität der Individuen zu individualisieren. Die einzigen Arten von Rechten, die mit dem gesellschaftlichen Leben weder unvereinbar noch einheitlich waren, waren »geschichtliche« Rechte: zum Beispiel die Rechte von Engländern im Gegensatz zu den Rechten des Menschen. Örtliche und zeitliche Vielfalt schien zwischen antisozialem Individualismus und unnatürlicher Universalität einen sicheren und soliden Mittelgrund bereitzustellen. Die historische Schule entdeckte die örtliche und zeitliche Vielfalt von Gerechtigkeitsvorstellungen nicht: das Offensichtliche muß nicht entdeckt werden. Höchstens könnte man sagen, daß sie den Wert, den Zauber, die innere Bedeutung des Örtlichen und Zeitlichen oder die Überlegenheit des Örtlichen und Zeitlichen über das Universelle entdeckte. Vorsichtiger wäre es zu sagen, daß die historische Schule mittels einer Radikalisierung der Tendenzen von Männern wie Rousseau behauptete, das Örtliche und das Zeitliche hätten einen höheren Wert als das Universelle. Infolgedessen erschien das, was den Anspruch erhob, universell zu sein, schließlich als von etwas örtlich und zeitlich Beschränktem hergeleitet, als das Örtliche und Zeitliche *in statu evanescendi*. Beispielsweise konnte so die Lehre der Stoiker vom natürlichen Gesetz als bloßer Reflex des Zustands einer Gesellschaft zu einer besonderen Zeit an einem besonderen Ort erscheinen – der Auflösung der griechischen Polis.

Die Anstrengung der Revolutionäre war gegen jede Jenseitigkeit⁶ oder Transzendenz gerichtet. Transzendenz ist keine Domäne der Offen-

⁶ Was die Spannung zwischen dem Interesse an der Geschichte des Menschengeschlechts und dem Interesse am Leben nach dem Tod betrifft, siehe Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Satz 9. *The Philosophy of Kant*. Edition C. J. Friedrich, Modern Library, p. 130. Beachte außerdem die These Herders, dessen Einfluß auf das historische Denken des neunzehnten Jahrhunderts bekannt ist, wonach »die fünf Akte in diesem Leben sind« (siehe Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*. Jubiläumsausgabe, III, 1, p. xxx–xxxii).

barungsreligion. In einem sehr wichtigen Sinn war sie in der ursprünglichen Bedeutung der politischen Philosophie als der Suche nach der natürlichen oder besten politischen Ordnung impliziert. Das beste Regime, wie Platon und Aristoteles es verstanden, ist zum größten Teil von dem, was hier und jetzt wirklich ist, unterschieden oder jenseits aller wirklichen Ordnungen und soll es auch sein. Diese Ansicht von der Transzendenz der besten politischen Ordnung wurde durch die Art und Weise, wie man »Fortschritt« im achtzehnten Jahrhundert verstand, tiefgreifend verändert, aber sie blieb in jener Vorstellung des achtzehnten Jahrhunderts noch erhalten. Sonst hätten die Theoretiker der Französischen Revolution nicht alle oder beinahe alle gesellschaftlichen Ordnungen, die jemals existierten, verurteilen können. Indem die historische Schule die Bedeutung, wenn nicht die Existenz universeller Normen bestritt, zerstörte sie die einzige solide Basis für alle Anstrengungen, das Wirkliche zu transzendieren. Man kann daher den Historismus als eine viel extremere Form moderner Diesseitigkeit bezeichnen, als es der französische Radikalismus des achtzehnten Jahrhunderts war. Zweifellos trat er so auf, als beabsichtigte er, die Menschen in »dieser Welt« absolut heimisch zu machen. Da alle universellen Prinzipien die meisten Menschen zumindest potentiell heimatlos machen, wertete er die universellen Prinzipien zugunsten der historischen Prinzipien ab. Er glaubte, daß die Menschen, indem sie ihre Vergangenheit, ihr Erbe, ihre geschichtliche Situation verstünden, zu Prinzipien gelangen könnten, die ebenso objektiv wären, wie es jene der älteren, vorhistorischen politischen Philosophie zu sein beansprucht hatten, und die zudem nicht abstrakt oder universell und mithin weisem Handeln oder einem wahrhaft menschlichen Leben abträglich wären, sondern konkret oder besonders – Prinzipien, die auf die besondere Epoche oder die besondere Nation zugeschnitten, Prinzipien, die durch die besondere Epoche oder die besondere Nation relativiert sind.

