

Year: 1991

Geschichtsphilosophie

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A737495>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1991) *Geschichtsphilosophie*. Grundkurs Philosophie, Bd. 15. Stuttgart.

Urban-
Taschenbücher

Kohlhammer

Grundkurs Philosophie, Band 15

EMIL ANGEHRN

***Geschichts-
philosophie***

Urban-Taschenbücher

Kohlhammer Taschenbücher

Preise z. Z. der Drucklegung. Änderungen vorbehalten.
Auf Wunsch senden wir Ihnen gerne unser Gesamtverzeichnis zu.

Philosophie

- 386 **Eberhard**, Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie DM 24, –
- 45 **Fink**, Nietzsches Philosophie DM 20, –
- 16 **von Freytag gen. Löringhoff**, Logik
Band I: Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik DM 12, –
- 865 **Kolakowski**, Marxismus – Utopie und Anti-Utopie DM 10, –
- 2 **Löwith**, Weltgeschichte und Heilsgeschehen DM 26, –
- 410 **Otto**, Giambattista Vico DM 28, –
- 332 **Sandvoss**, Aristoteles DM 18, –
- 356 **Sandvoss**, Immanuel Kant DM 18, –

Theologie/Religionswissenschaft

Eine Auswahl

- 46 **Andrae**, Islamische Mystik DM 14, –
- 378 **Antes**, Christentum – eine Einführung DM 18, –
- 366 **Assmann**, Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur DM 24, –
- 47 **Beek**, Geschichte Israels DM 16, –
- 19 **Bornkamm**, Jesus von Nazareth DM 16, –
- 119 **Bornkamm**, Paulus DM 16, –
- 335 **Blumenthal**, Der Investiturstreit DM 18, –
- 385 **Breuer**, Imperien der Alten Welt DM 26, –
- 14 **v. Campenhausen**, Griechische Kirchenväter DM 16, –
- 50 **v. Campenhausen**, Lateinische Kirchenväter DM 20, –
- 5 **Conze**, Der Buddhismus DM 18, –
- 375 **Elliger**, Ephesos – Geschichte einer antiken Weltstadt DM 24, –
- 412 **Elliger**, Karthago, Stadt der Punier, Römer, Christen DM 24,80
- 9 **Frankfort**, Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit DM 20, –
- Gerstenberger**, Jahwe – ein patriarchaler Gott? DM 20, –

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

97263



**Kohlhammer
Urban-
Taschenbücher**

Band 399

Grundkurs Philosophie

Der Grundkurs Philosophie in den Urban-Taschenbüchern gibt einen umfassenden Einblick in die fundamentalen Fragen heutigen Philosophierens. Er stellt die wichtigsten Bereiche der Philosophie systematisch dar; ergänzend gibt er eine Übersicht über ihre Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart. Anliegen des Grundkurses ist es, den Einstieg in die Philosophie zu ermöglichen und zu eigenständigem Denken anzuregen. Besonderer Wert wird deshalb auf eine verständliche Sprache und eine klare Gliederung der Gedankenführung gelegt; zu allen Abschnitten ist weiterführende Literatur angegeben.

Koordination: Friedo Ricken und Gerd Haeffner

Band 1

Gerd Haeffner

Philosophische Anthropologie

Band 2

Albert Keller

Allgemeine Erkenntnistheorie

Band 3

Béla Weissmahr

Ontologie

Band 4

Friedo Ricken

Allgemeine Ethik

Band 5

Béla Weissmahr

Philosophische Gotteslehre

Band 6

Friedo Ricken

Philosophie der Antike

Band 7

Richard Heinzmann

Philosophie des Mittelalters

Band 8

Emerich Coreth/Harald Schöndorf

**Philosophie des 17. und
18. Jahrhunderts**

Band 9

Emerich Coreth/Peter Ehlen/
Josef Schmidt

Philosophie des 19. Jahrhunderts

Band 10

Emerich Coreth/Peter Ehlen/
Gerd Haeffner/Friedo Ricken

**Philosophie des
20. Jahrhunderts**

Band 11

Edmund Runggaldier

Analytische Sprachphilosophie

Band 12

Manfred Stöckler

Naturphilosophie

Band 13

Walter Kerber

Sozialethik

Band 14

Norbert Brieskorn

Rechtsphilosophie

Band 15

Emil Angehrn

Geschichtsphilosophie

Band 16

Annemarie Gethmann-Siefert

Philosophische Ästhetik

Band 17

N. N.

Religionsphilosophie

Emil Angehrn

Geschichtsphilosophie

0 I

359

+2

Grundkurs Philosophie 15



Verlag W. Kohlhammer
Stuttgart Berlin Köln

Grundkurs Philosophie. – Stuttgart ; Berlin ; Köln :
Kohlhammer.

(Urban-Taschenbücher ; ...)

15. Angehrn, Emil: Geschichtsphilosophie. – 1991

Angehrn, Emil:

Geschichtsphilosophie / Emil Angehrn. – Stuttgart ; Berlin ; Köln:
Kohlhammer, 1991

(Grundkurs Philosophie, 15)

(Urban-Taschenbücher ; Bd. 399)

ISBN 3-17-010623-6

NE: 2. GT

Alle Rechte vorbehalten

© 1991 W. Kohlhammer GmbH

Stuttgart Berlin Köln

Verlagsort: Stuttgart

Gesamtherstellung:

W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart

Printed in Germany

Inhalt

Einleitung: Geschichtsphilosophie und Geschichte	9
<i>A. Entstehung der Geschichtsphilosophie</i>	<i>17</i>
I. Entstehung der Geschichtsschreibung bei den Griechen ..	17
1. <i>Elemente des Geschichtlichen (Herodot, Thukydides)</i>	<i>17</i>
a) Der neue Gegenstandsbereich: die profane Welt	18
b) Motiv und Interesse der Historie: Preisen und Erinnern	19
c) Methodenmerkmale: Erklärungs- und Wahrheitsanspruch	21
2. <i>Die Entstehung des Geschichtlichen</i>	<i>25</i>
a) Die Konstitution der historischen Zeit	25
b) Geschichte und Politik	27
c) Überwindung der Natur und Genese des Subjekts	32
II. Ansätze geschichtsphilosophischer Reflexion bei Platon und Aristoteles	35
1. <i>Ansätze der Geschichtsdeutung im Kontext der Staatsphilosophie</i>	<i>35</i>
2. <i>Begriff und ontologischer Status der Geschichte (Platon)</i>	<i>37</i>
a) Der metaphysische Dualismus von wahren Sein und Geschichte	37
b) Die Zeit als Abbild der Ewigkeit	38
c) Der Zwiespalt des Geschichtlichen	40
3. <i>Die Logik der Geschichtsschreibung (Aristoteles)</i>	<i>42</i>
III. Geschichtstheologie und -philosophie bei Augustinus ...	45
1. <i>Geschichte und Heilsgeschehen</i>	<i>45</i>
2. <i>Zeit</i>	<i>46</i>
a) Lineare und zyklische Zeit	46
b) Zeit und Heilsgeschichte	48
3. <i>Ursprung und Gang der Geschichte</i>	<i>50</i>
4. <i>Geschichtsphilosophie und Geschichtstranzzendenz</i>	<i>52</i>

<i>B. Neuzeitliche Geschichtsphilosophie</i>	57
I. Entstehung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie.....	57
1. <i>Das Leitmotiv der Vernunft in der Geschichte</i>	57
2. <i>Naturrecht und historische Vernunft</i>	59
a) Die vernünftige Begreifbarkeit der geschichtlich-politischen Welt (Hobbes)	59
b) Geschichtsdiagnose und Politik (Rousseau).....	61
3. <i>Historische Erkenntnis und Geschichtsphilosophie (Vico)</i>	63
II. Von der Vorsehung zum Fortschritt	67
(Bossuet, Voltaire, Turgot, Condorcet, Comte)	
III. Klassische Geschichtsphilosophie – Geschichte als Gang der Freiheit	76
1. <i>Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Kant)</i>	77
a) Erkennbarkeit der Geschichte und Absicht der Natur ..	77
b) Die moralische Tendenz der Geschichte und das Geschichtszeichen	80
c) Das Geschichtsziel – die weltbürgerliche Gesellschaft ..	82
d) Theoriestatus und praktische Funktion der Geschichtsphilosophie	83
2. <i>Geschichte als Werden der Freiheit (Fichte)</i>	86
a) Gegenwartsdiagnose und Geschichtsbegriff	86
b) Das Werden der Freiheit	88
c) Die zweifache Transzendierung des Staats	90
3. <i>Die Vernunft in der Geschichte (Hegel)</i>	91
a) Die zweifache Frage nach der Vernunft in der Geschichte	91
b) Geschichte als Fortschritt der Freiheit und Weltgericht .	93
c) Die Notwendigkeit des historischen Übergangs	95
d) Die Vernünftigkeit der historischen Neuerung	98
e) Grenzen historischer Vernunft	100
f) Kulminationspunkt der Geschichtsphilosophie	102
IV. Der materialistische Gegenentwurf zur idealistischen Geschichtsphilosophie	105
1. <i>Kritik, Transformation oder Vollendung der Geschichtsphilosophie?</i>	105
2. <i>Der materialistische Ansatz der Geschichtsdeutung</i>	108

3. <i>Entfremdete Welt als Vorgeschichte</i>	111
4. <i>Die Aufhebung der Entfremdung</i>	114
C. <i>Krise und Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie</i>	120
I. <i>Krise der Geschichtsphilosophie</i>	120
1. <i>Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx</i>	120
2. <i>Geschichtskultur jenseits der Geschichtsphilosophie (Burckhardt)</i>	126
a) <i>Abwehr der Geschichtsphilosophie</i>	126
b) <i>Bestimmungen des Geschichtlichen</i>	127
c) <i>Zeitdiagnose und historisches Bewußtsein</i>	131
3. <i>Kritik der historischen Kultur (Nietzsche)</i>	133
a) <i>Geschichte und Leben</i>	133
b) <i>Nutzen und Nachteil der Historie</i>	135
c) <i>Das Überhistorische und die Relativierung der Geschichte</i>	138
d) <i>Geschichte und ewige Wiederkunft</i>	140
II. <i>Rekonstruktionen des Geschichtlichen</i>	141
1. <i>Grundlegung</i>	141
a) <i>Übergang und Ausblick</i>	141
b) <i>Das Programm der Historik (Droysen)</i>	144
c) <i>Die Kritik der historischen Vernunft (Dilthey)</i>	147
2. <i>Das historische Wissen</i>	152
a) <i>Die Logik historischer Erkenntnis (Windelband, Rickert)</i>	152
b) <i>Der historische Text (analytische Geschichtsphilosophie)</i>	154
3. <i>Die Geschichtlichkeit des Subjekts</i>	156
a) <i>Die Geschichtlichkeit des Verstehens (Gadamer)</i>	157
b) <i>Existenzielle Geschichtlichkeit und Seinsgeschichte (Heidegger)</i>	158
4. <i>Restitution der Geschichte: Universalhistorische Entwürfe</i>	162
a) <i>Die Wiederkehr der Universalgeschichte</i>	162
b) <i>Kulturenvergleich und Zeitdiagnose (Spengler, Toynbee)</i>	163
c) <i>Okzidentaler Rationalismus und Einheit der Geschichte (Weber, Jaspers)</i>	166
5. <i>Geschichtsphilosophie jenseits des Historismus (Benjamin)</i>	169
6. <i>Sinn und Grenzen der Geschichte</i>	175
a) <i>Der Streit um den Historismus</i>	175
b) <i>Aktualität und Inaktualität der Geschichte</i>	179

Bibliographie	184
Namenregister	190
Sachregister	192

Einleitung: Geschichtsphilosophie und Geschichte

Der Titel Geschichtsphilosophie scheint heute in Verlegenheit zu 1
bringen. Geschichtsphilosophie gilt – nicht erst seit heute – nicht
mehr als aktuelles Thema der Philosophie, eher als Bildungsgut
vergangener Zeiten, als Ausdruck eines Vertrauens in Geschichte,
das wir verloren haben. Wenn die Rede von einem Ende der
Geschichte, von einem nachgeschichtlichen Zeitalter auch unab-
hängig von apokalyptischen Untergangsvisionen für viele selbst-
verständlich geworden ist, so kann man sich in der Tat fragen, ob
Geschichtsphilosophie noch ihr Existenzrecht behält. Klassische
Geschichtsphilosophie, die sich vom Fortschrittsoptimismus leiten
ließ, hat ihr zweifaches Ende gefunden: zum einen in Verfallsge-
schichten und Untergangsvisionen, zum andern in der Selbstauflö-
sung des Geschichtsbewußtseins in einer Zivilisation, für welche
historische Verwurzelung ebenso an Kraft verliert wie die einst
starke Zukunftsausrichtung verblaßt. Ein doppelter Vertrauensver-
lust scheint eine unbefangene Geschichtsphilosophie heute zu
verunmöglichen: der Schwund des Vertrauens in die Möglichkeiten
eines substantiellen Vergangenheitsbezugs und Zukunftsentwurfs
und, z. T. ganz unabhängig davon, die wachsende Unglaubwürdig-
keit einer gehaltvollen Deutung und philosophischen Theorie des
geschichtlichen Verlaufs.

Generell gehört zu den auffallenden Merkmalen der Geschichtsphi- 2
losophie ihr eigenes historisches Schicksal, konkret: ihre Kurzlebig-
keit. Anders als etwa Erkenntnistheorie oder Ethik gehört sie nicht
zu den klassischen Fächern, die seit der Antike das Gebiet der
Philosophie umreißen. Geschichtsphilosophie, wo von ihr im
prägnanten Sinn die Rede sein kann, entsteht zu einem historisch
späten Zeitpunkt, um bereits ein Jahrhundert später wieder zu
verschwinden. Ihre Herausbildung fällt ins Zeitalter der Aufklä-
rung; die Begriffsschöpfung verdankt sich Voltaire (1765). Schon
wenige Jahrzehnte später markiert die Hegelsche Philosophie den
klassischen Höhepunkt ihrer Entfaltung; und wiederum eine
Generation später formuliert Marx noch seinen materialistischen
Gegenentwurf zu Hegel, während sein Zeitgenosse Burckhardt
Geschichtsphilosophie bereits als widersinniges Unternehmen ver-
wirft. Zwar bleibt im Historismus wie in der Methodik der
Geisteswissenschaften Geschichte prominentes Thema philosophi-
scher Reflexion – doch zumeist in unverkennbarer Skepsis gegen-

über den umfassenden Deutungen und rationalen Konstruktionen von Geschichte und ohne daß solche Reflexion sich unter den emphatischen Titel der Geschichtsphilosophie stellte. Nun mag man über den Befund streiten: Das Urteil darüber, ob es Geschichtsphilosophie noch geben soll bzw. noch gibt, hängt evidenterweise mit der Definition des Begriffs selber zusammen. Nichtsdestoweniger wird man sagen müssen, daß der globale Werdegang der Geschichtsphilosophie einen signifikanten und zu interpretierenden Tatbestand darstellt: Zu klären ist, wie es zur kulturgeschichtlich späten Entstehung der unter diesem Namen auftretenden Geschichtsphilosophie kommt und welches die Gründe ihrer bald eintretenden Krise sind; aus der Retrospektive kann ihr Schicksal den Eindruck erwecken, als ob sich hier in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts etwas herausbildet, das den Keim des Verderbens bereits im Augenblick seiner Entstehung in sich trägt.

3 Indes ist auch diese Beschreibung aus heutiger Sicht eine partielle; gegen den Rückgang historischer Kultur sind Gegenströmungen auszumachen, die ein neu erwachtes Interesse, einen neuen Bedarf an Geschichte und entsprechend ein neues, auch philosophisches, Reflexionsbedürfnis mit Bezug auf Geschichte anmelden. Die Neugründungen von Museen, die Konjunktur der Alltagsgeschichte in Publikationen und Medien, die Zunahme von historischen Ausstellungen und Gedenkfeiern, die wachsende politische Virulenz historischer Zugehörigkeitsbehauptungen etwa im Regionalismus, in neuen nationalen Bewegungen – all dies gehört ebenso zu den Merkmalen des Zeitgeistes wie die postmoderne Grablegung weltgeschichtlicher Perspektiven. Auch hier bleibt zu klären, was sich in solchen gegenläufigen Bewegungen als Bedürfnis artikuliert – ob darin nur zurückgedrängte, anthropologisch feststehende Bedürfnisse wieder zu ihrem angestammten Recht kommen oder ob sich neue, kompensatorische Bedürfnisse gegen zivilisatorische Tendenzen der Moderne herausbilden. Der aktuelle Stand der Geschichtsphilosophie, des historischen Bewußtseins und des Interesses an Geschichte scheint gleichermaßen präzisierungs- wie erläuterungsbedürftig; unter keinem dieser Aspekte präsentiert die Gegenwart einen eindeutig-einheitlichen Befund.

4 Immerhin wird eines deutlich: Geschichtsphilosophie ist in eminenter Weise durch Geschichte affiziert. Dies gilt für die Bestimmung ihrer Methode, ihres Gegenstandes und Interesses, für ihren Status und Stellenwert im ganzen. Nicht nur variieren die Antworten auf gleichbleibende Fragen, sondern die Fragerichtungen selber, ja die Annahmen über das, was überhaupt infrage stehen soll. In anderer und grundsätzlicherer Weise als bei anderen Theoriebereichen sind

wir in der Geschichtsphilosophie bei der Festlegung dessen, was ihr Thema sei, auf Geschichte verwiesen. Letztlich ergibt sich dies daraus, daß ihr Gegenstand selber historisch variabel und bedingt ist: Geschichte selber ist keine invariante anthropologisch-soziale Gegebenheit. *Was* Geschichte ist, verändert sich im Laufe der Zeit und mit den kulturellen und zivilisatorischen Bedingungen; ja, es ist nicht sinnlos davon zu sprechen, daß Geschichte selber nicht immer war, sondern einen bestimmten Anfang in der Chronologie der Menschheit besitzt und möglicherweise auch wieder vergeht (wo nicht bereits vergangen ist). Das Geschichtliche ist als solches, nicht erst in seiner spezifischen Ausprägung, eine historische Größe, der Einbruch der Geschichte selber ein historisches Faktum.

Das Eingelassensein der Geschichtsphilosophie in Geschichte 5 bedeutet ihre Verflechtung mit realhistorischen Prozessen wie mit Bewußtseinsformen. Abstrakt lassen sich in diesem Konnex drei Ebenen auseinanderhalten: Geschichte, Geschichtsbewußtsein und Geschichtsphilosophie, wobei die mittlere das ganze Spektrum der individuellen und sozialen Bewußtseinsgestalten, die Alltagsformationen wie die kulturellen (religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen) Ausprägungen umfaßt. Als abstrakt ist die Unterscheidung der Ebenen zunächst im Blick auf die beiden ersten zu bezeichnen (die oft als »Geschichte« und »Historie« voneinander abgehoben werden, ohne daß sich die terminologische Unterscheidung strikt durchgesetzt hätte): Von *Geschichte* ist im strikten Sinn nur dort zu reden, wo *Geschichtsbewußtsein* vorhanden ist. Geschichtlich lebt nur, wer sich seiner Geschichte bewußt ist. Geschichte ist keine gegenständlich (als objektiver Prozeß, Gesamtheit vergangener Ereignisse o.ä.) definierbare Größe. Sie ist nur im Medium subjektiver Vergegenwärtigung (ohne in diesem aufzugehen), sofern sie zugleich erinnert, aufgearbeitet, verstanden, rekonstruiert wird. Dies unterscheidet, was wir im Normalverständnis Geschichte nennen, von Natur- oder Erdgeschichte. Wollte man die objektive Ereignisfolge, das historische factum brutum dazunehmen, so könnte man sie als nullte Stufe den drei anderen noch zugrundelegen: Es wäre die Ebene des Materials, das noch nicht durch bestimmte Interessen und Auffassungsweisen geformt, *als* Geschichte konstituiert ist. An ihm selber *ist* es nicht Geschichte, ebensowenig wie seine bloße Registrierung – seine vollständige und simultane Erfassung in einer »idealen Chronik« (Danto) – eine historiographische wäre. Geschichte ist Geschichte von einem, das Gedächtnis hat, sofern es Gedächtnis hat. In diesem Sinn ist die – berechnete oder unberechnete – Rede von geschichtslosen Völkern oder unhistorischen Kulturen zu verstehen. Das »Historische« als

bestimmte Modalität des sozialen Lebens ist selber eine kulturelle Schöpfung und seine Entstehung von der des Geschichtsbewußtseins nicht zu trennen. Genese, Wandel und konkrete Ausgestaltung des historischen Bewußtseins sind durch reale historische Prozesse, durch kulturelle, politische, zivilisatorische Veränderungen bedingt. An diesen grundsätzlichen Bezug bleibt auch *Geschichtsphilosophie* gebunden; zu klären ist, welche neuen Interessen und Reflexionsschritte hinzukommen müssen, damit in einer historischen Kultur Geschichte auch auf der Fundamentalebene des philosophischen Denkens zum Gegenstand wird. Ebenso ist zu spezifizieren, in welcher Weise sich dieses thematisch auf Geschichte und Geschichtsbewußtsein zurückbezieht; ob sein genuiner Gegenstand »die Geschichte«, die Logik und Prozeßform des Geschehens oder die Bewußtseinsformen und Motive historischer Vergegenwärtigung sind; ob Geschichtsphilosophie die Verständigungsleistung der Historiographie gleichsam auf anderer Ebene fortsetzt oder sich ihr gegenüber als Metatheorie etabliert. Auch hier zeigt der historische Überblick eine große Typenvielfalt, und auch hier ist offenkundig, daß es nicht nur um Varianten eines feststehenden Konzepts, sondern um divergierende Festlegungen des Konzepts, um verschiedene Grundanliegen, die sich mit dem Titel »Geschichtsphilosophie« verbinden, geht.

- 6 Diese Konstellation hat Folgen für das Herangehen an die Thematik »Geschichtsphilosophie«. Viel scheint dafür zu sprechen, daß Fragestellung und Status der Geschichtsphilosophie nicht sinnvoll unabhängig von deren faktischer Geschichte zu erörtern sind. Es gibt keine an sich feststehende, keine in der gegenwärtigen Diskussion als verbindlich akzeptierte Definition *der* Geschichtsphilosophie. Die Verständigung über Geschichtsphilosophie, die im folgenden unternommen wird, versteht sich als zugleich historische und systematische. In systematischer Perspektive bringt Geschichtsphilosophie verschiedene Fragerichtungen zur Entfaltung, worin sie Geschichte als Bewußtseinsform, Kulturgut oder Wissenschaft untersucht: als phänomenologische Analyse der Art und Weise, wie Geschichte bewußtseinsmäßig – kognitiv und interesseläßig – gegeben ist, als Untersuchung der Geschichte als einer kulturell-geschichtlichen Größe, die bestimmte Funktionen im Leben von einzelnen und Kollektiven erfüllt, und als wissenschaftstheoretische Erörterung der Konstruktions-, Darstellungs- und Erklärungsformen der Historie. Je nach Interesse und historischem Standort wird Geschichtsphilosophie den Schwerpunkt ihrer Erörterungen hier anders setzen, wird sie auch zwischen solchen systematischen Fragen und inhaltlichen Deutungen der

Menschheitsgeschichte verschieden gewichten. Wenn wir die Verständigung über Geschichtsphilosophie hier in einen historischen Rahmen einzeichnen, so nicht aus einem ideengeschichtlichen Interesse, sondern im Bestreben um Sachhaltigkeit und aus der Einsicht in die besondere Historizität der Geschichtsphilosophie heraus. Nicht nur variieren ihre Themen und leitenden Interessen, sondern sie selber stellt kein selbstverständliches Unterfangen dar: so gehört der Einblick in ihre Genese und Entfaltung mit zur Aufklärung ihres Begriffs. Ihre genuine Verflochtenheit mit Geschichte gründet letztlich in der Historizität ihres Gegenstandes: Dem Wandel unterliegen nicht nur die wissenschaftlichen Auffassungen von Geschichte, sondern das historische Sein der Menschen selber. In unterschiedlicher Gestalt ist Geschichte für die Menschen verschiedener Zeiten da. So ist auch keine zeitunabhängige Theorie des Geschichtlichen möglich. Sofern es darüber hinaus zur Typik des historischen Daseins selber gehört, wie Geschichte kulturell vergegenwärtigt, sinnhaft gedeutet, philosophisch interpretiert wird, begegnet sich Geschichtsphilosophie in ihrem Gegenstand und erfährt darin in hervorgehobenem Sinn ihre Geschichtlichkeit. So bietet sich an, in historischer Reflexion eine Art Selbstverständigung der Geschichtsphilosophie über ihre Fragen, Voraussetzungen und Grenzen zu unternehmen. Eine solche historische Reflexion bewegt sich nicht im Konturlosen. Wenn der variierenden Gestalt des Geschichtlichen unterschiedliche Fassungen der Geschichtsphilosophie korrespondieren, so stehen diese nicht in beziehungsloser Vielfalt. Unverkennbar hat das Geschichtsdenken im abendländischen Kulturkreis eine bestimmte, sich fortschreibende Geschichte – ohne daß damit eine vorgegebene Entwicklungsrichtung oder einheitliche Gesetzmäßigkeit verbunden wäre. Geschichtsphilosophische Positionen nehmen aufeinander Bezug, als Weiterführung, Kritik, Veränderung eines gemeinsamen Unternehmens. Zu bedenken ist dabei ein Weiteres. Ein bestimmter historischer Zugang: die Orientierung an einem paradigmatischen Modell (etwa dem Hegelschen) verbietet sich aus namhaften Gründen: Scheint sonst der Höhepunkt einer Entwicklung deren Quintessenz auszusprechen, so verbietet die auffällige Krisenhaftigkeit der Geschichtsphilosophie, ihren Kulminationspunkt zur Wahrheit über sie zu erklären. Seine Gestalt steht nicht für den Begriff der Disziplin. Indem wir den Rahmen der historisch-systematischen Betrachtung weiter spannen und die Phasen sowohl der Entstehungs- wie der Nachgeschichte klassischer Geschichtsphilosophie in Betracht ziehen, erscheint, was in dieser auf dem Spiel steht, in schärferem Profil: beleuchtet werden darin inhaltliche

und erkenntnistheoretische Voraussetzungen ebenso wie Probleme und Aporien geschichtsphilosophischen Denkens.

- 7 Nun konfrontiert uns der Versuch, in historischer Reflexion etwas über Geschichtsphilosophie und das Wesen der Geschichte auszumachen, von vornherein mit einer grundlegenden Option. Sie betrifft die Frage, wo der Ursprung der Geschichtsphilosophie anzusetzen sei. Einer weit verbreiteten Auffassung zufolge ist erst in der Neuzeit von Geschichtsphilosophie im eigentlichen Sinn zu sprechen. Wenn die abendländische Kulturgeschichte im ganzen aus dem Zusammenfließen der griechischen mit der jüdisch-christlichen Tradition resultiert, so gilt das griechische Denken, von dem die Philosophie die stärksten Anstöße erhalten hat, als wesentlich geschichtsfremdes Denken, welches erst in der Durchdringung mit jüdisch-christlichem Ideengut zur Anerkennung des hohen Stellenwerts der Geschichte gekommen ist. Erster Orientierungsrahmen des griechischen Weltbilds ist der Kosmos, die Natur, deren Zeitverlauf ein zyklischer ist; erst dessen heilsgeschichtlich-eschatologische Überformung verleiht der geschichtlichen Orientierung für das Leben der Menschen zentrale Bedeutung. Als Angelpunkt dieser Umorientierung gilt Augustins *Gottesstaat*. Sofern aber hier wie im gesamten Mittelalter die Heilsgeschichte den bestimmenden Rahmen abgibt, bleibt historische Spekulation eher der Geschichtstheologie verhaftet als daß sie sich zur eigentlichen Geschichtsphilosophie herauskristallisierte. Eine solche ist nach dieser Lesart erst im Zeitalter der Aufklärung möglich, wobei nicht nur die Suspendierung theologischer Prämissen, sondern ebenso die positive Einstellungsänderung zur Geschichte: die Übernahme historischer Eigenverantwortung und der damit korrelierte Fortschrittsoptimismus entscheidend sind. Erst durch diesen doppelten Perspektivenwechsel, die christliche Aufwertung der Geschichte und die moderne Aufwertung des Subjekts, entsteht Geschichtsphilosophie.
- 8 Nun steht außer Zweifel, daß Geschichtsphilosophie im prägnanten Sinn eine Angelegenheit neuzeitlichen Denkens ist. Dennoch bedeutet dies nicht, daß diese Zuordnung für eine Verständigung über Geschichtsphilosophie eine exklusive sein muß. Es liegt auf der Hand, daß in den neu konstituierten Fragebereich eine Vorgeschichte eingeht, die von beiden Traditionssträngen, dem christlichen wie dem griechisch-philosophischen herkommt und von ihnen hier zu verstehen ist. Der Ursprung der Philosophie – die zunächst als Naturspekulation einsetzt und dann, so die antike Überlieferung, durch Sokrates von der Betrachtung des Himmels auf die Erde geholt worden ist – ist auch Ursprung der Reflexion

über die menschlichen Dinge, welcher nach modernem Verständnis auch die Geschichte zugehört; darüber hinaus steht Geschichtsphilosophie von Anfang an in engster Verflechtung mit methodischen, anthropologischen, ethisch-politischen und metaphysischen Fragen und darin in Kontinuität mit einer Tradition, deren Anstöße in die Antike zurückreichen. Wieweit Geschichte selber Gegenstand der beginnenden Philosophie sei, ist z. T. eine Frage der Terminologie. Wird Geschichtsphilosophie als systematisch-sinnhafte Deutung der Menschheitsgeschichte definiert, so liegen dazu in der antiken Philosophie in der Tat keine ausgearbeiteten Konzepte vor. Eine andere Möglichkeit wäre, Geschichtsphilosophie als Nachdenken über »das Geschichtliche«, wie es konstitutiv zur menschlichen Existenz gehört, zu verstehen. In diesem Sinn hat J. Burckhardt den Gegenstand historischer Reflexion nach dem Zerfall der großen Geschichtsphilosophien gefaßt; nichts hindert, Analoges in deren Vorstadium zur Geltung zu bringen.

Wenn wir Zeugnisse solcher Reflexion auch bei den antiken 9 Philosophen finden, so bilden jedoch nicht sie den bedeutsamsten Anknüpfungspunkt für das historische Denken bei den Griechen. Zu deren großen Kulturschöpfungen gehört die Geschichtsschreibung, die bezeichnenderweise zur gleichen Zeit entsteht, wie in Philosophie und Wissenschaft für das europäische Denken grundlegende Neuerungen vollzogen werden. Das 5. vorchristliche Jahrhundert ist auch das Jahrhundert Herodots, des »Vaters der Historie« (Cicero), und Thukydides', auf den sich noch Historiker des 19. Jahrhunderts als Vorbild berufen. Mit ihnen wird nicht einfach eine neue literarische Gattung erschlossen, sondern tritt etwas Neues ins Bewußtsein, entsteht ein neues Interesse an Geschichte, das vorher so nicht gegeben war. Im Sinne des oben genannten Zusammenhangs von Geschichte und Geschichtsbewußtsein wäre zu sagen: was hier entsteht, ist nicht einfach Historie, sondern Geschichte: Es entsteht »das Geschichtliche« als Seinsform und Verständigungshorizont von Individuen und Gemeinschaften. Die Zuwendung des Interesses zu einem neuen Bereich ist nicht eine bloße Bewußtseins-, sondern eine Seinsveränderung und gewissermaßen eine Gegenstandskonstitution; paradox könnte man formulieren: Geschichte entsteht, indem man sich für sie interessiert. Es soll deshalb einleitend anhand weniger Textstellen von Herodot und Thukydides umrißhaft angedeutet werden, was mit dieser Konstitution des Historischen geschaffen wird, welches der spezifische Blickwinkel und die leitenden Motive dieser ursprünglichen Geschichtsreflexion sind; es wird zu sehen sein, inwiefern damit bereits ein Kern der später sich formierenden Geschichtsphilosophie freigelegt ist.

10 Die Entstehung des Geschichtlichen enthält so gleichsam eine innere Doppelstufigkeit. Auf der einen Seite sind Zeugnisse historischer Reflexion vor der unter ihrem Namen auftretenden Geschichtsphilosophie aufzunehmen; sie sollen über das Geschichtliche in statu nascendi Aufschluß geben. Auf der andern Seite bleibt der Umstand markant, daß in der Philosophie die explizite Zuwendung zur Geschichte erst zu einem bestimmten, relativ späten Zeitpunkt und unter bestimmten Voraussetzungen geschieht. Auch darin ist kein bloß innertheoretischer Vorgang zu sehen: Die neuzeitliche Entstehung der Geschichtsphilosophie reflektiert ihrerseits eine Genese des Historischen. Wie im fünften vorchristlichen Jahrhundert, so vollzieht sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine – anders artikulierte – Konstitution »der Geschichte«, deren Hintergrund realhistorische wie ideengeschichtliche Vorgänge bilden: politische und soziale Umwälzungen, technische und wissenschaftliche Entwicklungen, Neuorientierungen des Weltbildes, Selbstbehauptung des modernen Subjekts. Im ganzen soll sich die Untersuchung, mit Ausnahme der Gründungsphase der Historiographie, an den engeren Bereich der Geschichtsphilosophie (bzw. an allgemeine geschichtstheoretische Erörterungen von Historikern) als Material der Analyse halten. Dabei müssen wir auch die Möglichkeit offenlassen, daß die nähere Untersuchung an die Stelle jener Doppelstufigkeit eine Vielstufigkeit der historischen Reflexion setzen wird, in welcher der Geschichtsbegriff nicht nur in sich vertieft und weitergebildet, sondern substantiell modifiziert wird. Wenn die Geschichtsphilosophie unter anderem im Vorbehalt gegenüber geschichtsphilosophischen Argumenten resultiert, so schlägt dies auf die Metatheorie zurück: die historische Besinnung auf Geschichtsphilosophie bietet keine Gewähr, eine abschließende Wahrheit über sie ausmachen zu können. Es steht im voraus nicht fest, daß spätere Formationen ihren Begriff adäquater realisieren, ja, nicht einmal, daß die Geschichte der Geschichtsphilosophie einen eindeutigen und philosophisch interpretierbaren Verlauf nimmt.

Für die Betrachtung legt sich eine Periodisierung in drei große Teile nahe:

1. die Entstehung des geschichtsphilosophischen Denkens von der griechischen Historiographie und Philosophie bis zu Augustinus;
2. die klassische neuzeitliche Entfaltung der Geschichtsphilosophie mit ihrem doppelten Kulminationspunkt bei Hegel und Marx;
3. die Krisen, Verfallsformen und Neuformierungen geschichtsphilosophischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert.

A. Die Entstehung der Geschichtsphilosophie

I. Entstehung der Geschichtsschreibung bei den Griechen

1. *Elemente des Geschichtlichen (Herodot, Thukydides)*

In drei Bereichen sind die Ursprünge der abendländischen Geschichtsreflexion nachzuzeichnen: in Geschichtsschreibung, Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie. Von verschiedenen Wurzeln her, unter verschiedenen Leitmotiven, in verschiedener Erkenntnis- und Darstellungsform bilden sich Elemente unserer historischen Kultur heraus. Den ersten und deutlichsten Einschnitt markiert die Entstehung der Historiographie.

Die Leitfrage, der im folgenden im Ausgang von Herodot (484–420) und Thukydides (465–395) nachgegangen werden soll, lautet: Was entsteht in der Entstehung des Historischen bzw. der Historie? Welche neuen Wirklichkeitsdimensionen werden darin erschlossen, welche neuen Erkenntnisleistungen vollzogen, welche Interessen verfolgt? Welche anderen, früheren Orientierungen werden durch die Konstitution des Historischen überwunden oder zurückgedrängt? Es geht nicht so sehr darum, die Genese des Historischen durch bestimmte Ursachen zu erklären als vielmehr darum, sie in ihrer Bedeutung zu verstehen. Der Prozeß dieser Entstehung ist ein komplexer, nach verschiedensten Seiten zu beleuchtender Vorgang; daraus seien nur einige Kernpunkte hervorgehoben, von denen her das Geschichtliche als solches bestimmbar wird. Als Anknüpfungspunkt sollen die markanten Eingangspassagen der beiden Hauptwerke dienen: Sowohl Herodots *Historien* wie Thukydides' *Geschichte des Peloponnesischen Kriegs* beginnen mit einem Proömium, in dem über Gegenstand und Absicht des Vorhabens Rechenschaft abgelegt wird.

Bei Herodot besteht es aus einem Satz:

»Dies ist die Darlegung der Erkundung (*historie*) des Herodot von Halikarnass, auf daß weder, was von Menschen geschehen ist, mit der Zeit verblasse noch große und wunderbare Werke, die von Griechen wie Barbaren hervorgebracht wurden, ruhmlos werden, vor allem aber aus welchen Gründen/durch welche Schuld (*aitia*) sie miteinander in Krieg gerieten.«

Thukydides' Schrift beginnt ähnlich:

»Thukydides aus Athen hat den Krieg zwischen den Peloponnesiern und Athenern beschrieben, wie sie ihn gegeneinander geführt haben; er hat damit gleich bei seinem Ausbruch begonnen in der Erwartung, er werde bedeutend sein und denkwürdiger als alle vorangegangenen« (I. 1.).

Und an späterer Stelle der Einleitung fügt er an:

»Wer klare Erkenntnis des Vergangenen erstrebt und damit auch des Künftigen, das wieder einmal nach der menschlichen Natur so oder ähnlich eintreten wird, der wird mein Werk für nützlich halten, und das soll mir genügen. Als ein Besitz für immer, nicht als Glanzstück für einmaliges Hören ist es aufgeschrieben.« (I. 22.)

a) Der neue Gegenstandsbereich: die profane Welt

- 13 Hervorzuheben ist als erstes der Gegenstandsbereich, auf den sich die hier angekündigte Darstellung bezieht: die profane menschliche Vergangenheit, die menschlichen Taten und Geschehnisse, deren Rahmen beidemale ein großer nationaler Krieg bildet, das eine Mal zwischen Griechen und Persern, das andere Mal zwischen Athenern und Spartanern. Bereits diese Bestimmung des Gegenstandsbereichs ist ein Aspekt des großen kulturellen Wandlungsprozesses im 5. Jahrhundert, in dessen Verlauf sich Wissenschaft, Philosophie und Historiographie herausbilden und der im weitesten Sinn als Abkehr vom Mythos zu beschreiben ist.

Die beiden großen Figuren, in denen der Mythos im griechischen Weltbild seine Ausprägung gefunden hat (um 700 v. Chr.), sind Homer und Hesiod. Im Gegensatz zu deren Werken, namentlich der *Ilias* und der *Theogonie*, ist es nicht mehr eine mythische oder archaische Vorgeschichte, die hier verhandelt wird. Thema ist die profane Menschheitsgeschichte der unmittelbar vorausgehenden Zeit, die vom Berichtstatter z. T. noch selbst erlebt, z. T. über mehr oder weniger direkte Augen- und Ohrenzeugen ermittelt wird. Es findet, wenn man so will, eine erste Säkularisierung statt. Mit dem Wegrücken von der mythischen Urzeit hin zur realen Geschichtszeit ändern sich die Akteure des Geschehens. Handelt die *Theogonie* von der Abfolge der Göttergenerationen, das homerische Epos von Helden, die von Göttern abstammen und mit Göttern in unmittelbarem Verkehr stehen, so kommen hier die Menschen in den Blick – zwar nicht (oder nur nebenher) die gewöhnlichen Alltagsmenschen, aber doch die realen, im Leben der Völker tätigen Individuen mit ihren konkreten Taten und Widerfahrnissen. Es findet eine Aufwertung der profanen Welt statt, die zugleich eine

Historisierung ist. Rückgängig gemacht wird die temporale und ontologische Entrückung, in der sich die mythische Welt befindet. Homer, für die Griechen des 5. Jahrhunderts selber schon weit zurückliegend, berichtet in der *Ilias* von einer nochmals um Jahrhunderte entfernten Vergangenheit, einem heroisch-göttlichen Zeitalter, angesichts dessen die Gegenwart klein und gering erscheint. Archaisches Geschichtsbewußtsein nährt sich vom Bewußtsein dieses Abstandes, der nicht nur ein zeitlicher ist (Snell 1975). Der Zeitaltermythos, dem Hesiod in den *Werken und Tagen* klassische Gestalt gibt, ist die exemplarische Darstellung der Geschichte als Verfallsprozeß: die Gegenwart als Endpunkt ist nur noch blasses Abbild der einstmaligen großen Zeiten. Dagegen unternimmt die entstehende Historie eine Rehabilitierung der gegenwärtigen und jüngst vergangenen, profanen Welt: diese wird nun zum Fokus des Geschichtlichen.

Historie manifestiert ein neues Interesse an der Welt, das auch in 14 anderen wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit zum Ausdruck kommt, in ethnographischen und geographischen Forschungen, wie sie durch die seit dem 8. Jahrhundert einsetzende Reisetätigkeit, durch Schiffahrt, Handel und Kolonisation angeregt worden sind. In den Umkreis solcher Erforschungen stellt sich Herodot schon durch den Leitbegriff, mit dem er sein Anliegen im Eingangssatz bezeichnet: *historie*, d.h. Erkundung, Erforschung. Auch ein sprachliches Merkmal der Schrift läßt sich als Indiz der veränderten Grundeinstellung lesen: Die *Historien* des Herodot sind das erste große Prosawerk der griechischen Literatur. Daß nach der hochelaborierten Diktion von Epos und Lyrik nun auch die »natürliche« Sprache der Prosa zur Kunstform erhoben wird, kann als Zeichen für diesen Umbruch im menschlichen Denken und Erleben gelten, als Zeichen »einer neuen Weise, in der Welt zu stehen und die Welt zu sehen« (Schadewaldt 1982, 23). Diese umfassende Änderung hat als eines ihrer ersten Merkmale die Zuwendung des Interesses zur desakralisierten, menschlichen Welt.

b) Motiv und Interesse der Historie: Preisen und Erinnern

Das praktische Leitmotiv der Historie, das diese mit Epos und 15 Mythos teilt: das Motiv des Preisens und Erinnerns, benennt demgegenüber gleichsam eine Gegenbewegung, in welcher das Sterblich-Menschliche zwar nicht mythisch entrückt oder heroisiert, jedoch überhöht, ins Große gesteigert wird. Preisen und Erinnern sind zwei korrelierte, doch nicht notwendig verbundene Motive, deren relative Gewichtung mit Aufschluß über den

Standort eines historischen Denkens gibt. Bei den ersten Historikern ist es zunächst das Große und in sich Wertvolle, das dem Gedächtnis der Geschichte anvertraut werden soll: bei Herodot sind es die »großen und staunenswerten Werke« der Menschen, bei Thukydides der Krieg, von dem er schon zu Beginn überzeugt ist, daß er »bedeutend und denkwürdiger als alle vorangegangenen« sein wird. Den Ruhm der großen Individuen zu singen, war schon ein Thema des Epos wie der Preislieder, etwa der Oden von Pindar. Solcher Ruhm, der in Monumenten verkörpert und verewigt wird, kommt zunächst den Königen, den großen Feldherren und siegreichen Wettkämpfern zu; Vorbild ist das Preisen der Götter und Heroen. Preisen heißt die Größe und Macht, das Ansehen und Glück von jemandem künden. Es ist eine Anerkennung, die auf Werthaltungen einer älteren Adelsethik zurückgreift, teils die ethische Betrachtung als solche transzendiert. Wir können darin ein zweites Merkmal der Historie – gegenläufig zum ersten, der Profanisierung des Gegenstandsbereichs – sehen. Historie gilt dem Bedeutenden und Ruhmreichen: von ihm soll sie Kunde geben, damit es nicht »seines Ruhmes verlustig geht« (Herodot). Die Frage drängt sich auf, ob damit ein konstitutives Element des Historischen oder nur eine zeitbedingte Eigenart getroffen ist. Tatsache ist, daß die Unterlegenen und Ohnmächtigen aus dem Gedenken der Historie zum großen Teil ausgeschlossen waren; erst im 20. Jahrhundert wird W. Benjamin das Plädoyer für eine Geschichte der Unterdrückten, für Historie nicht als Rühmung, sondern als Leidenserinnerung vortragen.