16

Bei dem Versuch, Maßstäbe zu finden, die zwar objektiv, aber gleichzeitig durch die besonderen geschichtlichen Situationen relativiert sind, schrieb die historische Schule historischen Studien eine weitaus größere Bedeutung zu, als sie sie jemals besessen hatten. Ihre Vorstellung von dem, was man von historischen Studien erwarten konnte, war jedoch nicht das Ergebnis historischer Studien, sondern von Annahmen, die direkt oder indirekt aus der Naturrechtsdoktrin des achtzehnten Jahrhunderts stammten. Die historische Schule nahm die Existenz von Volksgeistern an, das heißt, sie nahm an, daß Nationen oder ethnische Gruppen

natürliche Einheiten sind, oder sie nahm die Existenz allgemeiner Gesetze der geschichtlichen Evolution an, oder sie kombinierte beide Annahmen. Bald zeigte sich, daß zwischen den Annahmen, die den historischen Studien den entscheidenden Anstoß gegeben hatten, und den Resultaten sowie den Erfordernissen echten geschichtlichen Verstehens ein Konflikt bestand. In dem Augenblick, als man diese Annahmen preisgab, ging die Kindheit des Historismus zu Ende.

- Der Historismus trat nunmehr als eine besondere Form des Positivismus in Erscheinung, das heißt der Schule, welche die Meinung vertrat, daß Theologie und Metaphysik ein für allemal durch die positive Wissenschaft überwunden worden waren, oder welche echte Erkenntnis der Wirklichkeit mit der von den empirischen Wissenschaften bereitgestellten Erkenntnis gleichsetzte. Der eigentliche Positivismus hatte »empirisch« im Sinn der Vorgehensweisen der Naturwissenschaften bestimmt.
- 17 Aber es bestand ein schreiender Kontrast zwischen der Art und Weise, wie geschichtliche Gegenstände vom eigentlichen Positivismus, und der Art und Weise, wie diese von den Historikern behandelt wurden, die tatsächlich empirisch voringen. Gerade im Interesse empirischer Erkenntnis wurde es notwendig, darauf zu bestehen, daß man die Methoden der Naturwissenschaft nicht als maßgebend für die historischen Studien ansah. Außerdem erwies sich das, was die »wissenschaftliche« Psychologie und Soziologie über den Menschen zu sagen hatten, als trivial und armselig, verglichen mit dem, was man von den großen Historikern lernen konnte. So glaubte man, die Geschichte liefere die einzig empirische und mithin einzig solide Erkenntnis dessen, was wahrhaft menschlich ist, des Menschen als Menschen: seiner Größe und seines Elends. Da alles menschliche Streben vom Menschen ausgeht und zu ihm zurückkehrt, konnte das empirische Studium des Menschlichen gerechtfertigt erscheinen, wenn es gegenüber allen anderen Studien der Wirklichkeit eine höhere Dignität für sich beanspruchte. Die Geschichte – eine von allen zweifelhaften oder metaphysischen Annahmen geschiedene Geschichte – wurde zur höchsten Autorität.

Aber die Geschichte erwies sich als völlig außerstande, das Versprechen einzulösen, das die historische Schule gegeben hatte. Die historische Schule hatte universelle oder abstrakte Prinzipien erfolgreich diskreditiert; sie hatte gedacht, daß historische Studien besondere oder konkrete Maßstäbe offenbaren würden. Doch der unvoreingenommene Historiker mußte seine Unfähigkeit eingestehen, aus der Geschichte irgendwelche Normen herzuleiten: es blieben keine objektiven Normen

mehr übrig. Die historische Schule hatte den Umstand verdunkelt, daß besondere oder geschichtliche Maßstäbe nur auf der Basis eines universellen Prinzips maßgebend werden können, welches dem Individuum eine Verpflichtung auferlegt, die von der Tradition oder der Situation, die es geformt hat, angebotenen Maßstäbe zu akzeptieren oder sich ihnen zu beugen. Doch kein universelles Prinzip wird jemals das Akzeptieren jedes geschichtlichen Maßstabs oder jeder siegreichen Sache gutheißen: sich der Tradition anzupassen oder auf die »Welle der Zukunft« aufzuspringen, ist nicht offensichtlich besser und ist sicherlich nicht immer besser, als zu verbrennen, was man angebetet hat, oder sich dem »Lauf der Geschichte« zu widersetzen. So erwiesen sich alle von der Geschichte angebotenen Maßstäbe als von Grund auf zweideutig und daher untauglich, als Maßstäbe angesehen zu werden. Dem unvoreingenommenen Historiker offenbarte sich »der historische Prozeß« als das sinnlose Gewebe, das gesponnen ist aus dem, was Menschen taten, hervorbrachten und dachten, aus nichts weiter als aus bloßem Zufall – ein Märchen, erzählt von einem Idioten. Die geschichtlichen Maßstäbe, die von dem sinnlosen Prozeß hochgespülten Maßstäbe, konnten nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, ihre Weihe von heiligen Mächten hinter diesem Prozeß zu empfangen. Die einzigen Maßstäbe, die blieben, waren rein subjektiven Charakters, Maßstäbe, die keine andere Stütze als die freie Wahl des Individuums hatten. Fortan erlaubte kein objektives Kriterium die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Wahlmöglichkeiten. Der Historismus kulminierte im Nihilismus. Der Versuch, den Menschen in dieser Welt absolut heimisch zu machen, endete damit, daß der Mensch absolut heimatlos wurde.