- 16 Eine gewisse Akzentverschiebung gegenüber dem Motiv des Preisens enthalten sowohl Herodots Zweckbestimmung der Historie, »daß nicht, was von Menschen geschehen, mit der Zeit verblasse«, wie auch Thukydides' berühmte Formel von der Geschichte als »Besitz für immer«. Das Motiv des Bewahrens, zunächst eng mit dem des zu tradierenden Ruhms verknüpft, kann auch unabhängig von der wertmäßigen Besetzung des Gegenstandes gefaßt, Erinnerung als Selbstzweck gepflegt werden. Zwar bindet Thukydides den unzerstörbaren Besitz der Geschichte in den Kontext von Nützlichkeitsabwägungen für die Meisterung der Zukunft ein; doch wird das Motiv bei ihm wie bei Herodot auch selbständig zur Geltung gebracht. Die Frage verweist auf ein allgemeineres Schwanken in der Zielbestimmung der historischen Kultur: Liegt deren Wert in einer bestimmten Funktion (als Lehrmeisterin des Lebens, als stabilisierende, verändernde gesellschaftliche Kraft) oder in ihr selbst – wobei der Selbstzweckcharakter nicht das Erkennen um seiner selbst willen, sondern die

immanente Lebensbedeutsamkeit der Historie unabhängig von bestimmten Nutzbarkeiten meint. Allgemeinste Bestimmung dieses Selbstzwecks ist die Erinnerung als solche. Erinnerung ist kein bloß theoretischer Akt der Vergegenwärtigung von Vergangenen. Die Pflege der Erinnerung ist eine Auseinandersetzung mit einer Grunderfahrung menschlicher Existenz, dem Vergehen aller Dinge, sie ist ein sich-Wehren gegen den auflösenden Effekt der Zeit. Wenn alles Endliche dem Untergang geweiht ist, so ist das erinnernde Wort – der Siegesgesang, das Epos, die Historie – ein Medium der Überwindung der Vergänglichkeit, der Schaffung von Dauer. Schon das Berichten, ins-Bewußtsein-Heben als solches ist keine leere Verdoppelung des Geschehens, sondern gleichsam eine ontologische Transformation: Indem Historie das Faktische in die Dimension der menschlichen Rede erhebt, verwandelt sie das *Gewesene* in *Geschichte* und trägt zu jener Selbstvergegenwärtigung bei, ohne die kein gesellschaftliches Leben möglich ist. Zum geschichtlichen Sein gehört die Emergenz aus der Vergänglichkeit des Natürlichen, die Stiftung des Dauerhaften und Bleibenden, wie es sich im weitesten Sinn in Institutionen verkörpert, im letzten aber durch Erinnerung gestiftet wird: sie allein gewährleistet, daß das Menschliche nicht zunichte wird. Und sie ist, als solche, nicht auf das Große und Ruhmvolle fixiert, sondern gleichermaßen dem Kleinsten und Geringen zugewandt. Historie ist Kultur solcher Erinnerung und Kampf gegen das Vergessen. »Nichts ist vergessen und niemand ist vergessen« steht über dem Tor zum Kriegsmuseum im Kreml zu Nowgorod (cf. Lübke 1977, 289). Es ist damit, wie sich zeigen wird, ein schlechthin zentrales Motiv – vielleicht *das* Leitmotiv – der Historie als solcher genannt.

c) Methodenmerkmale: Erklärungs- und Wahrheitsanspruch

Vor allem methodologisch-erkenntnistheoretische Merkmale werden meist angeführt, wenn der Ansatz der Historiographie von seinen Vorformen in Mythos und Epos abgehoben wird. Mit der Aufwertung der sinnlich-profanen Wirklichkeit und der damit geleisteten neuen Gegenstandserschließung gehen methodische Akzentuierungen einher, von denen vor allem zwei hervorzuheben sind: der Erklärungs- und der Wahrheitsanspruch. Zum einen geht es darum, den Zusammenhang zwischen Früher und Später begreifbar zu machen, ihn als notwendig – sinnvoll, vernünftig etc. – aufzuweisen; zum andern will sich Historie, anders als Kunst und Dichtung, für die Objektivität des von ihr Berichteten verbürgen. Der erste Anspruch wird von Herodot im Eingangssatz der 17

Historien mitangeführt: »... vor allem aber aus welchem Grund [oder: durch welche Schuld] sie miteinander in Krieg gerieten«. Es geht darum, Geschichte zu erklären: zu zeigen, wie Späteres aus Früherem hervorgeht; Geschichte erklären heißt ursprünglich, den temporalen Zusammenhang begründen. Dies kann in verschiedener Weise geschehen. Ein Prototyp historischer Erklärung, wie er namentlich dem Mythos zugrundeliegt, klingt in der Doppelbedeutung des von Herodot verwendeten Begriffs der *aitia* – Ursache und Schuld – an: danach gründet die Einheit der historischen Zeit in der Unauflöslichkeit eines Schuldzusammenhangs. Das Folgeverhältnis von Vergehen und Strafe steht Modell für die Vorstellung strenger Kausalität; es versinnbildlicht die Herrschaft des Vergangenen über Gegenwart und Zukunft. Die Vererbung von Schuld, die Unerbittlichkeit von Fluch und Rache, die Pflicht zur Sühne verkörpern geschichtliche Verkettung schlechthin: Der temporal-kausale Zusammenhang entstammt einem Rechtsverhältnis. In mannigfachen Varianten findet diese Vorstellung im archaischen Denken – in mythischen Erzählungen, in Rechtsvorstellungen, in naturphilosophischen Spekulationen – ihren Ausdruck (cf. Snell 1975, 142 ff.). Etwas von dieser Gesetzlichkeit bleibt auch im entmythologisierten Weltbild als Hintergrund erhalten – die Idee des unausweichlichen Sturzes der Mächtigen, der Strafe für Übermut und Maßlosigkeit. Doch benennt das Schuldmotiv als solches einen typisch mythischen Grundzug, der vom säkularisiert-historischen Denken abgestreift wird; nicht zuletzt entfällt damit die einseitige temporale Gewichtung, befreit sich Geschichte vom Bann des Vergangenen. Generell widerspiegelt der Erklärungsansatz der Historie die eigenständige Intention gegenüber mythisch-religiösen Erzählungen. Wie sehr auch Herodot letztlich dem Bild einer Welt verhaftet bleibt, in welcher alles Geschehen durch tiefere Ursachen bedingt ist und dem großen »Kreislauf der menschlichen Dinge« unterliegt (I, 207, 2), so will er sich doch nicht mit dem Verweis darauf begnügen, sondern, wie der Eingangssatz unterstreicht, konkrete Ursachenforschung betreiben. Zum genuinen Vorhaben gehört das Ausbreiten eines umfassenden Geflechts von Handlungs- und Ereignissträngen, welches dem realen Geschehensverlauf so nahe wie möglich kommt, ohne sich auf unzulässige Vereinfachungen einzulassen. Chr. Meier sieht die herausragende Leistung Herodots in der Herausarbeitung einer spezifisch »historischen Form der Kausalität« (1980, 379), die er durch die Stichworte der Multisubjektivität und der Ereignisgeschichte charakterisiert. Die historische Betrachtung interessiert sich nicht mehr, wie die Chroniken von Königshäusern, für die Taten eines Herrschers oder, wie der Mythos, für

das Walten der Götter oder das Leiden des Helden; es geht um das konkrete Handlungsgeflecht der vielen, miteinander in – absichtlicher oder unabsichtlicher – Interaktion stehenden Subjekte, deren Handlungen teils aufeinander abgestimmt sind, teils kontingent zueinander verlaufen und für den einzelnen unvorhersehbare Folgen zeitigen, Geschichten erzeugen. Allein im Medium menschlicher Pluralität – darauf haben zahlreiche spätere Geschichtsdenker den Akzent gelegt – bildet sich jene Handlungs- und Geschehensform heraus, die das spezifisch Geschichtliche ausmacht und die wesentlich durch Ereignishaftigkeit, das Sichereignen von Neuem, nicht-Antizipierbarem geprägt ist. Wenn in den letzten Jahrzehnten die Forderung erhoben worden ist, die traditionelle, narrative Ereignisgeschichte durch eine Strukturgeschichte, durch die erklärende Herausarbeitung der zugrundeliegenden (sozialen, anthropologischen) Strukturen und der längerfristigen Prozesse abzulösen, so ist gerade vor diesem Hintergrund aufschlußreich, daß die Herausbildung narrativer Ereignisgeschichte keine Selbstverständlichkeit ist, sondern zu den innovativen Kulturleistungen einer bestimmten Zeit gehört. Umgekehrt gehören Struktur- und Prozeßbetrachtung, so gesehen, erst zur Vorgeschichte der Historiographie. Die Immergleichheit der wiederkehrenden Abläufe wie die langfristigen Entstehungs- und Verfallsgeschichten siedeln das am Geschehen Interessierende noch nicht dort an, wo es dem spezifisch historischen Blick zum Thema wird: im Medium des konkreten, durch die Pluralität endlicher Akteure getragenen und in seiner Ereignishaftigkeit bedingten Verlaufs. Die späteren Debatten über historische Erklärung haben die vielfältigen Raster entfaltet, nach denen Geschichte durchleuchtet, strukturiert, angeeignet werden kann – von kausalen Herleitungen über funktionale Beschreibungen zu psychologischen Deutungen, Sinn- und Zweckkonstruktionen. Bemerkenswert ist, daß am Beginn der Historie, ohne daß dieser Problemzusammenhang entfaltet wäre, innerhalb seiner eine prägnante und sachlich bedeutsame Position umrissen wird, die in Front gegen umfassende mythische Deutungen oder monokausale Einordnungen die Logik des Geschehens im Bereich des endlichen menschlichen Handelns und Erlebens ansiedelt. In ähnlicher Weise werden spätere Autoren die genuin historische Anschauung gegen deren theoretische (soziologische, ökonomische) oder geschichtsphilosophische Überformung verteidigen (vgl. Lübke 1977).
Ausdrücklicher als mit der Erklärungslogik setzen sich Herodot 19 und vor allem Thukydides mit dem Wahrheitsanspruch auseinander. Die Wahrheitsfrage ist die erste, einschneidende Selbstunterscheidung der Historie von Mythos und Volksglauben. Gegenüber

der Fiktionalität der Dichtung, dem Fabulösen und der traditionellen Geltung des Mythos geht es darum, sich für die Wahrheit des Berichteten zu verbürgen und dazu gewisse Grundsätze des Umgangs mit den Quellen zu respektieren. Es ist nicht mehr die Inspiration der Musen, die – wie bei Hesiod – die Erkenntnis der Wahrheit verleiht. Leitend sind Grundsätze empirischer Forschung, der Zeugenbefragung und der kritischen Deutung und Auswertung von Informationen. *Legein ta legomena* – das Berichtete berichten – heißt Herodots Grundmaxime in dieser Frage; Thukydides verwendet eine längere Passage seines Proömiums auf die Klärung der Prinzipien historischer Forschung und geht dabei, mit einem »fast überwachen Methodenbewußtsein« (Schadewaldt 1982, 280), weit über Herodot hinaus. Die »Erforschung der Wahrheit« verlangt die Einhaltung strenger Regeln: Sorgfalt in der Überprüfung der Zeugnisse, Genauigkeit in der Untersuchung des Selbsterlebten und Berichteten, Orientierung an sicheren Fakten, Klarheit der Darstellung. Vorgetragen werden solche Grundsätze vor dem Hintergrund der deutlich erkannten Schwierigkeiten der Erforschung vergangener Tatsachen, »von denen viele durch die Zeit zudem ins Unglaubwürdige und Sagenhafte entrückt sind« – aber doch in entschiedener Distanzierung von den Dichtern und Geschichtenschreibern, »die alles mit höherem Glanz schmücken . . . und mehr auf die Befriedigung der Hörlust achten als auf die Wahrheit« (I. 20 ff.).

- 20 In der Bestimmung des Gegenstandsbereichs wie der Methode zeigt sich die Genese der Geschichtswissenschaft als Moment des umfassenden abendländischen Rationalisierungsprozesses, dessen einer großer Schub sich in der griechischen Kultur des 5. Jahrhunderts ereignet. Dieses Jahrhundert ist gezeichnet durch tiefgreifende Wandlungen in Religion, Wissenschaft und Politik, im gesamten gesellschaftlichen und kulturellen Leben, in dem sich eine neue Grundeinstellung manifestiert. Es ist eine Freisetzung der autonomen menschlichen Vernunft, eine Präfiguration des in der Neuzeit wiederholten, in radikalerer Weise durchgeführten Aufklärungs- und Emanzipationsprozesses; die Entmythisierung der Geschichtsschreibung ist ein Moment der Entgötterung der Welt. In dieser Charakterisierung wird Historie zum Bestandteil des kulturellen Selbstverständnisses, das sich zu dieser Zeit herausbildet und zur bleibenden Grundlage wird. Bedeutende Forscher haben in der Beurteilung antiker Geschichtsschreibung darauf einen Hauptakzent gelegt, haben sie in den großen Entwicklungsgang »vom Mythos zum Logos« eingeordnet (Nestle 1940; vgl. von Fritz 1978). Dies muß nicht heißen, daß Rationalität den geschichtsphiloso-

phisch bedeutsamsten Gesichtspunkt des Historischen bilde; doch steht außer Zweifel, daß es sich um einen zentralen Aspekt handelt, dessen Bedeutung in späteren Konstellationen noch deutlicher hervortreten wird.

2. Die Entstehung des Geschichtlichen

Versuchen wir in einem zweiten Zugang, stärker inhaltlich und 21 unabhängig von der Selbstdeutung der entstehenden Historie der Genese des Geschichtlichen nachzugehen, so sind es vor allem zwei Hinsichten, unter denen diese in der Literatur zur Sprache kommt: als Wandel im Zeitbewußtsein und in Verbindung mit der Entstehung des Politischen. Zuweilen sind beide Motive korreliert worden (so bei Hegel [101]); beide lassen sich mit einem dritten, abstrakteren in Verbindung setzen, dem Motiv einer Überwindung der Natur.

a) Die Konstitution der historischen Zeit

Nun ist gerade das erste Merkmal eines, mit Bezug worauf von 22 vielen die These vertreten wird, griechisches Denken sei wesensmäßig geschichtsfremd. Erst in der Übernahme der jüdisch-christlichen, heilsgeschichtlichen Zeitvorstellung wäre ein historisches Denken möglich; nicht zuletzt daraus wäre der (gegenüber der Geburt der Philosophie) verzögerte Ansatz geschichtsphilosophischer Reflexion zu erklären. Dahinter steht die globale Gegenüberstellung zwischen einem am Naturverlauf orientierten Modell zyklischer Zeit und einem spezifisch geschichtlichen, linearen Zeitverständnis. In der Tat ist zuzugestehen, daß bei Herodot wie Thukydides zyklische Zeitvorstellungen als Rahmen des Geschichtlichen bestehen bleiben. Während Herodot vom »Kreislauf der menschlichen Dinge« spricht (I. 207), geht Thukydides davon aus, daß die Erforschung des Vergangenen auch das Künftige erkennen lasse, da dieses »gemäß der menschlichen Natur wieder einmal so oder ähnlich eintreten wird« (I. 22). Es ist die Vorstellung von dem Auf und Ab der menschlichen Dinge, vom Wechsel zwischen Glück und Unglück, geregelt durch die Fügung des Schicksals, die ausgleichende Gerechtigkeit der Götter, Zwangsläufigkeiten der menschlichen Natur. Gleichwohl scheint das Gewicht solcher zyklischer Rahmenvorstellungen nicht allzu groß. Eher handelt es sich um gängige Vorstellungen zur Pragmatik des menschlichen Lebens als um Annahmen über die Periodizität des Weltgeschehens,

wie sie in der Figur der Wiederkehr des Gleichen oder etwa der stoischen Lehre vom Weltenbrand, der die Welt neu entstehen läßt, gefaßt worden sind. Der bei Herodot angesprochene Kreislauf, der die Mächtigen stürzt und Unrecht zum Ausgleich bringt, benennt eine Grundregel, welche primär die einzelnen (Menschen, Dynastien, Städte), nicht einen Gesamtgeschehensverlauf der Geschichte betrifft. Genereller wird man sagen müssen, daß Zeitvorstellungen überhaupt – ob zirkulär oder linear – im artikulierten Selbstverständnis der antiken Historie keine tragende, der späteren Geschichtsphilosophie vergleichbare Rolle spielen. Die Befreiung vom naturwüchsigen Zwang des Immergleichen hat nicht *die* Bedeutung für das sich konstituierende Geschichtsbewußtsein, die ihm in der Retrospektive zuweilen zugeschrieben wurde (Press 1982, 124f.). Dennoch lassen sich in diesem Temporalbestimmungen als wesentliche Faktoren ausmachen.

- 23 Zunächst sind schon die bisher genannten Merkmale, die Bedeutungsverleihung an die reale Vergangenheit und das Motiv der Erinnerung, Indizien einer Temporalisierung, durch die sich Historie vom Mythos abhebt – Temporalisierung im Sinne der Konstitution einer konkreten Geschichtszeit, zu der sowohl die berichteten Ereignisse wie die Gegenwart gehören. Der Mythos bewegt sich demgegenüber in einer gleichsam zeitlosen Sphäre. Die Rituale als Wiederholungen eines archaischen Urgeschehens gehen eher auf eine tieferliegende Realitätsebene als auf einen bestimmten Zeitpunkt der Vergangenheit; die Musen, die vom »Vergangenen, Gegenwärtigen und auch Künftigen« künden (Hesiod, *Theogonie* 38), stehen gleichsam außerhalb der Zeit. Zwischen dem vom Mythos berichteten Geschehen und dem Jetzt herrscht keine Kontinuität; das Epos erzählt von einer *anderen* Geschichte, die keiner übergreifenden Chronologie angehört. Die Helden der *Ilias* sind nicht mit den heutigen Menschen in einem gemeinsamen, sinnhaften Verlauf eingebunden; eher gründet archaisches Geschichtsbewußtsein auf ihrer Entrückung. Eben darin besteht der Innovationsschritt der Historie, daß der faktisch-realen, bei Herodot und Thukydides noch von unmittelbaren Zeitzeugen berichteten Vergangenheit – und nicht nur einer mythisch entrückten, ontologisch fundamentalisierten Vorzeit – existentielle Bedeutsamkeit zukommt. Mit diesem Wandel im Status des Gewesenen transformiert sich die Gegenwart selber, wird sie zur geschichtlichen Gegenwart. So geht es hier nicht primär um die Substitution von Zeitmodellen, sondern um eine Profilierung der temporalen Strukturen als solcher. Es findet eine Temporalisierung des Weltbezugs im Sinne einer Konstitution historischer Zeit statt. Damit wird

die Grundlage gebildet, auf der sich dann die durch die Heilsgeschichte geprägten Umorientierungen eintragen können, die sich um drei Schwerpunkte gruppieren: erstens die Einheit und Einmaligkeit des linearen Verlaufs, zweitens die Irreversibilität, drittens die Zielgerichtetheit (die dann als Basis von Entwicklungs- und Fortschrittsdenken fungiert), damit verbunden eine bestimmte Prävalenz der Zukunft (gegen Ursprungsverhaftung und Wiederholungszwang). Ist solche Zukunftsprävalenz in der entstehenden Historie noch nicht auszumachen, so gehören Irreversibilität und Einheit schon hier zu den Grundlagen historischer Zeit; bereits darin findet eine Befreiung vom mythischen Zwang, eine Entmachtung des Ursprungs statt.

Aufs Ganze gesehen ist das hier sich bildende Zeitverständnis durch 24 eine doppelte Grunderfahrung zu kennzeichnen. Auf der einen Seite impliziert die Aufwertung der Temporalität unseres Weltbezugs eine Bedeutungsverleihung an die reale Vergangenheit. Historische Kultur betont das Gewicht von Tradition und Herkunft für das Selbstverständnis von Individuen und Gesellschaften. Dem steht andererseits das Bewußtsein der Vergänglichkeit, die Erfahrung des Vergessens und des Entschwindens gegenüber, gegen welches die Historie als Erinnerung ankämpft. Historische Erinnerung soll Gewesenes vor seinem Zurückfallen ins Nichts bewahren, sie soll Dauerhaftigkeit stiften, darin Geschichtlichkeit konstituieren. Die zweiseitige Erfahrung des Vergangenen in seiner *Bedeutsamkeit* und *Nichtigkeit* bildet das Kernmotiv des sich herausbildenden geschichtlichen Bewußtseins. Es ist ein Motiv, das die Struktur des zeitlichen Erlebens als solchen betrifft – unabhängig von der wertenden Besetzung der Erinnerungsinhalte, unabhängig davon, ob diese ruhmvoll oder verabscheuungswürdig, groß oder geringfügig sind. Die zweifache Erfahrung vom Gewicht und vom Entgleiten des Vergangenen gibt dem Weltbezug seine erste geschichtliche Prägung.

b) Geschichte und Politik

Daß Geschichte in besonderer Weise mit dem Politischen zu tun hat, 25 scheint in unserer kulturellen Tradition eine etablierte Selbstverständlichkeit – die allerdings nach Meinung vieler nicht nur explikations-, sondern rechtfertigungsbedürftig ist. Anwälte einer Sozialgeschichtsschreibung haben gegen die Fixierung auf politische Haupt- und Staatsaktionen Einspruch erhoben und Erkenntnisleistung wie Interesse politischer Historie gleichermaßen problematisiert. Unbestreitbar ist das Recht solcher Einwände gegen den

verengten Blickwinkel bestimmter historiographischer Traditionen; dennoch bleibt zu überprüfen, ob nicht die Verknüpfung von Geschichte und Politik einen Kern des Geschichtlichen als solchen freilegt. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß neben der systematischen Verbundenheit von historischem und politischem Denken auch ein Konnex in der Genese besteht: Das Politische und das Geschichtliche bilden sich großteils gleichzeitig, in Interdependenz heraus. Vor diesem Hintergrund soll versucht werden, ein Licht auf die Entstehung des Geschichtlichen zu werfen, indem das Politische selber nach drei verschiedenen Hinsichten gedeutet wird: als Dimension der Selbstverständigung, als Behauptung subjektiver Autonomie, als Ort kollektiver Identität. Diesen Bezügen ist zum Teil unabhängig von den genannten Autoren nachzugehen.

- 26 1. Der Bezug von politischem und historischem Bewußtsein wird exemplarisch von Hegel erläutert. Nach Hegel hat das Geschichtliche einen historischen Beginn, der identisch mit dem der Staaten ist. Nur Staaten haben Geschichte, nicht Völker, Stämme und familiäre Gemeinschaften: Geschichtlichkeit setzt Staatlichkeit voraus, wie umgekehrt Politik historisches Bewußtsein impliziert. Das erste Voraussetzungsverhältnis hängt mit dem basalen Tatbestand zusammen, daß Geschichtlichkeit Bewußtheit voraussetzt: Geschichtlich existiert nur, wer sich seines Geschichtlichseins gewärtig ist – entsprechend der Doppeldeutigkeit des Worts »Geschichte«, die nach Hegel alles andere als eine »bloß äußerliche Zufälligkeit« ist (83). Solche Bewußtheit aber meint nicht die bloße Reminiszenz des Gewordenseins, sondern das Erfassen dessen, *worum* es in der Geschichte geht, die Selbstexplikation der sittlichen Bestimmung eines Volks, wie sie typischerweise im Politischen, in Institutionen und Gesetzen ausformuliert wird. Im Politischen versichert sich geschichtliche Erinnerung ihres wahren Inhalts: menschliche Freiheit, wie umgekehrt politisches Handeln – die Verwirklichung der Freiheit – historische Reflexion, eine Verständigung über Standort, Weg und Ziel verlangt. Historie ist die wahre Selbsterkenntnis der Menschheit, das Wissen vom Gang der sich realisierenden Freiheit. Dieser Hegelsche Grundgedanke wird von anderen Autoren geteilt, bei Kant und Schelling etwa mit konkreterem Bezug auf die rechtliche Verfassung als geschichtlich zu realisierende Existenzform der Freiheit. Sofern diese Verfassung »nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Geschichte realisierbar ist«, kann »das einzige wahre Objekt der Historie nur das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung sein« (Schelling 1967, 591 f.). Im weiteren Rahmen etabliert sich dann, mit vielfältigen Bezugspunkten, die Meinung, daß das Politische den primären Gegenstand der

Historie bilde. Geschichtsbewußtsein setzt politische Selbstverständigung voraus, politisches Handeln verlangt historische Reflexion, Historie hat das Anliegen des Politischen zum vorrangigen Thema: Damit ist ein erstes – voraussetzungsreiches – Wechselverhältnis umrissen, das weder für Politik noch für Geschichte eine transkulturelle Konstante darstellt, aber unstrittig im dominierenden Geschichtsverständnis einen grundlegenden Zug – und zugleich einen Aspekt der Genese des Geschichtlichen – ausmacht.

2. Fassen wir Politik als die von Menschen in die Hand genommene 27
Gestaltung ihres Zusammenlebens, als Schaffung, Kontinuierung und Veränderung der menschlichen Welt ins Auge, so weist schon das darin implizierte Bewußtsein der Veränderbarkeit auf Geschichte (so wird Marx im Namen der Geschichte gegen die vermeintliche Ewigkeit der bürgerlichen Gesellschaft opponieren). Noch stärker hat das Bewußtsein der selbstbestimmten Gestaltung der Lebensbedingungen mit Geschichte, genauer: mit einem bestimmten (weder durchgehenden noch unkontroversen) Bild von Geschichte zu tun – mit dem Willen zum tätigen Eingriff in das Geschehen, zum Machen der Geschichte. Wie politisches Handeln sich gegen das natürliche Vorgegebensein von Autorität zur Wehr setzt, so befreit sich geschichtliches Dasein aus dem naturwüchsigen Gang der Dinge, um Geschichte nicht nur theoretisch zu durchschauen, sondern praktisch zu gestalten. Im Politischen kommt eine analoge Bewußtseinshaltung zum Tragen wie im Geschichtlichen. Die Verwandtschaft beider Bewußtseinsformen legt es nahe, auch ihre Entstehungsprozesse zusammenzubringen – in gewisser Analogie zu der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts stattfindenden sowohl politischen wie historischen Bewußtseinsveränderung. Die Grundhaltung, die beide Seiten bestimmt, hat ihren Kern in der Selbstbehauptung menschlicher Autonomie und Handlungsmacht. Ein wachsendes Bewußtsein des eigenen Könnens, ein Bewußtsein des Vorankommens, der zunehmenden zivilisatorischen und technischen Möglichkeiten läßt ein neues Verhältnis zur politischen wie geschichtlichen Wirklichkeit entstehen. Es ist gleichsam eine Vorform des Fortschrittsbewußtseins, die sich von dessen moderner Version noch zweifach unterscheidet: der Fortgang ist ethisch indifferent, kein Gang zum moralisch oder rechtlich Höheren, und er ist noch kein vom Handeln abgelöster, verselbständigter Wachstumsprozeß (Meier 1980).

Wichtig ist, daß dieses Bewußtsein sich nicht nur in der Besiegung 28
äußerer Naturmächte, sondern ebenso in der Selbstbehauptung mit bezug auf die inneren, normativen Bedingungen menschlichen Lebens manifestiert: in der Hinterfragung des bestehenden Nomos,

im Anspruch, menschliche Lebensverhältnisse selbst schaffen und rational verantworten zu können. Der Tatbestand, daß Historie und Demokratie sich gleichzeitig herausbilden, verweist auf ein gemeinsames Fundament. Politisierung und Historisierung konvergieren in der Aufwertung eines neuen Realitätsbereichs, des Bereichs der mittelfristigen, mit Kontingenzen behafteten und im intersubjektiven Umgang geregelten Prozesse – gleichsam des Zwischenbereichs zwischen den Aktionen der Mächtigen und den langfristig-anonymen Veränderungen. Geschichte – so wurde einleitend gesagt – entsteht dadurch, daß man sich für sie interessiert: Im Horizont politischer Selbstbehauptung offenbart sich das entstehende Geschichtsinteresse nicht nur als theoretische Zuwendung, sondern als Ausdruck einer praktischen Grundhaltung, eines »Geschichtswillens« (Chatelet 1962, 48, 438). Die Konvergenz mit dem Politischen bekräftigt früher genannte Merkmale des Historischen, so die Desakralisierung und Temporalisierung des Weltbezugs. Die Säkularisierung, die den historischen Blick freigibt, läßt die Welt zugleich als eine erfahren, die in den Bereich menschlichen Überlegens und Wollens fällt – die mythisch-sakrale Ordnung war jeder solchen Reflexion entzogen. Desgleichen steht die Temporalisierung, die Konstitution einer offenen Zukunft in Strukturverwandtschaft zur subjektiven Selbstbehauptung – bis in die temporale Binnenstruktur des Politischen hinein: Der demokratische Einspruch gegen die Adelherrschaft ist auch eine Bestreitung der Herrschaft der Herkunft, wie der »Geschichtswille« die Macht des Gewesenen bricht.

- 29 3. Daß historisches Bewußtsein zur Bildung kollektiver Identität beitragen, ja, für diese wesentlich sein kann, ist ein bekannter Sachverhalt. Gemeinsame Herkunft und Geschichte kann Gruppenzugehörigkeit begründen, wie dies Gemeinsamkeiten aller Art (Beruf, Alter, Religion etc.) tun. Nun gehört es zu den auffallenden Merkmalen unserer historischen Kultur, daß sie der kollektiven Selbstvergewisserung – nicht ausschließlich, doch in hervorgehobener Weise – in *einer* Dimension, der Dimension des Politischen, zugeordnet scheint: Politische Grenzziehungen bilden einen bevorzugten Rahmen historischer Selbstbesinnung. Ohne Zweifel hängt dies damit zusammen, daß politische Identität selber im Spektrum sozialer Zugehörigkeiten traditionellerweise einen besonderen Rang einnimmt: Das Politische gilt unter den Formationen sozialer Einheit als die mächtigste und wertmäßig höchste. Zwar gilt die seit dem 19. Jahrhundert sanktionierte Rangordnung von Staat und Gesellschaft nicht mehr unbestritten, wonach das Politisch-Staatliche als integrativ-steuernde Zentralinstanz fungiert, welche die

letzten und umfassenden Entscheidungen fällt; für viele Soziologen ist die politische Sphäre zu einem sozialen Teilsystem unter anderen (Wirtschaft, Familie, Religion, Recht etc.) geworden. Für die Tradition aber galt weithin die klare Distinktion. Politisch-staatliche Identität hat sich als stringenter, totaler, effizienter, plastischer als andere Zugehörigkeiten erwiesen; gleichzeitig reklamiert sie den höchsten ethischen Rang, verlangt sie vom Individuum das Höchste. Auch wenn sich die zentrale Rolle des Politischen heute sowohl innerhalb von Staaten wie im Weltmaßstab bezweifeln (und normativ hinterfragen) läßt und auch wenn die großen historischen Konflikte keineswegs sämtlich auf Staatsbelange zurückzuführen sind – um nur Klassenkämpfe und Religionskriege als Gegenbeispiele zu nennen –, bleibt Tatsache, daß in der welthistorischen Realität wie im Bewußtsein der Menschheit das Schicksal der Staaten eine ganz herausragende Rolle gespielt hat.

In diesem Zusammenhang ist nun an einen auffallenden Tatbestand 30 bei den besprochenen Autoren zu erinnern. Er besteht darin, daß sowohl Herodot wie Thukydides *ein* Thema haben: einen großen nationalen Krieg – den Krieg zwischen Griechen und Persern bzw. zwischen Athenern und Spartanern; man kann hinzufügen, daß auch die epische Vorlage, die *Ilias*, eine nationale Auseinandersetzung, den troischen Krieg, zum Gegenstand hat. Kriege zwingen zur klaren Zugehörigkeitserklärung, sind gleichsam der Extrempunkt sozialer Zuordnung. Wenn zur Vorgeschichte der Historiographie die ethnographischen und geographischen Forschungen und Reiseberichte gehören, von deren Impuls, dem Interesse am Fremden und an den vielfältigen Manifestationen des Menschlichen, auch die Historie aller Zeiten Zeugnis ablegt, so ist doch bemerkenswert, daß diese gleichzeitig mit der Zentrierung auf so etwas wie Nationalgeschichte entsteht, die ihre zugespitzteste Manifestation im Krieg hat. In solcher Selbstbesinnung legen sich Völker Rechenschaft darüber ab, was sie sind, wer sie im Gegensatz zu anderen Völkern sind, vergewissern sie sich ihrer Einheit unter sich und ihrer Besonderheit gegen andere. Sicher wäre es unangebracht, diese Selbstidentifizierung zum allein tragenden Motiv der entstehenden Historiographie zu erklären; doch scheint es gerechtfertigt, darin ein nicht nur beiher spielendes Motiv zu sehen. Formal umfaßt soziale Identität zwei Minimalkomponenten, Einheit und Individualität, die beide exemplarisch durch die politische Verfassung eines Gemeinwesens konstituiert werden: sie repräsentiert sowohl die Zusammenfassung des Sozialkörpers zur Einheit wie die individualisierende Ausgrenzung gegen andere. Ebenso gehört beides zur typischen Identifikationsleistung der Historie. In diesem

Sinn spricht etwa Hegel »das Historische« nur solchen Völkern zu, »die zu fester Individualität gediehen sind« (und darin auch »wußten, was sie waren und wollten«: 12); ähnlich sieht Bultmann wirkliche Geschichtserzählung dort entstehen, wo »ein Volk die historischen Ereignisse durchlebt, die es zu einer Nation oder zu einem Staat formen« (z. B. Israel nach dem Sieg über die Philister, Griechenland nach den Freiheitskämpfen gegen die Perser [1964, 15]). Allerdings gibt der Umstand, daß beide Identitätskomponenten, Zusammenschluß wie Ausgrenzung, gerade durch den Krieg in krassester Form zum Tragen gebracht werden, auch Anlaß zu kritischen Fragen. Es könnte sein, daß vor diesem Hintergrund das Zusammenführen von Geschichte und Politik im ganzen in getrübtetem Lichte erscheint (daß in der Begriffskette Geschichte-Politik-Staat-Krieg gewissermaßen die Fragwürdigkeit des Endpunkts auf den Anfang zurückschlägt). Wenn die Entstehung des Historischen in dreifacher Weise auf Politik Bezug nimmt: auf die im Politischen vollzogene Selbstverständigung, Selbstbehauptung und Identitätsbildung – so ist die Frage, inwiefern die problematische Tendenz des letzten Bezugs auch die beiden ersten affiziert. Es wird auf solche Fragen, da das Verhältnis von Politik und Geschichte zum Kernbestand der Geschichtsphilosophie gehört, zurückzukommen sein.

- 31 Das Problematische des Zusammenhangs zeigt sich zunächst auch als Restriktion: Der ausgrenzende Effekt politisch-staatlicher Identität bedeutet eine Beschränkung des historischen Blicks aufs partikular-Eigene. Darin liegt eine tiefgreifende Differenz zum Universalismus späterer Geschichtsphilosophie wie des Heilsglaubens. Als Zwischenfigur ließe sich das Konzept anführen, das Polybios im 2. Jahrhundert v. Chr. entwirft: Nationalgeschichte – nicht mehr der Griechen, sondern der Römer – als imperiale Universalgeschichte: Indem die Römer »alle bekannten Teile der Welt unter *eine* Herrschaft und *eine* Macht bringen«, vollziehen sie in ihrer Nationalgeschichte Weltgeschichte (VIII. 4.). Das Verhältnis von Politik und Universalität, das für die spätere Geschichtsphilosophie in verschiedenen Konstellationen (Staat, Reich, Weltstaat, Völkerbund) zum Problem wird, ist hier noch im kompakten Zusammen präsent – als Übergangsfigur, bevor das christliche Geschichtsbild zunächst den staatlich-nationalen Rahmen als sekundär abstreift.

c) Überwindung der Natur und Genese des Subjekts

- 32 Die Konstitution historischer Zeit und die Entstehung des Politischen haben eine gemeinsame Stoßrichtung in dem, was man als

Überwindung der Natur umschreiben könnte. Das Herausgehen aus dem Naturzustand, das die Entstehung des Geschichtlichen begleitet, findet auf zwei Ebenen statt: als Blickwechsel vom Kosmos zur menschlichen Welt und als Überwindung der inneren Natur und Konstitution des Subjekts. Der äußere Perspektivenwechsel machte sich zuerst im Horizont der Zeitvorstellungen, als Überwindung der zyklischen Naturzeit geltend; daneben prägt die Entnaturalisierung die Weltorientierung als solche: Es findet im Denken dieser Zeit die nicht nur für die Historie relevante Verlagerung vom Kosmischen zur menschlich-geschichtlichen Welt statt. Den entscheidenden Vorgang stellt die innerhalb der menschlichen Welt stattfindende Ablösung von naturalen Prinzipien dar; erst dadurch findet die wirkliche Konstitution der menschlich-geschichtlichen Welt statt. Diese Transformation kristallisiert sich am deutlichsten im Bereich des Politischen, dessen Herausbildung sich gegen die zweifache Folie der archaischen Gesellschaft und der natürlichen Gemeinschaft – als Desakralisierung bzw. Verrechtlichung des Sozialen – abhebt. Mit der Desakralisierung hängt zusammen, daß sich als neues Prinzip politischer Wirklichkeit das der Macht durchsetzt. Seine exemplarische Darstellung findet dies bei Thukydides: Nicht nur stellt er die Dynamik der Macht als faktisch treibenden Motor in dem von ihm berichteten Völkerkampf – und die Machtfülle als Kriterium historischer Bedeutsamkeit – heraus, sondern er präsentiert im berühmten Gespräch zwischen Athenern und Meliern (V. 85–113) eine Selbstbehauptung der Macht, die geradezu frühneuzeitliche Parallelen (Machiavelli, Hobbes) evoziert. Gegen die Berufung der Melier auf das Recht ihrer Sache und den Beistand der Götter beharren die Athener auf dem Recht des Stärkeren, das »der Mensch ganz sicher allezeit nach dem Zwang der Natur« befolgt (V. 105). Man kann darin ein Zeichen der Rationalisierung und Entgötterung sehen, wie sie auch die entstehende Historie prägt. Indem gegen das göttliche Gesetz und das Walten des Schicksals das Phänomen der Macht als bestimmender Faktor erkannt wird, wird ein archaisches Weltbild durch eine neue, von Subjekten bestimmte Seinsordnung abgelöst, welche zur Grundlage des Politischen wie des Geschichtlichen wird. Sie enthält als komplementäres Moment die Unverzichtbarkeit der Rechtsfrage, die in der klassischen Philosophie vor allem im Streit mit der Sophistik erörtert wird; in basalerer Form bestimmt sie die Herausarbeitung des politischen Rechts aus dem Gesetz natürlicher Sozialität. Eindrücklichstes Zeugnis sind die *Eumeniden* von Aischylos, die den Rechtsstreit zwischen dem Recht der Blutbande und dem Recht der Ehe, d. h. des Eides und Vertrags

inszenieren und mit dem Sieg des neuen Rechts über das alte, mit der Überwindung des Gesetzes der Natur entscheiden. Unter beiden Aspekten – der Machtpolitik und dem neuen Polisrecht – kommt etwas von der neuen Selbstaffirmation des Subjekts zum Ausdruck, das sich von traditionellen Bindungen und archaischem Recht losreißt und seine moralische Autonomie behauptet. Als Desakralisierung und Moralisierung der Macht gehört diese Inanspruchnahme des Subjekts zur Konstitution des Politischen und damit auch des Historischen. In vielen Zeugnissen kommt das Bewußtsein von einer Ablösung der Zeitalter, vom Heraufkommen eines Neuen zum Ausdruck. Seine älteste Vorlage ist die Ablösung der Göttergeschlechter, der Kampf der Göttergenerationen mit dem Sieg der neuen über die alten Götter, der seine Darstellung bei Hesiod wie in der Tragödie findet und den Hegel als Unterwerfung der Naturgewalten durch die Mächte des Geistes interpretiert. Erst der Geist vermag dem rastlosen Kreislauf des Naturalen die feste Gestalt entgegenzusetzen, Bleibendes zu begründen, Geschichte zu stiften.

- 33 Nun ist die Figur einer Überwindung der Natur in keiner Weise auf diesen Initialschritt zu beschränken. Sie benennt einen Übergang, der nie vollständig vollzogen, nie abgeschlossen ist, und der seine konzeptuelle Ausformulierung erst in der Neuzeit erhält. Im griechischen Denken bleibt subjektive Setzung – so in den Gegensätzen Natur/Gesetz und Natur/Kunst – noch auf Natur als Ursprung und Rechtsgrund zurückbezogen; die neuzeitliche Transformation – in Figuren wie Natur/Geist, Natur/Kultur, Natur/Geschichte – reformuliert den Gegensatz bei gleichzeitiger Umwertung der Glieder. Bei Hegel ist Natur nicht mehr das Zugrundeliegende, sondern das vom Geist Gesetzte. So wird die Befreiung aus der Natur zu ihrem Endpunkt geführt, Natur gleichsam in Geschichte absorbiert. Auch wenn sich erst das neuzeitliche Denken zu dieser Konsequenz bekennt, scheint offenkundig, daß die Überwindung der Naturalität den Entstehungsprozeß des Geschichtlich-Politischen mitprägt, das Wesen des Geschichtlichen mitausmacht. Die Herausarbeitung der menschlichen Welt und ihrer Prinzipien bildet das inhaltliche Pendant zur methodischen Rationalisierung, durch die sich die entstehende Historie auszeichnet. Ohne daß sich in ihrem Horizont die ganze Motivkonstellation der Genese des Geschichtlichen einfangen ließe, bildet sie zu dessen Herauskristallisierung einen ersten Schritt und eine bleibende Grundlage. Zugleich gibt sie einen ersten Leitfaden der Konstitution der Geschichtsphilosophie ab, der nun durch die philosophische und theologische Geschichtsreflexion zu ergänzen – und zu relativieren – ist.

Literatur:

Chatelet 1962
von Fritz 1978
Meier 1980
Müller 1987

Press 1982
Schadewaldt 1982
Snell 1975

II. Ansätze geschichtsphilosophischer Reflexion bei Platon und Aristoteles

Nach gemeinhin gültigem Urteil finden sich bei Platon und 34 Aristoteles keine substantiellen geschichtsphilosophischen Beiträge: ihr Denken mußte sich aufgrund seiner metaphysischen Orientierung, der Fixierung aufs Allgemein-Intelligible und dem Desinteresse fürs Faktisch-Konkrete einer geschichtlichen Perspektive verschließen. Gleichwohl enthalten ihre Werke wichtige Ansatzpunkte geschichtsphilosophischer Reflexion, welche die bisher namhaft gemachten Bestimmungen teils weiterführen, teils kontrastieren.

1. Ansätze der Geschichtsdeutung im Kontext der Staatsphilosophie

Der Bereich, innerhalb dessen Geschichte in den Blick kommt, ist 35 vor allem der der Politik; zur Diskussion stehen Entstehung und Verfall des Staats, wobei sich zweierlei Arten historischer Betrachtung ineinanderschieben. Das eine sind Ansätze einer Zivilisationsgeschichte, die das Werden des Staats in den Kontext umfassenderer kultureller und sozialer Entwicklungen einordnen und damit teils allgemeinere Überlegungen zur Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Verlaufs verbinden. Zweck solcher schematisierter Historiographie ist nicht die historische Besinnung um ihrer selbst willen. Vielmehr dient sie als Hintergrund des Staatsentwurfs, der selber gleichsam historisch, als stufenweiser Aufbau auftritt: »Wir wollen nun in unserer Rede einen Staat zusammenzimmern, den wir gewissermaßen von Anbeginn an gründen«, lautet der Schluß des historischen Exkurses in Platos Spätdialog *Nomoi* (702; vgl. *Politeia* 369c); der historische Rückblick, die Aufhellung der Ursachen der Größe und der Krisen vergangener Staaten bietet eine Erfahrungsgrundlage für die Verständigung über Prinzipien des guten Staats. Der zweite Ansatzpunkt ist die noch stärker idealisierende Betrachtung der Gesetzmäßigkeiten im Entstehen und Untergang der Staaten, die

sich prototypisch in der Lehre vom Kreislauf der Verfassungen kondensiert. Ihr geht Aristoteles im 5. Buch der *Politik* nach: »Wir haben nun zu betrachten, aus welchen, wie gearteten und wie zahlreichen Ursachen die Staatsverfassungen umschlagen, auf welche Weise jede von ihnen untergeht und welche Verfassungen in welche anderen übergehen« (1301a 20–23; vgl. Platon, *Politeia* VIII). Für die Nachzeichnung dieser Kreisläufe – deren Faktoren im Anthropologisch-Ethischen (Ungleichheit, Besitztrieb, Herrschsucht etc.) ausgemacht werden – wie die schematisierte Entstehungsgeschichte gilt, daß das Hauptinteresse nicht vergangenen Fakten und der Kontingenz der Geschehnisse, sondern allgemeinen Strukturen und Prozeßformen gilt. Was im Zentrum der entstehenden Historiographie stand, die Zuwendung zur Ereignisgeschichte mit ihren Interferenzen und Kontingenzen, bildet hier nicht den Interessensepunkt der geschichtlichen Betrachtung. Diese ist gewissermaßen philosophischer gehalten, theorienäher, nicht am Telos des Erinnerns (oder gar Rühmens) orientiert. Als geschichtsphilosophisches Moment läßt sich demgegenüber dreierlei anführen. Das erste ist das Interesse am Begreifen des Allgemeinen, an Gesetzmäßigkeiten, an der Gesamtrichtung des Verlaufs. Ein zweites ist die Einbindung in die Themenstellung politischer Philosophie, die ihrerseits in klar ethischer Perspektive verhandelt wird. Es geht nicht um irgendeine Strukturbeschreibung des sozialen Wandels. Dieser interessiert im Blick auf den gerechten Staat: die Voraussetzungen seiner Erhaltung und Ursachen seiner Gefährdung bilden den Horizont der historischen Betrachtung.

- 36 Dabei kommt ein dritter, geschichtsphilosophisch relevanter Aspekt zum Tragen. Er besteht in einem für die historische Wahrnehmung grundlegenden, formalen Wertgesichtspunkt, der auch für Politik zentral wird: dem Gesichtspunkt der Erhaltung, der Rettung (*soteria*) des Staats, seiner Bewahrung vor dem Untergang. Gerade dazu ist die historische Erforschung des Wandels von Belang: denn sie fragt ebenso danach, »wie jede Verfassung am ehesten erhalten werden kann« (Aristoteles, *Pol.*, 1301a 23–24). Zunächst könnte ja die Lehre vom Kreislauf der Verfassungen als Bekräftigung einer unausweichlichen Fatalität erscheinen, *innerhalb* welcher die Philosophie die Frage nach dem besten Staat aufwirft. Indessen gehört es zum ursprünglichen Anliegen der Politik, gegen die natürliche Verfallstendenz Widerstand zu leisten, den Kreislauf anzuhalten. Das politische Interesse geht nicht nur auf die Herstellung, sondern zugleich auf die Erhaltung gerechter Verhältnisse, ja des Politischen selber: Dieses hat sein Bestehen im Modus einer

Emergenz aus der Natur, die sich im Widerstand gegen eine natürliche Regressionstendenz fortwährend behaupten muß. Darin zeigt sich die Affinität von politischem und historischem Interesse: Die politische Erhaltung konvergiert mit dem ursprünglichen Bestreben der Historie, die Vergänglichkeit, das unablässige Zurücksinken ins Nichts zu überwinden und Dauer zu stiften. Der Kampf gegen das Vergehen und gegen den sittlichen Verfall gilt beidemal der Stabilisierung der menschlich-geschichtlichen Welt gegen die ihr immanente Verfallstendenz zum Naturalen. Bezeichnenderweise ist das Gegenwartsbewußtsein, das solchem Bestreben zugrundeliegt, das der Krise; das Anliegen der Bewahrung erhält seine Dringlichkeit vor dem Hintergrund des drohenden oder bereits eingetretenen Verfalls. Die politische Anschauung steht in unmittelbar geschichtlichem Bezug und ist mit einem Kernpunkt des Geschichtlichen – der Auseinandersetzung mit der Zyklik – zuinnerst verbunden.

2. *Begriff und ontologischer Status der Geschichte (Platon)*

a) Der metaphysische Dualismus von wahrem Sein und Geschichte

Wenn antikes Denken als wesensmäßig geschichtsfremd gilt, so 37
trifft dies ohne Zweifel in strengster Form für den ontologischen Dualismus der platonischen Philosophie mit seiner Herabwürdigung der Welt des Endlichen, Sinnlichen und Vergänglichen zu – eben jener Welt, deren Rehabilitierung gegen den Mythos zu den Entstehungsbedingungen der Historie zählte. In der Tat ist bemerkenswert, daß gerade spezifische Merkmale des Geschichtlichen – Erscheinungscharakter, Vielfalt, Wandelbarkeit – zur Kennzeichnung der Scheidung von Idee und Sinnenwelt herangezogen werden. Allerdings geht es dabei nicht nur um die Feststellung der ontologischen Zweitrangigkeit des Geschichtlichen, sondern desgleichen um dessen Inbezugsetzung zum Geschichtstranszendenten. Erst diese doppelte Verhältnisbestimmung gibt Aufschluß über den Status der Geschichte.