18

Die Ansicht, daß »der historische Prozeß« ein sinnloses Gewebe ist oder daß es so etwas wie den »historischen Prozeß« nicht gibt, war nicht neu. Es war grundsätzlich die klassische Ansicht. Trotz beträchtlichen Widerspruchs aus unterschiedlichen Lagern war sie noch im achtzehnten Jahrhundert wirkmächtig. Die nihilistische Konsequenz des Historismus hätte eine Rückkehr zu der älteren, vorhistoristischen Ansicht nahelegen können. Aber das manifeste Scheitern des praktischen Anspruchs des Historismus, daß er dem Leben eine bessere, eine solidere Leitung geben könne, als das vorhistoristische Denken der Vergangenheit es getan hatte, zerstörte das Ansehen der auf den Historismus zurückzuführenden, vorgeblich theoretischen Einsicht nicht. Die vom Historismus und seinem praktischen Scheitern geschaffene Stimmung wurde als die noch nie dagewesene Erfahrung der wahren Situation des

Menschen als Menschen interpretiert – einer Situation, die der frühere Mensch vor sich verborgen hatte, indem er an universelle und unveränderliche Prinzipien glaubte. Im Widerspruch zur früheren Ansicht führen die Historisten fort, ebender Ansicht vom Menschen entscheidende Bedeutung zuzuschreiben, die sich aus historischen Studien ergibt, welche als solche insbesondere und hauptsächlich nicht mit dem Beständigen und Universellen befaßt sind, sondern mit dem Variablen und Einzigartigen. Die Geschichte als Geschichte scheint uns das deprimierende Schauspiel einer erbärmlichen Vielfalt von Gedanken und Glaubensüberzeugungen zu bieten und, vor allem, des Vergehens eines jeden jemals von Menschen vertretenen Gedankens und einer jeden Glaubensüberzeugung. Sie scheint zu zeigen, daß alles menschliche Denken von einzigartigen geschichtlichen Kontexten abhängt, denen mehr oder weniger unterschiedliche Kontexte vorangehen und die aus ihren Vorläufern in einer grundsätzlich nicht vorhersagbaren Weise entstehen: die Fundamente menschlichen Denkens werden von nicht vorhersagbaren Erfahrungen oder Entscheidungen gelegt. Da alles menschliche Denken spezifischen geschichtlichen Situationen zugehört, muß alles menschliche Denken mit der Situation, der es zugehört, untergehen und wird es von einem jeweils neuen, nicht vorhersagbaren Denken abgelöst.

Die historicistische Behauptung präsentiert sich heute als durch geschichtliche Evidenz reichlich gestützt oder gar als Ausdruck eines offensichtlichen Faktums. Aber wenn dieses Faktum so offensichtlich ist, ist schwer zu verstehen, wie es den aufmerksamsten Menschen der Vergangenheit entgehen konnte. Was die geschichtliche Evidenz angeht, so reicht sie eindeutig nicht aus, die historicistische Behauptung zu stützen. Die Geschichte lehrt uns, daß eine bestimmte Ansicht von allen Menschen oder von allen kompetenten Menschen oder vielleicht nur von den lautstärksten Menschen zugunsten einer anderen Ansicht aufgegeben worden ist; sie lehrt uns nicht, ob die Veränderung vernünftig war oder ob die abgelehnte Ansicht es verdiente, abgelehnt zu werden. Nur eine unparteiische Analyse der fraglichen Ansicht – eine Analyse, die vom Sieg der Anhänger der betreffenden Ansicht nicht geblendet oder von deren Niederlage nicht betäubt ist – könnte uns etwas über den Wert der Ansicht und mithin über den Sinn der geschichtlichen Veränderung lehren. Wenn die historicistische Behauptung irgendeine Solidität haben soll, darf sie nicht auf die Geschichte, sondern muß sie auf die Philosophie gegründet werden: auf eine philosophische Analyse, die beweist, daß alles menschliche Denken letztlich von einem launischen und dunklen Schick-

sal abhängt und nicht von evidenten Prinzipien, die dem Menschen als Menschen zugänglich sind. Die grundlegende Schicht dieser philosophischen Analyse ist eine »Kritik der Vernunft«, welche vorgeblich die Unmöglichkeit der theoretischen Metaphysik und der philosophischen Ethik oder des Naturrechts beweist. Sobald alle metaphysischen und ethischen Ansichten als strenggenommen unhaltbar gelten können, das heißt, unhaltbar hinsichtlich ihres Anspruchs, einfach wahr zu sein, erscheint ihr geschichtliches Schicksal notwendigerweise verdient. Dann wird es zu einer einleuchtenden, wenngleich nicht sehr wichtigen Aufgabe, das Vorherrschen unterschiedlicher metaphysischer und ethischer Ansichten zu unterschiedlichen Zeiten auf die Zeit zurückzuführen, in der sie vorherrschten. Aber dies läßt die Autorität der positiven Wissenschaften noch intakt. Die zweite Schicht einer dem Historismus zugrundeliegenden philosophischen Analyse ist der Beweis, daß die positiven Wissenschaften auf metaphysischen Fundamenten ruhen.

20

Für sich genommen würde diese philosophische Kritik philosophischen und wissenschaftlichen Denkens – eine Fortsetzung der Anstrengungen Humes und Kants – zum Skeptizismus führen. Aber Skeptizismus und Historismus sind zwei ganz verschiedene Dinge. Der Skeptizismus betrachtet sich im Prinzip als gleichursprünglich mit dem menschlichen Denken; der Historismus betrachtet sich als einer spezifischen geschichtlichen Situation zugehörig. Für den Skeptiker sind alle Behauptungen ungewiß und daher wesentlich willkürlich; für den Historisten sind die Behauptungen, die zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Zivilisationen vorherrschen, sehr weit davon entfernt, willkürlich zu sein. Der Historismus entstammt einer nichtskeptischen Tradition – jener modernen Tradition, die die Grenzen menschlicher Erkenntnis zu bestimmen suchte und daher einräumte, daß innerhalb gewisser Grenzen echte Erkenntnis möglich ist. Im Gegensatz zu jedem Skeptizismus beruht der Historismus zumindest teilweise auf einer Kritik des menschlichen Denkens, die den Anspruch erhebt, das zu artikulieren, was man als »die Erfahrung der Geschichte« bezeichnet.

Kein kompetenter Mann unserer Zeit würde die gesamte Lehre eines Denkers der Vergangenheit einfach für wahr halten. In jedem einzelnen Fall hat die Erfahrung gezeigt, daß der Urheber einer Lehre Dinge für selbstverständlich hielt, die man nicht für selbstverständlich halten darf, oder daß er bestimmte Tatsachen oder Möglichkeiten nicht kannte, die erst zu einer späteren Zeit entdeckt wurden. Bis heute hat sich alles Denken als radikaler Revisionen bedürftig oder als unvollständig oder als in

den entscheidenden Hinsichten beschränkt erwiesen. Ferner scheinen wir beim Blick zurück in die Vergangenheit zu beobachten, daß jeder Fortschritt im Denken in die eine Richtung um den Preis eines Rückschritts im Denken in anderer Hinsicht erkaufte wurde: wenn eine bestimmte Beschränkung durch einen Fortschritt im Denken überwunden wurde, gerieten als Folge dieses Fortschritts immer frühere wichtige Einsichten in Vergessenheit. Aufs Ganze gesehen gab es also keinen Fortschritt, sondern bloß eine Veränderung vom einen Typ der Beschränkung zu einem anderen Typ. Endlich scheinen wir zu beobachten, daß die wichtigsten Beschränkungen früheren Denkens solcher Natur waren, daß sie unmöglich durch irgendeine Anstrengung der früheren Denker hätten überwunden werden können; ganz zu schweigen von anderen Erwägungen führte jede Anstrengung des Denkens, die zur Überwindung spezifischer Beschränkungen führte, zur Blindheit in anderen Hinsichten. Es ist vernünftig anzunehmen, daß das, was bis jetzt immer geschehen ist, in der Zukunft wieder und wieder geschehen wird. Das menschliche Denken ist wesentlich in einer solchen Weise beschränkt, daß sich seine Beschränkungen von geschichtlicher Situation zu geschichtlicher Situation unterscheiden und daß die für das Denken einer bestimmten Epoche charakteristische Beschränkung durch keine menschliche Anstrengung überwunden werden kann. Es hat immer überraschende, ganz unerwartete Veränderungen der Anschauung gegeben, die den Sinn aller zuvor errungenen Erkenntnis radikal modifizieren, und es wird sie immer geben. Keine Ansicht vom Ganzen und insbesondere keine Ansicht vom Ganzen des menschlichen Lebens kann Anspruch darauf erheben, endgültig oder universell gültig zu sein. Jede scheinbar noch so endgültige Doktrin wird früher oder später von einer anderen Doktrin abgelöst werden. Es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, daß frühere Denker über Einsichten verfügten, die für uns ganz unzugänglich sind und für uns, wie sorgfältig wir ihre Werke auch studieren mögen, nicht zugänglich werden können, weil unsere Beschränkungen uns daran hindern, auch nur die Möglichkeit der fraglichen Einsichten zu vermuten. Da die Beschränkungen des menschlichen Denkens ihrem Wesen nach nicht erkennbar sind, hat es keinen Sinn, sie sich als gesellschaftliche, wirtschaftliche oder andere Bedingungen zu denken, das heißt, als erkennbare oder analysierbare Phänomene: die Beschränkungen des menschlichen Denkens sind vom Schicksal gesetzt.