Der Gegensatz von Sinneswahrnehmung und reinem Denken ist 38
der nächstliegende Ansatzpunkt der erkenntnistheoretischen Frage, die zur Aufstellung der Ideenwelt führt: Erkenntnis von etwas ist nur dadurch möglich, daß es auf sein Wesen hin identifiziert – und d.h. für Platon: in seiner Teilhabe am reinen Wesen, als dessen Nachahmung begriffen – wird. Teilhabe und Nachahmung setzen Gegenakzente zur ontologischen Entwertung des Sinnlich-Sichtba-

ren: Die Frage ist, inwiefern das Geschichtliche seine Geltung nur im Maße seiner Teilhabe am Allgemeinen und Wesenhaften hat oder auch im Gegenzug zu diesem, als das Sinnlich-Profane und Kontingente. Gehört zum genuin historischen Interesse die Ausrichtung aufs Konkrete, das sich dem Begriff tendenziell entzieht, so neigt die geschichtsphilosophische Deutung oftmals zur Rückführung auf das Wesentliche, das allgemeine Gesetz, das ideale Ziel: Darin scheint ein metaphysisches Erbe durchzuschlagen, das der historischen Anschauung zuwiderläuft. Mit der erkenntnistheoretischen Dualität von Erscheinung und Wesen verbindet sich die ontologische von Einheit und Vielfalt: Das Wesen ist Eines gegenüber seinen vielfältigen Verkörperungen. Auch hier sind wir unmittelbar mit einer klassischen geschichtsphilosophischen Problemstellung konfrontiert. Die historisch-politische Welt ist die der irreduziblen Pluralität der Subjekte, Historie die Kultur des Vielfältigen und Besonderen, nicht des abstrakt-Allgemeinen. Zugleich entwickelt die Geschichtsphilosophie eine Tendenz zur Vereinheitlichung, von der Zusammenführung der Geschehnisse in eine Universalgeschichte bis zum Entwurf des einen Sinnbezugs. Auch hier präsentiert sich der platonische Ansatz zunächst als Gegeninstanz zum Geschichtsdenken, auch wenn er sich innerhalb desselben als – zeitweilig dominante – Tendenz Geltung verschaffen kann. Auf den geschichtsphilosophisch fundamentalsten Dualismus aber stoßen wir in der dritten Dichotomie, der von Unvergänglichkeit und Wandel, von Zeit und Ewigkeit. Das Geschichtliche ist zuallererst eine Seinsweise des Zeitlichen, Zeittranszendenz die erste Negation der Geschichte. Auch hier sind beide Sphären nicht isoliert: in seiner ontologischen Verfassung wird das Zeitlich-Geschichtliche über seine Distanz *und* seinen Bezug zum Unvergänglichen bestimmt. Diesen Zusammenhang illustrieren vor allem zwei Erzählungen in den platonischen Dialogen: die Erzählung von der Erschaffung der Welt und der Zeit im *Timaios* (b) und der Mythos der beiden Umläufe der Zeit im *Politikos* (c).

b) Die Zeit als Abbild der Ewigkeit

- 39 Ausgangspunkt des Weltschöpfungsmythos im *Timaios* ist die strikte Trennung zwischen Sein und Werden, zwischen dem »stets Seienden, das kein Werden an sich hat«, und dem »stets Werdenden, aber niemals Seienden« (27d). Als dem Werden zugehörig, ist das Geschichtliche ein ontologisch Abgeleitetes; gleichzeitig findet über das Verhältnis von »Abbild und Urbild« (29b) eine Annäherung ans wahre Sein statt. Allgemeinste Grundlage der Teilhabe

alles Endlichen am Wahren aber ist der Schöpfungsakt selber, worin der Demiurg die Welt im Modus der Imitation gestaltet, indem er, »den Blick auf das Unvergängliche gerichtet«, den Kosmos, »das Schönste alles Gewordenen« gestaltet (29a). Die Gestalt dieses vollkommensten der Geschöpfe ist die Kugel, die »vollkommenste und sich selbst ähnlichste aller Gestalten« (33b), seine Bewegung die selbstbezüglich-vollkommene des Kreises; sind Gestalt und Bewegung Insignien des Sichtbar-Veränderlichen, so bedeutet ihre Spezifizierung zu Kugel und Kreis die größtmögliche Annäherung an die ideale Selbstgleichheit, welche Vielheit und Verschiedenheit umschließt. Schließlich gestaltet der Demiurg die Zeit selber, und zwar zum Zwecke der weiteren Vervollkommnung seines Werks:

»Als nun der Vater, der es erzeugte, in dem Weltganzen . . . ein Schmuckstück für die ewigen Götter erblickte, ergötzte es ihn, und erfreut sann er darauf, seinem Urbilde es noch ähnlicher zu gestalten. Gleichwie nun dieses selbst ein unvergänglich Lebendes ist, . . . diese Eigenschaft jedoch dem Erzeugten vollkommen zu verleihen unmöglich war: so sann er darauf, ein bewegliches Bild der Unvergänglichkeit zu gestalten, und machte . . . dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben, zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Abbild der in dem Einen verharrenden Ewigkeit« (37c-d).

Die Periodeneinteilungen – Tage, Monate, Jahre – wie die Zeitformen des Erlebens – Gewesenes, Gegenwärtiges, Künftiges – sind Gestalten dieser die Ewigkeit nachahmenden Zeit.

Für die Bestimmung des Geschichtlichen grundlegend ist zum 40
einen die Eröffnung des Zeithorizonts überhaupt – die Temporalität des theoretischen wie praktischen Weltbezugs –, zum andern dessen konkrete Ausgestaltung, deren Hauptmerkmal hier die Orientierung am Kreislauf ist. Bedeutet Zeit auch das Auseinanderfallen, so fügt der Kreis das Zerstreute zur Einheit. Die stärkstmögliche Anlehnung an das Urbild soll gleichsam den ontologischen Sündenfall des Weltlichen heilen: Ist das Ewige das »immer gemäß demselben« Seiende, so ist ihm die endlose Kreisbewegung das Nächste. Unter den Kreaturen sind der Kosmos und die kosmische Zeit das Höchste; ihre Bewegung, verkörpert in der Periodizität der Gestirne, des natürlichen Wachstums und Vergehens, ist die vollkommenste Realisierung der Selbstgleichheit, soweit diese im Weltlichen überhaupt denkbar ist. Geschichte ist *innerhalb* dieser Zeit und insofern der Ordnung und Vernunft teilhaftig, zugleich aber sich von ihr absetzend, sofern sie bei aller Regularität der Lebensprozesse das Vielfältig-Verschiedene sich ereignen läßt. Der mehrfachen Annäherung an das Urbild (Kugelgestalt, Kreisbewegung, zyklische Zeit) entspricht eine doppelte Entfernung der

Geschichte vom Wahren: als Abfall des Zeitlichen vom Ewigen und als Abweichen von der zyklischen Prozessualität des Naturalen. Gemessen am Maßstab des Immergleichen ist Geschichte gleichsam ein doppelter Abfall vom wahren Sein.

c) Der Zwiespalt des Geschichtlichen

- 41 In inhaltlich bestimmterer Weise wird der Status des Geschichtlichen durch den im *Politikos* (268d–274e) berichteten Mythos der zwei Zeitläufe illustriert. Danach verläuft die Kreisbewegung des Kosmos alternierend nach zwei entgegengesetzten Richtungen, wobei der eine Umlauf der vom Gott gelenkte, der andere der des sich selbst überlassenen Kosmos ist. Beschrieben werden zwei verschiedene Zeitalter, deren erstes man als einen durch göttliche Leitung geregelten Naturzustand charakterisieren könnte, während das zweite das eigentlich geschichtliche Zeitalter mit seiner doppelten Verlaufsrichtung der fortschreitenden Kulturentwicklung und des wachsenden Verfalls darstellt. Die Ablösung beider Perioden präsentiert sich zunächst als Alternierung symmetrischer Bewegungen, deren jede, wenn sie das ihr »gebührende Zeitmaß« (269c) erfüllt hat, in ihr Gegenteil umkippt. Die Umkehrung der Rotation ist zugleich eine der Zeitordnung: Die Gegenbewegung wird als Verjüngung, als Rückgang vom Alter zur Jugend und zum Ursprung gedeutet. Doch geht es um mehr als eine symmetrische Gegenläufigkeit. Der Gott erzeugt die Welt durch Schaffung einer Ordnung, welche die ursprüngliche Ungeordnetheit verdrängt; sobald er die Welt ihrer eigenen Schwerkraft überläßt, kommen sukzessiv die Gegenelemente – Unbestimmtheit, Vielheit, Schlechtigkeit – wieder zum Zuge, die zugleich eine andere Bewegungsform initiieren. Wird im göttlichen Umlauf die Ordnung konstituiert und in ihrer Selbstgleichheit kontiniert, so setzt nun deren progredierende Auflösung ein: je weiter die Zeit vorrückt, desto mehr nimmt der »Zustand der alten Verwirrung« überhand (273d), bis schließlich der Gott, »aus Besorgnis, daß sie sich selbst zertrümmert . . ., sich selbst wiederum ans Ruder stellend, alles, was erkrankt und aufgelöst ist, durch Umwendung wieder in Ordnung bringt« (273d–e). Das Zeitalter der göttlichen Herrschaft ist das der Selbstgleichheit, der Wiederkehr des Gleichen, das Zeitalter der Menschengeschichte ist das des linearen Fortschreitens ins Unbestimmte, des gleichzeitigen Anwachsens und Verfalls. Indem er beide Zeitläufe einem übergreifenden zyklischen Wechsel einordnet, kann Platon der Eigenart des Geschichtlichen gerecht werden, ohne sie einem unendlichen Progreß auszusetzen.

Interessant ist die darin angelegte Einschätzung der historischen 42
Zeit und des Geschichtlichen als solchen. In eigentümlicher
Zwiespältigkeit schildert Platon neben den Verfallstendenzen, die
gewissermaßen die Dominante des weltlichen Zyklus darstellen,
auch die Ansätze zur zivilisatorischen Entwicklung, die Fortschritte
der beim Ausgang aus dem Naturzustand schutz- und hilflosen
Menschen. Die aus der Obhut der Götter entlassenen Menschen
sind auf den Weg der profanen Geschichte gebracht, in welcher der
innere Zwiespalt der Autonomie – als Grund zur Höherentwick-
lung wie als Gefährdung und Verlust innerer Vollendung – zum
Tragen kommt. Dieser Zwiespalt ist hier noch mit anderer
Gewichtung inszeniert als in neuzeitlichen Konzepten; seinem
Schwergewicht nach wird der geschichtliche Umlauf als Unheil und
stufenweiser Verfall erfahren. Geschichte, wo von ihr im eigent-
lichen Sinn zu sprechen ist, ist durch die Abwendung der Welt von
der göttlichen Lenkung gekennzeichnet, ein Zeitalter der Gottes-
ferne (Schaeffler 1973, 91). Der Dualismus von gottgelenktem und
menschengelenktem Zeitlauf erscheint gewissermaßen als Präfigu-
ration des dualistischen augustinischen Geschichtsbilds. Er äußert
sich nicht zuletzt in der verschiedenen Dignität beider Bewegungs-
und Zeitfiguren. Im *Phaidon* verteidigt Platon das »Werden wie im
Kreis« gegen das »gerade fortschreitende Werden« ohne Wieder-
kehr (72d), wobei der Haupt Gesichtspunkt der der Konstitution
von Gestalt und Ordnung ist: Der nicht-zyklische Fortgang wird als
Progreß der zunehmenden Bestimmungslosigkeit und Ungeformt-
heit gedeutet, worin »am Ende alles einerlei Gestalt haben und in
einerlei Zustand sich befinden« würde; das Ende aller Ordnung
wäre zugleich das Ende allen Lebens (72b–c). Geschichte als solcher
Fortgang wäre Regression und Zerfall; so muß der Gott den
heillosen Gang von außen abbrechen und die Ordnung des Lebens
wiederherstellen. Wenn Hegel später die Gestaltlosigkeit des
unendlichen Progresses gerade der natural-zyklischen Zeit zuord-
net und ihr die Geschichtszeit als Medium wahrer Formgebung
gegenüberstellt, so zeigt sich darin der tiefgreifende Wandel in den
Grundlagen historischer Anschauung.

Die Bedeutung der platonischen Geschichtsspekulation ist eine 43
begrifflich-philosophische; der historische Realitätsbezug, den sei-
ne Staatstheorie (negativ) enthält, läßt seine Geschichtstheorie
weitgehend unberührt. Gleichwohl bringen die Mythen und speku-
lativen Konstrukte grundlegende Einsichten in das Wesen und den
zweispältigen ontologischen Status des Geschichtlichen zum Aus-
druck. Hatte Historiographie mit einer Aufwertung der säkular-
menschlichen Welt eingesetzt, so bildet deren erneute (nicht mehr

mythische, sondern ontologische) Degradierung den Hintergrund der einsetzenden geschichtsphilosophischen Reflexion. Parmenides' Fixierung auf das Überzeitliche findet in Platons Zweiweltenlehre ihre begriffliche Durchführung. Geschichte kommt in ihrer ontologischen Defizienz und ihrer Teilhabe am Wahren in den Blick: als die grundsätzliche Teilhabe des Endlichen am Wahren und als die innere Potentialität menschlicher Entwicklung – die aber immer vom inneren Verfall bedroht ist. Dieser metaphysische Dualismus wird zum Kern geschichtsphilosophischer Spekulation ebenso gehören wie das Bestreben nach seiner Überwindung.

Literatur:

Gaiser 1961, 1963

Rohr 1932

3. Die Logik der Geschichtsschreibung (Aristoteles)

44 Gewissermaßen im Gegenzug bringt Aristoteles' Theorie der Geschichtsschreibung den Blick auf empirische Geschichte zum Tragen. Zwei Stichworte benennen die in den Kapiteln 9 und 23 der *Poetik* herausgearbeiteten Grundzüge des Geschichtlichen: Besonderheit und Kontingenz. Die erste Stelle formuliert, gleichsam nur nebenbei zur präziseren Aufhellung des Wesens der Dichtung, eine Differenz von Dichtung und Historie:

»Es ist nicht Aufgabe des Dichters, mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d.h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich dadurch voneinander, . . . daß der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte. Daher ist die Dichtung etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit« (Poetik, 9).

Der zuletzt formulierte Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem erinnert an die im 19. und 20. Jahrhundert vorgenommene Kontrastierung von Natur- und Geisteswissenschaft – mit allerdings anderer Wertung. Zwar wird der Gegensatz als einer der Tendenz präsentiert (»Die Dichtung teilt *mehr* das Allgemeine mit . . .«), Historie nicht auf bloße Faktenfolge festgelegt. Dennoch kann das ernsthafte Interesse nicht ihr, sondern allein der Theorie, der Allgemeinerkenntnis gelten (wie sie auch die Dichtung, insofern »philosophischer und ernsthafter«, teils realisiert). Mit

diesem zunächst nur negativen Tatbestand sind unmittelbar andere, konstitutive Merkmale verbunden. Historie beschreibt das faktisch Geschehene, Dichtung »das nach Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche«; der logischen Differenz entspricht eine Umwendung der Zeitperspektive: Historie betrachtet nicht, was jemand entsprechend Veranlagung und herrschenden Verhältnissen wahrscheinlich oder notwendig tut oder tun wird, sondern was er faktisch getan hat. Geschichte ist wesensmäßig retrospektiv. Kann eine Theorie Prognosen über Kommendes formulieren, so ist Historie nachträgliche Feststellung des Gewordenen. Es ist eine andere Interessenrichtung, die hier zum Tragen kommt: eine Ausrichtung auf das faktische Ereignis – und nicht das nach Gesetzmäßigkeiten zu Erwartende oder die Regularität selber –, und damit einhergehend eine grundsätzliche Retrospektivität des historischen Blicks. Besonderheit, Faktizität und Retrospektivität sind drei Seiten derselben Betrachtungsweise.

Diese Bestimmungen werden schließlich durch das Merkmal der 45 Kontingenz bekräftigt und vertieft:

»In den Geschichtswerken wird nicht eine einzige Handlung, sondern ein bestimmter Zeitabschnitt dargestellt, d. h. alle Ereignisse, die sich in dieser Zeit mit einer oder mehreren Personen zugetragen haben und die zueinander in einem rein zufälligen Verhältnis stehen. Denn wie die Seeschlacht bei Salamis und die Schlacht der Karthager bei Sizilien um dieselbe Zeit stattfanden, ohne doch auf dasselbe Ziel gerichtet zu sein, so folgt auch in unmittelbar aneinander anschließenden Zeitabschnitten oft genug ein Ereignis auf das andere, ohne daß sich ein einheitliches Ziel daraus ergäbe« (Poetik 23).

Die Logik des historischen Zusammenhangs ist die des zufälligen Sichereignens, das aus dem nicht-intendierten Zusammentreffen verschiedener Handlungs- oder Ereignisstränge resultiert. Geschichte ist der Bereich des nicht-beabsichtigten Geschehens, des Durchkreuztwerdens der Handlungsintentionen, des Unvorhergesehenen, Faktisch-Zufälligen. Zur kategorialen Bestimmung des Geschichtlichen, wie sie auch viele spätere Autoren definieren, gehört die Logik des Zufalls (von Aristoteles in Physik II. 5–6 herausgearbeitet). Dem »Geschichtswillen«, der auf Elimination des Zufalls zielt, wird damit eine Schranke gesetzt. Klarstes Indiz ist die Struktur des Geschichtenerzählens – wie Aristoteles' Beispiel verdeutlicht: Wer auf den Markt geht und dort verrichtet, was er vorhatte, der hat, nach Hause zurückgekehrt, insoweit nichts zu erzählen. Erzählungswürdig ist, was ihm dabei zugestoßen, unbeabsichtigt widerfahren ist. Nicht meint der Zufall eine Lücke im Kausalnexu oder ein schlechthin Unbestimmtes. Unableitbar ist es

aus der Eigenperspektive dessen, dem es geschieht und um dessen Geschichte es geht – mag es auch *im nachhinein* in seine Lebensdeutung (als glückliche Fügung, Hemmnis usw.) integriert werden. Zufällig nennen wir nach Aristoteles Geschehnisse, die vom Handelnden hätten erstrebt werden können, doch de facto unabhängig von Absichten eingetreten sind (und sich auch sonst aus keinem Gesetz und keiner Regel herleiten lassen). Der Zufall erweist sich als eine Art Als-ob-Teleologie. Seine Prozeßstruktur scheint sich zur nachträglichen Umdeutung in einen Zweckzusammenhang geradezu anzubieten.

- 46 So läßt sich die Ereignisform des Kontingenten auf der einen Seite als Strukturmerkmal des Erzählens (im Gegensatz zur wissenschaftlichen Ableitung) begreifen. Entsprechend umreißt Aristoteles die Zuständigkeit der Wissenschaft: Ihrem Bereich kann zugeschlagen werden, was immer auf gleiche Weise oder zumindest mit bestimmter Regelmäßigkeit geschieht; keine Wissenschaft gibt es vom akzidentellen Verursachtwerden, vom Zufall (Metaphysik XI. 8.). Damit kommt Historie in einen Gegensatz zur Theorie zu stehen, der seine Gültigkeit weithin behalten hat (wobei allerdings der nicht-»theoretische« Charakter der Historie heute nicht mehr ihr Ausscheren aus der »Wissenschaft« bedeutet). Von gleichem Gewicht aber ist der Kontingenzaspekt als inhaltliches Merkmal der Geschichte, als Zeichen menschlicher Endlichkeit, die aller Historizität zugrundeliegt. Dem unendlichen, autarken Subjekt eignet keine Geschichte. So wird, was bei den ersten Historiographen als Spezifikum ihrer Zugangsweise hervorzuheben war: die Konstitution der Ereignisgeschichte, von Aristoteles in seiner logischen Form und seinem sachlichen Bezug zur Geschichte ausformuliert. Historie ist die Vergegenwärtigung des Vergangenen, deren leitende Perspektive durch Besonderheit, Faktizität und Kontingenz definiert ist. Wie zutreffend indessen die logische Analyse sein mag – eine andere Frage ist, in welchem Ausmaß die darin festgemachten Momente tragende Bedeutung erlangen: Auch wenn Aristoteles Strukturmerkmale heraushebt, die identischerweise der modernen Hochschätzung der Geschichte vor Augen stehen, bleibt er von dieser durch Welten getrennt. –

Die verschiedenen – ontologischen, temporalen, praktischen, methodischen – Bestimmungen des Historischen, die wir bisher unter variierenden Blickwinkeln ausgemacht haben, werden im Rahmen antiker Historiographie und Philosophie zu keiner einheitlichen Konzeption zusammengefaßt. Zur Vorlage moderner Geschichtsphilosophie werden sie erst in Verbindung mit der Idee einer

umfassenden Geschichtsdeutung, wie sie bei den bisher besprochenen Autoren noch fehlt. Ihr Einbruch in den Denkhorizont der Antike findet exemplarisch in der Geschichtstheologie Augustins statt.

Literatur:

Bubner 1984, 35–47

von Fritz 1972

III. Geschichtstheologie und -philosophie bei Augustinus

1. Geschichte und Heilsgeschehen

Augustinus gilt als Begründer christlicher Geschichtsphilosophie – 47 damit nach dem Urteil vieler: der Geschichtsphilosophie überhaupt. Erst auf dem Boden des Christentums ist nach Dilthey ein historisches Bewußtsein möglich, ein Bewußtsein, das in der Geschichte das Wesentliche sieht und damit die Voraussetzung jeder Geschichts*philosophie* bildet (1966, 254). Für die Griechen bestand noch nicht die gleiche Verbundenheit mit der Vergangenheit wie für Juden und Christen, die in ihr das Zeugnis der Treue Gottes und den Vollzug eines Heilsplans sahen. Allerdings wird der zentrale Stellenwert des Heilsgedankens – zumal in Verbindung mit dem platonisch-metaphysischen Dualismus – auch die Frage aufwerfen, inwiefern hier tatsächlich Geschichte gedacht und ernst genommen wird.

Zu erinnern ist vorab an den äußeren Anlaß von Augustins 48 geschichtsphilosophischer Hauptschrift *De civitate Dei*. Sie wurde in den Jahren 413–426 geschrieben in Reaktion auf ein Ereignis, das die damalige römische Welt zutiefst erschüttert hatte: die Eroberung und Plünderung Roms durch den Westgotenkönig Alarich im Jahre 410. Adressat wie Stoßrichtung der Darstellung sind doppelt. Zum einen geht es um eine kritisch-apologetische Auseinandersetzung mit dem Heidentum und seiner Vermischung von Religion und Politik, um die Verteidigung der Christen gegen den Vorwurf, an der Katastrophe die Schuld zu tragen (Buch I–X). Auf der anderen Seite (XI–XXII) gilt die Botschaft den Christen selber, die ihrerseits einer falschen Verweltlichung der Religion angehangen hatten und mit dem Untergang Roms auch den göttlichen Heilsplan infragegestellt sahen. Zu überwinden ist die historische Verunsiche-

rung: Es geht darum, sich der Wahrheit des christlichen Glaubens durch eine Reflexion auf den Sinn der Geschichte zu vergewissern. Eine umfassende Deutung der Geschichte hat sich der Naherwartung des Urchristentums wie der Verschmelzung mit dem Schicksal Roms und der antiken Weltsicht entgegenzustellen. Geschichtsphilosophie gewinnt ihr Gewicht als Medium der Plausibilisierung des Glaubens: Dies ist nur möglich, weil Geschichte an ihr selber als bedeutsam, als grundlegend für das existentielle Selbstverständnis der Menschheit erfahren wird. Die ontologische Grundschrift, auf die sich der Mythos noch als vorgeschichtlich-zeitlos bezog und wovon sich die entstehende Historie freimachte, wird *in* Geschichte integriert. Wenn Geschichte als ganze auf das Heil hin gedeutet wird, das »nicht in einer Realität *jenseits* der Zeit begegnet, sondern als Ereignis *in* der Geschichte, gewinnt Geschichte eine zuvor nicht bekannte Dignität« (Honnefelder 1988, 73f.). Mit der Fundamentalisierung des Historischen gehen spezifischere Kennzeichnungen einher: der universale Bezugsrahmen, die Einmaligkeit, Einheit und Gerichtetheit des Verlaufs, die Historizität des Geschichtlichen selber. Unter all diesen Aspekten setzt sich Augustin explizit vom griechisch-heidnischen Weltbild ab; erster Ansatzpunkt ist die These eines absoluten Anfangs der Welt und der Geschichte.

2. Zeit

a) Lineare und zyklische Zeit

- 49 Grundtatbestand ist die Schöpfung als einmaliger, unhintergehbare Akt. Es liegt Augustin daran, die Radikalität des Anfangs zu unterstreichen und seine vermeintliche Irrationalität zu eliminieren, indem zum einen seine Vereinbarkeit mit der »Unwandelbarkeit des göttlichen Ratschlusses« (XI. 4.), zum andern sein zureichender Grund aufgewiesen wird. Das erste will Augustin anhand der Identität von Welterschöpfung und Zeitbeginn erweisen: Da es »keine Zeit vor der Welt« (XI. 5.), d. h. unabhängig vom Wandel der Kreatur gibt, ereignet sich die Schöpfung nicht *in* der Zeit, als Modifikation eines vorausgehenden Zustandes: so steht sie nicht im Gegensatz zur Unwandelbarkeit des göttlichen Seins. Insoweit beschränkt sich die Widerlegung der Irrationalität auf ein begriffliches (und negatives) Argument. Auch wenn Augustinus in diesen Fragen zu keiner letzten Klarheit gelangt und ausdrücklich bekennt, daß sie seine Kräfte übersteigen, bleibt die Grundintuition zentral, daß Zeit ein Anfangendes, ein punktuell Gesetztes ist: Die

These vom Anfang der Zeit ist der konzentrierteste Ausdruck *der* Wesensbestimmungen, welche die menschlich-geschichtliche Zeit auszeichnen: der Neuheit, Einmaligkeit, Ereignishaftigkeit. Den eigentlichen, affirmativen Grund der Schöpfung aber bildet die Güte Gottes, die Gutes schaffen will. Damit steht das Initiiertsein von Zeit und Geschichte auf einem affirmativen ontologischen Fundament, vor welchem dann die aus einem ursprünglichen Abfall herrührende säkulare Geschichte in ihrer Defizienz offenbar wird. In Anknüpfung an die These vom Erschaffensein der Zeit bringt Augustinus weitere Wesensmerkmale der wahren Zeitauffassung zur Sprache, die er scharf gegen die Zeit der heidnischen Philosophen kontrastiert: die Kapitel 14 und 21 des XII. Buches des *Gottesstaats* sind ein locus classicus der Gegenüberstellung von linearer und zyklischer Zeit. Wenn irgendwo, findet hier die Verabschiedung des Kreislaufmodells statt, in welchem Augustinus nicht irgendeine falsche Zeitvorstellung, sondern einen »Irrwahn« der »Philosophen dieser Welt« (XII. 14., vgl. XII. 18.) und »Gottlosen« (XII. 21.) erblickt. Zu verdeutlichen ist, welches Stellenwert, Motive und Gründe dieser Zurückweisung sind.

Die gegen den Kreislauf angeführten Gründe sind von zweierlei 50 Art. Das eine Argument ist ein theologisches und besteht im Hinweis auf die Einmaligkeit des Heilsgeschehens. »Denn einmal nur ist Christus für unsere Sünden gestorben« lautet Augustins Kernsatz, an welchen er eine Stelle aus dem Römerbrief (6, 9) anschließt: »Auferstanden aber von den Toten, stirbt er hinfort nicht mehr, und der Tod wird hinfort nicht über ihn herrschen« (XII. 14.). Das Aufbrechen des Kreislaufs ist die absolute Scheidung von Vergangenheit und Zukunft; kraft ihrer *Einmaligkeit* und *Endgültigkeit* kann die Heilstat zum festen Mittelpunkt einer Lebensorientierung werden und wirkliche Hoffnung begründen. Das zweite Argument ist ein anthropologisch-ethisches, welches darauf abhebt, daß die Zyklik dem ursprünglichsten menschlichen Streben zuwiderlaufen, ja, es eigentlich verunmöglichen würde: dem Glücksstreben. Glücksstreben strebt nach Dauer, nach dem Verweilen des Augenblicks, nach Ewigkeit. »Denn danach verlangt die Natur«, dorthin zu gelangen, »wo es keinen Tod . . . mehr gibt«; wer nach dem wahren Glück, dem seligen Leben strebt, »muß auch wollen, daß es ewig währe« (XIV. 25., vgl. XII. 14.). Der Kreislauf würde dem Glücksstreben die notwendige Erwartung des Umschlags ins Gegenteil beigesellen, es gleichsam in die Alternierung von Hoffnung und Furcht auflösen; und er würde es mit der Vergänglichkeit als solcher konfrontieren: daß Glück vergehe, ist der unerträgliche Gedanke. »Wer mag sich das anhören, wer es

glauben, wer es ertragen?» ruft Augustin aus (XII. 21.) und bringt damit den postulativ-hypothetischen Charakter des Arguments klar zum Ausdruck. Zum Skandalon wird die zyklische Zeit, sofern sie unserem elementarsten Wollen zuwiderläuft. Selbst wenn man das Argument wegen seines postulativen Charakters hinterfragen kann – gerade die Antike hat auch Bilder eines mit der Vergänglichkeit versöhnten Glücks gezeichnet –, bleibt sein Motiv von eminenter Bedeutung: Im Licht des Strebens nach Endgültigkeit gewinnt das Heilsereignis seinen ausgezeichneten Sinn.

- 51 Es gehört zum leitenden Anliegen Augustins, den geschichtsphilosophischen Gehalt des anti-zyklischen Zeitverständnisses zu erschließen. Seine ersten Konnotationen sind Einmaligkeit, Irreversibilität, Endgültigkeit; bedeutsam ist das ihnen entsprechende kreative Moment, die radikale Neuheit im Ereignis wie im Hervorbringen. Wie die Setzung des ersten Anfangs, so ist Geschichte als ganze Geschehen des Unableitbaren. Was in formalen Beschreibungen als Ereignishaftigkeit, Kontingenz und Nicht-Antizipierbarkeit auftritt, wird unter dem Aspekt der Neuheit – der Plötzlichkeit des Geschehens, der Spontaneität des Tuns – gewissermaßen positiv überformt. Dabei kommt Neuheit auf zwei Ebenen zum Tragen: als Einbruch des Ewigen ins Zeitliche und, innerhalb dessen, als Befreiung vom Immergleichen und Möglichkeit des Anderen. Anschaulich illustriert Augustinus das Motiv an der Geschichte Abrahams: Gottes Befehl »Gehe aus deinem Lande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Haus« versteht er als Aufforderung zum inneren Freiwerden – »denn seine Seele hatte sich noch nicht gelöst, solange sie durch Hoffnung zurückzukehren und Heimweh festgehalten wurde« (XVI. 15.). Der Verzicht auf Rückkehr, die Überwindung der Selbst- und Ursprungsbezogenheit sind Öffnungen für das Neue und Andere. Das eschatologische Moment der Neuheit formuliert ein Grundelement geschichtlichen Daseins schlechthin – ein Gegenelement zu anderen Bestimmungen des Historischen, die auf Herkunftsbindung und Verwurzelung abheben. Beeindruckend ist die Entschiedenheit, mit der hier gegen solche Einstellungen optiert wird. Man wird darin nicht nur den Reflex dessen zu sehen haben, daß der irdische Lebensweg im ganzen als Pilgerschaft auf ein geschichtstranszendentes Ziel hin gedeutet wird.

b) Zeit und Heilsgeschichte

- 52 Diese Bemerkungen geben Anlaß zu einer Perspektivenerweiterung auf die im christlichen Heilsverständnis implizierte Zeiterfah-

zung. Als Vorlage klassischer Geschichtsphilosophie fungiert diese nicht nur unter eschatologischen Vorzeichen; wie namentlich O. Cullmann (1962) gezeigt hat, ist die einseitige Fokussierung auf Zukunftserwartung dem Heilsbewußtsein eher unangemessen. Zu erinnern ist an den einfachen Tatbestand, daß die christlich-heilsgeschichtliche Zeiterfahrung sich von einer doppelten Folie ablöst: von der griechischen Weltkonzeption wie der jüdischen Religion. Die Etablierung der linear-gerichteten Zeit ist die mit dem Judentum geteilte Abwendung vom griechisch-metaphysischen Denken, für welches der ontologisch entscheidende Hiatus kein innerzeitlicher, sondern einer zwischen Seinsbereichen ist; gegen das räumliche Diesseits-Jenseits gewinnt das Ehemals-Jetzt-Dann die Oberhand. Gleich einschneidend aber ist die gegen das Judentum vorgenommene Umgewichtung der Zeitdimensionen. Nicht das Ende, sondern die Mitte ist Bezugspunkt aller Ereignisse des Heilsplans, eine Mitte, die für das Urchristentum eine bereits erreichte ist: Die »Überzeugung von der Auferstehung ist das Primäre, nicht die eschatologische Erwartung« (Cullmann 1962, 87). Damit wird nicht die Zukunftsausrichtung in ihrer geschichtskonstitutiven Funktion suspendiert; wohl aber wird sie in einem fundiert, das bereits geschehen ist und sie erst ermöglicht.

Für die Geschichtsauffassung ist diese Zurückverlegung des zentralen Ereignisses in zweifacher Weise relevant. Zum einen versichert sich das Heilsbewußtsein eines Fundaments für seinen Ausgriff auf Zukunft – eines Fundaments, dessen es nicht zuletzt im Blick auf eine Erfahrung bedarf, welche die Problemlage der Geschichtsphilosophie – von Augustinus bis Marx – weitgehend mitprägt: die Erfahrung des ausbleibenden Heils, der Parusieverzögerung. Es liegt auf der Hand, daß der Rückbezug auf ein »sicheres Faktum, das von der Parusieverzögerung nicht berührt werden kann« (a. a. O. 90), für historisches Bewußtsein von tragender Bedeutung ist. Zwar wird Geschichtsphilosophie die Gewichte hier ganz verschieden setzen; immerhin wird sie in ihrem neuzeitlichen Kulminationspunkt bei Hegel auf eben dieser These von An-sich-Versöhntsein der Welt aufbauen. Das affirmative Fundament alles Geschichtlichen ist kein transhistorischer Seinsgrund, sondern ein in der Geschichte lokalisierter Tatbestand. Zum anderen bedeutet die Verlegung der Mitte in die Vergangenheit ihre Gleichsetzung mit einem faktischen Ereignis. Für den Glauben könnte diese Abstützung als Erleichterung erscheinen, in Wahrheit ist sie eine Erschwernis: verglichen mit dem Skandalon, daß das Heil real, fleischlich stattgefunden hat, ist der Glaube an ein nur der Prophetie zugängliches Heil »unendlich viel leichter« (a. a. O. 119). Für das

historische Bewußtsein aber bedeutet diese Verlegung die Verstärkung eines Zugs, der die Entstehung des Geschichtlichen mitauszeichnete: die Aufwertung der säkularen Welt und ihres realzeitlichen, kurz- und mittelfristigen Horizonts. Wird das Heilsereignis zum Faktum, so bedeutet dies umgekehrt eine Fundamentalisierung des Historischen. Nach all diesen Aspekten – radikale Verzeitlichung, Rückführung des Zukunftsbezugs auf einen substantiellen Vergangenheitsbezug, Anerkennung historischer Faktizität – trägt Augustin zur Prägung des christlichen Geschichtsbilds und zur Formierung des Geschichtsdenkens bei – auch wenn er sich einer wirklichen Verweltlichung der Geschichte konsequent widersetzt.

3. *Ursprung und Gang der Geschichte*

- 54 Zeit ist noch nicht Geschichte. Weltliche Geschichte ist nicht ursprüngliche Schöpfung wie die Zeit. Auf den Weg gebracht wird sie über einen mehrfachen Abfall von der ursprünglichen Seinsordnung – den Sündenfall der Engel, den Sündenfall der Menschen, den Brudermord Kains. Immer ist es eine gleiche Figur, die diese Degradation kennzeichnet: die Ablösung von dem Prinzip, dem jedes sein Sein verdankt, und die Zuwendung zu sich selbst, das sich-auf-sich-Stellen. Die subjektive Selbstermächtigung – und auf nichts anderes zielt die Ursünde des Hochmuts, der »Anfang aller Sünde« (XII. 6.) – bedeutet in Wahrheit eine Entmächtigung, einen Seinsverlust, die falsche Autarkiebehauptung schlägt in »harte und jämmerliche Knechtschaft« um (XIV. 15.). Seinsverlust und Freiheitsverlust sind die unmittelbare Kehrseite der vermeintlichen Selbstpotenzierung. So ist in das Seinsganze eine ursprüngliche Spaltung eingeführt; der Ermöglichungsgrund von Geschichte liegt in der Eröffnung einer Seinsdimension zweiter Ordnung, deren Ursprung, wie im Politikos-Mythos, das auf-sich-Gestelltsein des Geschaffenen bildet. Geschichte ist kein Selbständiges, Letztes, sie ist für den Menschen nicht abschließender Horizont; und sie ist durch ihren Ursprung mit einer Erblast versehen, die sie zu keinem guten Ende kommen läßt. Das aber heißt: Wahre Befreiung und Vollendung ist auch Befreiung *von* der Geschichte. Augenfällig wird darin der Abstand zur Radikalität des späteren historischen Denkens, dessen Pointe nicht zuletzt in der Aufhebung jener metaphysischen Dualität von Geschichte und Nichtgeschichte liegen wird.
- 55 Konkret kommt der dualistische Ansatz in der Zweiteilung von irdischem und himmlischem Staat zum Tragen, die in ihrem Neben- und Gegeneinander Geschichte konstituieren. Die irdische Parallel-

geschichte setzt mit den ersten Nachkommen Adams an: »Zuerst wurde Kain geboren, der dem Menschenstaat angehört, darauf Abel, der Angehörige des Staats Gottes«, der »auf Erden ein Fremdling« bleibt (XV. 1.); entsprechend wird das Verhältnis beider Staaten, das zwar für die Dauer der irdischen Existenz eine »Vermischung und eine Art Verschmelzung« bildet (XV. 22.), als Pilgerschaft der Angehörigen des Gottesstaats in einer fremden Welt beschrieben. Nicht schon das basale Abtrünnigwerden der ersten Menschen bringt Geschichte in Gang; in krasserer Weise findet sie ihren schuldhaften Ursprung in einem Brudermord: »Von Kain steht geschrieben, daß er einen Staat gründete, Abel aber als Fremdling tat dies nicht« (XV. 1.); »der erste Gründer des irdischen Staats also war ein Brudermörder« (XV. 5.). Als Motiv nennt die Bibel den Neid angesichts des göttlichen Wohlwollens: nicht den Neid um Macht und Herrschaft, sondern jenen »teuflischen Neid, den die Bösen wider die Guten hegen, aus keinem anderen Grunde, als weil diese gut sind« (XV. 5.). Wird Gutsein und Schlechtigkeit als Gottes- und Selbstliebe, als Sichgründen im Ursprung und Selbstermächtigung gedeutet, so wird das Abgefallensein vom wahren Sein bekräftigt, indem die Guten eben um ihrer Seinsfülle, ihrer Teilhabe am wahren Sein willen (»weil sie gut sind«) bekämpft werden; der Neid ist Reaktion auf die eigene Lossagung vom Sein. Mit der Städtegründung findet die Aufteilung der Menschen auf beide Prinzipien, der Beginn realer Geschichte statt; dieser steht, noch entschiedener als bei Platon, im Zeichen eines ursprünglichen Seinsverlusts. Damit ist nicht nur vorgezeichnet, daß der irdische Staat keinen wahren Frieden kennen wird; grundsätzlicher wird irdische Geschichte *als solche* zur Gestalt des Falschen, der unaufheb- baren Fremdheit – in striktester Opposition zu der von späterer Geschichtsphilosophie anvisierten Versöhnung mit der Welt. Wenn der Gegensatz zwischen Gut und Schlecht zu der zwischen dem Städtegründer und dem Fremdling ausgemünzt wird, so müssen die irdische Sozialität, das Heimischwerden auf Erden und die darin liegende Verweigerung der eschatologischen Transzendenz als solche zum Stein des Anstoßes werden.

Die konkrete Nachzeichnung der Geschichte im zweiten Teil der Schrift (XI–XXII) umfaßt die drei Stadien von »Ursprung, Verlauf und verdientem Ausgang der beiden Staaten« (XVIII. 1.), wobei jedem Stadium vier Bücher gewidmet sind. Dargestellt werden zwei Geschichten, die teils praktisch unberührt nebeneinander fortgehen, teils in direkter Durchdringung aufeinander einwirken. Die eine ist im wesentlichen die von der Heiligen Schrift berichtete Geschichte des jüdischen Volks, die andere wird vor allem durch die

beiden Reiche der Assyrer und der Römer verkörpert. In politisch-geschichtsphilosophischer Sicht sind zwei Kennzeichnungen der Differenz von besonderem Belang. Das eine ist die differierende *Zeitausrichtung*. Mit der Sprengung der Weltimmanenz wird deren Präsentismus überwunden. Die Hoffnung geht über Gegenwart und überschaubare Zukunft hinaus, sie ist Vertrauen auf das Kommen des Anderen, nicht Setzen auf sich selber; der Prävalenz der Zukunft im Glauben steht das Verbleiben in der Sünde als Vergangenheitsverhaftung gegenüber. Zum anderen ist die Unterschiedlichkeit des von beiden Staaten realisierten *Friedenszustands* hervorzuheben. In menschlich-irdischen Gemeinschaften ist aller Friede unsicher und vorübergehend, da er nur auf Eigennutz und Berechnung gründet – ein Friede, wie ihn »sogar Räuber mit ihren Spießgesellen« anstreben (XIX. 12.). Dem stellt Augustin das Bild des wahren, ewigen Friedens entgegen, wo »keiner von uns weder mit einem anderen noch mit sich selbst wird streiten müssen. Da braucht die Vernunft den Leidenschaften nicht zu gebieten, weil es keine mehr gibt« (XIX. 27.). Die Frage drängt sich auf, ob das Ideal solcher Einheit sinnvoll als Kontrastfolie zur Bewertung des Irdisch-Politischen zu verwenden ist (cf. Sternberger 1978). Menschliches Dasein steht unter Bedingungen der Zeitlichkeit, Endlichkeit und Weltlichkeit; Frieden, wo von ihm sinnvoll zu reden ist, ist nicht vollkommene Einheit leidenschafts-freier Individuen, sondern Einigung von gegenseitig nicht-transparenten Subjekten, die über subjektive Freiheit verfügen und für die ihr Eigeninteresse erster Antrieb bleibt: Ganz anders als Augustin wird Kant den Staat, den nach seinen Worten selbst ein Volk vernünftiger Teufel einrichten müßte, dadurch in keiner Weise entwertet finden. Der Vorbehalt ist geschichtsphilosophisch auszuweiten. In dem Maße, wie die Maßgeblichkeit des »wahren« Friedens an Überzeugungskraft verliert, wird die Entwertung der säkularen Geschichte überhaupt, ihr tendenzielles Herabsinken zur Belanglosigkeit, neu hinterfragbar.

4. *Geschichtsphilosophie und Geschichtstranszendenz*

- 57 Unter verschiedenen Aspekten präsentiert sich Augustins *Gottesstaat* als klassisches Zeugnis geschichtsphilosophischen Denkens. Zum ersten Mal wird in dieser Radikalität die Abwendung vom Kosmos und Zuwendung zur Geschichte vollzogen, die den Übergang von der griechischen zur jüdisch-christlichen Welt charakterisiert. Der Gott Israels ist zwar Schöpfer des Alls, doch

nicht in erster Linie Gott der Naturgewalten, sondern Führer seines Volks; Fixpunkte der Orientierung sind historische Daten und Vorgänge: der geschlossene Bund, die gegebenen Verheißungen, die Ankunft und erwartete Wiederkehr des Messias, das bevorstehende Gericht und die Hoffnung auf das ewige Leben. Das Wesentliche im Leben des einzelnen wie des Volks liegt in der Linie dieser historischen Geschehnisse. Als Zeugnis eines eigentlich *geschichtsphilosophischen* Ansatzes kann *De civitate Dei* zuallererst unter dem Aspekt der *Fundamentalität* der Geschichte gelten. Eng damit verbunden ist die *Einheit* des geschichtlichen Verlaufs von der Welterschöpfung bis zum Ende der Zeiten. Mit Nachdruck bemüht sich Augustin um die Bestätigung des Zusammenhangs von Neuem und Altem Testament, um den Nachweis, daß die Weissagungen der Propheten in der späteren Geschichte Israels und im Leben Jesu ihre Erfüllung gefunden haben; ein Großteil der christlich-apologetischen Tendenz ist unmittelbar mit dem Aufweis der *einen* Geschichte des Heils verbunden. Daran schließt sich die *Universalität* des Geschichtsbildes an: Auch wenn es um die Geschichte der einen Gemeinschaft des Gottesstaats geht, wird mit dem Übergang vom Judentum zum Christentum der Träger dieser Geschichte seines ethnisch-nationalen Charakters entkleidet: Die Geschichte des Gottesstaats ist eine Geschichte, welche die Menschheit betrifft. Bildete bei Platon und Aristoteles die einzelne Polis den Referenzpunkt, so treibt Augustin »den philosophischen Monotheismus der antiken Denker zu seiner politiktheoretischen Konsequenz«, wobei er sich »auf den kosmopolitischen Grundzug der spätantiken Philosophie«, u. a. des Stoizismus, stützen kann (Flasch 1980, 400). Als eine weitere typisch geschichtsphilosophische Gedankenfigur 58 ließe sich die *Zwiespältigkeit* des Geschichtlichen hervorheben, worin sich die Anhäufung von Elend und Bosheit mit dem Fortschritt zum Guten vermengt. Eine basale Einsicht in das ambivalente Wesen menschlicher Geschichtlichkeit meldet sich darin zu Wort: Zum historischen Sein gehören das Versagen, die Erfahrung der Vergeblichkeit ebenso wie das Ausgreifen auf Zukunft, Vertrauen und Hoffnung; Historie ist Erinnerung des Leidens wie Zeugnis des Heils, Kultur der Trauer wie Medium des Trosts. Doch beläßt es Augustin nicht beim Zwiespalt, sondern fügt beide Seiten so zur Einheit, daß das Negative darin zum Mittel des Affirmativen wird. Es ist dies die Antizipation einer Figur, die von der Geschichtsphilosophie in zahlreichen Versionen ausformuliert worden ist und vielleicht in Hegels Figur einer »List der Vernunft« ihre prägnanteste Gestalt gefunden hat. Es ist die Figur eines Erreichens des Geschichtsziels über die unfreiwillig-unbewußte

Mitwirkung auch der gegenstrebigen Kräfte (der Egoismus arbeitet dem Gemeinwohl zu, das Freiheitsstreben der Rechtsordnung). Für Augustin ist es die göttliche »Weisheit und Macht«, welche die Zulassung des Bösen mit dem vorherbestimmten Gang der Geschichte zu vereinen vermag (XXII. 2.): Nicht umsonst sind spätere, analoge Konstrukte profaner Geschichtsphilosophie als Säkularisate des Vorsehungsglaubens gesehen (bzw. kritisiert) worden.

- 59 Anzufügen wären schließlich die diversen *Periodisierungsvorschläge*, deren wichtigster (in Fortführung früherer Vorlagen) die bisherige Geschichte nach dem Vorbild der Schöpfungstage in sechs Epochen gliedert, welche Augustinus gleichzeitig in Analogie zu den Altersstufen des Menschen (*infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas, senectus*) deutet; andere Globaleinteilungen sind die umfassende Dreiteilung von Ursprung, Verlauf und Ende (XI. 1., XVIII. 1.), schließlich die radikale duale Aufteilung in die Zeit vor und nach Christi Geburt. Immer bleibt die Dauer der letzten, christlichen Epoche unbestimmt: Augustin verzichtet auf jede Berechnung ihrer Dauer, wie er sich generell gegen urchristliche Apokalyptik und chiliastische Erwartungen wehrt. Vom eschatologischen Standpunkt aus bleibt die Zeitdifferenz einiger Jahrhunderte oder -tausende ebenso indifferent wie sich irdische und göttliche Herrschaft fremd gegenüberstehen.

Damit sind Aspekte angeführt – Fundamentalität, Einheit, Universalität, Zwiespältigkeit, Periodisierung der Geschichte –, durch welche Augustins Geschichtsdeutung unverkennbar in die Nähe späterer geschichtsphilosophischer Konzeptionen rückt – aber auch offene Probleme anzeigt: *ob* und *wieweit* Geschichte als grundlegend, einheitlich und universal zu gelten habe, *worin* ihr Zwiespalt und ihre Einteilung bestehe, ist von der Geschichtsphilosophie ganz verschieden beurteilt worden. Zum Teil sind die unterstellten Leitideen selber brüchig geworden. Doch wie immer es um deren Gültigkeit bestellt sei – unstrittig ist, daß sie genuin geschichtsphilosophische Perspektiven definieren, die über das wissenschaftliche wie das Alltags-Geschichtsverständnis hinausgreifen.