Das historistische Argument besitzt eine gewisse Plausibilität, die sich mühelos mit dem Überwiegen des Dogmatismus in der Vergangen-

heit erklären läßt. Wir dürfen Voltaires Klage nicht vergessen: »nous avons des bacheliers qui savent tout ce que ces grands hommes ignoraient«. ⁷ Abgesehen hiervon haben viele erstrangige Denker allumfassende Doktrinen vorgelegt, die sie in allen wichtigen Hinsichten als endgültig betrachteten – Doktrinen, die sich ausnahmslos als radikaler Revision bedürftig erwiesen haben. Wir sollten daher den Historismus als Verbündeten in unserem Kampf gegen den Dogmatismus willkommen heißen. Aber der Dogmatismus – oder die Neigung, »das Ziel unseres Nachdenkens mit der Stelle gleichzusetzen, wo wir des Nachdenkens müde geworden« ⁸ – ist dem Menschen so natürlich, daß er wahrscheinlich keine Domäne der Vergangenheit ist. Wir sind zu der Vermutung gezwungen, daß der Historismus das Gewand ist, in welchem der Dogmatismus in unserer Zeit aufzutreten beliebt. Was man als die »Erfahrung der Geschichte« bezeichnet, scheint uns eine Sicht der Geschichte des Denkens aus der Vogelperspektive zu sein, als man die Geschichte unter dem kombinierten Einfluß des Glaubens an einen notwendigen Fortschritt (oder an die Unmöglichkeit, zum Denken der Vergangenheit zurückzukehren) und des Glaubens an den höchsten Wert von Diversität oder Einzigartigkeit (oder des gleichen Rechts aller Epochen oder Zivilisationen) zu sehen begann. Der radikale Historismus scheint dieser Glaubensüberzeugungen nicht mehr zu bedürfen. Aber er hat nie geprüft, ob die »Erfahrung«, auf die er sich bezieht, nicht ein Ergebnis jener fragwürdigen Glaubensüberzeugungen ist.

Wenn die Menschen von der »Erfahrung« der Geschichte sprechen, implizieren sie, daß diese »Erfahrung« eine umfassende Einsicht sei, die aus geschichtlichem Wissen hervorgeht, die aber nicht auf geschichtliches Wissen reduziert werden kann. Denn geschichtliches Wissen ist immer äußerst fragmentarisch und häufig sehr ungewiß, wohingegen die vorgebliche Erfahrung vermeintlich global und gewiß ist. Doch kann man kaum bezweifeln, daß die vorgebliche Erfahrung letztlich auf einer Anzahl geschichtlicher Beobachtungen beruht. Die Frage ist also, ob diese Beobachtungen dazu berechtigen zu behaupten, daß der Erwerb neuer wichtiger Einsichten notwendig zum Vergessen früherer wichtiger Einsichten führt und daß die früheren Denker unmöglich fundamentale Möglichkeiten bedacht haben konnten, die in späteren Zeitaltern ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückten. Zum Beispiel ist es offenkundig

23

⁷ »Âme«, *Dictionnaire philosophique*. Edition J. Benda, I, p. 19.

⁸ Siehe Lessings Brief an Mendelssohn vom 9. Januar 1771.

unwahr zu sagen, Aristoteles habe die Ungerechtigkeit der Sklaverei nicht denken können, denn er hat sie gedacht. Man kann jedoch sagen, er habe einen Weltstaat nicht denken können. Aber warum? Der Weltstaat setzt eine solche Entwicklung der Technik voraus, wie Aristoteles sie sich niemals hätte träumen lassen. Diese technische Entwicklung erforderte ihrerseits, daß die Wissenschaft als wesentlich im Dienst der »Eroberung der Natur« aufgefaßt wurde und daß die Technik sich von jeder moralischen und politischen Aufsicht emanzipierte. Aristoteles dachte keinen Weltstaat, weil er absolut sicher war, daß die Wissenschaft wesentlich theoretisch ist und daß die Befreiung der Technik von moralischer und politischer Kontrolle zu unheilvollen Konsequenzen führen würde: die Verschmelzung der Wissenschaft und der Künste im Verein mit dem unbegrenzten oder unkontrollierten Fortschritt der Technik hat eine universelle und fortwährende Tyrannei zu einer ersten Möglichkeit gemacht. Nur ein voreiliger Mensch würde sagen, daß Aristoteles' Ansicht – das heißt, seine Antworten auf die Fragen, ob die Wissenschaft wesentlich theoretisch sei oder nicht und ob der technische Fortschritt einer strengen moralischen oder politischen Kontrolle bedürfe oder nicht – widerlegt worden ist. Aber was immer man über seine Antworten denken mag, ganz gewiß sind die fundamentalen Fragen, auf die sie die Antworten sind, mit den fundamentalen Fragen identisch, die uns heute unmittelbar angehen. Begreifen wir dies, dann begreifen wir zugleich, daß der Epoche, die Aristoteles' fundamentale Fragen als überholt betrachtete, vollständig die Klarheit fehlte, was die fundamentalen Streitfragen sind.

24 Weit davon entfernt, die historicistische Schlußfolgerung zu rechtfertigen, scheint die Geschichte eher zu beweisen, daß alles menschliche Denken und gewiß alles philosophische Denken mit denselben fundamentalen Themen oder denselben fundamentalen Problemen befaßt ist und daß daher ein unveränderlicher Rahmen existiert, welcher bei allen Veränderungen der menschlichen Erkenntnis sowohl von Fakten als auch von Prinzipien fortbesteht. Diese Schlußfolgerung ist offensichtlich mit dem Faktum vereinbar, daß Klarheit über diese Probleme, die Herangehensweise an sie und die für sie vorgeschlagenen Lösungen sich von Denker zu Denker oder von Zeitalter zu Zeitalter mehr oder weniger unterscheiden. Wenn die fundamentalen Probleme in aller geschichtlichen Veränderung fortbestehen, ist das menschliche Denken fähig, seine geschichtliche Beschränkung zu transzendieren oder etwas Transhistorisches zu erfassen. Dies wäre selbst dann der Fall, wenn wahr wäre, daß

alle Versuche, diese Probleme zu lösen, zum Scheitern verurteilt sind und daß sie zum Scheitern verurteilt sind wegen der »Geschichtlichkeit« »alles« menschlichen Denkens.

Beließe man es hierbei, so hieße dies, die Sache des Naturrechts als hoffnungslos anzusehen. Es kann kein Naturrecht geben, wenn alles, was der Mensch über das Recht wissen könnte, im Problem des Rechts bestünde, oder wenn die Frage nach den Prinzipien der Gerechtigkeit eine Vielfalt sich wechselseitig ausschließender Antworten zuließe, von denen sich keine als den anderen überlegen erweisen ließe. Es kann kein Naturrecht geben, wenn das menschliche Denken trotz seiner essentiellen Unvollständigkeit nicht fähig ist, das Problem der Prinzipien der Gerechtigkeit in einer echten und mithin universell gültigen Weise zu lösen. Allgemeiner ausgedrückt kann es kein Naturrecht geben, wenn das menschliche Denken nicht fähig ist, innerhalb einer begrenzten Sphäre echte, universell gültige, endgültige Erkenntnis oder echte Erkenntnis spezifischer Gegenstände zu erlangen. Diese Möglichkeit kann der Historismus nicht bestreiten. Denn seine eigene Behauptung gibt diese Möglichkeit implizit zu. Indem er behauptet, daß alles menschliche Denken oder zumindest alles relevante menschliche Denken geschichtlich ist, gibt der Historismus zu, daß menschliches Denken fähig ist, eine höchst wichtige Einsicht zu erlangen, die universell gültig ist und die von künftigen Überraschungen in keiner Weise berührt werden wird. Die historistische These ist keine isolierte Behauptung: sie ist von einer Ansicht zur essentiellen Struktur des menschlichen Lebens nicht zu trennen. Diese Ansicht hat denselben transhistorischen Charakter oder Anspruch wie jede Naturrechtsdoktrin.

Die historistische These ist also einer ganz offensichtlichen Schwierigkeit ausgesetzt, die nicht gelöst, sondern nur umgangen oder durch Erwägungen subtilerer Art verdunkelt werden kann. Der Historismus behauptet, daß alle menschlichen Gedanken oder Glaubensüberzeugungen geschichtlich und mithin verdienstermaßen dazu bestimmt sind, zugrunde zu gehen; aber der Historismus ist selbst ein menschlicher Gedanke; mithin kann der Historismus nur zeitlich begrenzt gültig oder er kann nicht einfach wahr sein. Die historistische These zu vertreten, heißt, sie anzuzweifeln und sie so zu transzendieren. Tatsächlich beansprucht der Historismus, eine Wahrheit ans Licht gebracht zu haben, die fortbestehen wird, eine für alles Denken, für alle Zeit gültige Wahrheit: wie sehr das Denken sich auch verändert hat und verändern wird, es wird immer geschichtlich bleiben. Was die entscheidende Einsicht in den

wesentlichen Charakter alles menschlichen Denkens und damit in den wesentlichen Charakter oder die Beschränkung des Menschlichen betrifft, hat die Geschichte ihr Ende erreicht. Von der Aussicht, daß der Historismus zu gegebener Zeit durch die Negierung des Historismus abgelöst werden könnte, wird der Historist nicht beeindruckt. Er ist sicher, daß eine solche Veränderung einem Rückfall des menschlichen Denkens in dessen mächtigste Illusion gleichkäme. Der Historismus gedeiht vermöge der Tatsache, daß er sich von seinem eigenen Verdikt über alles menschliche Denken inkonsistenterweise ausnimmt. Die historistische These widerspricht sich selbst oder ist absurd. Wir können den geschichtlichen Charakter »alles« Denkens – das heißt, alles Denkens mit Ausnahme der historistischen Einsicht und ihrer Implikationen – nicht sehen, ohne die Geschichte zu transzendieren, ohne etwas Transhistorisches zu erfassen.

Wenn wir alles Denken, das radikal historisch ist, als eine »umfassende Weltsicht« oder als einen Teil einer solchen Sicht bezeichnen, müssen wir sagen: der Historismus ist selbst keine umfassende Weltsicht, sondern eine Analyse aller umfassenden Weltsichten, eine Exposition des wesentlichen Charakters aller derartigen Ansichten. Ein Denken, das die Relativität aller umfassenden Ansichten anerkennt, hat einen anderen Charakter als ein Denken, das im Bann einer umfassenden Ansicht steht oder sie sich zu eigen macht. Das erstere ist absolut und neutral; das letztere ist relativ und festgelegt. Das erstere ist eine theoretische Einsicht, welche die Geschichte transzendiert; das letztere ist das Ergebnis einer schicksalhaften Fügung.