- 60 Dennoch ist damit nicht jenen Einwänden der Boden entzogen, die auf die Grenzen der augustininischen Geschichtsdeutung hinweisen oder die Rubrizierung seines Ansatzes unter dem Titel der Geschichtsphilosophie in Frage stellen. Dabei werden zunächst erkenntnistheoretische Argumente vorgebracht: das Fehlen historischer Kategorien und Auffassungsformen (Troeltsch 1922, 14), das Verhaftetsein in theologischen Prämissen (Wachtel 1960, 7). Vordringlicher aber sind in unserem Kontext Fragen der inhaltlichen

Interpretation. Die Frage ist, was in Augustins Darstellung von der ontologischen Struktur, der Erfahrungsform, dem existentiellen Stellenwert des Geschichtlichen sichtbar wird. Gewichtiger als die Verhaftung in der Theologie ist der metaphysische Dualismus platonischer Provenienz. Er ist mit dafür verantwortlich, daß sich die Wahrnehmung der Geschichte bei Augustin innerhalb enger Grenzen hält. Der reale Verlauf des Geschehens, die Gesetzmäßigkeit historischer Prozesse, das Verwurzelte im Gewesenen und der Ausgriff auf das Kommende – all dem gilt allenfalls ein sekundäres Interesse des Verfassers des *Gottesstaats*. Dem ist so, weil in letzter Instanz das Interesse nicht der Geschichte um ihrer selbst willen, sondern der Selbstvergewisserung des Glaubens gilt. In scharfer Zäsur trennt der metaphysische Dualismus das wahrhaft Seiende von seinem Schattenbild: weltlich-zeitlich Existierendes – und seien es Gestalten des Gottesstaats – ist Abbild und Präfiguration. In Wahrheit ist die vorübergehende »Vermischung« und »Verschmelzung« beider Staaten weniger eng als die Worte glauben machen: Es handelt sich um ein Durcheinandergehen weltlicher und göttlicher Ereignisse und Gestalten, welches das Wesen beider Staaten unaffiziert läßt. Das Weltliche ist Vehikel des Göttlichen; doch wird nicht weltliche Geschichte selber geheiligt, erlöst, in den Heilsplan integriert. Auch wenn das Heilsgeschehen *in* der Zeit vorfällt, *in* Geschichte eindringt, so nur um von und aus dieser zu befreien. Zwischen Welt- und Gottesstaat bleibt der dualistische Parallelismus bestehen, wird keine Höherentwicklung statuiert (wie später im mittelalterlich-christlichen Weltbild). Gegen die im römischen Christentum bestehenden Tendenzen wird die strikte Unvereinbarkeit des Reichs mit dem Christentum behauptet, dessen eschatologische Botschaft hochgehalten. Trotz der oft hervorgehobenen Motivverwandtschaft mit modernen Fortschrittstheorien und ihrem emphatischen Zukunftsbezug trennt ein Bruch die Konzeptionen: Es findet in der säkularen Geschichte kein Fortschreiten, keine Annäherung an ein Ziel statt; sie ist im ganzen Vorbereitungsphase, Wartezustand, Zwischenstadium. Dazu paßt, daß sich Augustin aller Spekulation über den weiteren Verlauf des zeitlichen Geschehens enthält. Die Zukunft, die wirklich zählt, kommt am Ende aller Geschichte, eigentlich »nach« der Geschichte: der wahre Friede setzt den Abbruch der Geschichtszeit voraus – das wahre Sein des Menschen ist geschichtstranszendent und geschichtsfremd. –

Die Herausbildung des Geschichtsdenkens wurde in einem dreifachen Kontext nachgezeichnet: Im Zusammenhang mit der Ausbil-

dung des Politischen und der Ablösung vom mythisch-natürlichen Weltbild entsteht das *profane historische Bewußtsein*; auf dem Hintergrund des erwachten philosophischen Denkens vollzieht sich eine neuartige *philosophische Verständigung über den Menschen* und die menschliche – auch geschichtliche – Welt; die Überwindung des kosmisch-zyklischen Wirklichkeitsverständnisses durch das Heilbewußtsein bedeutet eine *Fundamentalisierung* und *Universalisierung* des Geschichtsbezugs. All dies geht in klassische Geschichtsphilosophie ein; zu sehen ist, wieweit sich die verschiedenen Entstehungsstränge darin zu einer einheitlichen Konfiguration zusammenfügen.

Literatur:

Cullmann 1962
Flasch 1980
Frank 1962
Honnefelder 1988
Kamlah 1951

Löwith 1953
Maier 1968
Marrou 1962
Sternberger 1978
Wachtel 1960

B. Neuzeitliche Geschichtsphilosophie

I. Entstehung der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie

1. *Das Leitmotiv der Vernunft in der Geschichte*

J. Hoffmeister hat Hegels Einleitung zur Geschichtsphilosophie 62 unter dem Titel »Die Vernunft in der Geschichte« herausgegeben. Der Titel ist klassisch geworden und läßt sich als *das* Stichwort für Hegels Geschichtsphilosophie im ganzen begreifen – und darüber hinaus, sofern diese den Höhepunkt in der Entfaltung der Geschichtsphilosophie darstellt, als programmatische Angabe für deren Anliegen überhaupt. Geschichtsphilosophie gibt es, soweit Geschichte begriffen, rational rekonstruiert werden kann, soweit Vernunft in ihr auszumachen ist; Geschichtsphilosophie gerät in Krise, wo ihr die Vernünftigkeit, damit die Begreifbarkeit der Geschichte entgleitet. Dabei kann die Frage zunächst außer Acht bleiben, ob vernünftige Begreifbarkeit eine faktisch vernünftige Beschaffenheit oder nur die Vernunftfähigkeit menschlicher Verhältnisse einschließt; Tatsache ist, daß in dem Maße, wie sich das erkenntnismäßige Postulat eines vernünftigen Begreifens der historischen Welt durchsetzt, auch die Annahme eines realiter vernünftigen Laufs der Geschichte – einer Höherentwicklung zur fortschreitenden Vernünftigkeit der Menschheit – an Boden gewinnt, während umgekehrt Untergangsdiosgnosen stärker in Zeiten des Verfalls der Geschichtsphilosophie entstehen. Indes ist die Korrelation weder begrifflich notwendig noch historisch durchgehend. Das Stichwort »Vernunft in der Geschichte« soll hier als Leitfaden 63 dienen, um Problem und Anspruch neuzeitlicher Geschichtsphilosophie zu exponieren. Interessanterweise läßt es eine signifikante Doppeldeutung zu, die schwerpunktmäßig den Gang der Geschichtsphilosophie kennzeichnet: Es läßt sich als »Vernunft der Geschichte« ebenso wie als »Geschichte [Geschichtlichkeit] der Vernunft« lesen. Benennt die erste Lesart das Programm geschichtsphilosophischer Entwürfe von der frühen Neuzeit bis hin zu Hegel, so wird im nachhegelschen Historismus die Geschichtlichkeit der Vernunft (bis hin zu ihrer relativistischen Preisgabe) zu einem vorrangigen Thema. Wir können Hegels Geschichtsphilosophie als Höhepunkt in Anspruch und Ausformulierung geschichtsphiloso-

phischen Denkens und zugleich als Wendepunkt sehen. Auf ihrem Kulminationspunkt gewinnt Geschichtsphilosophie eine Fundamentalität, die sie mit der ersten Philosophie gewissermaßen auf eine Stufe stellt: Hegels Philosophie ist in gewissem Sinn als ganze Geschichtsphilosophie. Nachhegelsche Philosophie verliert in ihrem Hauptstrang zunehmend das Vertrauen in Geschichte als Offenbarung der Wahrheit und Ort der Vernunft.

64 Das genannte Stichwort gibt einen Hinweis auf den Perspektivenwechsel, den wir beim Übergang zu den neuzeitlichen Autoren vollziehen. Es sind nicht einfach andere Bestimmungsmomente des Geschichtlichen, die nun in den Blick kommen. Vielmehr geht es darum, daß die Frage nach der Geschichte auf einer anderen Ebene, in anderer Form gestellt wird. Bisher sind in drei Kontexten – Historiographie, Philosophie, Theologie – Merkmale des Geschichtlichen thematisch geworden: *Daß* Geschichte der theoretischen Betrachtung zugänglich sei, wurde dabei nicht als eigenständige Frage ausgearbeitet. Es bedeutet einen Reflexionsschritt über die *gegenstandsorientierte* Thematisierung hinaus, die *erkenntnistheoretische* Frage nach der Begreifbarkeit der menschlich-geschichtlichen Welt ins Zentrum zu rücken, sie zur Grundlage, jedenfalls zum eigens aufgeworfenen Problem philosophischer Geschichtsspekulation zu machen. Die *Stellung* dieser Frage gehört mit zu der neuen, neuzeitlichen Zugangsweise zur Geschichte, ja, wir können – in gewisser Übereinstimmung mit den Auffassungen, welche sowohl die antike Historie und Philosophie wie Augustins *Gottesstaat* nicht zur Geschichtsphilosophie im engen Sinn rechnen – sagen, daß das Aufwerfen jener Frage den Beginn und Ansatzpunkt der eigentlichen Geschichtsphilosophie markiert. Von ihr her gewinnt neuzeitliche Geschichtsphilosophie ihre innere Kontinuität und Stringenz: Verglichen mit den eher eklektisch aufgenommenen Motiven im ersten Teil haben wir hier eine progredierende Entfaltung eines Problemstrangs – der allerdings verschiedenste Brennpunkte umfaßt und auf kein Entwicklungsgesetz zurückzuführen ist; immerhin spannt die Frage nach der Vernunft in der Geschichte einen Bogen vom Einsatzpunkt neuzeitlicher Geschichtsphilosophie bis zu deren Vollendung bei Hegel und Marx. Die Frage verweist auf den allgemeineren Hintergrund einer Neubegründung der Erkenntnis, wie sie sich im 17. Jahrhundert in vielen Bereichen vollzieht und in der Philosophie ihre machtvollsten Vertreter in Francis Bacon (*Novum organon scientiarum*, 1620) und René Descartes findet (*Discours de la méthode*, 1637; *Meditationes de prima philosophia*, 1641).

65 Bedeutsam ist dabei, daß der Bereich, wo dieser Anspruch in erster

Linie angemeldet wird, der Bereich der Naturerkenntnis ist. Schon nach antikem Verständnis war Natur *der* Ort der Vernunft, der gesetzmäßigen Ordnung, der erkennbaren Strukturen; der Bereich der menschlichen Handlungen, erst recht die zufälligen Geschehnisse bildeten teils Abweichungen, teils Kontrainstanzen zum Begriff. Dem Bereich des nicht-Theoriefähigen hatte Aristoteles die Welt des menschlichen Handelns, der Ethik und Politik – worin es Regularität, nicht strikte Gesetzmäßigkeit gibt – zugeschlagen; vom Zufällig-Akzidentellen gibt es überhaupt keine wissenschaftliche Erkenntnis. In ähnlichem Geist rückt noch Descartes die Erkenntnis des Menschen, im Gegensatz zur sicheren Naturerkenntnis, in den Bezirk des Vorläufigen, macht sie zur »provisorischen Moral«. Unverkennbar sind bereits die Linien, die sich im wachsenden Selbstbewußtsein der Naturwissenschaften und der entsprechenden Verunsicherung bzw. dem Rechtfertigungsbedarf der Geisteswissenschaften fortsetzen. Doch bedarf es nicht der Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts zur methodologischen Selbstbehauptung des historischen Wissens. Nicht erst in der Nachfolge klassischer Geschichtsphilosophie, auch in deren Vorstadium finden sich gehaltvolle Ansätze zur Begründung der Humanwissenschaften. Drei Stationen im Gang dieser Begründung seien exemplarisch genannt: das Programm einer rationalen Begreifbarkeit der menschlichen Welt im Horizont naturrechtlicher Politik (2.a), die Verbindung von naturrechtlich-politischer und historischer Betrachtung (2.b), der Entwurf einer eigentlich geschichtsphilosophischen – methodischen wie inhaltlichen – Theorie (3.).

2. *Naturrecht und historische Vernunft*

a) Die vernünftige Begreifbarkeit der politisch-geschichtlichen Welt (Hobbes)

In aller Entschiedenheit vertritt als erster Thomas Hobbes den 66 Anspruch auf wahre und sichere Erkenntnis auch für die menschlich-geschichtliche Welt:

»Wenn die Moralphilosophen ihre Aufgabe mit gleichem Geschick gelöst hätten [wie die Geometer], so wüßte ich nicht, was der menschliche Fleiß darüber hinaus noch zum Glück der Menschen in diesem Leben beitragen könnte. Denn wenn die Verhältnisse der menschlichen Handlungen mit der gleichen Gewißheit erkannt worden wären, wie es mit den Größenverhältnissen der Figuren geschehen ist, so . . . würde das Menschengeschlecht eines beständigen Friedens genießen« (1966, 60ff.)

Die praktische Philosophie *more geometrico* als Antwort auf den Bürgerkrieg: Darin spricht sich das Vertrauen in die Macht vernünftigen Erkennens im Politischen aus, die Überzeugung, »sittliche Tugend und bürgerliche Pflichten . . . in völlig klaren Folgerungen« deduzieren zu können (ebd.). Die ersten Grundlagen, auf die Hobbes zurückgreift, sind solche der Physik und Ontologie; auf ihnen baut die Anthropologie auf, die ihrerseits der Politik zugrundeliegt: Kein grundsätzlicher Hiatus soll den Bereich der Natur, in dem nach gängigem Urteil sichere Kenntnis möglich ist, von der menschlich-geschichtlichen Welt scheiden. Es ist gerade die Behauptung der ontologischen Kontinuität und methodischen Einheitlichkeit zwischen den Bereichen (ähnlich wie in späteren Programmen der Einheitswissenschaft), die den Anspruch auf Wissenschaftsfähigkeit der Politik legitimiert. Die emphatische Übernahme des neuzeitlichen Wissenschaftsprogramms bildet den ersten Schritt in der Neubegründung der Humanwissenschaft. Sukzessiv konsolidiert sich das Vertrauen in die Kraft menschlicher Vernunft zur Durchdringung, schließlich zur rationalen Gestaltung der geschichtlichen Welt.

- 67 So bringt auch Hobbes ineins mit dem neuen Wissenschaftsideal – und ungeachtet seiner reduktionistischen Tendenz – einen neuen Rationalitätsanspruch des Politischen zum Tragen, der seinerseits methodisch relevant ist. Das moderne Naturrecht will in einem neuen Zugriff die Legitimitätsbasis staatlicher Herrschaft erweisen. Der Staat ist und gilt nicht mehr von Natur, wie die antike Philosophie unterstellte, sondern ist ein vom Menschen geschaffenes künstliches Gebilde; dabei ist die klassische Gründungsfigur eine, die zugleich die Genese wie die Rechtsgrundlage des Staats ausdrückt: der Vertrag. In einer fingierten Entstehungsgeschichte wird bei Hobbes, Locke und Rousseau der Vertragsschluß als *der* qualitative Schritt beschrieben, durch welchen der Naturzustand mit seinen Übeln überwunden und der status civilis gestiftet wird – ein Stiftungsakt, der aus der Not (gegenseitige Bedrohung, Ohnmacht gegen Naturgewalten, äußere Feinde) erzeugt, aber durch Vernunft und Freiheit bewerkstelligt wird. Diese naturrechtliche Begründung, die ihren Referenzpunkt in den subjektiven Rechten der Individuen (auf Überleben, Freiheit, Glück) und ihrer berechnenden Vernunft hat, ist gleichzeitig eine neue theoretische Durchdringung des Gegenstandes. Bildete es traditionellerweise ein Ideal der Naturerkenntnis, in der Natur nicht nur Gesetzmäßigkeiten, sondern eine zweckmäßige Ordnung zu erkennen, so wird dies auf die menschliche Welt übertragen: diese begreifen heißt die sie regulierenden Gesetze und Normen, ihren inneren Zusammenhalt,

letztlich ihre Vernünftigkeit erfassen. Auf solches zielt das Ideal eines vernünftigen Begreifens der menschlichen Welt. So haben wir hier zwei de facto verbundene, doch an sich unabhängige Ansätze zur Neubegründung politisch-geschichtlichen Wissens. Die beiden Seiten der methodisch-wissenschaftstheoretischen und der politisch-praktischen Reflexion werden in der Herausarbeitung neuzeitlicher Geschichtsphilosophie, in der Formierung ihrer Leitideen gleichermaßen bestimmend bleiben. Nicht zuletzt wird der Schritt über Hobbes hinaus darin bestehen, beide Argumentationsstränge einander anzunähern, letztlich die Begreifbarkeit des Geschichtlichen in dessen realer Vernünftigkeit zu begründen.

Auch wenn Hobbes nicht selber genuin historische Erkenntnis 68 begründet, ist Geschichte in seinem Problemhorizont gegenwärtig. Das alles tragende Modell – der Sozialvertrag – formalisiert jenen schlechthin entscheidenden Einschnitt der Zivilisationsgeschichte, mit welchem nach Hegel das eigentlich geschichtliche Zeitalter beginnt. Neuzeitliche Naturrechtslehre will nicht, wie die traditionelle, alle Geltung an eine natürliche Ordnung zurückbinden; vielmehr bringt sie das Herausgehen aus der Natur in den Blick, präsentiert sie Natur als das zu Überwindende: Naturrechtlich begründet wird das Abrücken von Natur, das Transnaturale, Politische, Geschichtliche. Die Verständlichkeit – bzw. Begründbarkeit – der menschlichen Welt hat ihren Kern nicht in einer festen Struktur, sondern einem Prozeß. In einen weiteren Horizont eingerückt, bringt neuzeitliche Politik das Geschichtliche nicht nur über die idealtypisch-einmalige Konstitution des Politischen in den Blick. Zur Geschichte gehört die kontinuierliche Auseinandersetzung von Natur und Kultur, die nie abgeschlossene Überwindung der Naturalität und Ausgestaltung der sittlich-politischen Existenz. Dies gilt sowohl für die Weiterzeichnung des Sozialvertrags auf die Verrechtlichung zwischenstaatlicher Verhältnisse hin wie für die Ausbildung des Menschlichen jenseits von Recht und Politik. Beidemale verknüpft sich der Anspruch der Vernunft mit geschichtlicher Prozessualität.

b) Geschichtsdiagnose und Politik (Rousseau)

Gegenüber Hobbes verstärkt schon die in vielem analoge Konzeption J. Lockes (*Two Treatises of Government*, 1690) die historische Komponente, indem sie den bei Hobbes gänzlich ahistorisch konstruierten Naturzustand in zwei große zivilisatorische Abschnitte unterteilt; in nochmals erheblich differenzierterer Weise wird diese Entstehungsgeschichte bei Rousseau vergegenwärtigt, 69

der sich dabei nicht auf die Voraussetzungen der Staatsgründung beschränkt, sondern diese in eine inhaltlich und zeitlich umfassendere Perspektive integriert. Geschichtsphilosophische Erörterungen kommen vor allem in den beiden berühmten *Discours* zur Sprache, die dem *Contrat Social* (1762) noch vorausgehen: der *Abhandlung über die Wissenschaften und Künste* (1750) und der *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* (1755). Ausgangspunkt der ersten ist die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlich-technischem Fortschritt – sichtbarster Anhaltspunkt des allgemeinen Fortschrittsgefühls – und dem sittlichen Zustand der Menschen. In frontaler Opposition zum vorherrschenden Urteil trägt Rousseau seine These von einem wachsenden Sittenzerfall vor, der mit der zivilisatorischen Entwicklung Hand in Hand geht. Der genuin geschichtsphilosophische Zugriff – der integrative und wertende Blick auf das Ganze der Menschheitsgeschichte – verstärkt sich noch im zweiten *Discours*, der sich um eine umfassende Rekonstruktion der Grundlagen und Genese gesellschaftlicher Verhältnisse bemüht. Dabei gibt nicht mehr die einseitige Verurteilung, sondern die für viele Geschichtstheorien typische ambivalente Einschätzung den Leitfaden ab. Geschichte ist sowohl Entfaltung der produktiven Potentiale der Menschheit wie Freilassung ihrer destruktiven und regressiven Tendenzen. In der Nachzeichnung der kollektiven Entwicklungsschritte und sozialen Antagonismen gilt das Interesse nicht mehr vorrangig dem idealtypischen Gegensatz von Naturzustand und bürgerlichem Zustand, sondern der schrittweisen Herausarbeitung der Zivilisation und Kultur. Auch wenn der historische Abriss seinerseits auf einer Konstruktion beruht (1964, 133), kommt – entsprechend dem veränderten Zeitpunkt – der geschichtsphilosophische Zug darin in ganz anderer Prägnanz als bei Hobbes und Locke zum Ausdruck.

- 70 In der Verknüpfung von historischer und naturrechtlich-politischer Betrachtung markiert Rousseau eine Zwischenposition zwischen Hobbes und Vico: zwischen der Zentrierung auf die Vernünftigkeit des Politischen und dem Absehen auf die rationale Begreifbarkeit der Geschichte. In zweifacher Weise bildet die historische Reflexion den Rahmen der Staatstheorie, als Einsicht in die Rationalität – entsprechend der Vertragsidee – wie in die realen Bedingungsverhältnisse des Politischen, in die Gebrechen der Gattung und die historischen Zwänge. Der im *Contrat Social* entworfene Staat, so utopisch er in manchen Zügen scheinen mag, ist doch der unter Bedingungen der Geschichtlichkeit entworfene Staat. Er soll den Weg aufzeigen, wie der heutige Mensch, der die ursprüngliche

Einheit unwiederbringlich hinter sich gelassen hat, zur Realisierung seiner Freiheit kommt. So ist geschichtliches Bewußtsein nicht nur Legitimitätsgewinn, sondern auch Einsicht in Begrenztheit und Endlichkeit. Dabei ist nicht zu verkennen, daß die Verbindung von Sozialphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Rousseau in gewisser Weise besonders problematisch ist: Zwischen der utopisch-naturrechtlichen Politik und der desillusioniert-pessimistischen Zeitdiagnose herrscht eine unleugbare – von vielen kritisch vermerkte – Spannung. Sie ist Ausdruck des historisch aufgeklärten Blicks auf die Bedingungen politischer Vernunft. Das Verhältnis von Vernunft und Geschichte wird als konkretes Spannungsverhältnis der sich an ihrer Bedingtheit abarbeitenden Vernunft wahrgenommen. Entgegen dem Rousseau oft zugeschriebenen Leitspruch »Zurück zur Natur!« ist nicht die ursprüngliche Einheit (mit der Natur, mit sich, mit anderen) Maßstab eines vernünftigen Lebens: Gefordert ist eine Auflösung des Widerspruchs von natürlicher Freiheit und gesellschaftlicher Bedingtheit im Medium politischer Vernunft. Solche Vernunft, die jenseits der natürlichen Einfachheit Freiheit und Würde des Menschen herstellt, realisiert sich – trotz des idealisierten Vertragsmodells – nicht mit einem Schlag, sondern bedarf der Erfahrungsschritte und durch Geschichte erworbenen Kompetenzen. Nicht zuletzt gehört es mit zum Thema des zweiten Discours, die Herausbildung jener Bewußtseinslage nachzuzeichnen, auf der die Rationalität gegenwärtiger Politik aufruht. So lassen sich der *Contrat Social* und der *Zweite Discours* schwerpunktmäßig komplementären Gesichtspunkten der Frage nach der Vernunft in der Geschichte – der Ratio des Politischen, der geschichtlichen Bedingtheit der Vernunft – zuordnen. Im gemeinsamen Brennpunkt steht die Vermittlung der Vernunft mit ihrer Bedingtheit als Leitwert des Politischen wie des Historischen; es geht um die Realisierung der Vernunft unter Bedingungen der Endlichkeit und Entfremdung. Geschichte wird Moment politischer Vernunft, Politik zum Kernbereich geschichtlicher Vernunft. Damit wird ein Muster klassischer Geschichtsphilosophie gezeichnet. Ein weiterer Schritt zu deren Herausarbeitung besteht darin, in größerer Distanz zum Politischen die genuinen Voraussetzungen des Begreifens von Geschichte zu artikulieren. Ein Hauptzeugnis dieser Reflexion finden wir, zeitlich hinter Rousseau zurückgreifend, bei Vico.

3. Historische Erkenntnis und Geschichtsphilosophie (Vico)

In inhaltlicher wie methodischer Sicht kann G. Vicos *Scienza Nuova* 71

(¹1725, endgültige Fassung ³1744) als erster Schritt zu der sich herausbildenden klassischen Geschichtsphilosophie betrachtet werden. Das Werk ist zum einen der Versuch einer umfassenden Ursprungs- und Universalhistorie, zum zweiten eine systematische Erörterung der bestimmenden Faktoren und Inhalte (Kulturformen, Institutionen) des geschichtlichen Lebens, schließlich eine methodologische Reflexion, die in zuvor nicht praktizierter Stringenz die Frage nach den Bedingungen der Erkennbarkeit von Geschichte aufwirft. Bekannt geworden sind vor allem Vicos Ausführungen zum letzten Punkt, in deren Zentrum das sogenannte Vico-Axiom – »verum et factum convertuntur« (Löwith 1971), »Der Mensch macht die Geschichte« (Fellmann 1976) – steht. Die Emphase der Grundthese von der Erkennbarkeit der Geschichte ist im Kontext der Neubegründung der Wissenschaften zu verstehen, zu welchen zunächst nur die formalen Wissenschaften (Logik, Mathematik) und theoretischen Naturwissenschaften, nicht die Historie zählten. Sowohl der Kontext dieser Gegenüberstellung wie Descartes' Absehen auf ein unerschütterliches Wissensfundament stehen Vico bei seinem Vorhaben erkennbar vor Augen:

In der »Nacht voller Finsternis«, die den Gegenstand des Historikers verdeckt, macht Vico als Referenzpunkt eine ursprüngliche Wahrheit aus, »die auf keine Weise in Zweifel gezogen werden kann: daß diese politische Welt sicherlich von den Menschen gemacht worden ist; deswegen können . . . ihre Prinzipien innerhalb der Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden. Folgendes muß bei jedem, der darüber reflektiert, Staunen erregen – wie nämlich alle Philosophen sich ernsthaft darum bemüht haben, Wissen zu erlangen von der Welt der Natur, von der doch, weil Gott sie schuf, er allein Wissen haben kann, und wie sie vernachlässigt haben, diese . . . politische Welt zu erforschen, von der, weil die Menschen sie geschaffen hatten, die Menschen auch Wissen erlangen konnten« (1990, 142f.).

Nicht nur zieht die Erkenntnis des geschichtlichen Geistes mit der Naturwissenschaft gleich, sondern sie überbietet sie hinsichtlich Gewißheit wie Sachhaltigkeit. Ursachenkenntnis – seit Aristoteles Kriterium wahren Wissens – haben wir, wenn irgendwo, in jenem Bereich, wo wir Seiendes selber hervorbringen. Gilt mathematisch-geometrische Erkenntnis gerade deshalb, und nicht etwa wegen ihrer Exaktheit oder logischen Stringenz, als Urbild des Wissens, so meint Vico, sie auch hierin noch überbieten zu können: Historie verfährt in Analogie zur Geometrie, »die sich selbst die Welt der Größen schafft, während sie sie nach ihren Elementen konstruiert oder betrachtet«, doch dies »mit um so mehr Realität«, als die menschliche Ordnung mehr Realität hat »als Punkte, Linien, Oberflächen und Figuren« (155).

Es ist wichtig, sich die Bedeutung des hier ausgesprochenen »ersten unbezweifelbaren Prinzips« (154) vor Augen zu führen. Die Austauschbarkeit des *verum* und *factum* benennt den Angelpunkt in der erkenntnismäßigen Absicherung der Historie und zugleich eine neue Interpretation des Wesens der Geschichte. Sie zielt – im Gegensatz zur späteren Betonung – nicht primär auf subjektive Herrschaft, eher auf Wesensgleichheit: Geschichte als vom Menschen herkommend ist von seinem Wesen, so daß auch ihre Prinzipien nirgendwo anders als in den »Modifikationen« seines Geistes zu finden sind. In Analogie zur späteren Marxschen Formel – noch ohne deren abwertenden Klang – ließe sich sagen: Die Menschen machen ihre Geschichte, doch nicht mit Bewußtsein und Vernunft. Daß Geschichte Selbstgestaltung des menschlichen Geistes sei, ist ihre Substanzbestimmung und Grundlage ihrer Erkennbarkeit; darin liegt zugleich die später vom Historismus unterstrichene Komplementärseite der Historie als Selbsterkenntnis. Die gängige Illusion, daß wir in der vergegenständlichenden Naturerkenntnis festeren Halt und größere Klarheit hätten, rührt nur von der Schwäche unseres Geistes, seiner Mühe zur Selbsterkenntnis her; unverkennbar klingt in der Rückbindung an Introspektion etwas vom privilegierten cartesianischen Ausgangspunkt wahrer Erkenntnis an.

Dabei soll historische Erkenntnis mit der Bindung an Selbsterkenntnis nichts von ihrem Objektivitätsanspruch aufgeben; ja, sie spannt diesen aufs äußerste, indem sie streng wissenschaftliche Erkenntnis sein und zugleich den geschichtstheologischen Nachweis der Vorsehung erbringen will. Sie möchte die »ideale Geschichte der ewigen Gesetze« erforschen (596), nach denen »die Geschichte aller Völker in der Zeit abläuft in ihrem Entstehen, ihrem Fortschritt, Höhepunkt, Niedergang und Ende« (154), und ineins damit eine »rationale politische Theologie der göttlichen Vorsehung« begründen, die bisher gefehlt hat, weil die Philosophen die Vorsehung »entweder völlig verkannt ... oder sie ... ausschließlich nach der Ordnung der natürlichen Dinge«, nicht der »politischen Verhältnisse« betrachtet haben (150). Auch darin wird ein typisch geschichtsphilosophisches Motiv geprägt: das Anliegen der Geschichtstheologie nicht einfach zu verabschieden, sondern mit nicht-theologischen Mitteln zu reformulieren. Die wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung soll gleichzeitig den »Beweis der Vorsehung als geschichtlicher Tatsache« erbringen und einen Sinn im Geschehen sichtbar machen, der sich unabhängig von Intentionen der einzelnen durchsetzt (151): es ist dies das klassische geschichtsphilosophische Theodizeemotiv, wie es auch Kant und

Hegel nicht zuletzt um seiner praktischen Relevanz willen ins Zentrum rücken werden, als Beitrag zur Versöhnung mit der Welt und Motivationsgrund für geschichtliches Handeln; bei Vico ist es noch ganz dem theologischen Erweis der »ewigen Güte Gottes« verpflichtet (152). Dennoch bleibt die *Neue Wissenschaft* entschieden vom geschichtstheologischen Ansatz getrennt. Geschichte ist nicht göttliches Walten. Die strenge Gesetzmäßigkeit – nach der alle Dinge »verlaufen mußten, verlaufen müssen und verlaufen werden müssen« (154) – bildet, einmal in Kraft gesetzt, selbst für die göttliche Lenkung einen unabänderlichen Rahmen und widerstreitet der gegen die Wiederkunftslehre behaupteten einmaligen Heilsgeschichte. Desgleichen distanziert sich der methodische Ansatz von der Theologie. Historische Erkenntnis vollzieht sich im Zusammenspiel von »philosophischen« und »philologischen« Beweisen, von apriorischer Konstruktion und empirischer Forschung, worin die philologischen Beweise »zu gleicher Zeit ihre Autorität durch die Vernunft bestätigt finden und die Vernunft durch ihre Autorität« bestätigen. Mit dieser Methodenmaxime, die Vico als Applikation von Bacons Grundsatz *cogitare videre* auf die historische Welt versteht (157), eröffnet er das Terrain, auf dem sich klassische Geschichtsphilosophie, die auf historischem Wissen aufbaut, bewegen wird.

- 74 Ergänzend zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung ließe sich die *Neue Wissenschaft* auch unter inhaltlichen Gesichtspunkten als Beitrag auf dem Weg zur Geschichtsphilosophie begreifen. Dies zeigt sich – neben dem universalhistorischen Bezugsrahmen – nicht zuletzt im Verhältnis von Natur und Geschichte. Auf der einen Seite verweist die Betonung historischer Gesetzmäßigkeiten auf die Fundierung im Wesen der menschlichen Natur, zielt die »ideale Geschichte« auf eine allen Geschehnissen zugrundeliegende Naturordnung; zugleich will Historie in der »Natur der menschlichen Dinge« die »nie versiegenden Quellen des natürlichen Rechts der Völker« ausmachen (153). Auf der andern Seite wird das Naturrecht keiner geschichtslosen Wesensnatur entnommen, sondern in einen historischen Prozeß eingebunden, der die menschliche Natur selber affiziert: Erst in Geschichte und Kultur findet der Mensch »seine wahre, historische Natur« (Fellmann 1976, 111). Allerdings bleibt diese Historisierung bei Vico noch in den Horizont einer natürlichen Ordnung eingefügt, die auch in der Geschichtsdeutung eher das humanistisch-antike Bildungsgut tradiert und an einer übergreifenden Wiederkehr der Abläufe festhält. Der Verlauf durch bestimmte Stadien mündet in einen »Rücklauf«, der *corso* in einen *ricorso*, in einen periodischen Untergang und korrigierenden Neube-

ginn. In der wiederkehrenden Folge der Zeitalter – der Götter, Heroen und Menschen, denen eine theokratische, mythische und rationale Lebensordnung und analog drei Arten von Herrschaft, Sprache, Schriftzeichen, Naturrecht und Verfassung entsprechen – beschreibt Vico eine »natürliche Struktur der Geschichte«, wonach diese weder zu einem Endziel noch zu ihrem Ursprung strebt, sondern sich als die periodisch zu revidierende Ablösung von der Natur erweist (Löwith 1953, 126f.). Geschichtsphilosophie wird diese Durchdringung von Geschichts- und Naturdenken durch die tendenzielle Überformung des zweiten durch das erste ablösen und damit den Boden für den modernen Fortschrittsglauben legen. Vicos wirkungsmächtigster Beitrag zum neuzeitlichen Geschichtsdenken aber liegt ohne Zweifel in der Inbezugsetzung von Mensch und Geschichte und der damit verknüpften Neubegründung historischen Wissens. Die von Hobbes postulierte Übertragung des wissenschaftlichen Erkenntnisanspruchs von der Natur auf den Geist wird dahingehend ergänzt, daß auch Sinn und Vernunft der Geschichte im Prinzip vom menschlichen Handeln als realem Ursprung des Geschichtlichen her konzipierbar werden. Im gleichen Maß, wie diese handlungstheoretische Lesart des verumfactum-Prinzips an Boden gewinnt, setzen sich auch die das Fortschrittsgefühl tragende Zukunftsausrichtung, die singulare Ziel- und Sinnorientierung, das Vertrauen in die Kraft menschlicher Vernunft durch. Dieser für die Genese neuzeitlicher Geschichtsphilosophie konstitutive Wandel findet z.T. unabhängig von der methodologischen Problemstellung statt.

Literatur:

Fellmann 1976

Löwith 1953, 1971

II. Von der Vorsehung zum Fortschritt

Gewissermaßen parallel zur methodischen Grundlegung der modernen Geschichtsphilosophie ist der Wandel der inhaltlichen Leitbilder und Interpretamente zu betrachten: Es ist, auf den kürzesten Nenner gebracht, das Heraufkommen des neuzeitlich-aufklärerischen Fortschrittsoptimismus. Diese Entwicklung soll hier nur stichwortartig am Beispiel einiger Positionen aus dem französischen Kulturbereich vergegenwärtigt werden, deren Präg-

nanz zugleich in der Dezidiertheit der typologischen Gegensätze liegt: Präsentiert Bossuets *Discours sur l'histoire universelle* (1681) noch eine aktualisierte Fassung der heilsgeschichtlichen Betrachtung nach dem Vorbild Augustins, so stellt Comtes *Cours de philosophie positive* (1830–42) die Fortschrittsidee ganz in den Kontext der positivistischen Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts. Dazwischen trägt Voltaire in seiner *Philosophie de l'histoire* (1765) das aufklärerische Gegenkonzept zu Bossuets Geschichtstheologie vor und formulieren Turgot (1750/51) und Condorcet (1793) das enthusiastische Bekenntnis des neuen Fortschrittsglaubens. Die eigentliche philosophische Grundlagenreflexion findet sich in diesem Strang der Ideengeschichte in geringerem Maße aus- und weitergebildet, sowohl was die (im vorigen erörterten) Möglichkeit historischer Erkenntnis wie die (im folgenden aufzunehmende) inhaltliche Ausdeutung der Geschichte betrifft; das hindert nicht, daß er für das kulturelle Selbstverständnis von tragender Bedeutung war und auch die philosophische Theoriebildung nicht unerheblich beeinflußt hat (vgl. Rohbeck 1987).

- 76 1. Bossuets *Discours sur l'histoire universelle*, ihrer äußeren Bestimmung nach eine Darlegung für den französischen Thronfolger mit der klassischen Zielbestimmung, durch Historie zur politischen Klugheit zu bilden, ist ihrer inhaltlichen Stoßrichtung nach eine großangelegte Darstellung vom Walten der Vorsehung, die mit dem Vorbild des *Gottesstaats* auch die apologetische Tendenz teilt: Wie es Augustinus um eine Selbstbehauptung gegen die heidnische Antike ging, so läßt Bossuets Schrift die Beunruhigung durch die Ideen der Zeit erkennen. Im Horizont dieser Rechtfertigung formuliert er verschiedene für Geschichtsphilosophie maßgebliche Motive.

Noch unmittelbar in die religiöse Anschauung eingebunden zeigt sich die Doppelung der Dimensionen, in denen Geschichte spielt und die sich im Aufbau der Schrift widerspiegeln: Nachdem der erste Teil allgemein die »Folge der Zeiten« von Adam bis Karl dem Großen exponiert hat, rekonstruieren der zweite und dritte Teil in parallelen Untersuchungen – in unverkennbarer Anlehnung an Augustin – die Geschichten des Gottesvolkes und der weltlichen Reiche. Eine adäquate Geschichtsbetrachtung hat das Ineinandergreifen beider Wirkungszusammenhänge wahrzunehmen, zwischen denen jedoch keine schlichte Wechselwirkung, sondern strikte Hierarchie besteht: Nach den »Regeln seiner unfehlbaren Gerechtigkeit« bestimmt Gott »die Wirkungen der entferntesten Ursachen« (1966, 427); unwissentlich-unfreiwillig arbeitet menschliches Handeln einer höheren Zweckmäßigkeit zu. Macht und Gerechtig-

keit Gottes realisieren im scheinbaren Chaos und Elend einen Sinn und eine gerechte Ordnung: zur vordringlichen Aufgabe der Universalhistorie gehört die Widerlegung der Freigeister, die aus der Herrschaft des Unrechts auf das Fehlen einer Vorsehung (oder gar die Nichtexistenz Gottes) schließen. Das später von Leibniz (1710) so genannte Theodizeeproblem zeigt schon hier seine wesenhafte Verknüpfung mit der Geschichtsphilosophie, welche dann von Vico bis Hegel mit ins Zentrum rückt. Zu revidieren ist vorab die herrschende Zeitperspektive: die im Nahblick sich aufdrängende Mischung von Gut und Böse wird im Ewigkeitshorizont überwunden (1970, 87 ff.). Einen besonderen Aspekt der historischen Selbstvergewisserung bildet die singuläre Kontinuität der christlichen Religion selber: Die Erwartung des Erlösers über Jahrhunderte, die Erfüllung der Vorzeit, das gegen alle Anfechtungen siegreiche Bestehen der Religion verkörpern beispielhaft Einheit und Zusammenhalt der Geschichte und legen darin von der göttlichen Vorsehung das deutlichste Zeugnis ab: sie sind *das Wunder*, »das die Wahrheit aller anderen bestätigt« (340). Gerade der universalhistorische Ausgriff ist darauf angelegt, eine verborgene Sinnhaftigkeit der Geschichte sehen zu lassen und darin die christliche Heilsgewißheit zu bekräftigen. Anders als bei Augustin ist dieser Aufweis stärker in säkulare Geschichtsbetrachtung eingebunden, tritt das Interesse daran, *wie* im Weltlichen das Heil sich realisiert, deutlicher hervor. Damit wird ein Schritt in Richtung der eigentlichen Geschichtsphilosophie getan. Bossuets *Discours* bildet die neugefaßte Vorlage des christlichen Geschichtsbildes, von der sich dann die entstehende geschichtsphilosophische Reflexion der Aufklärung abhebt.

2. Ausdrücklich findet sich der Bezug in Voltaires 1753 erschiene- 77
nem *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, dem er später die separat konzipierte und 1765 publizierte Schrift *La philosophie de l'histoire* als Einleitung voranstellt. Die erste Verwendung des Begriffs, von dessen späteren Ausführungen noch weit entfernt, verweist doch auf wesentliche Momente einer genuin philosophischen Geschichtsanschauung, die von Empirie, Mythos und Religion gleichermaßen Abstand nimmt. Das Bemühen um eine in der natürlichen Vernunft wurzelnde Geschichtsanschauung ist der Ursprung philosophischer Geschichtsinterpretation und darin zunächst Befreiung von der Vorherrschaft der Geschichtstheologie. Es geht nicht um ein Infragestellen der Grundsätze der Religion, sondern vorerst nur um deren Suspendierung als Leitprinzipien des historischen Weltbildes (1963, I 92, 832; II 915), wobei allerdings mehr als ein erkenntnistheoretischer Vorbehalt im Spiel ist: Der Entwurf einer »philosophie de

l'histoire« stellt sich unverkennbar in den zeitgeschichtlichen Kontext der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Laizismus, der Entflechtung von Religion, Politik und Kultur. Die Abkehr von Bossuet betrifft Inhalt wie Methode. Äußerlich wird der Zeithorizont erweitert (bis zu Ludwig XIII statt Karl dem Großen), die Fixierung auf biblische Geschichte und klassische Antike aufgegeben (Miteinbeziehung des Orients und Chinas). An die Stelle von Ursprungs- und Endzielspekulationen tritt die empirische Erforschung natürlicher Ursachen, unter denen vor allem drei zu nennen sind, die »fortwährend auf den Geist der Menschen einwirken: das Klima, die Regierung und die Religion« (II 806).

- 78 Der methodische Ansatz einer »Philosophie« der Geschichte ist, neben dem generellen Bemühen um Wissenschaftlichkeit und Wahrheit, vor allem durch das Absehen auf Vernünftigkeit und auf das Wesentliche in der Geschichte charakterisiert. Die Absicht, »Geschichte als Philosophie zu lesen« (I 3, vgl. 197), bedeutet, eine im Grundzug rationale Geschichte zu konstruieren: befreit von unnötiger Faktenhäufung wie von Fabeln und Erdichtungen, die für den Verstand Widersinniges und für das natürliche Empfinden Anstößiges berichten. Unsinnige Bräuche, welche die Historie seit der Antike berichtet, sind als unglaubwürdig zurückzuweisen, wenn sie der Natur widersprechen: »Ce qui n'est pas dans la nature n'est jamais vrai« (I 42). Rationale Akzeptabilität wird zum Kriterium in Faktenfragen – obwohl generell feststeht, daß unsere Geschichte nichts als eine »Anhäufung von Verbrechen, Verrücktheiten und Unglück« ist (II 804). Unermüdlich bringt Voltaire seine Warnungen gegen Fabeln in der Historie vor: In der Verführbarkeit der menschlichen Einbildungskraft erkennt der Kämpfer für Aufklärung und Vernunft den Hauptfeind; ohne daß es beim Namen genannt würde, verbindet sich dabei der Kampf gegen das Unglaubwürdig-Vernunftwidrige mit der Suspendierung des Vorsetzungsglaubens. Der aufklärerische Impuls, der auf der Wahrheit der Geschichte beharrt, versteht diese als Übereinstimmung mit den Fakten und Stimmigkeit in sich: als Realität und Vernünftigkeit. Die Herstellung innerer Konsistenz wird dann zum Kriterium der Reduktion auf das Wesentliche, der Überwindung der ungeordneten Faktenvielfalt. Genuin philosophisch gegenüber der Universalchronik ist der selektiv-synthetische Zugriff, der in Konzentrierung auf die wesentlichen Dimensionen (z. B. geistige Allgemeinheiten wie Meinungen und Sitten), auf die tragenden Gesetze und folgenreichen Ereignisse ein Bild des Ganzen zeichnet. Das Selektionskriterium ist ein normatives Kriterium von Aufklärung und Vernunft, in geschichtsphilosophischer Abwandlung zugleich Kri-

terium des Fortschritts: erinnerungswürdig sind »die großen Taten der Herrscher, die ihre Völker besser und glücklicher gemacht haben« (I 195). Wesentlich in der Geschichte ist, was wesentlich für die Geschichte ist und sie weiterbringt.

So verknüpft sich die Methodenreflexion mit der Wesens- und Richtungsbestimmung des Historischen. Ausformuliert wird das Vernunftideal als Norm der Natur, in natürlichem Gesetz und Recht, in natürlicher Moral (mit der goldenen Regel als Kernpunkt) und natürlicher Religion. Diese Norm zeichnet die Linie des Gangs der Kulturen und Völker vor; Natur ist nicht nur Ursprung, sondern – indem sie mit Vernunft konvergiert – Ziel. Symptomatisch für die Geschichtsphilosophie, der sie den Namen gibt, ist Voltaires Schrift auch darin, daß sie der neuzeitlichen Fortschritts-idee beredten Ausdruck verleiht. Ohne daß eine eigene Theorie zum Mechanismus und Richtungssinn der Weltgeschichte exponiert würde, sind die grundsätzliche Richtung der Höherentwicklung wie der regulative Stellenwert von Aufklärung und Vernunft offenkundig. Diese sind Maßstab und gleichzeitig *das* Mittel zum Kampf gegen das Elend der Welt, wobei in erster Linie Aberglaube, Glaubens- und Bürgerkriege vor Augen stehen: »Die einzige Waffe gegen dieses Ungeheuer ist die Vernunft. Das einzige Mittel gegen Unvernunft und Bosheit ist Aufklärung« (II 931). So ist die intellektuelle Aufgabe aufklärerischer Geschichtsphilosophie selber in die Meisterung der Geschichte einbezogen.

Trotz der unmißverständlichen Ausrichtung an den Idealen der Aufklärung bleibt ein Sprung zwischen diesen und der materialreichen Darlegung der Universalgeschichte im *Essai*; allenfalls ist diese von der fortwährenden Sorge um Ausmerzungen alles Unnatürlich-Unglaubhaften geleitet. Von einer eigentlich Konstruktion der Weltgeschichte nach einem Plan der Vernunft sind wir ebensoweit entfernt wie von einer systematischen Abhandlung zur Möglichkeit historischen Wissens. Eine strengere Durchdringung von Leitidee und Geschichtsdarstellung verfolgen jene beiden Entwürfe zur Universalgeschichte, die das begeisterte Credo des Aufklärungsoptimismus vortragen – und allerdings unausgeführte »Entwürfe« geblieben sind: das Konzept des erst 24jährigen Turgot, der im gleichen Jahr der Niederschrift (1751) von der Theologischen Hochschule der Sorbonne in den Dienst der königlichen Verwaltung übertrat, und der Entwurf von Condorcet (1793), den dieser, auf der Flucht vor drohender Verhaftung, wenige Monate vor seinem Tod verfaßte.

3. Schon vor Voltaires Titelprägung (1765) war Anne Robert Jacques Turgot (1727–1781) der Frage nachgegangen, was die

»Geschichte in den Augen eines Philosophen« sei (1990, 169). Ideengeschichtlich bedeutsam ist sein »Grundriß für zwei Abhandlungen über die Universalgeschichte« (1751) zum einen (zeitgleich mit Rousseaus erstem Discours!) als beredtes Zeugnis des aufklärerischen Selbstverständnisses der Epoche:

»Endlich sind alle Schatten vertrieben! Welch ein Licht strahlt von allen Seiten! . . . Welche Vollkommenheit der menschlichen Vernunft! . . . Auf daß die Menschen ununterbrochen neue Schritte auf dem steinigem Weg zur Wahrheit machen mögen! Und daß sie vor allem immer besser und glücklicher werden mögen!« (162f.).

Bemerkenswert ist zum anderen die Schwerpunktverlagerung gegenüber der traditionellen historischen Zentrierung auf Politik, die zunehmende Bedeutung der Zivilisations- und Wissenschaftsgeschichte. Turgot legt Wert darauf, die verschiedenen Dimensionen herauszustellen, in denen sich die Vervollkommnung des menschlichen Geistes vollzieht: angewandte und spekulative Wissenschaften, Sprache, mechanische und schöne Künste; die Öffnung des Blickwinkels gegenüber Heilsgeschichte und Politik formuliert den neuen Problemstand der Sozial- und Geschichtsphilosophie. Das Licht der Vernunft strahlt über das Ganze der Lebensbereiche aus – am greifbarsten aber im Medium der Künste und der Erkenntnis, wo es die Schatten von Unkenntnis, Vorurteil und Aberglauben vertreibt.

- 82 Es liegt nahe, daß auch für Antoine Marquis de Condorcet (1743–1794), den Sekretär der Akademie der Wissenschaften, das Phänomen des grenzenlosen Wachstums der Wissenschaften das prägende Modell des historischen Fortschritts abgibt. Seine Schrift »*Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*« (1794) kann als das Dokument der optimistischen Geschichtstheorie der Aufklärung gelten, das die Fortschrittsidee in emphatischster Form und vollständigster Ausbildung präsentiert. Diese Idee, die zu einem Kern klassischer Geschichtsphilosophie und später vielfach zum Stein des Anstoßes wird, enthält mehrere Elemente: Nebst der Grundthese, daß der historische Verlauf im ganzen ein Fortschreiten sei, die Annahme der *Irreversibilität* dieses Fortschritts (der langsamer oder schneller erfolgen, doch nie in Rückschritt umschlagen kann), seine *Notwendigkeit* und *Gesetzmäßigkeit* (oft in Entsprechung zur individuellen Entwicklung gedeutet), meist auch seine *Fortsetzung* in die Zukunft hinein (worin auch die Unausweichlichkeit des endlichen Siegs der Vernunft und die Möglichkeit von Prognosen liegt) sowie die *unendliche Perfektibilität* bzw. das Fehlen einer bestimmbarren Grenze der Vervollkomm-

nung. Unverkennbar wirft schon das Modell als solches erhebliche Probleme auf: Fragen der empirischen Bestätigung, der Vereinbarkeit der leitenden Vorstellungen, der rationalen Begründung der normativen Postulate. Unter allen Hinsichten sind Implikate des Fortschrittsbegriffs später zu Kristallisationspunkten der Kritik an der Geschichtsphilosophie geworden. Der Gang der Ereignisse hat die Fortschrittsidee in den Augen vieler zur leeren Wunschvorstellung, zur grotesken Realitätsverleugnung werden lassen; ja, das Ideal selber ist vielerorts aus begrifflichen, anthropologischen oder ethisch-politischen Gründen suspekt und unakzeptabel geworden. Condorcet selber fühlt sich nicht zur Rechtfertigung der normativen und begrifflichen Prämissen genötigt: Allzu selbstverständlich ist ihm die Geltung der Leitideale, deren empirisch-historische Triftigkeit allein infrage steht.

Zu ihrer Beglaubigung dient ein rationales und ein empirisches 83
Fundament. Das eine ist die Selbstevidenz der Vernunftideale, die Unwiderstehlichkeit wahrer Erkenntnis und legitimer Ansprüche (natürlicher Rechte): Das Zeitalter, das solche Ideale stringent ausformuliert, kann nicht anders als auch von ihrer Durchsetzungskraft zutiefst überzeugt sein. Das andere ist der historische Rückblick, vor allem auf die letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte: Die bisherigen Errungenschaften in allen Bereichen weisen auf den künftigen Fortgang, »der gegenwärtige Zustand der Aufklärung versichert uns ihres glücklichen Gelingens« (39). Geschichtsphilosophie stützt sich auf die allgemeinen Gesetze der Geschichte, die auch die künftigen »Fortschritte des Menschengeschlechts voraussehen, zu lenken und zu beschleunigen« erlauben (193). So steht sie ihrerseits im Dienst des weltgeschichtlichen Anliegens, indem sie die Zuversicht in den Gang der Menschheit »auf dem Wege der Wahrheit, der Tugend und des Glücks« bestärkt (221) und zugleich am Geschäft der Aufklärung teilhat.

Die materiale Konkretisierung des Fortschrittsbegriffs beinhaltet, 84
wie bei Turgot, das volle Spektrum menschlicher Lebensbereiche: Wissenschaft, Philosophie, Sprache, Technik, Kunst, Moral, gesellschaftliche Institutionen; einen hohen Stellenwert nehmen für den Zeitgenossen der Französischen Revolution naturgemäß die sozialen und politischen Errungenschaften – Anerkennung der Menschenrechte, Überwindung der Ungleichheiten, Abschaffung des Kriegs – ein. Charakteristisch ist die rationalistisch-utilitaristische Grundhaltung: das Vertrauen darauf, daß das wohlverstandene langfristige Eigeninteresse als Antrieb *und* normative Richtschnur der Entwicklung ausreicht und daß durch Anwendung neuer Erkenntnisse kollektive Wohlfahrt und Sicherheit zu mehren sind.

Kennzeichnend aber vor allem ist der bis an die Grenzen der *conditio humana* vorstoßende Fortschrittsglaube. »Sie wird also kommen, die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint, Menschen, die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft; da es Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre stumpfsinnigen oder heuchlerischen Werkzeuge nur noch in den Geschichtsbüchern und auf dem Theater geben wird« (198f.). Utopisch mag uns zum einen die Perspektive einer schließlichen Konvergenz und gemeinsamen Vollendung von »Wahrheit, Glück und Tugend« erscheinen (212f.). Utopisch mutet zum anderen die Steigerung menschlicher Handlungsmacht an, welche die »Herrschaft des Zufalls« beendet (221) und auch die Grenzen der Natur nicht unverrückt läßt. Bestimmungen, die bisher als Wesensmerkmale des Menschlich-Geschichtlichen galten, werden tendenziell zur Disposition gestellt. Condorcet zögert nicht, die unbegrenzte Vervollkommnung im Prinzip auf das Ganze unserer moralischen, intellektuellen, aber auch physischen Fähigkeiten auszudehnen. Symptomatischer Kristallisationspunkt dieses Ansinnens ist die unablässige – im Prinzip unbegrenzte – Verlängerung der Lebenszeit: Jedenfalls wissen wir nicht, wo diese Grenze liegt, ja nicht einmal, ob »die allgemeinen Naturgesetze ihr eine Grenze gesetzt haben, über die hinaus sie nicht zunehmen kann« (220). Elimination des Zufalls und Überwindung der Natur – in solchen utopischen Tendenzen kommt nicht der inhaltliche Hauptgedanke, doch ein kennzeichnender Zug der tragenden Grundstimmung dieser Geschichtsphilosophie zum Ausdruck: weit entfernt, nur die säkularen Geschehnisse zusammenfassend zu deuten, macht sie das Geschichtliche gleichsam zur Heilsdimension; die oft ausgemachte theologische Grundspur der Geschichtsphilosophie scheint hier besonders deutlich hervortreten. Dem ist nicht anders in Auguste Comtes nüchternerer, doch nicht weniger dezidierten Fassung der Fortschrittsidee.

85 4. Mit Comte kommt die säkulare Überformung des Vorsehungsdurch das Fortschrittsdenken zu einem Abschluß, der sich mit dem durch Hegel erreichten vergleichen und kontrastieren läßt. Findet bei diesem die profilierteste Überführung von Geschichtstheologie in spekulative Geschichtsphilosophie statt, so bei Comte ihre restlose Integration in das positiv-wissenschaftliche Weltbild. Vergleichbar sind die Konzepte durch ihre enzyklopädische Weite und geschichtliche Fundamentalität, worin ein systematisches Gesamtbild menschlicher Wissensformen gleichzeitig als historisch-genetischer Prozeß vorgestellt ist, der in der Gegenwart in seiner Logik durchschaubar und zu einer Gesamtformation der Erkenntnis

zusammenschließbar wird. Die Gemeinsamkeit verdeckt nicht die tiefgreifenden Differenzen, deren einschneidendste – nebst der ungleich gründlicheren Durchdringung des Geschichtsproblems bei Hegel – den Leitfaden des Fortschrittsgedankens betrifft: An die Stelle der sich vollendenden Freiheit tritt das Heraufkommen und der weltgeschichtliche Sieg des wissenschaftlichen, »positiven« Geistes, welcher nicht nur zu einer neuen Weltinterpretation, sondern einer Neugestaltung des gesamten menschlichen Daseins führt. Das Grundgerüst dieser Entwicklung, das für Comte seit seinen frühen Schriften unabänderlich feststeht und für das Individuum wie die Gattung gilt, wird durch das bekannte Drei-Stadien-Gesetz, die Abfolge von theologischem, metaphysischem und positivem Stadium definiert. Erst das dritte Stadium kann als der eigentlich »normale« und deshalb »endgültige« Zustand des menschlichen Geistes gelten (1956, 5), der die wahre Befriedigung der theoretischen wie praktischen Bedürfnisse, nicht zuletzt die Versöhnung der für unser Dasein konstitutiven Interessenrichtungen von »Ordnung« und »Fortschritt« (43) ermöglicht. In dieser basalen Polarität, der andere zugeordnet sind (Statik/Dynamik, Ähnlichkeit/Abfolge, Sein/Bewegung), bildet die Ordnung die Grundlage, der Fortschritt das Ziel (117); mit der Grundorientierung am Fortschritt verknüpft sich der hyperbolische Zug in Comtes Zeichnung des positiven Zeitalters. Dazu gehört namentlich, daß er sich vom wissenschaftlich-positiven Geist nicht nur, wie Condorcet, unerhörte Fortschritte der technischen Lebensbewältigung, sondern eine eigentliche moralische Erneuerung und die wahre Lösung unserer sozialen Probleme, schließlich geradezu die Begründung einer neuen »religion de l'humanité« verspricht. Die Ausführung dieser sozialen Perspektiven bilden den Gegenstand von Comtes zweitem Hauptwerk, dem *Système de politique positive*, worin sein theoretischer Ansatz noch stärker weltanschauliche Züge annimmt, die in der Schulbildung ihren Niederschlag gefunden haben, doch ideengeschichtlich von beschränkter Wirksamkeit geblieben sind. Im Rückblick erscheint der überhöhte Vernunft- und Wissenschaftskult, der den positivistischen Fortschrittsglauben gleichsam zur neuen Heilsreligion werden läßt, als der problematische Grundzug, der diese »Geschichtsphilosophie« – noch unabhängig von fragwürdigen materialen Konkretisierungen – entschieden inaktualisierbar macht. –

Die Aspekte, die in diesem Strang der Ideengeschichte hervortreten 86 und ein neues Verhältnis des Menschen zur Welt und zur Geschichte anzeigen, sind Aspekte subjektiver Selbstbehauptung, in welchen

das Vertrauen in die Kraft menschlicher Vernunft, das zuvor im *Erkenntnis- und Methodenbereich* artikuliert wurde, auf den *praktischen Geschichtsbezug* übertragen wird. Dieses Vertrauen findet seinen Ausdruck nach drei Richtungen: zum einen als Anspruch, die Irrationalitäten unseres Weltbildes auszumerzen, Dogmen und Vorurteile im Licht der Vernunft aufzulösen; zum anderen in der Konsolidierung eines Fortschrittsbewußtseins, das in Abstützung auf die Errungenschaften des Zeitalters die grenzenlose Vervollkommnung menschlicher Fähigkeiten projiziert; schließlich in der utopischen Steigerung dieses Fortgangs bis an die Grenzen der *conditio humana*, als Absorbierung der Natur ebenso wie als Stiftung einer neuen Moral und Religion. Wie Hobbes von der *theoretischen Erkennbarkeit* der menschlichen Welt zutiefst überzeugt ist, so kommt hier ein ungebrochenes Vertrauen in die *praktische Macht der Aufklärung*, in die emanzipatorische Potenz der Vernunft und die Unausweichlichkeit des Fortschritts zum Tragen. Beide Wege der Selbstvergewisserung des neuzeitlichen Subjekts gehen in die Grundlegung klassischer Geschichtsphilosophie ein; diese wird, über die Affirmation des Erkennens und des Geschichtswillens hinaus, die Logik und Gesetzmäßigkeit des historischen Prozesses zu ergründen suchen. Auch wenn jene theoretischen und praktischen Leitideale in ihr nicht mehr einen gleich »überschwenglichen« Ausdruck finden, tragen sie zur Konsolidierung der Fundamente bei, auf denen Geschichtsphilosophie aufbaut und deren Brüchigwerden die Krise des Geschichtsdenkens mit bedingt.

III. Klassische Geschichtsphilosophie – Geschichte als Gang der Freiheit

- 87 Ihre klassische Ausformulierung erhält die Idee neuzeitlicher Geschichtsphilosophie bei Kant, Fichte und Hegel: Hier bewahrt sich exemplarisch der für die Neuzeit als Leitideal fungierende Zusammenhang zwischen dem rationalen Begreifen von Geschichte und deren realer Vernünftigkeit. Historische Erkenntnis gewinnt ihren höchsten Rang und entfaltet ihr größtes Potential; zugleich erscheint Geschichte als Gang der Vernunft und Realisierung menschlicher Freiheit. Es ist dies gewissermaßen die unüberbietbare Konstellation affirmativer Geschichtsphilosophie. Ihren emphatischen Leitgedanken teilt noch Marx, der in Opposition zum bürgerlichen Fortschrittsdenken historische Vernunft als erst herzustellen begreift; danach verliert diese als politische wie wissenschaftliche Leitperspektive zunehmend ihre Glaubwürdigkeit.

1. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Kant)

a) Erkennbarkeit der Geschichte und Absicht der Natur

Kants Geschichtsphilosophie, die sich in mehreren kleineren 88 Schriften dargelegt findet (1784, 1793, 1795, 1798), hat ihren Angelpunkt in der Frage der Erkennbarkeit der Geschichte. Kant begnügt sich nicht mit Vicos Auskunft, daß die Prinzipien der geschichtlichen Welt, welche vom Menschen herkommt, durch Introspektion zu erkennen seien. Eine doppelte Perspektivenverschiebung verschärft das Erfordernis historischer Erkenntnis. Die eine liegt in der inzwischen erfolgten Modifikation des Geschichtsbildes: Weil dieses nicht mehr in den Rahmen eines zyklischen corso und ricorso eingebunden ist, sondern auf den einmaligen, gerichteten Lauf zielt, kann nicht die Wesenserkenntnis des menschlichen Geistes historisches Wissen begründen. Infrage steht die Erkennbarkeit des umfassenden, von der Aufklärung als Fortschritt gedeuteten Gangs der Menschheitsgeschichte. Damit verschieben sich zum anderen Zeitperspektive und Modalität des Geschichtsbezugs: Im Zentrum steht nicht die Deutung vergangener Geschehnisse und Zyklen, sondern die Gewißheit des Ausgriffs auf Zukunft; darin liegt zugleich, daß die (theoretische) Perspektive der historischen Reflexion gewissermaßen mit der (praktischen) des politisch-geschichtlichen Handelns konvergiert. Es geht Kant, neben konzeptuellen Erwägungen zur Geschichte, wesentlich um die Konsolidierung dieses Zukunftsbezugs, in dessen Licht er sich von einem »philosophischen Geschichtsschreiber ... eine Geschichte der Menschheit« dargestellt wünscht (zu der er selber nur den »Leitfaden« bereitstellt) (1784, 33f.).

In gewisser Weise übernimmt Kant das Vico-Axiom, indem er es 89 zugleich im Sinne des bewußten Machens umdeutet (eine »Geschichte a priori« ist möglich, wenn »der Wahrsager die Begebenheit selber *macht*« [1798, 351]); doch geht es nicht um das bloße Vorauswissen von Fakten aufgrund ihres Intendiertseins. In der Einleitung der »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, wo Kant die Frage in prinzipiellster Form aufwirft, wird das Kriterium im Sinn eigentlicher Handlungs rationalität formuliert: Begriffen wird Geschichte nicht aufgrund irgendeiner Gesetzmäßigkeit der menschlichen Dinge (wie bei Herodot oder Vico), sondern aufgrund der Erkennbarkeit eines »Plans«, d. h. eines zweckmäßigen Handlungsvollzugs, der den Ereignissen zugrundeliegt. Das Problem ist, daß Geschichte sich solcher Erkennbarkeit (außer in Einzelepisoden) meist entzieht:

»Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinktmäßig, wie Tiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im ganzen verfahren: so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein« (1784, 34).

Geschichte erscheint als Zwischenebene zwischen der Natur mit ihrer festen Gesetzmäßigkeit – seit je Paradigma klarer Erkenntnis – und dem Bereich des bewußten Handelns, das in seiner Zweckausrichtung und Begründetheit erkannt und beurteilt werden kann: zwischen den beiden paradigmatischen Weisen des Begreifens durch Aufweis von Regularitäten und durch Nachvollzug der Intentionalität und Begründetheit von Handlungen. Indessen ist die scheinbare Mittelposition keine Mitte, sondern die defiziente Realisierung der einen Seite: Es ist das sich noch nicht transparent gewordene, noch nicht vernünftig über sich verfügende soziale Handeln, das als Träger der Geschichte erkannt wird. Das Desiderat wäre, im Gang der menschlichen Dinge, der vorerst nur als unregelmäßiges Chaos erscheint, eine »vernünftige *eigene Absicht*« der Menschen als Grundlage ausmachen zu können (ebd.). Und unverkennbar gehört es zu Kants Vorstellung vom Ziel der Geschichte, daß darin nicht nur eine bestimmte politische Verfassung, sondern generell ein Zustand der Menschheit erreicht sei, in welchem die Geschehnisse als Ausdruck des menschlichen Willens, als Resultat eines unter Menschen »verabredeten Plans« erscheinen. Was Marx später als Übergang von der Vorgeschichte zur eigentlichen Geschichte beschreiben wird, die Emanzipation der Menschen von Opfern zu Tätern der Geschichte, gehört unbestreitbar auch in den Horizont der Kantischen Vorstellung. Steht die Figur des autarken Geschichtssubjekts als Zielvorgabe und Kriterium fest, so drängt sich die Frage auf, wie vorläufig in Ermangelung dieses Subjekts eine vernünftige Geschichtserkenntnis möglich sein soll. Kant meint die einzige Möglichkeit einer solchen darin zu sehen, daß im »widersinnigen Gang menschlicher Dinge«, der offenkundig keiner menschlichen Absicht entspringt, doch eine »Naturabsicht« sich ausmachen läßt, die als Leitfaden dienen kann. Der Leitfaden ist der einer umfassenden teleologischen Naturbetrachtung, deren erster Grundsatz die vollständige Entwicklung der Potenzen alles Lebendigen ist.

90 Mit diesem Prinzip verbindet Kant sowohl eine bestimmte Zielangabe der Geschichte wie eine These über den Gang der Entwicklung (als des Mittels zur Realisierung jenes Ziels). Die Zielbeschreibung verknüpft die naturphilosophische mit der politisch-geschichtsphilosophischen Betrachtung. Naturrechtliche Leitwerte

wie Freiheit, Selbsterhaltung, Sicherheit werden mit der Realisierung des umfassenden Naturzwecks verbunden; das politische Geschichtsziel – die weltbürgerliche Gesellschaft – erscheint gleichsam als Funktion einer Naturabsicht: Nur in einer »allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft« kann »die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden« (1784, 39). Generell wird im Zusammenbringen von naturtheoretischer und politischer Orientierung (etwa von Entwicklungs- und Fortschrittsdenken) eine für klassische Geschichtsphilosophie charakteristische Figur gezeichnet (die begrifflich nicht ohne Probleme bleibt, wie Kant selber bei Herder unterstreicht: 1966, 790 ff.). Vor allem aber ist der Verweis auf die Naturabsicht für die Einsicht in den Mechanismus des historischen Fortgangs von Belang. Zum Zug kommt eine Variante jener schon mehrfach angesprochenen Figur, wonach ein Geschichtsziel im Ausgang von Motiven erreicht wird, die von sich aus keineswegs auf dieses ausgerichtet sind, sondern eher von ihm wegstreben. In vielfachen Abwandlungen geht Kant dieser Figur nach, in welcher er die Gewähr für den sicheren Geschichtsverlauf und die Unausweichlichkeit des Ziels sieht: Die »Garantie des ewigen Friedens« wird durch »die große Künstlerin *Natur*« geleistet, welche Vorsorge dafür getroffen hat, daß aus eigennütigen Antrieben das geschichtlich-politisch Gute entsteht (1795, 217 ff.). Solches bewirkt die Natur, indem sie etwa die unersättliche »Begierde zum Haben« gegen die »untätige Genügsamkeit« als Motor der Entwicklung einsetzt (1784, 38f.), den »Handelsgeist« und »wechselseitigen Eigennutz« als Mittel der Völkerverbindung benutzt (1795, 226), das Freiheitsstreben als Mittel der Verrechtlichung, die menschlichen Antagonismen als Mittel der Vergesellschaftung zwischen Individuen und Gemeinschaften einsetzt. Immer wird ein vernünftiges Ziel ohne bewußten menschlichen Willen, teils gegen ihn durchgesetzt. Es ist eine Figur, die Kant ausdrücklich (wie andere Autoren implizit) mit dem Motiv der Vorsehung verbindet; nur aus erkenntnismäßiger Bescheidenheit hält er es für angebrachter, von der Natur statt der Vorsehung zu sprechen (1795, 219).

Indessen wäre es unrichtig, die Naturteleologie einfach als feststehendes Fundament philosophischer Geschichtsreflexion anzusehen. Ein doppelter – methodischer wie sachlicher – Vorbehalt steht dem entgegen. Zum einen wird die teleologische Interpretation bereits im Bereich der Natur von Kant mit einem erkenntnistheoretischen Vorbehalt belegt: sie gibt keine positive Erkenntnis, sondern eine im Bedürfnis unserer Vernunft nach Einheit gründende Als-ob-

Beschreibung. Ihr hypothetischer Charakter potenziert sich zweifach, wenn sie vom Einzelorganismus auf das Ganze der Natur ausgedehnt und dann auf die nicht-naturale Totalität der Geschichte übertragen wird. Der erkenntnistheoretische Vorbehalt, den die *Kritik der Urteilskraft* klar ausspricht, ist auch in den geschichtsphilosophischen Schriften präsent: etwa in der rhetorischen Frage, »ob es wohl vernünftig sei Zweckmäßigkeit der Naturanstalt in Teilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen anzunehmen« (1784, 43f.), oder in der Erwägung, daß die Annahme einer Zweckmäßigkeit der Geschichte, die wir uns nach Analogie menschlicher Handlungen »nur hinzudenken können und müssen«, zwar theoretisch »überschwenglich«, doch praktisch wohlbegründet sei (1795, 218f.). Zum methodischen Vorbehalt kommt ein inhaltlicher hinzu. Die Figur des Naturmechanismus ist ein erkenntnismäßiger Notbehelf der Geschichtsphilosophie, ein an sich anstößiges Provisorium, das einen Makel bisheriger Geschichte anzeigt: Als Ziel steht ein Geschichtsvollzug vor Augen, wo das Richtige aus freier Verantwortung getan wird und die Notwendigkeit jenes Mechanismus entfällt. Eigentliche Erkenntnis wäre erst von einer wirklich vernünftigen Geschichte möglich.

b) Die moralische Tendenz der Geschichte und das
Geschichtszeichen

- 92 Erste Grundlage des Ausgriffs auf eine Vernunft in der Geschichte ist der zweckmäßige Mechanismus der Natur, der zwischen dem rationalen langfristigen Eigeninteresse und dem objektiven Geschichtsziel eine Konvergenz herstellt: zu fragen ist, ob damit schon ein zureichendes Fundament der Geschichtsphilosophie gelegt ist. Tatsache ist, daß Kant über die eigennützigen Antriebe hinaus die Vernünftigkeit, schließlich Moralität der Subjekte als bestimmende Faktoren ins Spiel bringt. Rationalität kommt zunächst in ähnlicher Weise zum Zug wie in den liberalistischen Thesen vom ausgleichenden Effekt des aufgeklärten Egoismus. Doch akzentuiert Kant zusätzlich den Ebenenunterschied beim Übergang zur Vernunft: Es liegt im Entwicklungsplan der Natur, »daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat« (1784, 36). Es bildet ein Eigentelos der Natur, daß die Naturalität als solche transzendiert werde. In den Blick kommt die Entfaltung der Kultur als eigentlicher Inhalt der Weltgeschichte, der sich aus keiner

Naturteleologie sensu stricto mehr ableiten läßt. Entscheidend aber ist nicht nur der Schritt zur Vernunft, sondern ebenso der von der rationalen zur moralischen Orientierung. Läßt sich der erste noch einigermaßen unproblematisch an den Ausgang bei der Natur anschließen, so stellt der zweite demgegenüber einen Sprung dar. Teils wird er von Kant in seinem Gewicht und seiner Nicht-Selbstverständlichkeit marginalisiert: Von der »fortgesetzten Aufklärung« selber erhofft er sich den Anstoß zu einer »Denkungsart«, welche den rationalen Eigennutz in eine moralische Grundhaltung, die »*pathologisch*-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganze verwandeln kann« (1784, 38). Andererseits unterstreicht er die Differenz zwischen Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung, wobei er die letztere als eine erst mühsam zu bewältigende Zukunftsaufgabe ansieht, ohne die aber die Erreichung des welthistorischen Ziels illusorisch bleibt: Alles Gute, »das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend« (1784, 45). Tragend wird schließlich die Überzeugung, daß die wirkliche Sicherheit eines Staatswesens, erst recht des Weltfriedens gar nicht unabhängig von entsprechenden subjektiven Grundhaltungen, unter alleiniger Zuhilfenahme objektiver Zwangsmechanismen (Rechtssystem, Sicherheitsdispositive) und subjektiver Klugheitsregeln zu gewährleisten ist. Es ist dies der konkrete Punkt, wo die Frage der Vorläufigkeit der Figur des Naturmechanismus zur Entscheidung getrieben wird. Ohne daß Kant die Figur explizit zurückdrängte, ist deutlich, daß sie überwunden, durch Moralität abgelöst werden soll. Geschichte, soll sie den ihr bestimmten Abschluß erreichen, *darf* und *kann* nicht ausschließlich auf Eigennutz und Rationalität beruhen.

Am prägnantesten kommt diese zweite, komplementäre Basis der 93
Geschichtsphilosophie im *Streit der Fakultäten* zum Ausdruck, wo Kant ausdrücklich der Frage nachgeht, auf Grund welcher realer Erfahrungen eine philosophische Weltgeschichte möglich sei – sofern diese eben eine Vergewisserung der »moralischen Tendenz des Menschengeschlechts« einschließt. Seine Antwort besteht in der berühmten Lehre vom »Geschichtszeichen«, unter welchem er einen Beleg für »die *Tendenz* des menschlichen Geschlechts im *Ganzen*« versteht (1798, 357); analog zum Rekurs auf Naturteleologie steht auch die Suche nach einem Geschichtszeichen gewissermaßen in Ermangelung eines unmittelbaren, handlungsteleologischen Zugriffs, welcher die vernünftige Gestalt der Geschichte (den »verabredeten Plan«) direkt sichtbar machen könnte. Ein Geschichtszeichen solcher Art meint Kant in der enthusiastischen

Anteilnahme des Publikums an den Geschehnissen der Französischen Revolution ausmachen zu können, einer Anteilnahme, die »keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann« (1798, 358). So meint er denn

»dem Menschengeschlecht, nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage, die Erreichung dieses Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergißt sich nicht mehr*, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat.« (1798, 361).

Fragen ließe sich, welches erkenntnistheoretische Gewicht diesen Argumenten zukommt: wie tragfähig die eine Erfahrung als Basis einer Verallgemeinerung ist, welche Rolle das Nichtvergessenkönnen von historischen, zumal Befreiungserfahrungen spielen kann. Unabhängig davon sind die beiden Pfeiler festzuhalten, auf denen Kants optimistische Geschichtsdeutung beruht: die Einsicht in Wesen und Absicht der Natur und die historische Erfahrung einer moralischen Anlage im Menschengeschlecht. Sie begründen zwei Arten des für Geschichtsphilosophie konstitutiven Vertrauens in Vernunft: in die Vernünftigkeit (Zweckmäßigkeit) der Natur und in die Vernünftigkeit (letztlich Moralität) des Menschen.

c) Das Geschichtsziel – die weltbürgerliche Gesellschaft.

- 94 Mit den Methodenfragen sind inhaltliche Aspekte unmittelbar verknüpft. Da es Kant nicht in erster Linie um eine Interpretation des bisherigen Entwicklungsgangs der Menschheit (wie etwa Rousseau), sondern um konstruktive Erwägungen zum Geschichtsganzen geht, rückt die Richtungs- und Zielbestimmung der Geschichte in den Vordergrund. Leitend für diese ist die »weltbürgerliche« Perspektive, welche die historisch-politische Fragestellung über die Ebene des Staats- und Völkerrechts hinausführt. Hobbes, Locke und Rousseau hatten nach der Vernunft der menschlichen Welt vornehmlich im Horizont der Staatstheorie gefragt (wobei allerdings schon Hobbes' Katalog der natürlichen Gesetze völkerrechtliche Vorschriften [z. B. Kriegsrecht] einschloß); Rechtsgelehrte (vor allem Grotius und Pufendorf) hatten dem Völkerrecht im 17. Jahrhundert Ansehen verschafft. Wenn Kant nun über das Völkerrecht – d. h. den gegenseitigen (im Prinzip bilateralen) Verkehr zwischen Staaten – hinaus die Ebene des Weltbürgerrechts ins Spiel bringt, so rückt u. a. eine Frage in den Vordergrund, die sich für die politische Geschichtsphilosophie in

der Nachfolge Kants als zentral erweisen wird und zu der Kants Stellungnahme nicht ganz eindeutig scheint; die Alternative von Weltstaat und Völkerbund. Teils scheint Kant die faktisch vorherrschende Ablehnung der Idee des Weltstaats (»Weltrepublik«, »Völkerstaat«) zu teilen, in welchem er das Resultat staatlicher Machtexpansion sieht und zugleich eine Tendenz zum Despotismus wahrnimmt; teils scheint er die Idee des umfassenden Staats als die einzig richtige »nach der Vernunft« zu verteidigen, die nur deshalb nicht durchführbar sei, weil die Menschen sie »durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen«, so daß hier anstelle der »positiven Idee einer Weltrepublik« nur das »negative Surrogat« eines Bundes bleibt (1795, 212f.). Bedeutsam ist in beiden Varianten, daß die Vernunft des Geschichtlichen in eminenten Weise als politische Vernunft ins Spiel gebracht wird, daß diese aber unzweideutig über die Ebene der Staatlichkeit hinausweist. Es ist die neuzeitliche praktische Leitidee, die Freiheit, die von Kant bis Hegel in den Fokus des geschichtsphilosophischen Interesses rückt. Regulatives Prinzip bei Kant ist die umfassende Herstellung der Bedingungen der Freiheit: die Rechtsverfassung der Menschheit. Zugleich macht Kant mit jener Erkenntnis ernst, die schon den Naturrechtstheoretikern vor Augen stand: daß nämlich die Errichtung des Staats einen neuen Naturzustand im Außenverhältnis erzeugt. So bleibt das Herausgehen aus der Natur erst zu vollenden. Hatte die beginnende Historiographie gewissermaßen auf den Staat hingedacht und bildet dieser in der neuzeitlichen Naturrechtstheorie *den* Referenzpunkt realer Vernünftigkeit, so findet nun als Postulat die Transzendierung des Staats als Grundlage historischer Vernunft statt. Es wird von Interesse sein, die von Kant monierte Transzendierung mit späteren Ausgriffen über das Politisch-Staatliche hinaus (von Fichte über Marx bis zur Gegenwart) zu kontrastieren. Die Frage nach Weltstaat und Völkerbund bleibt ein Ansatzpunkt für die Problematisierung des Verhältnisses von Geschichte und Moral – bei Kant nicht zuletzt im Blick darauf, ob das normative Geschichtsziel – der Weltfriede – der moralischen Einstellung bedarf, um funktionale Defizite einer bloß rationalen Politik zu kompensieren.

d) Theoriestatus und praktische Funktion der Geschichtsphilosophie

Die erkenntnistheoretische Absicherung bedeutet nicht, daß hier ein Wissen nach dem Vorbild strenger Wissenschaft begründet werden soll. Historische Erkenntnis, wie Kant sie konzipiert, ist

von einem bestimmten praktischen Interesse geleitet und zugleich als theoretische Disziplin von strenger Wissenschaft unterschieden. Geschichtsphilosophie ist in praktischer Absicht entworfen, und sie hat als Totalitätsentwurf hypothetisch-postulatorischen Charakter.

95 Hatte Hobbes das Methodenideal wahrer Erkenntnis auf die menschliche Welt ausgedehnt und damit im weiteren das Desiderat nach deren rationaler Begründung verbunden, und hatte Vico von der Ontologie des Gegenstandes, vom Gemachtsein der Geschichte her argumentiert, so verbindet Kant das Prinzip des Gemachtseins mit dem Rationalitätspostulat, indem er die vernünftige Gestaltung zum eigentlichen Transparenzkriterium der Geschichte erhebt. Mit der methodischen Orientierung verbindet sich die konkrete Zielbestimmung einer Geschichte, die als rational selbstbestimmte sich erst wirklich zu eigen wird: Die Vernunft in der Geschichte ist eine herzustellende, nicht bloß zu konstatierende. Nun ist das Verhältnis nach beiden Seiten zu lesen: Nicht nur ist Vernunft Grundlage historischer Erkenntnis, ebenso steht diese, als Moment des Handelns, im Dienste geschichtlicher Vernunft. Historische Erfahrung – »große durch viele Weltläufe geübte Erfahrung« (1784, 41) – geht in einen reflektierten Umgang mit Geschichte ebenso ein wie der philosophische Geschichtsentwurf selber für das Handeln bedeutsam wird – ungeachtet seiner fragwürdigen epistemologischen Prämissen. Ohnehin wird das Gewicht der empirischen Abstützung eher bescheiden eingeschätzt: sowohl die Extrapolation der Naturteleologie auf Weltgeschichte wie die Vergewisserung der moralischen Tendenz anhand des Geschichtszeichens stehen auf wissenschaftlich schwachen Füßen. Doch auch wenn es nach Kant nur darum geht, »etwas wenig« von der Realisierung der Naturabsicht, »schwache Spuren der Annäherung« ans Ziel zu erkennen (1784, 45 f.), so sind bereits diese von eminenter Bedeutung: Mögen die darauf bezogenen Vorhersagen theoretisch »überschwenglich« sein, so sind sie praktisch »dogmatisch« und ausreichend, um uns das Hinarbeiten auf das Ziel zur »Pflicht« zu machen (1795, 218 f., 227). Von gleichem Gewicht wie die Verständigung über das Ziel ist die Motivationsfrage. Die Vergewisserung über den Gang der Geschichte kann für diesen selber »beförderlich« werden, sofern sie den handelnden Menschen, trotz der vermeintlichen Zwecklosigkeit, eine »tröstende Aussicht in die Zukunft« eröffnet und damit eine Bekräftigung der Handlungsmotivation bewirkt (1784, 45, 47, 49). Die Möglichkeit, im scheinbar Ordnungslosen eine Zweckmäßigkeit auszumachen und damit gleichsam eine Theodizee, eine »Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung« zu begründen, ist geradezu Anstoß und Selektions-

kriterium der Geschichtsphilosophie: Die Möglichkeit einer vernünftigen Geschichtsdeutung ist »kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen« (1784, 49). Leitend ist das Motiv einer Versöhnung mit der Welt; gegen die Weltflucht, welche auf Vernunft »nur in einer anderen Welt« hofft (ibid.), wird die Diesseitigkeit als der ernstzunehmende Bereich menschlicher Vernunft reklamiert. In gewisser Weise ist mit dieser praktischen Wendung historischer Vernunft und der damit einhergehenden dezidierten Stellungnahme für die säkulare Welt (in deren Dienst gleichsam noch die Theodizee steht), jene Hinwendung zum Geschichtlichen vollendet, welche in der entstehenden Geschichtsschreibung als Abkehr vom Mythisch-Sakralen ihren Anfang nahm. Zugleich ist mit der engen Verflechtung von theoretischer und praktischer Orientierung eine Verweigerung gezeichnet, die noch bei Marx bestimmend sein wird: Der Handelnde ist ebenso auf historische Erkenntnis angewiesen wie er allein zu wirklicher Einsicht in die Geschichte befähigt ist.

Der praktischen Ausrichtung der Geschichtsphilosophie entspricht 96 ihr hypothetisch-postulatorischer Status. Die Vollendung der Geschichte bleibt unendliche Aufgabe: »Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt« (1784, 41). Die Totalität, auf welche die teleologische Deutung hindeutet, ist eine regulative Größe, eine offene, nie real präsente Ganzheit. Man wird darin nicht nur eine erkenntnismäßige Schranke, sondern auch einen Vorzug dieser Geschichtsphilosophie zu sehen haben, der gerade im Vorblick auf spätere Kritikpunkte der Geschichtsphilosophie – Totalitätsdenken, Geschlossenheit, Fortschrittsautomatismus usw. – hervortritt. Einiges von dem, was später zu den metaphysischen Verzerrungen der Geschichte gerechnet worden ist, scheint jedenfalls Kants Konzept so nicht zu treffen. K. Rossmann hat zwei Hauptstränge der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie unterschieden, je nachdem sich diese an einer positiven oder negativen Metaphysik orientiert (1959, XXIV ff.): Im ersten Fall wird eine totale Sinndeutung der Geschichte unterstellt, im zweiten Fall – für den exemplarisch Kant steht – wird gegen den Versuch Einspruch erhoben, »die Geschichte selber in ihrer Entwicklung für das Reich Gottes und der Wahrheit zu begreifen«, letztlich den offenen Horizont des Geschichtlichen in den Denkraum der geschlossenen antiken Seinslehre zu zwingen (LI). Es wird zu sehen sein, inwieweit die der Gegenseite zugerechneten Autoren – allen voran Hegel und Marx – der Tendenz zu solcher Verfestigung verfallen; auf der Hand liegt

die Vermutung, daß diese Tendenz mit einer zur Enthistorisierung einhergeht. Zu den produktiven Leistungen der erkenntnistheoretischen Bescheidung gehört die Ermöglichung eines wahren Denkens von Geschichte.

2. *Geschichte als Werden der Freiheit (Fichte)*

a) Gegenwartsdiagnose und Geschichtsbegriff

97 Fichtes geschichtsphilosophische Schriften – vor allem: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (zit.: G), *Reden an die deutsche Nation* (R), *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaats zum Vernunftreich* (S) – bilden einen exemplarischen Kristallisationspunkt des neuzeitlichen Leitmotivs, indem sie den Freiheitsbegriff zum eigentlichen Kern der Konvergenz von Vernunft und Geschichte machen. Hatte Kant die Ratio der Geschichte einer um das Menschenschicksal besorgten Natur anvertraut, so reklamiert Fichte historische Vernunft als eine nicht bloß zu erkennende, sondern selbsttätig hier und jetzt zu realisierende: *Ob Vernunft und Fortschritt in der Geschichte sei oder nicht – »darüber ein letztes Endurteil zu begründen, ist euch anheimgefallen«* (N 498). Entsprechend lautet die inhaltliche Explikation des »Weltplans«: *»Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte«* (G 7). Im eigentlichen Sinn vernünftig ist geschichtliches Dasein dort, wo es aus Freiheit vollzogen wird: der Schritt zur Freiheit bildet den welthistorischen Einschnitt, mit Bezug auf den die Menschheitsgeschichte – der Gang vom »Vernunftinstinkt« zur »Vernunftkunst« (G 11 f.) – in zwei große Teile zerfällt. Damit verbindet sich die Vorstellung realer Autarkie: das Machen von Geschichte (N 368) und »Sichselbstmachen« (N 306 passim). Wenn spätere Theorien solche Leitideen zu konkreteren geschichtsphilosophischen Utopien ausmünzen, werden sie nicht die Stringenz überbieten, mit der Fichte die Idee absoluter Freiheit und Selbstsetzung zum Fokus der Geschichtsbetrachtung macht.

98 Von diesem Leitprinzip her bestimmt sich der Gang der Geschichte und die Situierung der Gegenwart in ihr. Die fünf Hauptepochen (die Zeitalter des Vernunftinstinkts, der äußeren Autorität, der Befreiung, der Erkenntnis, der Vernunftkunst) zeichnen einen Kreis der sukzessiven Entfernung von der Vernunft und der Rückkehr zu ihr, wobei die Gegenwart im »Mittelpunkt der gesamten Zeit« steht: als Punkt des Umschlags und der Entscheidung (G 18). Mit existentiellstem Pathos unterstreichen die *Reden an*

die deutsche Nation den welthistorischen Rang der Gegenwart: Sie ist der Augenblick, wo »ein zweiter Hauptabschnitt der freien und besonnenen Entwicklung des Menschengeschlechts an die Stelle des ersten Abschnitts einer nicht freien Entwicklung« zu treten hat (N 306). Kennzeichnend für die Gegenwart ist ihre zutiefst zwiespältige Stellung: Als Mitte der Geschichte ist sie zugleich der Punkt der größten Entfernung von Ursprung und Ziel, das Stadium der größten Unwahrheit. In weit ausholenden Schilderungen beschreiben die *Grundzüge* die Substanzlosigkeit des gegenwärtigen Geistes, dessen Richtschnur subjektive Vernunft und negative Freiheit bilden. In sich unberechtigt, gewinnt das Negative eine Legitimation durch seine Stellung als »notwendige Mittelstufe« zur höheren Wahrheit (G 83): Wie später Hegel, Marx und alle dialektischen Denker sieht Fichte im Durchgang durch das absolut Negative den Weg zum wahrhaft Positiven – eine, wie zu zeigen sein wird, äußerst voraussetzungsreiche Argumentationsfigur. Markant ist die zentrale Lokalisierung der Gegenwart, die in geschichtsphilosophischen Periodisierungen sonst meist in die Nähe des Geschichtsendes rückt: Auch wenn die Differenzen z. T. mehr verbaler Natur sind, wird dadurch der Status des Jetzt als des eigentlichen Entscheidungspunkts zusätzlich akzentuiert.

Fichtes Konzept gibt Anlaß, die – nicht nur für dieses relevante – 99 Frage nach der Haltbarkeit des implizierten Ideals zu stellen. Formuliert die emphatische Unterstellung des Geschichts- unter den Freiheitsbegriff einen sachhaltigen Begriff des Geschichtlichen, oder entspricht sie einer fiktiven Idealisierung? Die Idee der vollen Selbstsetzung, eines souveränen Machens von Geschichte stößt sich am normalen Sprachgebrauch, wonach Geschichts- und Handlungsprozesse u. a. gerade darin differieren, daß Geschichte nie zur Gänze auf internationale Vollzüge zurückzuführen ist. Gehört die Kontrollierbarkeit der Folgen zum Telos des Handelns, so Kontingenz zur Geschichte. Darauf hatte schon Aristoteles aufmerksam gemacht; es steht auch Fichte vor Augen, wenn er den historischen Gegenstand als »ein *Gegebenes*« definiert, das »zufällig«, »nicht *a priori* zu erkennen« ist (S 459). An sich unterstünde der Bereich der Geschichte ebenso einem Gesetz wie die Naturprodukte; wie hier das Naturgesetz müßte dort das Vernunft- oder Sittengesetz Intelligibilität gewährleisten. Indes macht dies die normative Idee, (noch) nicht die Realität des Historischen aus:

»Bisherige Geschichte« hat noch nicht »mit den Produkt *eigentlicher* Freiheit . . . zu tun« (S 460). Zwar sollen historische Tatsachen aus Einsicht und Sittengesetz hervorgehen: »So *soll* es sein, so wird es auch einst sein . . . : aber so ist es dermalen nicht« (S 462).

Zu präzisieren bleibt, inwiefern hier Defizite bisheriger Geschichte oder konstitutive Merkmale des Historischen im Spiel sind. Zu differenzieren wären die Faktoren, welche die rationale Selbsttransparenz der Geschichte verhindern. Mit Bezug auf die Freiheitsordnung scheinen es in der Tat Defizienzen – ungebundene Willkür, »unsittliche Freiheit« (S 463) – zu sein, die möglicherweise nie voll überwindbar, aber doch auf das Ziel ihrer Überwindung hin angelegt sind. Anders verhält es sich mit der Pluralität endlicher Subjekte (S 459), deren Freiheit und gegenseitige Fremdheit die Kontingenz geschichtlich-sozialer Existenz bedingt. Die Unüberschaubarkeit der Handlungsfolgen wie die Nicht-Antizipierbarkeit sozialer Interferenzen bilden konstitutive Elemente der Geschichte, in welcher nicht nur gehandelt wird, sondern mit dem Handelnden etwas geschieht; das Subjekt der Geschichte ist nicht nur deren Täter, sondern auch – oft vorrangig – der von ihr Betroffene. Geschichte ist nicht das Reich der absoluten, sondern der endlichen Freiheit. Es ist dann *zum Teil* eine Frage der Terminologie, ob man jene Sphäre der absoluten Freiheit als eigene Vollendung oder aber als Jenseits der Geschichte ansetzt. Geschichte ist auf ein regulatives Ideal von Freiheit und Vernunft hingebunden, das zugleich über die historische Verfaßtheit der *conditio humana* hinausweist.

b) Das Werden der Freiheit

- 100 Exemplarisch ist Fichtes Konzept im Spektrum geschichtsphilosophischer Entwürfe als eine der dezidiertesten Stellungnahmen für Freiheit. Zu zeigen bleibt, wie die ideale Zielbestimmung mit dem Gang und der Prozeßform von Geschichte zu vermitteln ist; auch hierin geht Fichte einen wichtigen Schritt über seine Vorgänger hinaus. Das Problem, mit dem sich klassische Geschichtsphilosophie konfrontiert sieht, ist in pointierter Form das der Genesis von Freiheit und Vernunft: Wie kann Vernunft aus Unvernunft, Freiheit aus Unfreiheit hervorgehen? Die Frage scheint uns mit einer unausweichlichen Aporie zu konfrontieren. Fichte begegnet ihr, indem er das unhintergehbare Gegebensein von Freiheit und Vernunft unterstreicht; sie gehört mit zum »absoluten Faktum« (S 476 f.), zu dem, was notwendig »zur Möglichkeit aller Geschichte vorausgesetzt« werden muß (G 132). Konkret stellt sich Fichte Vernunft und Freiheit in zwei Völkern verkörpert vor, die durch ihre Interaktion die Dynamik der Geschichte freisetzen: auf der einen Seite ein natürlich vollkommener, sittlicher Wille ohne Freiheit (das »ursprüngliche Normalvolk«), auf der anderen Seite die unendliche Freiheit ohne sittliche Verfassung (das Volk der

»Wilden« [G 133]). Erst das Zusammentreffen beider setzt Geschichte in Gang, gibt ihr ihren Gegenstand, stellt ihr ihre Aufgabe, indem es die polaren Grundelemente von Natur und Kultur, Sein und Setzung, Gegebensein und Freiheit in ein dynamisches Verhältnis setzt; eine der Gestalten seiner Austragung ist die Gegenläufigkeit von Glaube und Verstand, auch hier mit der Richtungsbestimmung, »daß immerfort der Verstand Feld gewinne über den Glauben«, bis dessen Inhalt zur Gänze in die »Form der klaren Einsicht« überführt ist (S 493).