- 26 Der radikale Historist weigert sich, den transhistorischen Charakter der historistischen These einzugestehen. Gleichzeitig erkennt er die Absurdität des uneingeschränkten Historismus als einer theoretischen These an. Er negiert daher die Möglichkeit einer theoretischen oder objektiven Analyse der verschiedenen umfassenden Ansichten oder »geschichtlichen Welten« oder »Kulturen«, die als solche transhistorisch wäre. Diese Negierung wurde durch Nietzsches Angriff auf den Historismus des neunzehnten Jahrhunderts entscheidend vorbereitet, der den Anspruch erhob, eine theoretische Anschauung zu sein. Nietzsche zufolge würde die theoretische Analyse des menschlichen Lebens, welche die Relativität aller umfassenden Ansichten erkennt und sie damit abwertet, das menschliche Leben selbst unmöglich machen, denn sie würde die schützende Atmosphäre zerstören, innerhalb welcher Leben oder Kultur oder Handeln allein möglich ist. Da überdies die theoretische

Analyse ihre Basis außerhalb des Lebens hat, wird sie nie imstande sein, das Leben zu verstehen. Die theoretische Analyse des Lebens ist nicht festgelegt und für jede Festlegung verhängnisvoll, aber Leben bedeutet Festlegung. Um die Gefahr für das Leben abzuwenden, konnte Nietzsche zwischen zwei Wegen wählen: er konnte auf dem streng esoterischen Charakter der theoretischen Analyse des Lebens bestehen – das heißt, den Platonischen Begriff der edlen Illusion wiederherstellen –, oder er konnte andernfalls die Möglichkeit einer eigentlichen Theorie negieren und sich so das Denken als dem Leben oder dem Schicksal essentiell dienstbar oder von beiden abhängig denken. Wenn nicht Nietzsche selbst, so haben jedenfalls seine Nachfolger sich die zweite Alternative zu eigen gemacht.⁹

Die These des radikalen Historismus kann man folgendermaßen darstellen. Alles Verstehen, alles Erkennen, wie beschränkt und wie »wissenschaftlich« auch immer, setzt einen Bezugsrahmen voraus; es setzt einen Horizont, eine umfassende Sicht voraus, in der Verstehen und Erkennen stattfinden. Nur eine derart umfassende Sichtweise macht ein Sehen, eine Beobachtung, eine Orientierung möglich. Die umfassende Sicht des Ganzen kann nicht durch Schlußfolgern als gültig erwiesen werden, da sie die Basis für alles Schlußfolgern ist. Folglich gibt es eine Vielfalt solcher umfassender Ansichten, eine jede so legitim wie eine andere: wir müssen eine solche Ansicht ohne irgendeine rationale Leitung wählen. Es ist absolut notwendig, daß wir eine wählen; Neutralität oder ein Aufschub des Urteils ist unmöglich. Unsere Wahl hat keine andere Stütze als sich selbst; sie wird von keiner objektiven oder theoretischen Gewißheit gestützt; sie ist vom Nichts, von der vollständigen Abwesenheit von Sinn, durch nichts als unsere Wahl geschieden. Strenggenommen können wir nicht zwischen unterschiedlichen Ansichten auswählen. Eine einzige umfassende Ansicht wird uns vom Schicksal auferlegt: der Horizont, in dem unser ganzes Verstehen und unsere ganze Orientierung stattfinden, wird vom Schicksal des Individuums oder seiner Gesellschaft hervorge-

27

⁹ Um diese Wahl zu verstehen, muß man einerseits ihren Zusammenhang mit Nietzsches Sympathie für »Kallikles« und andererseits seine Bevorzugung des »tragischen Lebens« gegenüber dem theoretischen Leben in Betracht ziehen (siehe Platon, *Gorgias* 481d und 502b ff. sowie *Gesetze* 658d2–5; vgl. Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. Insel-Bücherei, p. 73 [KSA 1, p. 319]. Diese Stelle zeigt deutlich, daß Nietzsche sich zu eigen machte, was man als die fundamentale Prämisse der historischen Schule betrachten kann.).

bracht. Alles menschliche Denken hängt vom Schicksal ab, von etwas, dessen das Denken nicht Herr werden und dessen Walten es nicht vorwegnehmen kann. Doch die Stütze des vom Schicksal hervorgebrachten Horizonts besteht letztlich in der Wahl des Individuums, denn jenes Schicksal muß vom Individuum akzeptiert werden. Wir sind frei in dem Sinn, daß wir frei sind, entweder die Weltsicht und die Maßstäbe unter Qualen zu wählen, die uns vom Schicksal auferlegt sind, oder aber uns in trügerischer Sicherheit oder in Verzweiflung zu verlieren.