Um zu verdeutlichen, wie in dem so gesteckten Rahmen die 101 sukzessive Realisierung autonomer Vernunft zustande kommt, bleibt die Leerstelle auszufüllen, die Kant tentativ durch die Figur eines Plans der Natur besetzt hatte. Wenn die Realisierung der Vernunft nicht mehr an die Natur delegiert, sondern den handelnden Subjekten abverlangt wird, ergibt sich das Problem, die historische Neuerung in ihrem Vollzug als rational ausweisen zu können: Wie kann der Gang der Geschichte für die daran Beteiligten als vernünftig einsehbar sein, wenn Vernunft sich darin erst konkret herausbilden soll? Fichtes Schritt über Kant hinaus besteht in einer internen Differenzierung, die in der geschichtlichen Realisierung der Vernunft zwei Seiten auseinanderhält: die Frage nach dem *Kriterium* des jeweils Vernünftigen und die Form seiner historischen *Durchsetzung*. Das erste – bei Kant im wesentlichen vernachlässigte – Problem resultiert daraus, daß das historisch Richtige sich nicht aus einem abstrakten Prinzip ableiten läßt, sondern historischer Erfahrung und Urteilskraft bedarf. Fichte formuliert – wie später Hegel – dieses Kriterium als ein Wissen, »was jetzt an der Zeit sei« (S 443), und führt aus:

»Das bestimmte Recht der allgemeinen Freiheit in einem gegebenen Zeitmomente . . . ist gar nicht durch einen objektiv gültigen Begriff anzugeben . . . Die Maßregel ist niemals die beste überhaupt, sondern nur die beste für die Zeit: diese kann nun nur derjenige angeben . . . , der das ewige Gesetz der Freiheit in Anwendung auf seine Zeit und sein Volk am richtigsten versteht« (S 444).

Was andererseits die geschichtliche Durchsetzung der Vernunft betrifft, so hält auch Fichte daran fest, daß sie nur zum Teil intentional geschieht, wobei er ähnliche Vorstellungen wie Kant ins Spiel bringt: die Idee eines »zweckmäßigen Gangs in der höheren Natur«, welcher die Menschheit ohne ihr Wissen und Wollen ihrem Zwecke entgegenführt (G 144); doch bleiben die Überlegungen zur Begründung und Durchsetzung historischer Ratio ohne systematische Ausarbeitung.

c) Die zweifache Transzendierung des Staats

102 Auch Fichtes Geschichtsbild ist wesentlich politisch: Den *Staat* zu errichten, macht »die Bestimmung des menschlichen Geschlechts« aus (G 148), wie denn auch sein eigener Zweck »kein anderer [ist] als der der menschlichen Gattung selber: daß alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetz eingerichtet werden« (G 161). In seinem Endstadium jedoch bleibt der Staat nicht Selbstzweck, sondern wird er zum Durchgangsstadium für Höheres, wobei seine Transzendierung zwei verschiedene Richtungen enthält: die strukturelle Überwindung der rechtlich-staatlichen Existenz und die politische Transzendierung der Singularität des Einzelstaats. Interessant sind im Zusammenhang des letzteren die Argumente, mit denen Fichte seine dezidierte Abwehr des Weltstaats untermauert: neben der Abscheu vor Machtgier und Despotismus ein Bekenntnis zum Eigenwert der Pluralität und Partikularität. Nur in der Vielfalt konkreter Gestalten vermag sich der Geist in seiner wahren Natur zu realisieren:

»Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen und . . . Völkern darzustellen«; nur in deren Vielfalt »tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus« (N 467).

Dem stünde der Weltstaat mit seiner Tendenz zur Nivellierung der Eigentümlichkeiten entgegen. Eine verwandte Stellungnahme läßt sich auch in Fichtes bekannter These zum *geschlossenen Handelsstaat* (1800) – in bewußter Gegnerschaft zu Tendenzen der Zeit (zum Welthandel, zur Weltgesellschaft, Weltkultur) – erkennen; doch stellt nicht die Abgeschlossenheit für sich das letzte Wort dar. Bestimmend bleibt die Perspektive einer Überwindung des Einzelstaats hin zu zwischenstaatlich-völkerrechtlichen Verbindungen; diese allein vermögen der Gefährdung bürgerlicher Freiheiten wie der Ausschaltung der vielfältigen Besonderheit des Menschlichen entgegenzutreten – beides eminente Leitwerte der Geschichte und des historischen Bewußtseins.

103 An die Grenze des Geschichtlichen stößt demgegenüber die andere Transzendierung des Staats vor, welche auf die Überwindung der äußeren Zwangsinstitution zielt und das Rechtsverhältnis durch eine Einheit ablösen will, die keiner externen Absicherung bedarf. Nach dieser Vision wird die Politisierung zunächst durch eine Moralisierung abgelöst, welche den Frieden ohne Schutzinstitution wachsen und den Staat »an seiner eigenen . . . Nichtigkeit ruhig absterben« läßt, bis dann eine zweite Überschreitung über Politik und Moral hinaus zur Religion führt und die Völker zu einem

menschheitsumfassenden »christlichen Staat« zusammenschließt (S 599 f.). So wird, was Augustinus in den Dualismus von irdischem Staat und Gottesstaat faßte, von Fichte in die eine Dimension der Geschichte zusammengeführt – und erneut die Frage virulent, ob nicht die geschichtsphilosophische Utopie in eine Unterlaufung des Geschichtlichen mündet. Wenn die religiöse Überhöhung mit dazu verhilft, eine bestimmte praktische Einstellung – »Mut und Hoffnung« (N 279), Versöhnung mit der Welt – zu befördern, so stellt sich die Frage, ob sie dazu die Voraussetzung bildet. Einen Versuch, diese Leistung der Historie auch unabhängig von der Religion zum Tragen zu bringen – ohne sie von deren Anliegen abzutrennen –, hat Hegel unternommen.

3. Die Vernunft in der Geschichte (Hegel)

a) Die zweifache Frage nach der Vernunft in der Geschichte

Hegel bringt das Leitmotiv neuzeitlicher Geschichtsphilosophie auf den Begriff: Es ist der »Gedanke der *Vernunft*, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei« (1970, 20). Der Zusammenhang von Geschichte und Vernunft bildet das Apriori der philosophischen Weltgeschichte und zugleich deren Demonstrandum: Nur »wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an« – zugleich soll sich »erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst ... ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen sei« (22 f.). Der Anspruch, Vernunft in der Geschichte auszumachen, gewinnt seine besondere Prägung nicht zuletzt durch den bestimmten Ort der Geschichtsphilosophie in Hegels System: als Abschlußfigur der Rechtsphilosophie. Zugleich behandelt Hegel das Thema in eigenen Vorlesungen, die ihren Anknüpfungspunkt weniger in der philosophischen Systematik als den inzwischen in Gang gekommenen universalhistorischen Spekulationen zu haben scheinen. Die beiden Texte – die Vorlesungen und die Rechtsphilosophie – geben schwerpunktmäßig zwei Ansatzpunkte zur Interpretation der Leitfrage ab; deren Stoßrichtungen sind zunächst für sich herauszuheben, um danach ihre Verbindung aufzuzeigen.

Die Vorlesungen fragen nach der Vernünftigkeit des Gangs der Geschichte; aufgezeigt werden soll Geschichte als Entwicklung der Vernunft, als Fortschritt. Es ist dies die Weiterführung der vorherrschenden geschichtsphilosophischen Fragestellung, wie sie von den neuzeitlichen Autoren ausgearbeitet worden ist. Demge-

genüber bringt die Rechtsphilosophie Geschichte zunächst als eine bestimmte Dimension menschlichen Daseins zur Sprache und fragt nach *deren* Vernunftfähigkeit; infrage steht Geschichte als ein Bereich praktischer Vernunft. Im ganzen entfaltet die Rechtsphilosophie (die bei Hegel die Stelle der Ethik und Politik einnimmt) eine Stufenfolge der praktischen Seinsweisen des Menschen: als Rechtsperson, als moralisches Subjekt, als Familienglied, als Gesellschaftsbürger (bourgeois), schließlich als Staatsbürger (citoyen). Geschichte stellt die abschließende Figur dieser letzten Ebene dar; darin liegt gemäß der zugrundeliegenden Systematik, daß hier eine höhere Form praktischer Vernunft erreicht, ein höheres Recht in Kraft gesetzt ist als auf den vorausgehenden Stufen. In letzter Instanz ist der Mensch geschichtlich Handelnder, geschichtlich existierendes Subjekt. Vernunft in der Geschichte zielt hier auf das Geschichtlichsein des Subjekts: sich mit Bezug auf Geschichte identifizieren, Vergangenheit aneignen, vor allem aber: geschichtlich handeln, Geschichte voranbringen, Veränderungen bewirken – dies sind Aspekte historischer Praxis und Existenz, worin sich Ansprüche auf Begründetheit verkörpern.

106 Wenn wir die Fragerichtungen abstrakt auseinanderhalten, so untersuchen die Vorlesungen die Gegenstandsbestimmung, Verlaufsfiguren und Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, ihre Entwicklungslogik und Richtung. Die Rechtsphilosophie demgegenüber fragt danach, welchen Stellenwert Geschichte für das handelnde Subjekt besitzt. Die erste Fragerichtung ist aus der Perspektive des Historikers definiert, der Geschichte als Erkenntnisobjekt vor sich hat; die zweite aus der Perspektive des Handelnden, der sich auf Geschichte als Dimension praktischer Existenz bzw. als praktisch zu Gestaltendes bezieht. Der konkrete Ort der Aufweisung historischer Vernunft ist im ersten Fall der Gang der Geschichte, im zweiten idealiter die im Handeln vollzogene Neuerung – zumal dann, wenn Geschichtlichkeit nicht einfach Herkunftsbindung, sondern ebenso die Kompetenz zur Schaffung des Neuen bedeutet, wenn nicht nur der Konservative, sondern auch (und exemplarisch) der Revolutionär geschichtlich existiert. Doch fallen beide Fragerichtungen nicht in heterogene Problemstellungen auseinander; jede nimmt in ihrer Durchführung auf die andere Bezug. Es ist *ein* Thema, das unter zwei Blickwinkeln angegangen wird. Zur Eigentümlichkeit des Hegelschen Ansatzes gehört die enge Verbindung zwischen den Fragestellungen klassischer Geschichtsphilosophie und praktischer Philosophie.

Wenn wir bei der Außenperspektive, beim Blick auf den Gang der Geschichte ansetzen, so tritt Hegels Konzept mit einem kaum überbietbaren Anspruch auf. In der Einleitung zu den *Vorlesungen* steht der vielzitierte und lapidare Satz: »Die Weltgeschichte ist ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben« (32). Erläuterungs- und begründungsbedürftig sind alle drei darin enthaltenen Thesen: daß Geschichte ein *Fortschritt*, daß sie ein Fortschritt in der *Freiheit*, und daß dieser als *notwendig* zu erkennen sei. Die drei Stichworte bringen Hegels Geschichtskonzept als ganzes in den Blick. 107

»Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« – diese Formulierung gibt zuerst einen Hinweis auf die Dimension, in der Hegel das Wesentliche des geschichtlichen Geschehens ansiedelt: die Dimension des Politischen. Gradmesser ist nicht der zivilisatorische oder kulturelle Fortschritt als solcher. Ebenso wenig meint die Formel einen bloßen Fortgang im Bewußtwerden der Freiheit, abgelöst von realer Emanzipation. Beides ist nicht zu trennen. Wie es keine reale Freiheit ohne Freiheitsbewußtsein gibt, so kein wirkliches Freiheitsbewußtsein ohne reale Freiheit: Wie das menschliche Wesen – die Freiheit – »die unendliche Notwendigkeit in sich schließt, . . . sich zum Bewußtsein . . . und damit zur Wirklichkeit zu bringen« (33), so ist wirkliches Wissen nicht von etwas bloß der Potenz nach Seiendem, sondern nur in eins mit dessen realer Entwicklung möglich. Die Entfaltung der Freiheit aber findet allein in der Gesellschaft statt: nur hier können Individuen sich gegenseitig *als* freie anerkennen und damit auch von sich als freien wissen. Wie Kant, sieht Hegel das bestimmende Motiv der Weltgeschichte in der zunehmenden Verrechtlichung des Sozialen, der Institutionalisierung von Freiheit. Die konkrete Realisierung dieses Anliegens verweist auf Staatlichkeit sowohl als Grundlage des Rechts wie des Freiheitsbewußtseins; nur Staaten, nicht Stämme oder Völker haben nach Hegel Geschichte. Dem ist so, weil geschichtliche Existenz Reflexion voraussetzt, nicht nur ein Wissen vom Gewordensein, sondern ein Bewußtsein der sittlichen Bestimmung, um die es in der Geschichte geht. Solches Bewußtsein aber wird erst in der staatlichen Existenz realisiert, weil erst diese ein klares Verständnis der Gemeinschaft von sich begründet und in Institutionen artikuliert. So bildet die Schaffung des Staats den Übergang von der »Vorgeschichte« (82) zur eigentlichen Geschichte; Naturvölker und ihre Kulturen ermangeln jener Reflektiertheit, die sowohl den Blick auf einen »Endzweck des Fortschreitens« freigibt wie sie Vergan- 108

genheit zu einem »Gegenstand für die Mnemosyne« werden läßt (85). Das Herausgehen aus der Naturalität ist Genesis des Staats und der Geschichte ineins.

109 Geschichte ist die fortschreitende politisch-soziale Verwirklichung von Freiheit. In äußerster Schematisierung wird dieser Prozeß, der sich in der ganzen Vielfalt der menschlichen Lebensbereiche vollzieht, in der Stufenfolge von orientalischer, griechisch-römischer und christlich-moderner Welt gefaßt: Für die Orientalen ist nur *einer* – der Herrscher – frei, für die Griechen und Römer sind *einige* – die Bürger – frei; für die christlich-moderne Welt sind *alle* – die Menschen als solche – frei. Konkret beinhaltet der Gang der Geschichte die Überwindung der je gegenwärtigen Gestalt des menschlichen Zusammenlebens, ihr über-sich-Hinausgetriebenwerden auf eine angemessenere Realisationsform von Freiheit hin. An sich ließe sich die Transzendierung der einzelnen Gestalt in synchroner wie diachroner Richtung beleuchten. Die erste macht die sittliche Unzulänglichkeit des Einzelstaats als solchen sichtbar. Es ist dies die Einsatzstelle, wo Kant über den Staat hinaus das Völker- und Weltbürgerrecht als (hegelisch gesprochen) höhere Rechtsinstanzen geltend machte. Wenn Hegel in diesen keine positive Überwindung der staatlich-beschränkten Allgemeinheit sieht, so vor allem aufgrund ihrer kontraktualistischen Prämissen (mit ihrem Aspekt von subjektiver Willkür und begrenzter Einigung); eine umfassendere Allgemeinheit sieht er allein in der Weltgeschichte realisiert. So findet die wahrhaftige Überwindung des Partikularen unmittelbar in diachroner Perspektive statt. Geschichte ist zunächst der übergreifende Realzusammenhang, in welchem die Verbindungen zwischen Staaten geknüpft und ihre Konflikte ausgetragen werden, sie ist die faktische Entscheidungsinstanz, welche den Völkern und Zivilisationen ihren Ort und Rang zuweist – das »Weltgericht« (R §340). Geschichte nimmt die Stelle der fehlenden überstaatlichen Rechtsinstanz ein. Doch soll sie keine bloß übergeordnete »Macht« (R §342), sondern im strengen Sinn eine Rechtsinstanz sein, die gegenüber dem Einzelstaat eine höhere Form des Daseins von Freiheit vertritt. Ihr Recht ist politischen und moralischen Autoritäten übergeordnet, ein »absolutes Recht« (R §345); ihre Allgemeinheit ist die der Menschheit überhaupt, die Allgemeinheit des über die einzelnen Volksgeister hinausgehenden »Weltgeistes«. Der im Staat realisierten Sittlichkeit ist das Recht der Geschichte überlegen, sofern es das Anliegen der Menschheit vertritt und als höchste Norm den Fortschritt der sich verwirklichenden Freiheit kennt.

Nun sind dies vorerst unausgefüllte Behauptungen. Zu zeigen

bleibt, mit welchem Recht Geschichte diese höhere Allgemeinheit beansprucht, inwiefern das Hinausgehen über den Einzelstaat mehr als dessen Untergehen in der Geschichte ist, wie im Übergang von einer historischen Gestalt zur nächsten Notwendigkeit und Vernunft zum Tragen kommen. Nach der Betrachtung des Gesamtgangs der Geschichte ist die Logik des einzelnen Übergangs *in* der Geschichte in seiner entwicklungslogischen Notwendigkeit (c) und handlungsmäßigen Vernünftigkeit (d) zu analysieren.

c) Die Notwendigkeit des historischen Übergangs

»Den Gedanken dieses Übergangs« zu haben, hält Hegel für »das Wichtigste im Auffassen und Begreifen der Geschichte« (104). Vernunft *in* der Geschichte auszumachen heißt fürs erste, die Notwendigkeit dieses Übergangs zu erkennen, die zweierlei umfaßt: die Unausweichlichkeit und die innere Gesetzmäßigkeit des historischen Gangs. Unausweichlich ist dieser aufgrund seiner naturteleologischen Prämissen. Daß der Mensch, von Natur ein an sich freies Wesen, sein Wesen notwendig entfalten muß, entspricht dem allgemeinen Entwicklungsraster von Ansichsein und Fürsichsein, Möglichkeit und Wirklichkeit: Was etwas an sich, seiner Potentialität nach ist, muß es auch für sich, real werden. Der Keim muß, was in ihm angelegt ist, zur Entfaltung bringen, er muß sich zum vollen Leben entwickeln oder untergehen. Dies ist das Gesetz des Lebens, dem auch das Leben des Geistes unterworfen ist. Das Ansichsein will Hegel im Sinn der aristotelischen *dynamis*, der *potentia* verstehen, die nicht nur Möglichkeit bedeutet, sondern auch »Kraft und Macht« (78): Die Potenz enthält oder *ist* selber die Kraft, sich zur Wirklichkeit zu bringen, der Anfang ist Vorgriff auf die Vollendung. Diese Denkfigur benennt eine der fundamentalsten Voraussetzungen des Hegelschen Denkens insgesamt. Doch bietet sie uns noch keine Einsicht in die innere Gesetzmäßigkeit des historischen Verlaufs. Dies schon deshalb nicht, weil sich diese nicht mehr zur Gänze von der Bestimmung des Lebens her begreifen läßt. Ist die organische Entwicklung als solche Ausführung des im Keime Vorhandenen, so impliziert historisches Fortschreiten das Hervorbringen von Neuem. Es ist ein solches Fortschreiten, welches die »Entwicklung« beim Menschen ausmacht. Entsprechend definiert Hegel die Naturbestimmung des Menschen nicht durch eine feststehende Charakteranlage, die nur zu entfalten wäre, sondern durch das Prinzip der »Veränderungsfähigkeit« und »Perfektibilität« (74). Freiheit ist nicht eine Wesensbestimmung, der die Realität sich in einem kontinuierlichen Prozeß anzugleichen hätte; ihre begriffli-

che Bestimmtheit wächst ihr erst im realen Prozeß zu. Dies ist der Kern des radikal historischen, antimetaphysischen Ansatzes.

111 Konkret heißt das: Wenn Freiheit das Ziel der Geschichte ist, so ist der Weg dahin kein bruchloses Sichentfalten einer Naturbestimmung. Er verläuft über Stufen, deren jede durch ein eigenes Organisationsprinzip gekennzeichnet ist, welches allererst zur vollen Entfaltung kommen muß, bevor über es hinweggeschritten, bevor das Prinzip der höheren Gestalt sichtbar werden kann. Keine dieser Stufen ist verzichtbar, keine ist überspringbar. Die Höherentwicklung der Menschheit vollzieht sich in einem Umwälzungsprozeß, der über den Aufstieg und Untergang verschiedener Kulturen und Völker verläuft; nach Hegel ist jede Gestalt darin exemplarisch durch ein Volk verkörpert – das jeweils herrschende Volk, welches sozusagen stellvertretend die welthistorische Gegenwart repräsentiert. Der Mutationsschritt zur nächsthöheren Gestalt ist nur denkbar zusammen mit dem Untergang dieses Volks, seinem Zurücktreten von der welthistorischen Bühne und der Übertragung der Herrschaft an ein anderes. Keine beschränkte Gestalt menschlicher Freiheit kann über sich hinausgehen, ohne unterzugehen; darin hat sie Teil am Gesetz des Lebens. Im ganzen haben wir so ein zweistufiges Entwicklungsmodell vor uns: Jede Epoche hat das in ihr angelegte Prinzip zur Entfaltung zu bringen; zugleich wird diese interne Entwicklung durch jene Bewegung überformt, welche über die einzelne Gestalt hinwegschreitet und die Höherentwicklung der Menschheit bewirkt. Es bleibt also zu zeigen, wie beide Bewegungen so ineinandergreifen, daß die Selbstüberwindung einer Gestalt sich als Stiftung eines Neuen und Höheren vollzieht.

112 Der Kern dieses Übergangs – soweit wir uns weiterhin an die Außenperspektive der historischen Betrachtung halten – liegt im zwiespältigen Verhältnis von Politik und Kultur, von objektivem und absolutem Geist. Wenn jede historische Stufe durch eine bestimmte Form der Institutionalisierung von Freiheit definiert ist, so kann es nach Hegel dabei nicht sein Bewenden haben: Ineins mit der äußerlichen Verfassung ihrer Freiheit unternehmen die Menschen einer Epoche eine kulturelle Verständigung darüber, als was sie sich und ihre Freiheit verstehen. Diese Selbstverständigung findet in den Medien des »absoluten« Geistes statt: Kunst, Religion, Philosophie. Zwischen gesellschaftlich-politischer Realität und kultureller Selbstverständigung herrscht ein enger Konnex; selbst Philosophie ist nur »ihre Zeit in Gedanken erfaßt« (R 26). Doch beschränkt sich der Bezug nicht auf ein bloßes Abbild- oder Analogieverhältnis. Vielmehr enthält er eine Zwiespältigkeit, die dafür verantwortlich ist, daß jede geschichtliche Gestalt durch

diesen Bezug sowohl stabilisiert wie über sich hinausgetrieben wird. Hegel expliziert dieses doppelseitige Verhältnis verschiedentlich am Beispiel der Beziehung von Staat und Religion. Auf der einen Seite soll die Religion »die allgemeine Grundlage eines Volkes« ausmachen, indem sie die staatliche Sittlichkeit als Realisationsform eines »absolut berechtigten« Anspruchs der Freiheit sehen läßt (70) und ihm dadurch letzte »Verbindlichkeit« verleiht (R §270 Anm.). Zugleich ist diese Sanktionierung Legitimationsentzug und Einbruchsstelle der Geschichte: Wenn sich im Lichte der absoluten Freiheit der Staat als deren Moment und konkrete Gestalt darstellt, wird darin auch seine Partikularität und Beschränktheit offenbar. Die Formen kultureller Verständigung sind Reflexionen auf endliche Gestalten von etwas, das seinem Anspruch nach über sie hinausweist; sie stellen den Widerspruch heraus, der in jeder beschränkten Verwirklichung von Freiheit liegt.

Indessen ist auch damit die Logik des Fortgangs nicht vollständig 113 eingeholt, bleibt sein Vernunftanspruch unterbestimmt. Wie kann die Diskrepanz des Bestehenden die rationale Setzung eines bestimmten Neuen begründen, wie dieses gegenüber Alternativen legitimieren? Im Prinzip besteht Hegels Antwort auf diese Frage im Verweis auf die bestimmte Negation: Ein Mangelzustand wird behoben, indem seine bestimmte Defizienz überwunden wird, die sich *als* Defizienz vor dem Hintergrund einer gegebenen Wesensbestimmung ergibt. Im vorliegenden Kontext ist dieses Modell deshalb nicht anwendbar, weil hier kein bestimmter Begriff die durchgehende Basis bildet, sondern neue Bestimmungen generiert werden. Zum Teil unterläuft Hegel das Problem der rationalen Setzung des Neuen dadurch, daß er in dieser gar keine Entscheidungsfrage offenläßt und den Übergang nach dem Entwicklungsmuster einer Überführung des Ansich in das Fürsich konstruiert. Die reflexive Erfassung des Prinzips einer Gestalt durch diese selber soll dann zugleich ein neues Ansich abgeben, das nunmehr zu realisieren ist: Die »denkende Auffassung« ist selber »Geburtsstätte einer neuen . . ., und zwar einer höheren Gestalt« (103). So wird das Diskontinuierliche im historischen Fortgang abgemildert, die kreative Neuerung zur evolutionären Ausformung reduziert. Damit aber werden sowohl der genuin geschichtliche Charakter wie der spezifische Vernunftanspruch des Prozesses tendenziell unterlaufen. Ein erneuter Perspektivenwechsel drängt sich auf, um der Frage nach der Vernunft in der Geschichte gerecht zu werden, ein Wechsel vom Blick des Historikers zur Perspektive des Handelns: zur Perspektive der am Umbruch beteiligten, Geschichte voranbringenden Subjekte.

d) Die Vernünftigkeit der historischen Neuerung

114 Um angesichts der radikalen Neuerung an der Grundintuition der historischen Vernunft festhalten zu können, bringt Hegel zwei Figuren ins Spiel, mit denen sich zentrale Theoreme seiner Geschichtsphilosophie verbinden: die List der Vernunft und die welthistorischen Individuen. Die Figur der List der Vernunft – zu welcher sich in den bisher erörterten Konzeptionen mehrere Analoga gezeigt haben – hat zunächst dem Umstand Rechnung zu tragen, daß sich Vernunft in der Geschichte über das Handeln der Subjekte, doch unabhängig von deren Intentionen, teils gegen dieselben durchsetzt. Völker und Staaten sind – oder waren bisher – nicht imstande, Geschichte bewußt weiter zu bringen; die fortschreitende Geschichte hat sie hierin weder souveräner noch klüger gemacht – wie Hegel in ironischer Verkehrung des Topos »*historia magistra vitae*« feststellt: Alles, was die Geschichte uns lehrt, ist dies, daß die Menschen »niemals etwas aus der Geschichte gelernt haben« (17). Wenn Geschichte trotzdem voranschreiten soll, so muß sich ein Lernprozeß gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte abspielen. Die »List der Vernunft« besagt, daß das welthistorische Anliegen durch ein Handeln vorangebracht wird, das scheinbar nur sein Eigeninteresse verfolgt, doch in Wahrheit von einer Vernunft überlistet wird, die es zum Mittel ihrer eigenen Zwecke degradiert. Wie solche Vernunft in der konkreten Neuerung zum Tragen kommt, expliziert die komplementäre Figur der welthistorischen Individuen. Mit dieser meint Hegel jene mächtigen Täter der Geschichte, Staatenstifter, Feldherren oder Revolutionäre, welche die Geschichte geprägt und weitergebracht haben; Alexander, Cäsar und Napoleon sind prominente Beispiele. Ihre höchste Auszeichnung ist die, daß sie ihrer Zeit voraus sind, bestehende Verhältnisse sprengen und Neuem zum Durchbruch verhelfen: Hier, wenn irgendwo, muß sich verdeutlichen lassen, welches die genuine Vernunft historischer Praxis ist. Daß sie den vorausliegenden Norminstanzen (Recht, Moral, Staat) übergeordnet ist, wird von Hegel ausdrücklich betont: Nicht nur darf sich historisches Handeln als »Unrecht« äußern (R §350) und sich dem »moralischen Tadel« aussetzen (49), es tritt seiner ursprünglichsten Intention nach auch mit dem Staat, »den bestehenden anerkannten Pflichten, Gesetzen und Rechten« in notwendigen Konflikt (44f.). Es ist keine Rechtsverletzung innerhalb des bestehenden Systems, sondern auf dieses »System« und seine »Grundlage« selbst gerichtet, und zwar um eines Höheren willen: Es richtet sich auf ein »Allgemeines anderer Art ... als das Allgemeine, das in dem

Bestehen eines Volkes oder Staates die Basis ausmacht« (45). Die revolutionäre Neuerung ist dem bloßen Vollzug staatlicher Sittlichkeit übergeordnet; das eigentlich historische Handeln transzendiert das (im engen Sinn verstandene) politische Handeln.

Versuchen wir, seine immanente Rationalität näher zu umreißen, so 115
sehen wir uns in erster Linie auf eine bestimmte Spezifizierung der praktischen Urteilskraft verwiesen. Historische Menschen zeichnen sich durch die Kompetenz aus, nicht nur innerhalb eines vorgegebenen Ethos oder aufgrund formaler Prinzipien über das Richtige zu entscheiden, sondern in begründeter Weise die je neuen, unableitbaren Konkretisierungen des Sittlichen vornehmen zu können. Die zentrale Formel, in die Hegel (wie schon Fichte) diese Kompetenz faßt, lautet, daß sie wissen, »was an der Zeit ist« (46). Die geschichtlich Handelnden sind dadurch über die Begrenztheit des bestehenden Werte- und Normensystems hinaus, daß sie ihre Zeit gleichsam von außen, in ihrer geschichtlichen Situiertheit sehen, in dem, was darin angelegt, als Möglichkeit und ungelöstes Problem vorhanden ist, als Aufgabe ansteht. Zu erkennen ist nicht nur, worauf gegenwärtige Realität eine Antwort ist, sondern auch, welches die in ihr neu gestellte Frage ist, der Begriff nicht der bestehenden, sondern der kommenden Welt. Mit auffallendem Nachdruck unterstreicht Hegel dieses Wissensmoment der welthistorischen Individuen, welche »die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, sozusagen die nächste Gattung, die im Innern bereits vorhanden« ist, kennen (46). Eben ihr höheres Wissen – von dem, was Freiheit in Wahrheit ist, von den Bedingungen ihrer konkreten Realisierung – verleiht ihnen ihr höheres, »absolutes« Recht.

In gewisser Weise gibt Hegel mit dieser Charakterisierung der 116
großen Individuen die weitestgehende Bestimmung der Vernunft in der Geschichte. Die großen Neuerer stehen paradigmatisch für den Vernunftanspruch historisch-verändernder Praxis. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß ihnen diese Auszeichnung nur in höchst ambivalenter Weise zukommt. Ihre – unter Vernunftgesichtspunkt – spezifische Leistung nimmt Hegel gleichsam wieder zurück, indem er ihr Wissen im Instinkt aufgehen, ihre Erkenntnis mit der quasi-naturhaften Zielverfolgung verschmelzen läßt: »Ihre ganze Natur« ist »nur ihre Leidenschaft« (47). Ihr Wissen ist gleichsam nur ein ansichseiendes: eines, das wir ihnen aus der Außenperspektive – aufgrund ihrer faktischen Taten, ex post – zuschreiben. Das Höhere, das sie betreiben, ist »in« ihren Zwecken (45), nicht ihr bewußter Zweck selber. Damit aber steht nicht irgendwelche kognitive Kompetenz, sondern praktische Rationalität in Frage: Zur Vernünftigkeit historischen Handelns gehört die Kompetenz des

handelnden Subjekts. Die Rücknahme der moralischen Autonomie bedeutet die erneute Transponierung der historischen Vernunftfrage von der Handlungs- auf die externe Betrachterebene. Der Sache nach läuft sie auf die Instrumentalisierung der Individuen als Mittel und »Geschäftsführer des Weltgeistes« hinaus (46). Die Entmündigung des Subjekts, die in gewisser Weise schon Hegels Staatsphilosophie kennzeichnet, verstärkt sich auf der Ebene der Geschichte: als historisch Handelnder scheint der einzelne erst recht keine Eigenständigkeit erlangen zu können. Dieser Befund bestätigt sich dort, wo Hegel seinerseits das Recht der Individuen retten möchte. Keiner Instrumentalisierung durch die List der Vernunft sollen sie nach der Seite ihrer »Moralität, Sittlichkeit, Religiösität« unterliegen, die »ein schlechterdings nicht Untergeordnetes« ist (50): Ihrem Mittelstatus enthoben sind sie nicht sofern sie geschichtlich handeln und an konkret-historischer Vernunft irgendwelchen Anteil hätten, sondern als Vernunftwesen überhaupt, als welche sie der Geschichte »ganz entnommen« sind (54). In seiner Abstraktheit bedeutet dieser Gedanke eine Unterbestimmung der in der Geschichte sich realisierenden – praktischen und subjektiven – Vernunft.

e) Grenzen historischer Vernunft

- 117 Das Rahmenkonzept der Vernunft in der Geschichte präsentiert sich bei Hegel unter zwei globalen Hinsichten: als Gerichtetheit des Geschichtsprozesses (Geschichte als Fortschritt der Freiheit und Weltgericht) und als innere Rationalität des einzelnen Übergangs, die ihrerseits zweifach interpretierbar ist: nach der Entwicklungslogik von Ansich und Fürsich (über die Dialektik von Politik und Kultur) und als Vernünftigkeit des verändernden Tuns. Der Zusammenhang dieser Ebenen bildet gewissermaßen eine abschließende Konstellation in der Explikation jenes Leitmotivs, das die Entfaltung neuzeitlicher Geschichtsphilosophie bestimmt. Unverkennbar stößt Hegels Explikation historischer Ratio im letzten Punkt – der Vernunft der Neuerung – am weitesten vor; wenn gerade hier die begriffliche Durchführung unterbestimmt bleibt, so hat dies Rückwirkungen auf die Konstruktion als ganze.
- 118 Unter drei Hinsichten lassen sich Unzulänglichkeiten in Hegels Verständnis des Geschichtlichen ausmachen. Sein Geschichtsbegriff bleibt strukturell, rational und politisch unterbestimmt. Die strukturelle Defizienz besteht in der tendenziellen Verdrängung des innovativen Aspekts von Geschichte, der durch die entwicklungs-mäßige Kontinuität überlagert wird. Der Primat des Entwicklungsgedankens bedeutet, daß Geschichtsphilosophie trotz ihres Ansatz-

zes in praktischer Philosophie in den Horizont einer naturphilosophischen Betrachtung gerät. Es entsteht – bei Hegel wie in vielen neuzeitlichen Geschichtskonzepten – eine Spannung zwischen Entwicklungs- und Fortschrittsidee. Meint der Fortschrittsbegriff der Aufklärung ein unendliches Fortgehen, so bezeichnet Entwicklung einen endlichen, in sich abgeschlossenen Prozeß: Wenn der Keim zur vollausgebildeten Pflanze geworden ist, kommt die Entwicklung an ihr Ende; Leben geht unter und läßt neues Leben entstehen. Dem Aufkommen der neuzeitlichen Fortschrittsidee liegt ein philosophischer Paradigmenwechsel zugrunde, der die Wesensrealisierung durch den Prozeß der unbegrenzten Vervollkommnung ablöst und an die Stelle der perfectio die Perfektibilität als definiens des Menschen treten läßt. Nicht die Tatsache der Verknüpfung von Wachstums- und Fortschrittsmodell ist als solche problematisch. Sie verbindet zwei Grunderfahrungen des menschlichen Seins, die Zielgerichtetheit des Wollens mit dem Gesetz des Lebens, die Periodizität mit dem Entwurfcharakter historischer Existenz. Durch die Vorherrschaft des Entwicklungsdenkens aber geraten konstitutive Bestimmungen des Geschichtlichen aus dem Blick: die historische Innovation, welche auch Kontingenzen, Diskontinuitäten und Paradigmenwechsel einschließt, ebenso wie der Vernunftanspruch historischer Neuerung; der genuin historische Ansatz wird durch ein naturteleologisches Modell unterlaufen. Unterbestimmt bleibt damit die rationale Dimension der Geschichte. Das prinzipielle Verhältnis von Geschichte und praktischer Vernunft als zentralen Punkt der Geschichtsphilosophie anvisiert zu haben, gehört zu den Leistungen, durch die sich Hegels Konzept schon vom systematischen Ansatz her auszeichnet. Doch unbestreitbar mündet die Durchführung dieser Fragestellung in ihrer Marginalisierung; historische Ratio schrumpft zur Gesetzmäßigkeit einer Entwicklungslogik zusammen, der Vernunftanspruch wird von der historischen Praxis auf den geschichtlichen Selbstlauf verlegt. Diese Konstellation bleibt als Hypothek der weitergeführten substantialistischen Geschichtsphilosophie erhalten und verschärft sich noch in der Folge. Bei Marx werden beide Seiten weiter zugespitzt: Die Autonomiebehauptung des Menschen, der zur Selbstgestaltung seines Daseins aufgerufen ist, und die Behauptung einer strikten Gesetzmäßigkeit des historischen Verlaufs. Damit aber wird das Verhältnis von Geschichtsautomatismus und verändernder Praxis zum ungelösten Dauerproblem. Nicht zuletzt in der Unerledigtheit dieser Frage gründet die Selbstauflösung der Geschichtsphilosophie.

119

Schließlich läßt sich das Ungenügen des Hegelschen Konzepts auch

120

an den näheren Ausführungen zur geschichtlichen Praxis festmachen, wobei der Vergleich mit Kant erhellend ist. Wie bei Kant transzendiert das Geschichtliche bei Hegel die Ebene des Staatlichen, doch ohne daß er über den Staat hinausgehende Formen der Verrechtlichung von Freiheit konzipierte. Völker- und weltbürgerrechtliche Bestimmungen, die als Rahmenbedingungen und Zielwerte politischen Handelns fungieren könnten, werden unmittelbar auf Geschichte hin übersprungen. Der Ausgriff über den Staat hinaus bleibt an den konzeptuellen Rahmen der Staatlichkeit gebunden, um einer ebenso partikularen, wenn auch höheren Gestalt zum Durchbruch zu verhelfen; gleichzeitig konfrontiert er das Individuum unmittelbar mit der aufs Ganze gehenden (und es offenkundig überfordernden) Aufgabe des geschichtlichen Schicksals der Menschheit. Die gleichzeitige Über- und Unterforderung praktischer Vernunft verbindet sich mit einer kennzeichnenden Ausrichtung des historischen Blicks: Ist Kants Geschichtsphilosophie wesentlich zukunftsgerichtet, so die Hegels vergangenheitsorientiert. Während für Kant mit der neuzeitlichen Etablierung des Rechtsstaats eigentlich erst die Vorgeschichte abgeschlossen ist, sieht Hegel darin die Geschichte gewissermaßen an ihr Ende gekommen; was noch aussteht, ist kein substantiell Neues, sondern die vollständige Durchführung des historisch real gewordenen Prinzips. Dies bedeutet eine schwerpunktmäßige Umwertung des geschichtlichen Interesses: von der Geschichte als Anliegen handelnder Subjekte zum betrachtenden Blick des Historikers. Zwar ist es nicht so – wie zuweilen unterstellt –, daß Hegel mit seiner Zeit (und Philosophie) ein Ende der Geschichte realisiert sieht. Doch bildet das Ausbleiben gehaltvoller Zukunftsperspektiven ein Charakteristikum seiner Geschichtsdeutung und ein untrügliches Zeichen ihrer Praxisferne.

f) Kulminationspunkt der Geschichtsphilosophie

- 121 Dennoch ist abschließend ebenso die Weite und Fundamentalität des Hegelschen Geschichtsdenkens festzuhalten, die dieses in gewisser Weise zur klassischen Ausformulierung der Geschichtsphilosophie werden lassen. Die eigentliche Fundamentalität liegt in der Ablösung der Substanzontologie durch die historische Sichtweise. Nicht mehr vorgegebene Wesensbestimmungen sind letzter Grund des Seins und Denkens. Die Weite des historischen Ansatzes äußert sich darin, daß neben dem traditionellen historisch-politischen Themenfeld zwei weitere Bereiche in einem radikal historischen Zugang erschlossen werden: die Theorie des absoluten

Geistes und die Fundamentaltheorie, deren Stelle bei Hegel die Logik einnimmt. Nicht nur die Theorie des objektiven Geistes mündet in der Geschichtsbetrachtung; Hegels Philosophie als ganze ist in einem grundlegenden Sinn Geschichtsphilosophie.

Die Historizität des absoluten Geistes bedeutet zunächst das 122
Eingelassensein der theoretischen und praktischen Weltbilder in die Realgeschichte einer Zivilisation, eines Volks, einer Epoche. Die Ausformungen des Gedankens, wie sie in den drei Gestalten von Kunst, Religion und Philosophie auftreten, haben mit der institutionellen Wirklichkeit an einer gemeinsamen Geschichte teil, sie stehen mit ihr in unmittelbarer Einheit: »Nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, so wie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst«; die Philosophie als zusammenfassender »Begriff der ganzen Gestalt des Geistes« ist »ganz identisch . . . mit ihrer Zeit« (Bd. 18, 73f.). Mag Hegels Theorie in der Ausformulierung geschichtlicher Vernunft unzulänglich sein, so ist die Radikalität ihres historischen Ansatzes von unüberbietbarer Stringenz. Geschichtlich ist nicht nur der Wandel der kulturellen Formen, geschichtlich ist in einem basalen Sinn auch ihr Inhalt. Wirklichkeit wird ihrer ontologischen Grundstruktur nach als Prozeß gedacht, als Werden zu dem, was etwas an sich ist, als »Manifestation« (a. a. O., 110); darin faßt Hegel die Form *des* Inhalts schlechthin ins Auge: des Geistes, der die Substanz alles Wirklichen ausmacht und im Lauf der Weltgeschichte seine Selbstverwirklichung, sein Zusichkommen, seine Selbsterfassung vollzieht. Die Aufgabe der Fundamentalphilosophie: die Entfaltung der ontologischen Struktur des wahrhaft Seienden ist nach den Prämissen der Hegelschen Metaphysik identisch mit der Selbstverständigung des Geistes über sich, die ihrerseits nur in Wechselwirkung mit dessen geschichtlicher Selbstrealisierung möglich ist. Aufgehoben wird letztlich der Bruch zwischen Fundamentalphilosophie und Geschichtsphilosophie. Geschichte ist nicht nachträgliche Affizierung eines zugrundeliegenden Wesens, sondern gehört zu dessen innerster Seinsbestimmung. Es bildet dann gleichsam die Spitze der Transformation der Philosophie in Geschichtsphilosophie, daß die Gegenwart als die Zeit erkannt wird, in welcher die Befreiung des Geistes *an sich* vollzogen ist, in welcher demnach zum ersten Mal die wahre Einsicht in das Wesen des Geistes durch diesen selber, die Einsicht in seine Geschichtlichkeit möglich wird. Daß Philosophie als Geschichtsphilosophie auftreten kann und soll, beruht selber auf einer Gegenwartsdiagnose: Geschichte zu begreifen, meint Hegel, müsse nun »endlich *an der Zeit* sein« (28).

Geschichte bildet einen innersten Kern und umfassenden Horizont 123

Hegelschen Philosophierens. Geschichtsphilosophie, bei nachhegelschen Denkern unter verschiedenen Gesichtspunkten weitergeführt, z. T. radikalisiert, erhält bei Hegel in gewisser Weise ihre weiteste und prinzipiellste Fassung. Das heißt allerdings auch, daß zumindest zu überprüfen sein wird, ob nicht Unzulänglichkeiten des Hegelschen Ansatzes solche der Geschichtsphilosophie schlechthin sind. In der Tat scheint diese Vermutung für wesentliche Züge klassischer Geschichtsphilosophie zuzutreffen. Als Kernpunkt der Kritik hat sich eine Unterbestimmung des Geschichtlichen herausgestellt: Das Potential historischer Vernunft bleibt durch seine Einbindung in eine umfassende Geschichtsteleologie unausgeschöpft, die in letzter Konsequenz dazu führt, daß das Verhältnis von Geschichte und Vernunft *als* Problem tendenziell entfällt. Unerledigt bleibt die Aufgabe, Geschichte als einen Prozeß zu denken, in welchen sich menschliche Praxis, ohne seiner mächtig zu sein, notwendig einlassen muß, in welchem aber die Verwirklichung der Vernunft nicht per se geleistet wird, sondern als offenes Problem ansteht – als ein Problem, das seinerseits nicht ohne Besinnung auf Geschichte gelöst werden kann. Es wird nicht erstaunen, daß sich in der Gestalt dieser Defizienzen bereits Umriss der späteren Entwicklung des Geschichtsdenkens erkennen lassen. Ein Hauptstrang wird sich eben um die Verstärkung einer genuin historischen Anschauung bemühen, deren Freilegung zuerst die Abtragung der geschichtsphilosophischen Überhöhungen verlangt; diese werden mit dem Brüchigwerden der metaphysischen Grundlagen des Hegelschen Systems zunehmend fragwürdig. Während Marx noch die bestimmte Einseitigkeit des Hegelschen Konzepts in einer revidierten Geschichtsphilosophie zu überwinden trachtet, tendiert der Hauptstrom des nachhegelschen Geschichtsdenkens zunächst zur sukzessiven Zurücknahme der emphatischen Entwicklungs- und Fortschrittsvorstellungen, der geschichtsphilosophischen Einheits- und Vernunftideale, um stattdessen einer spezifisch historischen Sichtweise zum Durchbruch zu verhelfen. In späteren Phasen setzt sich das Brüchigwerden der Leitideen z. T. in den Binnenbereich der historischen Kultur selber fort, während andere Entwicklungslinien zu Reformulierungen und Neufassungen des geschichtsphilosophischen Gedankenguts führen. Wie weit in alledem Spätfolgen und Pendenzen des überforderten bzw. uneingelösten Projekts der Geschichtsphilosophie zu sehen sind, bleibt zu klären.

Literatur:

Marcuse 1932
Maurer 1965
Oelmüller 1969
Riedel 1973
Ritter 1969

IV. Der materialistische Gegenentwurf zur idealistischen Geschichtsphilosophie

1. Kritik, Transformation oder Vollendung der Geschichtsphilosophie?

Marx' Stellung in der Geschichte der Geschichtsphilosophie ist 124
zweispältig. Den einen gilt er als Entdecker des »Kontinents der
Geschichte« (Althusser), der als erster Geschichte in ihrem Wesen
erkannt hat: »Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der
organischen Natur, so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der
menschlichen Geschichte« – so F. Engels in der Grabrede (19, 335).
Andere vernehmen in Marx' Schriften den »Geist des Prophetis-
mus« (Löwith 1953, 46) und wollen den »pseudo-wissenschaftli-
chen, pseudo-historischen und mythologischen Charakter« seiner
Geschichtsphilosophie entlarven (Popper 1965, VII). Wiederum
andere verstehen den von Marx geschaffenen Theorietypus als
wesentlich geschichtlich, doch ausdrücklich nicht-geschichtsphi-
losophisch – Deutungen, die das Marxsche Erbe ohne geschichtsphi-
losophische Folgelasten antreten möchten: dazu zählen strukturali-
stische Interpretationen ebenso wie Positionen der Kritischen
Theorie. Tatsache ist, daß Marx sowohl eine Kritik wie eine
bestimmte Weiterführung der Geschichtsphilosophie unternimmt,
wobei beide Seiten nicht getrennt nebeneinander stehen: In der
Kritik bisheriger Geschichtsphilosophie begründet Marx ihre
radikalisierende Weiterführung – und schärft darin den Blick für
Probleme und Aporien der Geschichtsphilosophie, wie sie in der
Folgezeit offen aufbrechen.

Die Stoßrichtung dieser Weiterführung ist im Problemhorizont des 125
neuzeitlichen Geschichtsdenkens zu situieren. Dessen Ausgangs-
punkt bildete die Frage nach der Begreifbarkeit der menschlich-
geschichtlichen Welt, die sich zur Frage nach der Rationalität dieser
Welt selber zuspitzte. Das darin greifbare Interesse einer Versöh-
nung mit der Welt – das »tiefste Anliegen aller Geschichtsphiloso-
phie« (Arendt 1960, 293) – greift hinter diese zurück auf das

Anliegen philosophischer Erkenntnis überhaupt, hinter dem scheinbaren Chaos die Wohlgeordnetheit des Wirklichen zu erfassen. Allerdings findet in dieser Konstellation mit der Neuzeit ein grundlegender Wandel statt, indem zwei ihrer basalen Voraussetzungen infragegestellt werden: die Überzeugung vom *Gegebensein* einer natürlichen Seinsordnung, die allen Phänomenen zugrundeliegt, und die Annahme ihrer prinzipiellen *Erkennbarkeit*; insbesondere der Nominalismus artikuliert diesen Zweifel und definiert damit auch für Politik und Geschichtsphilosophie eine neue Problemlage. Der brüchig gewordenen metaphysischen Korrespondenz haben Hobbes und Vico die vom Menschen geschaffene Wirklichkeit und die darin gründende Übereinstimmung des *verum et factum* substituiert. Indessen ist die damit postulierte Korrespondenz nicht umstandslos in den Bereich historischer Erfahrung zu überführen. Die prinzipielle Erkennbarkeit des Menschlichen begründet keine konkrete Versöhnung mit der Welt. Diese verlangt historisches Verstehen: Im Wissen um den geregelten Gang und das Ziel der Geschichte versichert sich das Bewußtsein der Sinnhaftigkeit der Welt. Geschichtsphilosophie hat ihr Pathos nicht zuletzt darin, daß sie dem aktuellen Bewußtsein eines Nicht-Versöhntseins, einer von Leiden und Ohnmacht gezeichneten Welt entgegentritt. Ihr nächstliegender Ansatz besteht in der Relativierung des Bestehenden: in seiner Herabsetzung zum Schein (während »in Wirklichkeit« die Welt gut sei), zur Oberfläche und Partialansicht (während »letztlich« die Welt gerechtfertigt sei), zum Durchgangsstadium eines (»im ganzen«) sinnvollen Gesamtverlaufs. Geschichtsphilosophie antwortet auf die Rechtfertigungsbedürftigkeit der Welt; nach Hegel bildet die Entzweiung den »Quell des Bedürfnisses der Philosophie« überhaupt (2, 20). Wenn es nun aber einen Autor gibt, der Entzweiung und Entfremdung zum Zentrum seines Denkens gemacht hat, so ist es Karl Marx – schon dies legt nahe, bei ihm auch eine emphatische Variante des geschichtsphilosophischen Denkens zu vermuten.

126 Mit einer zweifachen Transformation nimmt Marx das Leitmotiv der Vernunft in der Geschichte auf, indem er es zum einen entschieden ins Praktische wendet, zum andern historisiert bzw. futurisiert. Benannte das *verum-factum*-Axiom bei Vico im Prinzip eine vorgegebene, »theoretische« Korrespondenz, so verweist die darin statuierte Identität für Marx auf eine praktische Aufgabe: Sie ist kein (für die Erkenntnis) Vorausgesetztes, sondern ein (durch die Praxis) zu Realisierendes. Den Sinn des »factum« deutet Marx (wie Hobbes) als bewußtes Machen, wobei es ihm (wie Kant) wesentlich auf das vernünftig-planmäßige Hervorbringen ankommt: erst

dieses gewährleistet die wahre Erkennbarkeit der menschlichen Welt. So bedeutet die Wendung ins Praktische angesichts der realen Unvernunft des Bestehenden eine Futurisierung des Ideals rationaler Geschichte. Zurückgreifen kann Marx dabei auf Hegels radikale Historisierung, welche die Geschichte und deren Erkennbarkeit als zeitlich gewordene bestimmte: Erst in dem Maße, wie die menschliche Welt ihren geschichtlichen Grundzug – Verwirklichung der Freiheit zu sein – real herausstellt, wird Geschichte als solche begreifbar. Diese Grundidee überträgt Marx ins Futurum: Jene Genesis des Geschichtlichen, um die es ihm geht, ist ein noch Ausstehendes. Solange bleibt das Desiderat eines rationalen Begreifens der geschichtlichen Welt prinzipiell unerfüllbar. In der entfremdeten Welt gibt es keine volle Verstehbarkeit – und auch deshalb keine restlose Versöhnung.

Zu den Eigentümlichkeiten dieser Vergeschichtlichung gehört ihre Endzeitperspektive. Die Zukunft, auf die Marx ausgreift, ist eine nahe bevorstehende. Wenn solche Naherwartung zahlreiche Geschichtsvisionen von Augustin bis Hegel auszeichnete, so blieb sie doch, seitdem die ersten Christen die Parusieverzögerung zu verarbeiten hatten, zeitlich meist im Unbestimmten; Augustin hatte sich mit Bedacht der Berechenbarkeit des letzten Äons widersetzt. Im Gegenzug scheint in der politisierten Geschichtsphilosophie die eschatologische Ungeduld noch nicht abgelegt: Die Gegenwart wird als Umbruchphase, als Geburtsstunde der befreiten Menschheit wahrgenommen – erst späteren Generationen blieb die erneute Erfahrung der ausbleibenden Erfüllung vorbehalten. Zugleich erfüllt die endzeitliche Lokalisierung eine bestimmte wissenschaftstheoretische Funktion: Damit eine Theorie, welche auf der radikalen Historizität besteht, sich nicht selbst dementiert, muß sie sich gleichsam außerhalb ihres Gegenstandes stellen: sie erklärt sich zur Reflexion, die sich in dem Moment vollzieht, wo Geschichte an ihre Grenze, zu ihrem Abschluß kommt. Diese Konstellation, die zwar die erkenntnismäßige Aporie nur unzureichend löst, gibt dem Geschichtsbezug sein bestimmtes Profil.

Zusätzlich zur praktischen Wendung und Futurisierung der Vernunftfrage ist ein drittes Merkmal zu nennen, durch welches sich Marx' Ansatz von seinen Vorgängern abhebt: die Verlagerung des Geschichtlichen in eine andere Dimension, seine Rückführung auf die materielle Basis. Es ist dies der Gesichtspunkt, der in Marx' expliziter Abrechnung mit dem traditionellen Geschichtsdenken, wie sie vor allem in der (gemeinsam mit F. Engels verfaßten) »Deutschen Ideologie« vorliegt, den ersten Anknüpfungspunkt bildet.

28 Die plakativsten Äußerungen zu dieser Frage zielen auf den Gegensatz von Sein und Bewußtsein: Geschichte wird verfehlt, solange Menschen nicht in ihrem realen Lebensprozeß, ihrem wirklichen Sein erfaßt werden. »Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein« (3, 26). In spezifischerer geschichtstheoretischer Applikation zielt der Vorwurf auf eine Differenz *innerhalb* der realen Verhältnisse: auf die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, von politischer und sozialer Geschichtsschreibung:

»Es zeigt sich schon hier, daß diese bürgerliche Gesellschaft der wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte ist, und wie widersinnig die bisherige, die wirklichen Verhältnisse vernachlässigende Geschichtsauffassung mit ihrer Beschränkung auf hochtönende Haupt- und Staatsaktionen ist« (3, 36, cf. 39).

Daß die von Hegel geprägte Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft geschichtstheoretische Entsprechungen hat, liegt auf der Hand. Doch besteht für das normale Geschichtsverständnis zwischen Faktoren beider Ordnungen nicht im vornherein ein prinzipieller Unterschied. Ob in der Erklärung eines historischen Prozesses politische oder gesellschaftliche Größen den Ausschlag geben, ob Kriege oder demographische Entwicklungen von primärem Interesse sind, ob staatliche oder Klassenzugehörigkeiten (bzw. konfessionelle, ethnische Gruppierungen) die »wirklichen« Kräfte bilden, ist eine empirische Frage. Marx wie Hegel jedoch spielen, mit umgekehrter Wertung, auf Prinzipielles an: bei Hegel ist der Staat, bei Marx die Gesellschaft die Dimension der »eigentlichen« sozialen Existenz und (damit) der Geschichte. Im Geschichtsbild späterer Zeiten nimmt der Gegensatz mehrfach veränderte Gestalt an. Auf der einen Seite wird das Politische potenziert, indem das ihm zunächst Fremde – Wirtschaft, Kultur, soziale Sicherheit etc. – zunehmend seiner Kompetenz unterstellt wird; auf der Gegenseite steht dem eine wachsende Ohnmacht des Staats gegenüber, der zu einem Sozialsystem unter anderen herabsinkt und seine Stellung als integrierende Wert- und Steuerungsinstanz einbüßt; diesem Funktionsverlust wiederum antwortet ein Politisierungsbedarf, der im Gleichschritt mit den realen (z. B. ökologischen) Problemen und der Verflechtung der Staaten zunimmt. Manifesterweise verändern solche strukturellen Verlagerungen das Bild dessen, was als Wesensdimension, als entscheidender Faktor der Geschichte zählt. Ist für uns nicht ausgemacht, daß

eine Ebene das Entscheidende im Wandel – auch das eigentlich Erinnerungswürdige, Verständlichkeit Schaffende – sei, so geht es Marx um eine grundsätzliche Option.

Das Entscheidende, das mit dem Rückgang hinter die staatliche Existenz sichtbar wird, sind die »materiellen Lebensbedingungen« der Menschen (3, 20), zu denen Marx sowohl die natürlichen (z. B. geographischen) Verhältnisse wie, vor allem, die selbst geschaffenen Lebens- und Arbeitsbedingungen zählt. Die neuzeitliche Vorstellung des Menschen als Schöpfer seiner Verhältnisse wird bei Marx radikalisiert, indem sie an ihre Fundamente zurückgebunden wird. 129

Gerade die »voraussetzungslosen Deutschen« meint Marx an die »erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte« erinnern zu müssen, »nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um »Geschichte machen« zu können. Zum Leben aber gehört vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst« (3, 28).

Die Rückführung auf das reale Leben zielt auf keine naturale Basis, sondern auf die Elemente geschichtlicher Selbstgestaltung, in denen menschliches Leben gerade seine Ablösung von Natur vollzieht. Diese Ablösung setzt nicht erst mit der Staatsgründung ein. Zu ihr zählt, neben der Herstellung von Lebensmitteln, zuallererst die »Erzeugung neuer Bedürfnisse« (28): sie ist die erste Form der *Selbst-Veränderung* und damit der Selbst-Gestaltung. Im weiteren kommt mit der »Produktion« des eigenen Lebens die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse ins Spiel: der Formen des Zusammenlebens, des technischen Umgangs mit der Natur, der sozialen Organisation der Arbeit. Die letzte Stufe in dieser Selbstproduktion wäre das Machen der Geschichte selber – gleichsam als zweite Reflexion, welche das selber-Erzeugen der Verhältnisse seinerseits der rationalen Entscheidung unterstellt.

Der Begriff, der das Gesamt dieser Lebensgestaltung umfaßt, ist der Begriff der Arbeit. Die Verschiebung vom Staat zur Gesellschaft entspricht einer Verlagerung innerhalb der – auf Aristoteles zurückgehenden – handlungstheoretischen Unterscheidung von Handeln und Herstellen, Praxis und Poiesis. In der Antike war sie mit einer klaren Rangordnung zugunsten des Handelns versehen: als Höherstellung der selbstzweckhaften Tätigkeit, des Tuns der Freien (idealiter des politischen Handelns) gegenüber der um die Subsistenzsicherung bemühten Arbeit der Unfreien. Signifikant ist die im Laufe der Geschichte einsetzende und bei Marx konsequent 130

durchgeführte Umkehrung der überlieferten Hierarchie: »Die menschliche Arbeit, traditionell auf die unterste Stufe menschlicher Tätigkeit verwiesen, [wird] auf den obersten Platz« gehoben (Arendt 1960, 111). Bewegte sich politische Geschichtsschreibung vorwiegend im Bereich der Regulierung *zwischenmenschlicher* Verhältnisse, so tritt nun die Beziehung von *Mensch und Natur* in den Vordergrund. Dies gilt für die Nahperspektive der Arbeit als Naturaneignung wie für die Makroperspektive der Transformation der natürlichen Grundlagen menschlicher Existenz. Arbeit als Gestaltung der (inneren und äußeren) Natur ist *die* fundamentale Dimension des geschichtlichen Lebens. Es liegt Marx daran, den durch Hegel festgeschriebenen Gegensatz von Natur und Geschichte aufzusprengen, jene Abtrennung der Geschichte vom Naturbezug zu revidieren, die so tut, als ob »der Mensch nicht immer eine geschichtliche Natur und eine natürliche Geschichte vor sich habe«; gegen Feuerbachs naturalistischen Materialismus, der auf Anschauung, Empfindung und Sinnlichkeit abhebt, macht der historische Materialismus umgekehrt geltend, daß die »sinnliche Welt« selber ein »Produkt . . . des gesellschaftlichen Zustandes, . . . ein geschichtliches Produkt« ist (3, 43).

131 Unverkennbar vollzieht Marx damit gegenüber der politischen Zentrierung klassischer Geschichtstheorien einen grundlegenden Perspektivenwechsel. Verdankt sich bei Hegel das Staatliche, Eingangsstadium des Geschichtlichen, dem *exitus e statu naturae*, so bedeutet Marx' Abwehr der Politisierung der Geschichte auch den Einspruch dagegen, daß die Auseinandersetzung von Mensch und Natur im wesentlichen abgeschlossen sei. Zwar bleibt die inhaltliche Ausgestaltung des Naturverhältnisses bei Marx nicht ohne Ambivalenz: Wird er von den einen als Anwalt einer Versöhnung mit Natur in Anspruch genommen (der Kommunismus als »vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur« [EB I, 536 ff.; vgl. 577; 1, 310]), so haben andere, vor allem in seinen späteren Werken, eher Züge einer technokratischen Naturunterwerfung ausmachen wollen. Unabhängig davon aber steht die Bedeutung des Schritts fest, den Marx hier über Hegel und die Tradition hinaus vollzieht. Der materialistische Perspektivenwechsel zur *Arbeit* betont den für Geschichte basalen *Selbsterzeugungscharakter* menschlicher Existenz. Marx würdigt es als Hegels große Leistung, »die Arbeit als *Selbsterzeugungsakt* des Menschen« gefaßt zu haben (EB I, 584); so soll auch Geschichte im ganzen als »Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit«, als

Zeugnis »seiner *Geburt* durch sich selbst« erkannt werden (EB I 546). Darin bekommt der Arbeitsbegriff seine weiteste Ausdeutung, erfährt das Vico-Axiom seine letzte Überhöhung: Der Mensch gestaltet nicht nur seine Verhältnisse und prägt die Natur, sondern schafft sich selber. Wichtig ist: Indem Marx die Dimension des Geschichtlichen eine Ebene tiefer ansiedelt, von der Erhabenheit des Politischen auf die Sphären des Arbeitens und Produzierens zurückgeht, vollzieht er in Wahrheit eine Radikalisierung des emanzipatorischen Grundgedankens. Die überschwenglichen geschichtsphilosophischen Ideale werden nicht zurückgenommen, sondern, in Rückführung auf ihre Basis, verabsolutiert. So gesehen, bedeutet Marx' Kritik der Geschichtsphilosophie in der Tat deren Weiterführung und Vollendung. Allerdings machen Begriffe wie »Selbsterzeugung« auch deutlich, daß die Vollendung zugleich Überforderung ist: So erstaunt es nicht, daß – ganz abgesehen von der Problematisierbarkeit der konzeptuellen Grundlagen, etwa des Arbeitsbegriffs (vgl. Arendt 1960, Lange 1980) – der Punkt der Vollendung zum Punkt der Krise, des Brüchigwerdens der Geschichtsphilosophie als solcher wird.

3. *Entfremdete Welt als Vorgeschichte*

Die materialistische Neubestimmung führte zu einer Spezifizierung des neuzeitlichen Leitideals: Die Transparenz der Geschichte wird in dem Maße erreicht, wie die über die Auseinandersetzung mit der Natur sich vollziehende Selbsterzeugung des Menschen als ihr Kern herausgestellt wird. Bisherige Geschichte aber ist nicht transparent, sondern naturwüchsig und irrational. Dies ist kein kontingenter Mangelzustand, sondern gehört konstitutiv zu ihrem Begriff: Geschichte ist eine Selbstwerdung im Durchgang durch das Stadium der Entfremdung. Wenn Marx' Geschichtsphilosophie als radikalisierte Fortführung des Leitmotivs historischer Vernunft auftritt, so geht doch eines ihrer Hauptanliegen dahin, begreifbar zu machen, wieso es *keine* Vernunft in der Geschichte gibt. Utopischer Geschichtsentwurf und umfassende Entfremdungskritik sind zwei Seiten *eines* theoretischen Projekts. Marx' Geschichtsphilosophie kommt um einen wichtigen Schritt später als die von Kant oder Hegel: Sie ist bereits die theoretische Verarbeitung der Enttäuschung darüber, daß sich der Aufklärungsoptimismus nicht durchgesetzt hat. Als Grund wird der naturwüchsige, alles in seinen Bann ziehende Mechanismus der bürgerlich-kapitalistischen Welt identifiziert. Es ist, wie nur zu bald deutlich wird, die Verarbeitung einer

Enttäuschung, die ihrerseits Anlaß zur Desillusionierung geben wird.

Entfremdung ist der zusammenfassende Titel für das Negative der bestehenden Welt. Das Negative, das die Menschen als Leiden, Unfreiheit, Ohnmacht erfahren, wird von Marx prototypisch in der Figur einer Verkehrung gefaßt, in welcher das vom Menschen Geschaffene sich verselbständigt und Herrschaft über ihn erlangt. Mit dieser Figur erschließt Marx ganz verschiedene Aspekte und Tiefenschichten menschlicher Existenz. Die äußerste, für die Geschichtsbetrachtung unmittelbar relevante Schicht bildet (1.) das entfremdete Verhältnis zu einer naturwüchsig-irrationalen Geschichte, dem (2.) die Entfremdung im Verhältnis zu anderen Menschen, die entfremdete Sozialität zugrundeliegt; noch basaler sind (3.) die Entfremdung im Verhältnis zum Gegenstand und zur Natur und schließlich (4.) im Verhältnis zu sich selbst, zur eigenen Tätigkeit und zum eigenen Wesen. Diesen Stufen ist kurz nachzugehen, um vom Kern der Selbstentfremdung auf die geschichtsphilosophische Gesamtfigur zurückzublenzen.

- 133 Geschichte, in ihrer wahren Gestalt ein Verlauf nach einem »Gesamtplan frei vereinigter Individuen« (3, 72), ist in entfremdeter Gestalt der nicht-beherrschte und nicht-transparente Prozeß, der sich unabhängig vom Willen der Individuen durchsetzt; Marx' Stichwort dafür ist Naturwüchsigkeit (3, 68 ff.). Nur eine nicht-entfremdete, kommunistische Gesellschaft aber soll zur Kontrolle über den Lauf der Dinge in der Lage sein. Gemeinsam ist der geschichts- und sozialphilosophischen Weichenstellung die Zurückweisung der falschen Dominanz des Politischen: Die Zentrierung der Historie auf Politik ist nur Ausdruck einer realen Vereinseitigung im Sozialen, welches durch die Vorherrschaft des Staats gekennzeichnet ist; weil das Politische dem Individuum als fremde Macht – nicht als Ort der Verwirklichung seiner Freiheit – gegenübertritt, ist ihm auch die Geschichte, die darin ihren Pulsschlag hat, fremd. Die von den Subjekten in ihrem Verkehr hervorgebrachte Allgemeinheit und institutionelle Wirklichkeit, in welcher sie idealiter ihr Werk und ihren Ausdruck vor sich haben, hat sich ihnen gegenüber verselbständigt und zur herrschenden Instanz aufgeworfen (und das ursprüngliche Subjekt damit gleichsam zum »Produkt seines Produkts« degradiert [207]). Als Leitideal steht dem die Vorstellung einer lebendigen Einheit von Individuum und gesellschaftlichem Ganzen gegenüber, worin das Allgemeine nicht zur abgelösten Sondersphäre, zur »Abstraktion« vom »Gemeinwesen« verkommt (283). Solche nicht-entfremdete Gemeinschaft zeichnet Marx als Resultat nicht-entfremdeter Arbeit, worin

individuelle Tätigkeit unmittelbar das Allgemeine schafft und jeder im Tun des anderen sein eigenes Wesen anerkannt und verwirklicht findet (EB I, 462). Man kann mit Fug die Frage nach der Haltbarkeit eines solchen Ideals *unmittelbarer* Sozialität aufwerfen, das eher der Ich-Du-Beziehung als der institutionell verfaßten realen Gesellschaft adäquat scheint. Nicht wird damit die kritische Perspektive widerlegt, welche die Naturwüchsigkeit der Geschichte auf die zwischenmenschliche Entfremdung zurückführt. Indessen ist auch diese nach Marx kein letzter Grund, sondern Äußerung einer tieferliegenden Entfremdung, die sich zuallererst im Verhältnis zum Gegenstand und zur Natur niederschlägt. Wenn der hergestellte Gegenstand dem Produzenten als »*fremdes Wesen*« und »*unabhängige Macht*« gegenübertritt (EB I, 511), so liegt darin nicht nur, daß das Hervorbringen eines fremdangeeigneten Gegenstandes die Herrschaft eines Anderen begründet. In basalerer Weise verliert Arbeit die Funktion einer über das Verhältnis zur Natur und zur gegenständlichen Welt vermittelten Selbstaffirmation. Schließlich wird sich das Individuum darin in zweifacher Weise selbst fremd. Fremd wird ihm die Tätigkeit, die idealiter die Aktualisierung der Fähigkeiten und Bedürfnisse, die Entfaltung des Subjekts selber wäre und nun zum bloßen Mittel der Subsistenz verkommt. Fremd wird ebenso das eigene Selbst in seiner Besonderheit wie Allgemeinheit: statt Aneignung der eigenen Individualität und menschlichen Wesensnatur ein sich-Abhandenkommen – Selbstentfremdung als Selbstverlust. Von diesem letzten Kern des Entfremdungsphänomens aus ist die umfassende Entfremdungsfigur zu durchleuchten, welche Geschichte im ganzen kennzeichnet.

Die geschichtliche Dimension drängt sich innerhalb der Entfrem- 134
dungstheorie dort auf, wo von der Strukturanalyse zur Erklärung des *Faktums* der Entfremdung weitergegangen wird:

»Wir haben die Entfremdung der Arbeit . . . als ein Faktum angenommen und dieses Faktum analysiert. Wie, fragen wir nun, kommt der Mensch dazu, seine Arbeit zu entäußern, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet? Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem Ursprung des Privateigentums in die Frage nach dem Verhältnis der entäußerten Arbeit zum Entwicklungsgang der Menschheit verwandelt haben« (EB I, 521 f.).

Gefragt wird nach einer welthistorischen Notwendigkeit, welche das Negative als Moment eines umfassenden Entwicklungsgangs erweist (eine Argumentationsfigur, deren Rationalisierungsfunktion verständlicherweise vielfach Anstoß erregt hat). Auch wenn es sich hier bei Marx nur um punktuelle, unausgeführte Überlegungen

handelt, ist der argumentative Ansatz von Belang. Zu plausibilisieren ist die doppelte These der Unverzichtbarkeit *und* revolutionären Sprengkraft des absolut-Negativen. Zwei Bemerkungen im Text lassen zunächst die geforderte Notwendigkeit deutlicher erkennen:

»Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre« (540). »Erst durch die entwickelte Industrie, i. e. durch die Vermittlung des Privateigentums, wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaften sowohl in seiner Totalität als in seiner Menschlichkeit« (563).

Die Entfremdung, sofern sie zunächst innere und äußere Verarmung ist, befreit den Menschen von der partikularen Fixierung auf bestimmte Bedürfnisse, Verhaltensweisen und Lebensformen, macht ihn gewissermaßen allgemeinerfähig. Indem Marx diese Befreiung zugleich mit negativen Vorzeichen versieht, stellt er sich in die Nähe anderer Denker – z. B. Fichte und Hegel –, welche die Gegenwart als Phase der negativen Freiheit, des Verlust ursprünglicher Naturgebundenheit und Vernünftigkeit, darin zugleich als unverzichtbares Durchgangsstadium beschreiben. Diese gemeinsame Denkfigur wird bei Marx durch eine qualitative und quantitative Potenzierung des Negativen verschärft. Indem er – etwa über Hegels Kritik des revolutionären Terrors oder des romantischen Nihilismus hinausgehend – die geschichtliche Wahrnehmung seiner Zeit in toto auf die Feststellung des herrschenden Negativen fixiert, gewinnt die Figur des dialektischen Umschlags höhere Dringlichkeit, wird sie in stärkerem Maße beweispflichtig. Das Negative ist nicht mehr innerhalb eines Ganzen lokalisierbar, auf ein zugrundeliegendes Wahres hin relativierbar. Zugleich erscheint Geschichte im ganzen als Weg des Unheils, als eine im Negativen sich potenzierende und gewissermaßen abschließende Totalität. Das Vertrauen in deren mögliche Sprengung, in eine unversehrte Grundsicht des Humanen scheint noch mehr Glaubenskraft als bei Hegel in Anspruch nehmen zu müssen. Auch hierin bestätigt sich, daß die »Materialisierung« der historischen Deutung nicht deren genuine geschichtsphilosophische Stoßrichtung abmindert, sondern radikalisiert. Vor dem absolut Negativen wird der Umschlag total. Diese Verschärfung gibt Anlaß, Prämissen der klassischen Geschichtsphilosophie überhaupt in Frage zu stellen.

4. Die Aufhebung der Entfremdung

135 Geschichte ist als ganze eine große Anstrengung zur Überwindung eines vorherrschenden Negativen. Geschichte hat sich gegen ihre

eigene Entfremdung *als* Geschichte zu gewinnen. Geschichtsziel ist nicht ein irgendwie qualifizierter Endzustand, sondern die Überwindung der Naturwüchsigkeit im Geschehen: Wirkliche Geschichte ist Ziel der Geschichte. Das Projekt aufklärerischer Geschichtsphilosophie wird über jene Schranken hinaus weitergeführt, die der politischen Emanzipation als rechts- und staatsrechtlicher Größe anhaften: Emanzipation im umfassenden Sinn ist Realisierung der Freiheit in der Geschichte. Erläuterungs- und begründungsbedürftig ist dieser Ausgriff im Blick auf das Ziel wie auf den Weg.

Der erste Punkt verweist auf die (ähnlich bei Fichte aufgeworfene) 136 Frage, ob diese Ausweitung des Freiheitsbegriffs nicht eine Überspannung bedeutet. Ist Geschichte nicht *Horizont* aller Praxis, ohne je deren beherrschbarer Gegenstand zu werden? In den Augen der Kritiker steht hier die *conditio humana* in Frage; für sie ist das Schlagwort der Machbarkeit der Geschichte zum Inbegriff geschichtsphilosophischer Ideologie geworden. Betont wird demgegenüber die Endlichkeit menschlichen Tuns, die Unüberschaubarkeit der Handlungsfolgen, die Unableitbarkeit der Entscheidungen anderer, die Unhintergebarkeit von Kontingenz und Faktizität – Momente der Nicht-Beherrschbarkeit von Geschichte. Doch resultiert aus diesen weder, daß dem Ideal einer rationalen Geschichtsgestaltung grundsätzlich der Boden entzogen wäre, noch gar, daß Geschichte und Handeln sich fremd gegenüberstehen und Geschichte von Ansprüchen praktischer Vernunft und Verantwortung prinzipiell freizuhalten sei. Auch wenn Marx' Ausblick auf eine Überwindung der Naturwüchsigkeit utopisch bleibt, kann die damit indizierte Richtung Grundlage eines rationalen Geschichtsverständnisses sein, kann die vernünftige Gestaltung der menschlichen Verhältnisse als sinnvolle Orientierung behauptet werden. Das eigentlich Problematische scheint nicht die – als Regulativ verstandene – Zielvorgabe zu sein, sondern die von Marx postulierte Notwendigkeit ihrer Realisierung: die Sicherheit der Prognose, die Heilsgewißheit, der Automatismus des Verlaufs.

Zu erklären ist, worin die Notwendigkeit einer Überwindung der 137 Entfremdung gründet. Daß die Verkehrung zu ihrer Aufhebung drängt, verdankt sich ihrer immanenten Radikalisierung, die sich als Vertiefung des Negativen zum absolut-Negativen und Zuspitzung der Verkehrung zum Selbstwiderspruch äußert. Die Entfremdung des gegenwärtigen Zustandes unterscheidet sich von jener Entfremdung, welche bisherige Geschichte im ganzen kennzeichnet. War sich Geschichte noch nie zu eigen, so ist in der Gegenwart Fremdheit ins Totale gesteigert. Gerade durch die schlechthinnige

Negativität seines Leidens ist das Proletariat zum Vollstrecker allgemein-menschlicher Emanzipation berufen:

Es ist eine »Klasse mit *radikalen Ketten* . . ., welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besonderes* Recht in Anspruch nimmt, weil kein *besonderes Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird . . ., welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann.« (1, 390)

Unbestreitbar nimmt Marx hier (in einem weiten Sinn) »moralische« Argumente von höchster Prägnanz in Anspruch; doch geht es ihm nicht primär um einen moralischen Einspruch, sondern um den Aufweis einer treibenden Dynamik: Menschliches Dasein kann nicht anders als die Abschaffung von Unfreiheit und Leiden erstreben. In logischer Terminologie formuliert Marx diese Dynamik als Zuspitzung der realen Widersprüche bis zum Punkt ihrer Selbstaufhebung (1, 295f., EB I 525, 533) oder als Negation der Negation. Die historische Zuversicht in den Sieg des Proletariats stützt sich auf die Gewißheit, daß das Negative sein eigenes Gegenprinzip und seinen Untergang hervorbringt. Schon das *Kommunistische Manifest* versichert: Die Bourgeoisie »produziert vor allem ihre eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich« (4, 474); analog heißt es zwanzig Jahre später im *Kapital*: »Das kapitalistische Privateigentum ist die erste Negation des individuellen, auf eigene Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigene Negation. Es ist Negation der Negation« (23, 791). Nun beruht die Verwendung dieser Begriffsfigur auf zwei gewichtigen Prämissen, über die ihre rhetorische Eingängigkeit leicht hinwegtäuscht. Zum einen bleibt einsichtig zu machen, *wieso* das Negative notwendig in sein Gegenteil umschlägt; zum anderen, daß seine Negation ein *Positives* sei.

- 138 Wenn der Umschlag von absoluter Unfreiheit zur universellen Befreiung als begrifflich notwendig und geschichtlich unausweichlich hingestellt wird, so liegt dies daran, daß das Negative nicht nur Verletzung einer gegebenen Norm, sondern ein sich selbst Widersprechendes und Entfremdetes ist. Nur sofern es der *eigenen* Bestimmung zuwiderläuft, strebt es zur Selbstaufhebung: Die Entfremdungsdiagnose impliziert einen normativen Maßstab, durch dessen Verletzung das Negative zu einem *an ihm selber* Negativen wird. Doch ist auch die so begründete Notwendigkeit des Umschlags erst eine praktisch-postulative, nicht Grundlage

historischer Vorhersage; ebenso problematisch indes ist die unterstellte Positivität seines Resultats. Daß die Negation eines Negativen ein Positives sei, ist, wie die Rede von einer »bloß negativen« Kritik zeigt, keine Selbstverständlichkeit. Im Blick auf Hegel hat die Kritik theologische oder metaphysische Prämissen der doppelten Negation ausmachen wollen; in Marx' revolutionstheoretischer Verwendung der Figur kommt die Dringlichkeit der Frage nicht zuletzt daher, daß der Lauf der Dinge das Modell nicht bestätigt hat: Auch die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln hat nicht die von Marx prophezeiten Resultate gebracht.

Marx geht der Frage der doppelten Negation in verschiedenen 139 Kontexten nach. Noch ganz in Hegels Nähe ist das Konzept einer »immanenten Kritik«, die den Gegenstand von seinen inneren Prinzipien her zu widerlegen sucht und »aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck« entwickelt (1, 345). Gleiches bezweckt die Kritik der politischen Ökonomie, die »durch die Darstellung Kritik« sein will (29, 550). Ein solches Vorgehen setzt voraus, daß das bestehende Negative als in sich Widersprüchliches dargestellt werden kann, was seinerseits die Annahme eines immanenten Maßstabs des Richtigen unterstellt. Zugleich ist in dem Konzept ein anderer Akzent auszumachen, der darauf geht, daß das Positive *allein* ex negativo bestimmbar ist. Es ist dies die Abwehr der positiven Ausmalung des Endzustandes, das von späteren Marxisten übernommene jüdische »Bilderverbot«: Diese Haltung will den irreversiblen Verlust der Metaphysik ernstnehmen und versteht sich als Reflex einer Welt, in der das Positive seinen Halt nur mehr als Einspruch zum Bestehenden gewinnt. In einem wiederum anderen Kontext greift Marx die Figur mit merklich abweichender Akzentuierung auf. Die doppelte Negation und die darin wurzelnde Position – z.B. der Kommunismus als bloße Aufhebung des Privateigentums – werden hier als defizitäre Formen menschlicher Selbstaffirmation angeführt; der wahre Sozialismus ist solcher Vermittlung unbedürftig und steht auf eigenem Fundament. Ausdrücklich sieht es Marx als Feuerbachs »große Tat« an, daß er Hegels Negationstheorie »das auf sich selbst beruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive« entgegenstellt (569 f.). Die »Position als Negation der Negation« ist ein »notwendiges Moment der menschlichen Emanzipation«, nicht deren »Ziel« (546); sie definiert die »*Entstehungsgeschichte* des Menschen«, nicht seine »*wirkliche* Geschichte« (570). Allerdings lassen solche Beschreibungen fragwürdig werden, wie das in sich gründende Positive im Rahmen einer dialektischen Geschichtstheorie zu begreifen sei.

Solche Undeutlichkeiten – einschließlich des Schwankens zwischen Übernahme und Revision der Hegelschen Negativitätstheorie – sind innerhalb der vorliegenden Manuskripte wohl nicht zu beheben. Zu erwägen wäre, ob nicht der nachdrückliche Feuerbach-Bezug primär als Eingeständnis des Zweifels an der Tragfähigkeit der bestimmten Negation zu lesen ist. Wie stark solche Zweifel auch seien: bestehen bleibt als substantielles Motiv der utopische Ausgriff auf ein schlechthin Anderes gegenüber der bestehenden Geschichte, das doch aus deren Selbstentfremdung seinen Impuls und seine Bestimmtheit bezieht.

140 Damit ist der äußere Gesamtrahmen des Marxschen Geschichtsbildes umrissen, das die komplementären Kernpunkte einer im ganzen entfremdeten Welt und des transzendierenden Ausgriffs auf befreite Geschichte enthält. Auszufüllen wäre er durch die spezifischere Bestimmung des Gangs der Geschichte. Mit der gleichen Figur, die das Gesamtkonzept bestimmt, versucht Marx den internen Fortgang verständlich zu machen: der bevorstehende globale Umbruch ist nur der letzte einer Reihe von Schritten, die strukturanalog eine Produktionsweise durch eine andere abgelöst haben. Als kanonische Textstelle zur Logik historischer Entwicklung gilt das Vorwort der Schrift »Zur Kritik der Politischen Oekonomie« (1859) (13, 8f.); doch finden sich vergleichbare Überlegungen schon in der »Deutschen Ideologie« (3, 69–74) und im »Kommunistischen Manifest« (4, 467f.). Es ist das Theorem des Widerspruchs von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, in dem Marx den eigentlichen Motor aller Geschichte sieht:

»Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein« (13, 9).

Die gesetzlichen und sozialen Formen, welche von den Produktivkräften (entsprechend dem Basis-Überbau-Theorem) zwecks ihrer eigenen Entfaltung hervorgebracht werden, ermöglichen deren Entwicklung über das Maß solcher Korrespondenz hinaus und führen zu Spannung und Unangepaßtheit. Konkret verläuft Geschichte dann als Abfolge von Produktionsweisen, als deren Hauptstufen Marx die asiatische, antike, feudale und bürgerliche (abgelöst schließlich durch die sozialistische) Produktionsweise nennt. Entscheidend ist, daß die bürgerliche die »letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses« sein soll:

»Mit dieser Gesellschaftsformation schließt daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab« (13, 9). So kehrt hier der grundlegende Dualismus von bisheriger und künftiger Geschichte wieder – was auch bedeutet, daß jene Entwicklungsfigur nicht universal, sondern nur Kennzeichen des bisherigen, nicht-selbstbestimmten Verlaufs ist. Ihre Tragfähigkeit könnte man begrifflich wie empirisch zur Diskussion stellen. Begrifflich ist unleugbar, daß sie gehaltvolle geschichtsphilosophische Prämissen einschließt (Irreversibilität, Kontinuität, Finalität, Notwendigkeit). Unter empirischem Gesichtspunkt hat beispielsweise J. Habermas für eine Ergänzung der Produktivkraftentwicklung um die Dimension des moralisch-praktischen Handelns (Veränderung der normativen Strukturen) plädiert (1976, 162 f.); damit steht Marx' ursprüngliches Absehen auf eine Materialisierung des Geschichtsdenkens mit zur Disposition.

Literatur:

- Habermas 1976
- Jaeggi-Honneth 1977
- Kittsteiner 1980
- Lutz-Bachmann 1988
- A. Schmidt 1971

C. Krise und Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie

I. Krise der Geschichtsphilosophie

1. *Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx*

- 141 Zu den auffallenden Eigentümlichkeiten der Geschichtsphilosophie gehört ihr eigenes historisches Schicksal. Ihr langer Entstehungsgang wird durch eine kurze Blütezeit abgeschlossen, die alsbald in Krise und Auflösung mündet, gefolgt von einer bis heute in ihrer Richtung nicht einheitlich festlegbaren Nachgeschichte. Markant unterscheidet sich der Entwicklungsgang der Geschichtsphilosophie von dem, was sie selber als Weg des Denkens konzipierte: weder findet ein unbegrenzt-gerichteter Fortschritt statt, noch stellt die moderne Ausformulierung ein im Prinzip stabilisierungsfähiges Vollendungsstadium dar. Ebenso unterscheidet sich ihr Entwicklungsgang von dem anderer Disziplinen, worin zwar Inhalte und Theorieformen, doch nicht in gleicher Weise die Disziplin selber zur Diskussion stehen. Die Frage ist, was dieser Gang der Geschichtsphilosophie über sie aussagt. Haben wir darin den Reflex der besonderen historischen Reflektiertheit zu sehen, die Auswirkungen dessen, daß Geschichtsphilosophie die Krisenhaftigkeit moderner Geschichte gleichsam in sich reproduziert; oder haben wir mit einer Fusion von Disziplin und Theorie zu tun, die das Brüchigwerden einer bestimmten Geschichtsdeutung als Krise der Geschichtsphilosophie schlechthin erscheinen läßt? In der Tat meinen viele Kritiker der Hegelschen (oder Marxschen) Theorie die Geschichtsphilosophie als solche zu treffen. Doch gilt die Gleichsetzung offenkundig nicht im strengen Sinn: auch die Folgezeit hat zahlreiche genuin philosophische Erörterungen des Geschichtlichen hervorgebracht. Auffallend bleibt immerhin, verglichen mit der relativ zielstrebigem Herausbildung klassischer Geschichtsphilosophie, der offene, polyzentrische Charakter der darauf folgenden Theorielandschaft. Erst ihre genauere Erkundung kann darüber Aufschluß geben, wie weit hier im ganzen eine adäquatere philosophische Reflexion auf Geschichte in Gang kommt, wie weit überhaupt ein bestimmtes, neues Verständnis des Geschichtlichen erarbeitet wird oder eher Residualbestände und uneingelöste Probleme klassischer Geschichtsphilosophie zur Diskussion stehen.

Als erstes haben wir die Tatsache ins Auge zu fassen, daß philosophische Geschichtsreflexion nach Hegel und Marx *als* Kritik an der – realen oder vermeintlichen – Vollendung der Geschichtsphilosophie einsetzt.

Wenn wir Hegel und Marx als die beiden Abschlußfiguren der 142 affirmativen Ausformulierung der Geschichtsphilosophie behandeln, so ist dies allerdings dahingehend zu differenzieren, daß es sich hier ideen- und wirkungsgeschichtlich um zwei ganz verschiedene Ausformulierungen handelt. Dies nicht nur insofern, als Marx seine Position in der Kritik bisheriger Geschichtsphilosophie erarbeitet. Ebenso ist klar, daß die Konstruktion einer doppelten Abschlußfigur dem retrospektiven Blick des 20. Jahrhunderts entspringt. Im Binnenhorizont des 19. Jahrhunderts ist Marx nicht in dieser Weise als Geschichtsphilosoph präsent; abgesehen davon, daß er keine ausgearbeitete Geschichtsphilosophie vorgelegt hat, hat seine (wenn auch ambivalente) Abwehr »philosophischer« – metaphysischer, ethischer, geschichtsphilosophischer – Argumentation mit dazu beigetragen, daß sein Denken im Hauptstrom der geisteswissenschaftlichen Ideengeschichte eher am Rande zur Kenntnis genommen wurde (zumal wichtige Frühschriften erst in diesem Jahrhundert veröffentlicht worden sind). Als unkontroverse Abschlußfigur der Geschichtsphilosophie gilt im 19. Jahrhundert die Theorie, die diese Stellung schon für Marx innehatte: die Geschichtsphilosophie Hegels. Sie ist *das* bleibende Monument, das die spätere Geschichtsreflexion zur Auseinandersetzung herausfordert. Es ist eine Auseinandersetzung, deren herausragendes Merkmal die Distanzierung ist. Geschichtsphilosophie nach Hegel ist zunächst Geschichtsphilosophie in Gestalt einer Kritik an Hegel, die sich zugleich (und hierin noch über Marx hinausgehend) als Kritik an der Geschichtsphilosophie als solcher versteht. In einer späteren Phase tritt dann Marx neben Hegel als Referenzpunkt des Geschichtsdenkens – als Anknüpfungspunkt wie Gegenstand der Kritik. In dieser kritisch-rekonstruktiven Geschichtsreflexion sind verschiedenste Ansätze und Ebenen zu unterscheiden; es bleibt zu sehen, wieweit sich darin eine zusammenhängende Problemkonstellation ausmachen lassen.

Bestimmend für die Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx 143 ist ihr ideengeschichtlicher wie realhistorischer Standort. Ideengeschichtlich prägend ist der interne Glaubwürdigkeitsverlust der geschichtsphilosophischen Konstrukte; realgeschichtlich sind die entscheidenden Erfahrungen die des Kontinuitätsbruchs im Gefolge der Französischen Revolution und des Verblässens des aufklärerischen Fortschrittsoptimismus. Der Glaubwürdigkeitsverlust be-

ruht zuallererst auf dem empirischen Defizit: der wachsenden Realitätsferne der Fortschrittsideen, der Nicht-Realisierung auch der Marxschen Prognosen. Mit Spott, ungläubigem Staunen, begrifflicher Kritik werden die optimistischen Deutungen der Gegenwart und Zukunft zurückgewiesen. Die Gegenwart ist weder sittlich höherstehend als die Vergangenheit noch kann sie in intellektuell-kulturellen Belangen unbedingte Überlegenheit beanspruchen: Diese Einsicht läßt die Zuversicht in die nahe bevorstehende Ausmerzungen verbliebener Irrationalitäten schwinden. Darüber hinaus stehen konzeptuelle Prämissen zur Disposition. Es regt sich der Zweifel, ob Geschichte grundlegend vernünftig sei bzw. notwendig vernünftig werde; weder Hegels Entwicklungsfigur noch Marx' Revolutionstheorie, weder die teleologische Fundierung noch die moralische Überhöhung scheinen Sinn und Notwendigkeit der Geschichte sichern zu können. Schließlich werden basalere Prämissen brüchig: so vor allem die Annahme einer Systematisierbarkeit und einer Einheit der Geschichte. Die Annahme einer *Systematisierbarkeit* unterstellt, daß sich Geschichte unter bestimmten Gesetzmäßigkeiten und Schemen begreifen lasse, die das Vielfältige zu Einheiten zusammenschließen, im Chaos eine Ordnung sehen lassen; auf dem Spiel steht eine *conditio sine qua non* aller Theorie über Geschichte. Es kann zur Frage werden, ob das historische Material *überhaupt* nach solchen Rastern integrierbar, theoriefähig sei – oder nicht seinen spezifischen Ort gerade jenseits derselben habe. Zum anderen wird die *Singularisierung* zum Problem. Immer mehr wird, was im Gefolge von Aufklärung, Universalhistorie und Heilsgeschichte selbstverständlich war, *als* Hypothese erfahren. Es gilt nicht mehr als ausgemacht, daß philosophisches Nachdenken über Geschichte die *eine* Menschheitsgeschichte zum Gegenstand habe, die sie unter *einem* Gesichtspunkt, von einem Ursprung her, auf ein Ziel und einen Sinn hin zu deuten hätte. Historische Kultur gewinnt Ansehen als Kultur des Mannigfaltigen, Bunten und Heterogenen. Ja, es kann zur Pointe historischer Erkenntnis werden, die Auflösung hypostasierter Einheiten – von der Weltgeschichte bis zu Lebensläufen – zu betreiben und das Sensorium für die irreduzible Vielfalt zu schärfen. Auch wenn selbstredend immer *bestimmte* Gesichtspunkte angebbar sind, unter denen die Einheit einer Geschichte zu sichern, ihr »Referenzsubjekt« zu identifizieren ist, so ist klar, daß historische Einheitskonstrukte Gehaltvolleres unterstellten, daß sie die sinnhafte Einheit dessen, *worum* es in einer Geschichte geht, postulierten. Die wachsende Skepsis dagegen, daß solche Einheit historisch erfahrbar sei, zeichnet sich in die nachhegelsche und nachmarxsche Ge-

schichtphilosophie ein: Immer weniger äußert sich diese in Gestalt einer umfassenden Deutung der Universalgeschichte – oder dann, bezeichnenderweise, vornehmlich in negativer Form: als Verfallsgeschichte oder Dialektik der Aufklärung.

In einem gewissen Ausmaß wird man sagen dürfen, daß dieses 144 Fragwürdigwerden der Geschichtsphilosophie, symptomatisch festzumachen am Vorbehalt gegenüber der Systematisierbarkeit und Einheit der Geschichte, pointierter noch in der Skepsis gegenüber Rationalität und Machbarkeit von Geschichte, ein *innertheoretischer* Vorgang ist. Die Selbstüberforderung des aufklärerisch-idealistischen Projekts erweist sich nicht länger als haltbar. Die im ersten Wurf durch die neu eröffneten Denkhorizonte überzeugenden Konzepte werden im Lauf ihrer weiteren Ausarbeitung der immanenten Kritik unterzogen: Dabei kann nicht ausbleiben, daß ihre Leitideen in ihrem postulatorischen Charakter durchschaut werden. Mögen sie als praktische Orientierungen Bestand haben, so können sie doch keine Erkenntnis begründen. Ihr problematischer Status verschärft sich dort, wo sie nicht nur durch die Resistenz der weiterhin entfremdeten Welt ausgehöhlt werden, sondern begrifflich in Konkurrenz zu gegenläufigen Konzepten zu stehen kommen. Geltend gemacht wird die Nicht-Systematisierbarkeit nicht als Verzögerung, sondern als Wesenskern des Historischen; ähnlich wird gegen die rationale Machbarkeit die Kontingenz und nicht-Prognostizierbarkeit ins Feld geführt. Mit Nachdruck und in verschiedenen Konstellationen sind in den letzten Jahrzehnten Argumente dieser Art gegen die Geschichtsphilosophie vorgebracht worden.