Der radikale Historist behauptet also, daß sich nur einem Denken, das selbst festgelegt oder »geschichtlich« ist, ein anderes Denken, das festgelegt oder »geschichtlich« ist, enthüllt, und vor allem, daß sich nur dem Denken, das selbst festgelegt oder »geschichtlich« ist, der wahre Sinn der »Geschichtlichkeit« allen echten Denkens enthüllt. Die historische These drückt eine fundamentale Erfahrung aus, die ihrer Natur nach auf der Ebene eines Denkens, das nicht festgelegt oder das losgelöst ist, keinen angemessenen Ausdruck finden kann. Die Evidenz dieser Erfahrung mag zwar getrübt, aber sie kann durch die unvermeidlichen logischen Schwierigkeiten, unter denen alle Ausdrucksformen solcher Erfahrungen leiden, nicht zerstört werden. Mit Blick auf seine fundamentale Erfahrung negiert der radikale Historist, daß der endgültige und in diesem Sinn transhistorische Charakter der historistischen These den Gehalt der These selbst zweifelhaft macht. Die endgültige und unwiderrufliche Einsicht in den geschichtlichen Charakter alles Denkens würde die Geschichte nur dann transzendieren, wenn diese Einsicht dem Menschen als Menschen und mithin im Prinzip zu allen Zeiten zugänglich wäre; aber sie transzendiert die Geschichte nicht, wenn sie wesentlich einer spezifischen geschichtlichen Situation zugehört. Und sie gehört einer spezifischen geschichtlichen Situation zu: diese Situation ist nicht bloß die Bedingung der historistischen Einsicht, sondern ihre Quelle.¹⁰

Alle Naturrechtsdoktrinen erheben den Anspruch, daß die Grundsätze der Gerechtigkeit dem Menschen als Menschen im Prinzip zugänglich sind. Sie setzen daher voraus, daß die wichtigste Wahrheit dem Menschen als Menschen im Prinzip zugänglich sein kann. Indem der radikale Historismus diese Voraussetzung negiert, behauptet er, daß die grundlegende Einsicht in die essentielle Beschränkung alles menschl-

¹⁰ Die Unterscheidung zwischen »Bedingung« und »Quelle« entspricht dem Unterschied zwischen Aristoteles' »Geschichte« der Philosophie im ersten Buch der *Metaphysik* und der historistischen Geschichte.

chen Denkens dem Menschen als Menschen nicht zugänglich ist oder daß sie nicht das Resultat des Fortschritts oder der Arbeit des menschlichen Denkens ist, sondern daß sie das unvorhersehbare Geschenk eines unergründlichen Schicksals ist. Dem Schicksal ist es zuzuschreiben, daß die essentielle Abhängigkeit des Denkens vom Schicksal jetzt erkannt wird und nicht schon in früheren Zeiten erkannt wurde. Der Historismus hat mit allem anderen Denken gemeinsam, daß er vom Schicksal abhängt. Er unterscheidet sich von allem anderen Denken darin, daß es ihm dank des Schicksals vergönnt worden ist, die radikale Abhängigkeit des Denkens vom Schicksal zu erkennen. Wir wissen von den Überraschungen, die das Schicksal für spätere Generationen bereithalten mag, absolut nichts, und das Schicksal mag in der Zukunft wieder verbergen, was es uns offenbart hat; aber das beeinträchtigt die Wahrheit jener Offenbarung nicht. Man muß die Geschichte nicht transzendieren, um den geschichtlichen Charakter alles Denkens zu sehen: es gibt einen privilegierten Augenblick, einen absoluten Augenblick im historischen Prozeß, einen Augenblick, in dem der wesentliche Charakter alles Denkens durchsichtig wird. Indem der Historismus sich von seinem eigenen Verdikt ausnimmt, erhebt er den Anspruch, den Charakter der geschichtlichen Wirklichkeit bloß widerzuspiegeln oder den Tatsachen treu zu sein; der sich selbst widersprechende Charakter der historistischen These sollte nicht dem Historismus zur Last gelegt werden, sondern der Wirklichkeit.

29

Die Annahme eines absoluten Augenblicks in der Geschichte ist für den Historismus essentiell. Darin folgt der Historismus verstoßen dem von Hegel in klassischer Weise vorgegebenen Präzedenzfall. Hegel hatte gelehrt, daß jede Philosophie der begriffliche Ausdruck des Geistes ihrer Zeit sei, und doch bestand er auf der absoluten Wahrheit seines eigenen Systems der Philosophie, indem er seiner eigenen Zeit Absolutheitscharakter zuschrieb; er nahm an, daß seine eigene Zeit das Ende der Geschichte und mithin der absolute Augenblick war. Der Historismus negiert explizit, daß das Ende der Geschichte gekommen ist, implizit aber behauptet er das Gegenteil: keine mögliche zukünftige Veränderung unserer Orientierung kann die entscheidende Einsicht in die unentrinnbare Abhängigkeit des Denkens vom Schicksal und damit in den wesentlichen Charakter des menschlichen Lebens mit Fug und Recht zweifelhaft machen; in der entscheidenden Hinsicht ist das Ende der Geschichte, das heißt der Geschichte des Denkens, gekommen. Aber man kann nicht einfach annehmen, daß man im absoluten Augenblick lebt oder denkt;