Doch sind für deren Krise realhistorische Vorgänge ebenso 145 bestimmend. Es liegt auf der Hand, daß für die gesamte Entwicklung der Geschichtsphilosophie solche Abhängigkeiten auszumachen sind, deren sachhaltige Erörterung, die eine eigene Untersuchung erforderte, wesentlich zum vertieften Verständnis der Gestalten und Wandlungen der Theorie beitragen würde. Hier kann darauf nur andeutungsweise und in dem Maße verwiesen werden, wie die Bezüge sich innerhalb der Theorien widerspiegeln. Im vorliegenden Fall sind es zwei gewissermaßen gegenläufige Tendenzen, die dem emphatischen Geschichtsbewußtsein zuwiderlaufen: das Brüchigwerden des Fortschrittsglaubens unterminiert den Zukunftsentwurf, der Kontinuitätsbruch der Revolution gefährdet die Vergangenheitsbindung. Der emanzipatorische Aufschwung der Revolutionszeit verliert seinen Elan, weicht der Restauration, mündet teilweise im Rückzug aus dem Politischen; negative Folgen des zivilisatorisch-technischen Fortschritts werden sichtbar; beides

entzieht dem optimistisch-fortschrittsorientierten Geschichtsdenken den Boden. Gleichzeitig wird der mit der Französischen Revolution eingetretene Bruch von anderen als umfassender Traditionsverlust, teils geradezu als Gefährdung der Kontinuität der europäischen Geschichte in ihrer humanistischen Grundorientierung erfahren; das Verblässen des alteuropäischen Weltbildes und seiner Werte, das Heraufkommen neuer sozialer Bewegungen, die Verunsicherung der Orientierungen – all dies trägt seinerseits dazu bei, daß der Glaube an die Möglichkeit einer umfassenden Deutung der Menschheitsgeschichte schweren Stand hat. Wichtig ist zu sehen, daß die Erschütterung des Geschichtsbezugs hier wie in analogen Zeiten keine einsinnige ist: Sie kann sowohl die historische Skepsis mitbegründen wie zur Genese eines kompensatorischen Bedürfnisses nach Geschichte beitragen. Historisches Interesse kann seine Dringlichkeit einem ausgeprägten Herkunfts- und Zukunftsbezug wie der Ermangelung eines solchen verdanken. In der Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx interferieren beide Motive: Die dominierende Geisteshaltung ist die eines erstarkenden historischen Interesses bei unverkennbarem Vorbehalt gegenüber geschichtsphilosophischen Spekulationen. Dabei dürfen wir uns allerdings nicht auf das Wort versteifen. Sofern Theoretiker dieser Epoche allgemeine Erörterungen über Gehalt, Prozeßform, Erkenntnis, Bedeutung der Geschichte anstellen, haben wir auch hier mit Ansätzen eines – mehr oder weniger transformierten – *geschichtsphilosophischen* Denkens zu tun.

146 Ob nun immanent-ideengeschichtlich oder im realhistorischen Bezug gesehen, zu interpretieren bleibt der Befund, daß neuzeitliche Geschichtsphilosophie ihr leitendes Projekt nicht wirklich zu realisieren, zu einem stabilisierungsfähigen Abschluß zu bringen vermochte. Läßt das aus der Retrospektive unabweisbare Scheitern Rückschlüsse auf Unzulänglichkeiten der Durchführung oder gar der Aufgabenstellung selber zu? Es wird zu sehen sein, inwiefern die »Nachgeschichte« klassischer Geschichtsphilosophie eine bestimmte Deutung derselben, eine bestimmte Antwort auf sie enthält. Offenkundig gerät nicht einfach eine bestimmte theoretische Konstellation in die Krise; gleichzeitig rücken andere Modelle und Leitvorstellungen in den Vordergrund, die ebenso substantielle Aspekte des Geschichtlichen zum Ausdruck bringen. Kontinuität, Faktizität, Ganzheit, Vielfalt, Individualität, Narrativität, Erinnerung sind Stichworte, die diese Verschiebung des Blickwinkels markieren – interessanterweise z. T. Bestimmungen, die schon bei der entstehenden Historiographie mit im Zentrum standen, bevor sie durch die Macht des heilsgeschichtlich-philosophischen Ent-

wurfs transformiert, teils marginalisiert wurden. Die Verschiebung drängt die Frage der nachträglichen Relativierung des Projekts klassischer Geschichtsphilosophie auf. Unverkennbar findet eine gewisse Entfernung vom Motiv der Vernunft in der Geschichte statt (wie die Vernunftkultur im ganzen sich zunehmend in Frage gestellt sieht). Die Freisetzung anderer Perspektiven geht mit der Abschwächung der Fixierung auf das Rationalitätsproblem einher: Die entscheidende Frage ist, wieweit wir damit dem Wesen des Geschichtlichen näher kommen.

Die Entfaltung der Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx 147 läßt sich nicht unter *einem* Leitbegriff ordnen. Die Positionen situieren sich auf verschiedener theoretischer Ebene, innerhalb verschiedener Diskussionskontexte, in verschiedenen Interessenzusammenhängen. Auch die chronologische Ordnung bietet als solche kein zureichendes Einteilungsraster; schon der Schritt von der Geschichtsphilosophie zu deren Kritik ist nicht einheitlich datierbar. Als Gliederungsgesichtspunkt bieten sich typische Formen des Umgangs mit Geschichte an, die anhand exemplarischer Positionen zu konkretisieren sind:

a) Die auf die große Geschichtsphilosophie folgende *Krise* des Historischen ist in zwei Stufen zu analysieren: Burckhardts *Kritik an der Geschichtsphilosophie* wird von Nietzsche zu einer *Kritik an der historischen Kultur* selber ausgeweitet (I. 2. u. 3.).

b) Gleichzeitig finden »nach-geschichtsphilosophische« *Rekonstruktionen* des Geschichtlichen statt, welche zunächst, von der gegenständlichen Fokussierung auf Geschichte abrückend, auf der Subjektseite Formen der Vergegenwärtigung und Präsenz von Geschichte analysieren. Die anfangs z. T. noch ungeschiedenen Stränge der *wissenschaftstheoretischen* und *hermeneutischen* Geschichtsreflexion (Droysen, Dilthey) (II. 1.) finden ihre Ausführung zum einen in der Untersuchung der Formen und Grundlagen des *historischen Wissens* (Windelband, Rickert, analytische Geschichtsphilosophie) (II. 2.), zum andern in der Reflexion auf die Erfahrung der *Geschichtlichkeit des Subjekts* (Gadamer, Heidegger) (II. 3.). Schließlich kommt das Geschichtliche wieder im direkteren und umfassenderen Zugriff *universalhistorischer Deutungen* (Spengler, Weber, Toynbee, Jaspers) in den Blick (II. 4.). Neben all diesen Ansätzen umfaßt das Spektrum der neueren Auseinandersetzung um die Geltung historischer Kultur, ohne sie zu *einem* Diskurs zu integrieren, Entwürfe einer *antihistoristischen Geschichtsphilosophie* (II. 5.), Positionen im *Streit um den Historismus* und Stellungnahmen zur Aktualität bzw. Obsoletheit der Geschichte (II. 6.).

a) Abwehr der Geschichtsphilosophie

- 148 Die Abwendung von der Geschichtsphilosophie bildet ein unüberhörbares Leitmotiv in Jacob Burckhardts »Weltgeschichtlichen Betrachtungen«. Mehrfach wird der Verzicht »auf alles Systematische« postuliert; erst recht sind die geschichtsphilosophischen Hypostasierungen »Todfeinde« historischer Erkenntnis (1905, 4, 254). Der Vorbehalt gilt dem formalen Einheitsaspekt wie der inhaltlichen Deutung. Auf den ersten Punkt zielt eine thematisch-terminologische Verschiebung: »Wir handeln . . . nicht sowohl vom Studium der Geschichte, als vom Studium des *Geschichtlichen*« (17). Spekulationen über Gesetzmäßigkeiten und Richtungssinn der Menschheitsgeschichte stehen in Gefahr, zeitgebundene Anschauungen zu verabsolutieren, eigene Perspektiven »für den Ratschluß der Weltgeschichte zu halten« (266). Im typischen Fall unterstellen sie einen entzifferbaren »Weltplan« (5), wie ihn auch die religiöse oder die sozialistische Geschichtsdeutung annehmen; doch nicht solche doktrinären Positionen, sondern die aufklärerische Geisteshaltung bildet die Gefahr: »»Gegenwart« galt eine Zeitlang wörtlich gleich Fortschritt, und es knüpfte sich daran der lächerlichste Dünkel, als ginge es einer Vollendung des Geistes oder gar der Sittlichkeit entgegen« (256). Burckhardt wird nicht müde, diese Selbststilisierung der Gegenwart zu kritisieren – nicht zuletzt als Ausdruck einer zutiefst ungeschichtlichen Denkart, welche das Gewesene nicht an ihm selber, sondern nur noch »als auf uns berechnet« (5) oder als Mittel einer List der Vernunft wahrnimmt.
- 149 In solchen Auseinandersetzungen zeigt sich etwas von der Tragweite der begrifflichen Opposition von Geschichte und Geschichtsphilosophie, wie sie Burckhardt in der Einleitungspassage auf die prägnante Formel bringt: Geschichtsphilosophie »ist ein Kentaur, eine *contradictio in adjecto*; denn Geschichte, d. h. das Koordinieren, ist Nichtphilosophie und Philosophie, d. h. das Subordinieren, ist Nichtgeschichte« (4). Aus heutiger Sicht ließe sich die Gegenüberstellung samt beiden Kennzeichnungen in Frage stellen; denkbar ist eine Theorie jenseits deduktiver Systematisierung ebenso wie eine nicht-narrativ-koordinierende Historie. Ungeachtet dessen ist die Verschiedenheit der intellektuellen Ausrichtung zu unterstreichen. Historie als Kultur des Vielfältig-Individuellen meint nicht den Zerfall ins Konturlos-Heterogene, wohl aber die Zurückweisung jener Vereinheitlichungen, die genuin geschichtsphilosophische sind: allen voran die chronologische Anlage klassi-

scher Geschichtsdeutung. Was Burckhardt seinerseits an allgemeinen Perspektiven anbietet, wird demgegenüber aus Querschnitten gewonnen, die anhand bestimmter Fragestellungen durch das Material gelegt werden. Auch die hier gewonnenen Erkenntnisse sind in einem weiteren Verständnis ohne Frage einem »geschichtsphilosophischen« Interesse zuzuordnen; auf klare Distanz bleiben sie hingegen zum Vorhaben einer diachronen Gesamtdeutung, ja, sie haben ihr zentrales Interesse überhaupt nicht in der bestimmten (z. B. entwicklungslogischen) Korrelierung von Früher und Später: »*Unser* Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom dulddenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird . . . Die Geschichtsphilosophen betrachten das *Vergangene* als Gegensatz und Vorstufe zu uns als Entwickelten; – wir betrachten das *sich Wiederholende, Konstante, Typische* als ein in uns Anklingendes und Verständliches« (5f.).

Das eigentliche Thema der geschichtlichen Betrachtung ist das sich Wiederholende und Typische, ihr Boden die Immergleichheit der menschlichen Natur. Die Anthropologie übernimmt die Rolle des Fundaments, die in der Geschichtsphilosophie von einer offenen oder verkappten Theologie oder Metaphysik gespielt wurde. Insoweit ist der Abschied von der Geschichtsphilosophie zunächst ein erkenntniskritischer. Zu fragen ist, wie weit er weitergehende Prämissen tangiert, wie weit die anthropologische Zentrierung eine Abkehr von der radikalen Vergeschichtlichung alles Menschlichen bedeutet. Formulierungen wie die zitierten sind nicht nur als Zeugnis anti-geschichtsphilosophischer Skepsis, sondern auch als Abwendung von einem bestimmten Typus radikal-historischen Denkens lesbar – womit sich allerdings der Anspruch verbindet, geschichtliche Erkenntnis nicht zurückzudrängen, sondern vielmehr freizusetzen.

b) Bestimmungen des Geschichtlichen

Den historischen Grundtatbestand bildet das Phänomen der universalen Wandelbarkeit, das sogleich durch seine Komplementärseite ergänzt wird: Kernbestand ist das Verhältnis von Wandel und Konstanz, Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit: 150

Historische Reflexion hat zu zeigen, »wie erstlich alles Geistige . . . eine geschichtliche Seite habe, an welcher es als Wandlung, als Bedingtes, als vorübergehendes Moment erscheint . . ., und wie zweitens alles Geschehen eine geistige Seite habe, von welcher aus es an der Unvergänglichkeit teilnimmt« (7). »Der Geist ist die Kraft, jedes Zeitliche ideal aufzufassen« (10); »das Wesen der Geschichte ist die Wandlung« (26).

Offenkundig ist die begriffliche Differenz nicht als Trennung zu verstehen; der volle Begriff des Geschichtlichen umfaßt den Wechselbezug beider Seiten, wobei allerdings der Hauptakzent auf der Neuerung, dem Bruch und Wandel liegt. Das Verhältnis von Dynamik und Statik durchzieht als roter Faden die drei großen Themenkreise der *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*: die Darstellung der drei »Potenzen« (Staat, Religion, Kultur), der historischen Krisen und der großen Individuen. Immer geht es darum, wie Geschichte sich im Gegenspiel von Beharrung und Erneuerung vollzieht. Wenn die Behandlung der geschichtlichen Krisen und großen Individuen dem Bewegungsaspekt der Geschichte nachgeht, so zeichnet die Abhandlung über die drei Potenzen ein strukturelles Gesamtbild des geschichtlich-sozialen Lebens, dessen Grundzug im Verhältnis zwischen den beiden statischen Potenzen Staat und Religion und der beweglich-dynamischen Potenz der Kultur liegt. Hervorzuheben sind vor dem ideengeschichtlichen Hintergrund Burckhardts Anmerkungen zum Politischen und seine Beschreibung des historischen Wandels.

- 151 Burckhardt unterstreicht sowohl die herrschende Rolle der Politik in der Geschichte wie ihre Amoralität. Es ist wohl nicht zuletzt der Konfrontation mit der in seinen Augen illusionären Moralisierung von Staat und Geschichte – einer »philosophisch-bureaukratischen Überhebung« – geschuldet, wenn er im Gegenzug seine These, »daß die *Macht an sich böse ist*« (36 ff.), entfaltet. Wenn »das Böse auf Erden« generell einen »Teil der großen weltgeschichtlichen Ökonomie« ausmacht, die wesentlich dem »Recht des Stärkeren« unterliegt (262), so gehört insbesondere die Rationalisierung der Macht durch höhere Zwecke zu den ideologischen Verblendungen, die eine nicht-befangene Geschichtsreflexion zu demaskieren hat. Macht ist Selbstzweck und tendiert als solche zur grenzenlosen Akkumulation: sie ist »eine Gier und eo ipso unerfüllbar, daher in sich unglücklich und muß also andere unglücklich machen« (97). Der Mechanismus des unendlichen Machtstrebens bildet eine treibende Kraft der Geschichte. Man wird bezweifeln, ob die negative Wertung (die Macht als »böse«) überzeugt oder nicht eine wertneutrale Phänomenbeschreibung treffender wäre; das tragende Motiv scheint in der Tat vor allem in der Gegnerschaft zur aufklärerischen Idealisierung zu liegen. Ebenso bedeutsam aber wie die Entmoralisierung ist die inhaltlich-funktionale Beschränkung des Politischen. Zwar hängt das Schicksal von Kulturen und Religionen in großem Ausmaß von politischen Mächten und Entscheidungen ab; dennoch ist der Staat als herrschende Instanz nicht das Ganze. Die von sozialen Bewegungen geforderte Übernahme verschiedenster Auf-

gaben durch den Staat wirkt sich teils dysfunktional aus, da der Staat hier weniger zustandebringt als die Gesellschaft vermöchte, teils verstärkt sie die Tendenz zum totalen und bürokratischen Staat. Die Überforderung des Staats ist letztlich Folge einer Selbstüberforderung der Gesellschaft, die in ihren Programmen »das Unmögliche will und meint, nur Staatszwang könnte dieses garantieren . . . Man oktroyiert dem Staat in sein täglich wachsendes Pflichtenheft schlechthin alles, wovon man weiß oder ahnt, daß es die Gesellschaft nicht tun werde« (135; cf. 197). Indem Burckhardt gegen die Tendenz angeht, Politik mit überhöhten sozialstaatlichen und letztlich moralischen Ansprüchen zu überlasten, hält er an einem Grundzug dessen fest, was spätere Soziologen als Hauptmerkmal moderner Gesellschaft, als ihre funktionale Differenzierung beschreiben. Geschichtsphilosophische Bezüge liegen auf der Hand. Widersetzt sich die Dissoziierung der Bereiche einem naiven Fortschrittsbewußtsein, welches die Entwicklungen in Technik und sozialer Sicherheit ins Moralische überträgt, so verweist die Begrenzung des Politischen auch auf eine Grenze der Herrschaft über Geschichte. Wenn die Gesellschaft das Unmögliche, das sie nicht zu vollbringen vermag, vom Staat einklagt, so erscheint die Überforderung des Staats auch als – illusionärer – Versuch, den Aporien einer nicht-machbaren Geschichte zu entkommen.

Die geschichtsphilosophische Bedeutung der Potenz der *Kultur* 152 liegt darin, daß diese sowohl die eigentlich schöpferische Kraft der Geschichte bildet wie sie (vor allem in Gestalt der Kunst) als ideale Schöpfung Vergänglichkeit überwindet und Bleibendes stiftet. Als Instanz des Neuen wirkt sie »unaufhörlich modifizierend und zersetzend auf die beiden stabilen Lebenseinrichtungen [Staat, Religion] ein«; wo sie nicht von diesen vereinnahmt ist, »ist sie die Kritik der beiden, die Uhr, welche die Stunde verrät, da in jenen Form und Sache sich nicht mehr decken« (57). Korrespondiert dieses Sich-nicht-mehr-Decken der Entwicklungsfigur bei Hegel und Marx, so enthält sich Burckhardt einer generellen These darüber, *wie* diese Nicht-Entsprechung periodisch zustandekommt und überwunden wird. Als Verkörperung der Idealität des Geistes ist Kultur zugleich innerhalb der Geschichte die Manifestation des Überzeitlichen; namentlich die Kunst scheint, stellvertretend für wahre Geschichtskultur, in herausragender Weise befähigt, die Aporien des Historismus zu überwinden und geschichtliche Kontinuität im Moment ihrer Bedrohung zu bewahren – ohne sich für deren Fortsetzung zu verbürgen und eine diskreditierte Geschichtsmetaphysik zu restaurieren (vgl. Hardtwig 1974, 254 ff.).

Wesentlich mit dem historischen Wandel sind die beiden Themen- 153

komplexe der historischen Krisen und der großen Individuen befaßt, wobei sich Burckhardt auch hier auf die Deskription ohne entwicklungslogische Unterstellungen beschränkt. Krisen sind Einbruchstellen des Wandels, die dem Recht des Neuen Geltung verschaffen – ohne Gewähr für Kontinuität, Gerichtetheit oder Finalität; dem resignativen Blick des Historikers erscheinen die großen Umwälzungen ebenso sehr unter dem Aspekt ihres Scheiterns. Dennoch halten sich vorwärtstreibende Kräfte und Rückwirkungen nicht einfach die Waage. Krisen sind Manifestationsorte des Neuen: In ihnen ist das produktive Potential am Werk, welches das Wesen, in gewissem Sinn den Wert des Geschichtlichen ausmacht. Ohne eine bestimmte Affirmation des Kreativen und Neuen ist Geschichte, ist menschliche Wesensverwirklichung nicht zu denken; ex negativo wird dies von Burckhardt in den abfälligen Schilderungen des ruhigen Privatlebens, der künstlerischen Epigonalität, positiv in der Heroisierung des Kriegs als der »wahren Erneuerung des Lebens« bekräftigt (164). Zur Geschichte gehört es, jeder Generation aufs neue ein »privilegium juventutis« einzuräumen, die »Erinnerung an die Leiden« verblassen zu lassen und ein umfassendes »Gesetz der Verjährung« in Kraft zu setzen (187). Es ist dies *eine* Seite des Geschichtlichen – die als Bestandteil des humanen Lebens ihr Gegengewicht hervorruft: das bewahrende Erinnern, das ebenso Gedenken des Leidens ist.

- 154 Diese Kraft zur Neuerung, die in Krisen Gestalt annimmt, sieht Burckhardt konzentriert in herausragenden Individuen verkörpert. In ihnen verdichtet sich der Gang der Geschichte; sie sind der exemplarische Ausdruck ihrer Zeit und ihrer Welt. Ihre charakteristischen Züge zeichnet Burckhardt ähnlich wie Hegel, als paradigmatische Koinzidenzen von Besonderheit und Allgemeinheit, wobei er diese allerdings ebenso sehr (oder gar unstrittiger) in Kunst und Wissenschaft als in der Politik realisiert sieht und sich auch hier gegen eine übergreifende Logik des Fortgangs verwahrt. Eher *unterstreicht er die Unbegreifbarkeit der großen Individuen: Ihr Wesen »bleibt ein wahres Mysterium der Weltgeschichte; ihr Verhältnis zu ihrer Zeit ist ein hieros gamos (eine heilige Ehe), vollziehbar fast nur in schrecklichen Zeiten, welche den einzigen höchsten Maßstab der Größe geben«* (230). In gewisser Weise bedeuten solche Umschreibungen zwar gegenüber Hegel eine Entmystifizierung: Burckhardt beschränkt sich darauf, ein augenfälliges Faktum in seiner Bedeutung für Geschichte herauszustellen, ohne es aus geschichtsphilosophischen Prämissen zu »erklären«; auch die große Schöpfung bietet keine Gewähr, daß das Neue der Schritt zum Höheren sei. Dennoch ist es ebensowenig ein bloß

Anderes. Es bildet einen in sich affirmativen Wesenszug der Geschichte, womit sich dann ein Weiteres verbindet: sein Kriterium, sofern überhaupt von einem solchen zu sprechen ist, ist die Größe. Es ist »das Große = Neue« (247). So bedeutet das Verblässen der geschichtsphilosophischen Leitideen nicht die Suspendierung aller Wertsetzungen. Das – bei Nietzsche wiederkehrende – eigentümliche Junktim des Großen und Neuen bildet vielleicht *den* zentralen Leitwert, der die Ideen von Fortschritt und historischer Vernunft ablöst.

c) Zeitdiagnose und historisches Bewußtsein

Burckhardts Betrachtungen zur Gegenwart sind beherrscht vom Bewußtsein eines tiefgehenden Kontinuitätsbruchs und einer umfassenden Krise. Verschiedenste Faktoren sind darin auszumachen: die wachsende Herrschaft des Ökonomischen, die Abschwächung und Angleichung von Rechtsüberzeugungen, die gesteigerte private und soziale Anspruchshaltung, die Uniformierung der Zwecke und Bedürfnisse. Gegenwart erscheint in einem Licht, das dem der Marxschen Gesellschaftsdiagnose nicht unähnlich ist: als Zustand umfassender Entfremdung (in gewisser Weise noch verschärft durch das Fehlen eines Zentralpunkts, an dem eine Veränderung ansetzen könnte). Zwar liegt darin auch die positive Möglichkeit einer universalen Kultur, welche Traditionen »aller Zeiten und Richtungen« in sich integriert (212) und Züge jenes Kosmopolitismus präsentiert, den Kant noch als Zukunftsforderung entwarf – doch in ganz anderer Beleuchtung: Hier sind es in erster Linie die Zwangsläufigkeiten von Wirtschaft und Handel, welche auf die »Beseitigung der noch vorhandenen Schranken, d.h. auf den Universalstaat hindrängen« (68) – auf den Punkt gebracht durch den amerikanischen Präsidenten Grant, der »einen Staat und eine Sprache als notwendige Ziele einer rein erwerbenden Welt postuliert« (204). Vor solcher Einheit kann der europäische, in mehreren Kulturen und Sprachen beheimatete Kulturbürger nur zurückschrecken. Für beides: die Tendenzen zum allgemeinen Kulturverlust und zur Vermassung wie die Tendenzen zum Bürokratismus und Despotismus meint Burckhardt in seiner Zeit untrügliche Anzeichen wahrnehmen zu können; im ganzen erscheint die alles durchdringende kulturelle »Verflachung« als die noch bedrohlichere Gefährdung des geschichtlichen Menschentums.

Als einer der schlechthin zentralen Aspekte dieser Gefährdung hat die Aushöhlung des Geschichtlichen selber zu gelten. Okzidentale Kultur scheint auf dem Wege, sich von ihren Ursprüngen und

großen Traditionen loszusagen. Der durch die Französische Revolution ausgelöste umfassende Kontinuitätsbruch ist durch die Restaurationen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nur verzögert, nicht aufgehoben worden. Nicht nur die überschwenglichen Ideale der Aufklärung, sondern das alteuropäisch-humanistische Traditionsgut als solches sieht Burckhardt durch die Krisen der Gegenwart infragegestellt. Geschichtsverlust ist dabei teils Folge, teils mitauslösender Faktor des globalen Kulturzerfalls. In dieser Situation wird es zur Aufgabe des Historikers als des Verwalters der Tradition, sowohl »unsere Verpflichtung gegen die Vergangenheit« (9) wie unser eigenstes Interesse an Geschichte sichtbar zu machen. Dieses Interesse ist teils ein *kompensatorisches*, das sich dem Entgleiten des Vergangenen und dem beschleunigten Wandel widersetzt: »Eine bewegte Periode wie diese dreiundachtzig Jahre Revolutionszeitalter, wenn sie nicht alle Besinnung verlieren soll, muß sich ein solches Gegengewicht schaffen« (16). Zum anderen ist darin eine *anthropologische* Konstante greifbar, ein Bedürfnis nach Aneignung des geistigen Kontinuums, dem wir zugehören und das »mit zu unserem höchsten geistigen Besitz gehört« (9):

»Diese Kontinuität ist aber ein wesentliches Interesse unseres Menschendaseins und ein metaphysischer Beweis für die Bedeutung seiner Dauer; denn ob Zusammenhang des Geistigen auch ohne unser Wissen davon vorhanden wäre, . . . das wissen wir nicht . . . müssen also dringend wünschen, daß das Bewußtsein jenes Zusammenhangs in uns lebe. Allein unsere unerfüllte *Sehnsucht nach dem Untergegangenen* ist auch etwas wert . . . Ja Verehrung der Reste der Kunst und unermüdliche Kombination der Reste der Überlieferung machen einen Teil der heutigen Religion aus« (269).

- 156 Die Kontinuitätsidee – die in Beschreibungen wie dieser einen »nahezu sakramentalen Charakter« annimmt (Löwith 1953, 31) – stellt im nachhegelschen Denken insgesamt eine Nachfolgebestimmung voraussetzungsreicherer Leitbegriffe wie Fortschritt oder Entwicklung dar (vgl. Baumgartner 1972); das Festhalten des Vergänglichen, die Kultur der Erinnerung werden zu dem eigentlich Wertvollen der Historie. Konkret zielt dieses Festhalten bei Burckhardt auf die abendländische Tradition. Es geht um den Mittelweg zwischen Historismus und Rationalismus, um eine Vergewisserung unserer kulturellen Identität in Aufnahme des Erbes europäischer Geschichte mit ihren humanistischen, aber auch aufklärerischen Idealen. Was darin auf dem Spiele steht, ist die Einheit der geschichtlichen Welt, die Burckhardt in eben dem Augenblick zu retten sucht, wo sie aufs höchste gefährdet scheint. Wenn zum Telos geschichtlichen Erinnerns der Versuch gehört, dem Vergehen zu entrinnen, so steigert sich die Dringlichkeit dieses

Anliegens dort, wo nicht nur das Vergangene, sondern die ganze Kultur solcher Erinnerung sich zu verlieren droht. Der Gegenwart fällt die Aufgabe anheim, nicht nur das Vergangene, sondern Geschichte selber zu bewahren. Das Exemplarische in Burckhardts Geschichtsschau liegt im Versuch, an einem gehaltvollen Verständnis der Geschichte festzuhalten im vollen Bewußtsein sowohl der Unhaltbarkeit geschichtsphilosophischer Absicherungen wie der radikalen Brüchigkeit der realen Geschichtskultur.

Literatur:

Hardtwig 1974
Löwith 1934
Rüsen 1978
Schnädelbach 1974
Schulin 1983

3. Kritik der historischen Kultur (Nietzsche)

a) Geschichte und Leben

Im Prozeß der Kritik und Krise geschichtsphilosophischen Denkens geht Nietzsche einen wichtigen Schritt über Burckhardt hinaus. Nicht nur Geschichtsphilosophie, die herrschende Geschichtskultur als solche verfällt der Kritik. Zugleich vollzieht Nietzsches *Zweite Unzeitgemäße Betrachtung* über »Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« (1874) eine Abkehr von dem durch Burckhardt kultivierten Eigenwert des Geschichtlichen. Die im Titel angezeigte Überordnung des Lebens über die Geschichte bedeutet eine unmittelbare Umkehrung der Kriterien. Auf die Herausforderung des Historismus geben beide Autoren entgegengesetzte Antworten: Sieht Burckhardt in der Kontinuität abendländischer Kultur *die* Gegeninstanz zum Relativismus, so wird die Orientierungslosigkeit historischer Bildung nach Nietzsche allein durch Rückbindung an das Leben überwunden (eine Instrumentalisierung, die für Burckhardt eher auf die Seite der drohenden Geschichtslosigkeit zu rechnen wäre). Die »lebensphilosophische Wendung« (Schnädelbach 1974, 76) durchzieht Nietzsches Entwurf im ganzen und bis in die Terminologie (Gesundheit, Krankheit, Heilung, Lebenskräfte etc.). Das Verhältnis von Geschichte und Leben, von Historischem und Unhistorischem – im weiteren durch die Instanz des Überhistorischen ergänzt – bildet den Brennpunkt

der Betrachtung. Ausgangstatbestand ist die gleichzeitige Gegnerschaft *und* Komplementarität von Geschichte und Leben; doch zielt die Abhandlung nicht darauf, beide Seiten zum Ausgleich zu bringen. Sie setzt durchaus einseitig an, indem sie vorrangig die Lebensfeindlichkeit der Historie herausarbeitet, und sie behält diese Einseitigkeit in gewissem Maße bei, indem sie das Unhistorische im ganzen als das »wichtigere und ursprünglichere« Element (252) präsentiert. Die Abhandlung bleibt stärker an der Frage ausgerichtet, bis zu welchem Grad das Leben Geschichte *erträgt* (bzw. sie »vergessen muß«), als daran, bis zu welchem Grad es sie »überhaupt brauche« (251, 257); sie beleuchtet primär die Voraussetzungen einer lebensgerechten Historie, nicht deren Interesse und Zweck. Geschichte kommt stärker in ihrer auflösend-destruktiven, Leben in seiner affirmativ-konstruktiven Potenz in den Blick. Zu fragen ist nach den Kriterien der ungleichen Akzentuierung.

- 158 In bemerkenswerter Umkehrung traditioneller Geschichtsanschauung, welche an die Kraft der Erinnerung gegen die natürliche Vergessenstendenz appelliert, meint Nietzsche gegen das Verhaftetsein im Gedächtnis die »Kraft zu vergessen« (250) mobilisieren zu müssen, die erst ein wahres Einssein-mit-sich ermöglicht. Als Leitidee fungiert die Vorstellung eines vollen Selbstseins als Selbstpräsenz und Selbstaffirmation – gegen Selbstzerstreuung, Unvollendetsein, Aufgehen im anderen. Nicht Vergessen ist Selbstflucht; Erinnerung ist ein Verhaftetsein im Gewesenen, das nie zu voller Deckung mit sich kommt, »ein nie zu vollendendes Imperfectum« – nicht weil sie immer unvollständig wäre, sondern weil sie sich ans Fremde ausliefert, ein »sich selbst . . . verneinen« ist (249). Geschichtliches Dasein verkörpert in einem präzisen Sinn eine Figur von Selbstentfremdung. Historische Reflexion läßt das Jetzt im Horizont von anderem erscheinen, sie virtualisiert, vergleicht, überdenkt, stellt in Frage. Mit einer mehrfach wiederkehrenden Metapher beschreibt Nietzsche das Ablenden dieser offenen Horizonte als eine schützende und lebensfördernde »Atmosphäre . . ., in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre wieder zu verschwinden« (252). Gleichwohl soll damit nicht der Immediatismus des Lebens verabsolutiert werden. Das Unhistorische ist das Fundament, auf dem allein etwas »Gesundes und Großes, etwas wahrhaft Menschliches wachsen kann« (252), doch ist das Fundament nicht das Ganze. Erst durch die bewußte Kraft, »das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen« (253). Bestehen bleibt die Asymmetrie, welche primär die zur nicht-destruktiven Aneignung von Geschichte *vorausgesetzte*

Lebenskraft, nur sekundär deren affirmative *Entfaltung* durch Geschichte unterstreicht. Bestimmter wird das Verhältnis z. T. in der konkreteren Nachzeichnung der Vorzüge und Mängel der historischen Kultur.

b) Nutzen und Nachteil der Historie

Diese werden von Nietzsche nicht generell, sondern in direkter Spezifizierung für drei typische Ausprägungen der Historie umrissen, denen er verschiedene Bedürfnisse des Lebendigen zuordnet: Als *monumentalische* »gehört die Historie dem Lebendigen . . . als dem Tätigen und Strebenden«, als *antiquarische* »dem Bewahrenden und Verehrenden«, als *kritische* »dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen« (258).

Der erste Typus erinnert an die ältesten Vorlagen bei Herodot und 159 Thukydides: *Monumentalische* Historie berichtet vom Großen, Mächtigen und Ruhmvollen, um dessen Überdauern zu sichern und in der Verknüpfung alles Großen die Einheit der Geschichte herzustellen. Der kreativen Potenz des Lebens leistet monumentalische Historie zweifachen Beistand, indem sie dem tätigen Individuum orientierende Erfahrung (»Vorbilder und Lehrer«) und motivationale Unterstützung (»Mittel gegen die Resignation« und »Tröster«) bietet (258f.). Anders als bei Kant zielt die Unterstützung allerdings nicht auf die Zuversicht im Blick auf ein Geschichtsziel, sondern auf die Kraft zur Selbstüberwindung, zur Erhebung über das Niedrige und Schaffung des Großen. Daß solche Selbstübersteigerung, durch welche der Mensch erst in Wahrheit Mensch wird, möglich und der »Begriff »Mensch« weiter auszuspannen und schöner zu erfüllen« sei als im gemeinen Leben, davon legt die monumentalische Historie vielfaches Zeugnis ab (260). Doch ist Geschichte darin eher Betätigungsfeld als Wesensbestimmung des Menschen: Die Verwirklichung menschlicher Größe ist eine Potenz des Lebens, das Geschichte als Material und Hilfsinstanz in seine Dienste nimmt. Mit anderer Stoßrichtung bemüht sich *antiquarische* Historie um Kontinuität im Dienste des Lebens: nicht als Grundlage der zukunftsgerichteten Tat, sondern vergangenheitszugewandt als Basis des Heimischwerdens. Sie gibt dem einzelnen Wurzeln, Selbstgefühl, Sicherheit, sie stiftet geschichtliche Identität über die Aneignung der Herkunft – mit der komplementären Gefahr der musealisierenden Ehrfurcht, die zur Unterminierung des Neuen führt: antiquarische Historie »versteht eben allein Leben zu bewahren, nicht zu zeugen« (268). So ist dagegen als drittes die *kritische* Historie auf den Plan gerufen: als »die Kraft . . ., eine Vergangenheit

zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können« (269). Teils scheint das Bedürfnis nach (bzw. Recht zu) solcher Destruktion der Beschaffenheit des Vergangenen geschuldet, in dem immer »menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen« sind; teils steht grundsätzlicher der Untergang alles Gewordenen im Blick – »denn alles was entsteht, ist wert, daß es zu Grunde geht« (269). Ein Urmotiv geschichtlichen Denkens klingt an: die kritische Aneignung des Vergangenen bricht dessen Vormacht, erlöst gewissermaßen von ihm. Der normale Anteil an Verurteilung wird angesichts eines überwuchernden Vergangenheitskults zur vordringlichen, destruktiven Aufgabe: Kritische Historie ist gleichsam dazu bestimmt, von Geschichte zu befreien. Augenfällig ist allerdings auch hier die implizite Gefahr – im Ausreißen der Wurzeln die bestimmte Identität wie das Leben selber zu bedrohen.

- 160 Die verschiedenen Aspekte des Interesses an Geschichte, die in diesen drei Grundformen hervortreten, sind in Nietzsches Augen Motive der Selbstaffirmation des Lebens, wobei ein besonderer Akzent auf dem mit Burckhardt geteilten Motiv der Größe liegt. Die darin umrissene Gestalt einer lebensbejahenden Historie wird ex negativo durch den Aufweis der *Nachteile* der Historie konkretisiert – wobei allerdings zu differenzieren ist, ob die jeweilige Gegeninstanz in der Vorstellung des Lebens als solchen oder aber eines lebensbejahenden Geschichtsverhältnisses liegt. Stichworte der historistischen Deformation sind: Selbstverlust, Schwächung der Gestaltungskraft, Passivität, Retrospektivität, Endzeitbewußtsein. Zum Selbstverlust tendiert Historie durch ihre kosmopolitisch-pluralistische Orientierung, welche die Individualität des einzelnen untergräbt. Statt ihm eine feste Identität zu verschaffen, bietet sie ihm Ersatzidentitäten an, die sich im Beliebigen bewegen: Historie wird zum Arsenal der Masken und Kostüme und verfestigt damit die Trennung zwischen einer Innerlichkeit, die als Refugium der Individualität und Hort des Wesentlichen dienen soll, und einer aufgesetzten Äußerlichkeit, die zwischen Scheinuniversalität und partikularer Beliebigkeit oszilliert; ihr Endpunkt sind Ironie und Zynismus. Dem entspricht von der Gegenseite ein Verlust an Bildungskraft, in deren Horizont und Dienst das Wahrheits- und Objektivitätsideal allein seinen Platz hat (und sich dann vom indifferenten, letztlich destruktiven Geltenlassen der »Toleranz« [288] abhebt). In ihrer passiv-retrospektiven Grundhaltung erweist sich Geschichtskultur als »Religion der historischen Macht« und »Götzendienst des Tatsächlichen« (309); für das vorwärts drängende, sich erneuernd-gestaltende Leben wird Vergangenheitsverehrung zur lähmenden Fessel. So wird zum Kriterium die Gewichtung

der Zeiten: »Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart«, »als Baumeister der Zukunft« haben Menschen die Fähigkeit und das Recht, Vergangenheit zu »deuten« und zu »richten« (293f.). In pointierter Form wird die historische Orientierung umgewendet, der Blick auf Vergangenheit als einer gedeutet, der sein Fundament im Ausgriff des Lebens auf Zukunft hat. Thema ist, unter welchen Voraussetzungen der Mensch Geschichte deuten »kann« und »darf«: wieweit er umgekehrt nur aus der Geschichte die Kraft zum Erbauen der Zukunft hat, bleibt ungesagt.

Die Dominanz der Retrospektivität läßt schließlich ein Spät- und 161
Endzeitbewußtsein entstehen, in welchem die Illusionen der Historisierung in solche der *Geschichtsphilosophie* übergehen. Historische Bildung hat ein lähmendes Bewußtsein des Alters, des Zuspätkommens verbreitet, das jedem Fortschrittsglauben den Boden entzieht; damit parallelisiert Nietzsche die (durch Hegel exemplifizierte) Einstellung, die in der Gegenwart die positive Vollendung sieht – als gleichzeitige Radikalisierung und Umkehrung jener Epigonalität, wenn der historische Glaube »eines Tages mit kecker Umstülpung diesen Spätling als den wahren Sinn und Zweck alles früher Geschehenen vergöttert« (308). Gemeinsam ist die Fixierung auf das Gewesene, der Affekt gegen die Zukunft, der die Wurzeln des Lebens angreift – auch wenn historistischer Zynismus und metaphysischer Geschichtsoptimismus toto caelo verschieden scheinen. Generell zeigt sich die innere Affinität zwischen der verzerrten *historischen Grundeinstellung* des Zeitalters, der Falschheit des *geschichtlichen Bewußtseins* und den Irrlehren der *Geschichtsphilosophie*. Daß in diesen die innere Falschheit der historischen Einstellung auf den Punkt gebracht wird, demonstriert Nietzsche an dem Grundlegendsten, das allen Zweck- und Sinnkonstrukten vorausliegt: am Glauben daran, »daß der Sinn des Daseins im Verlauf eines *Prozesses* immer mehr ans Licht kommen werde« (255), dem Nietzsche die schroffe Gegenthese entgegenhält: »Das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren« (317). Gegenüber der geschichtsphilosophischen Vorlage wird damit die vollständige Umkehrung vollzogen. Die großen Individuen, bei Hegel wie Burckhardt durch Bezug auf den Gesamtprozeß legitimiert, werden ihrerseits zum alleinigen Bezugspunkt von Geschichtssinn. Die Zersetzung der Prozeßlogik ist bis zu dem Punkt fortgeschritten, daß nur mehr die umgekehrte Beziehung gilt: Geschichte hat ihr leitendes Prinzip in der »Erzeugung des Großen« (317).

Die Schwerpunktverlagerung vom Prozeß zu den großen Indivi- 162
duen hat eine bemerkenswerte methodische Entsprechung in der

Abweisung historischer Gesetzmäßigkeiten. Gesetze gibt es nur vom Durchschnittlichen, vom Verfallsprodukt, nicht von dem, was in der Geschichte wirklich zählt: »So weit es Gesetze in der Geschichte gibt, sind die Gesetze nichts wert und ist die Geschichte nichts wert« (320). Der aristokratische Vorbehalt gegen die Massen als Träger der Geschichte wird letztlich in eine Attacke gegen die neuzeitliche Leitidee der Geschichtsphilosophie umgemünzt. Das Ideal eines vernünftigen Begreifens, das sich idealiter auf die Ratio des Gegenstandes abstützte, zerfällt in sich: Die »Rationalisierbarkeit« von Geschichte durch Erfassen ihrer Gesetze wird zum Symptom ihres realen Verfalls, idealistisch gesprochen: ihrer faktischen Irrationalität. Die analog bei Marx vertretene These gewinnt eine neue Tragweite dadurch, daß Nietzsche nicht darüber hinaus auf eine höhere rationale Transparenz der Geschichte setzt. Damit ist in gewisser Weise die größte Entfernung zum Scheitelpunkt geschichtsphilosophischen Denkens erreicht.

c) Das Überhistorische und die Relativierung der Geschichte

163 Nun ist das Leben nicht die einzige Gegeninstanz zur Geschichte. Zwei Gegengifte verschreibt Nietzsche der historischen Krankheit: das Unhistorische und das Überhistorische. Erst das Gesamtspektrum dieser Instanzen läßt den Stellenwert der Geschichte adäquat erfassen. Das Überhistorische meint ein sich-Erheben über Geschichte, welches zugleich *das* Grundprinzip der Geschichtsphilosophie zurückweist: Der überhistorische Mensch sieht »nicht im Prozesse das Heil« (255). In Wahrheit sind dabei zwei verschiedene Schritte über Prozessualität hinaus im Spiel. Der eine zielt auf das Gleichbleibende im Wandel, das Typische im Mannigfaltigen – mit dem Effekt einer Desillusionierung über die Kontingenzen und Irrationalitäten der Geschichte, welche überdies »zur Sättigung, zur Übersättigung, ja zum Ekel« führt (254 ff.); der andere übersteigt das werdende nicht zum Gleichbleibenden, sondern zum Nichtwerdenden und »Ewigen« hin, »zu Kunst und Religion« (330). Allerdings ist Nietzsches Auskunft, wie solche Geschichtstranszendenz – die ihrerseits unweigerlich dem Widerstreit von Erkennen und Leben verfällt – als Gegenmittel zum historischen Fieber einzusetzen sei, alles andere als deutlich. Er nimmt sie als »natürliches Gegenmittel« zur Historie in Anspruch, um einschränkend festzustellen, »daß wir, die Historisch-Kranken«, wahrscheinlich »auch an den Gegenmitteln zu leiden haben« (331). Wieweit das Überhistorische an ihm selber als Mittel der Lebensbehauptung, auch eines affirmativen Geschichtsbezugs zu dienen vermag, bleibt

ebenso unterbestimmt wie die positive Version des historischen Daseins.

Man könnte versuchen, die Idee des Überhistorischen, in stärkerer Akzentuierung, zu der Gegeninstanz der kritisierten Geschichtskultur zu erheben: Wirklich überwunden wäre der Historismus nicht durch *Rückführung* auf das Leben, sondern durch das *Hinausgehen* über das Geschichtliche (Kaufmann 1982, 171 ff.). In den höchsten Exemplaren des Menschlichen, die den Wert der Geschichte ausmachen, ist nicht nur die Kraft des Lebens, sondern auch etwas von jener Geschichtstranszendenz realisiert. Hatte schon Burckhardt neben den politischen Akteuren die Kulturschöpfer in den Rang der Neuerer einbezogen, so geht Nietzsche hierin einen Schritt weiter: »Jene wahrhaften *Menschen*«, heißt es in der *Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung*, sind »die Philosophen, Künstler und Heiligen« (I, 380). Es sind, hegelisch gesprochen, die drei Gestalten des absoluten Geistes; der mächtige Feldherr figuriert nicht mehr in ihrer Reihe. Vor der Hegelschen Folie erscheint der entscheidende Einschnitt, der den wahren (Über-)Menschen als »Nicht-mehr-Tier« (ebd.) definiert, als ein *Hinausgehen über* Geschichte.

Was sich somit als einheitlicher Fokus herauschält, ist vor allem das Negative: die konsequente Abwehrhaltung gegen eine entfremdete, lebensfeindliche Geschichtskultur. Weniger einheitlich präsentieren sich die positiven Instanzen, welche teils als Maßstab der Kritik, teils als Gegenmittel zur Krankheit fungieren: das Leben (als unhistorisches), das Überhistorische, die (ihrerseits in drei Gestalten ausdifferenzierte) Historie im Dienste des Lebens. Als zusammenfassendes Leitbild dient Nietzsche die Kultur der Griechen: bei ihnen sieht er in vollendeter Weise jene plastische Kraft gegeben, welche in Besinnung auf die »rechten Bedürfnisse« das Fremde anzueignen und eigenständig zu gestalten vermag: hier realisiert sich Kultur als »neue und verbesserte Physis«, als »Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen« (333f.). Indessen bleibt auch die in diesem Bild unterstellte Verknüpfung von Lebensbejahung und kultureller Schaffenskraft kritisch zu hinterfragen; in ihr ist eine harmonisierende Tendenz bestimmend, die letztlich auf die Vorherrschaft des Lebens zurückzuführen ist. Das heißt: Auch wo nicht das Leben als solches, sondern die lebensbejahende geschichtliche Existenz die Richtschnur bildet, gibt letztlich die lebensphilosophische Grundorientierung den Ausschlag. Die Historie im Dienste des Lebens verflüchtigt sich als Gegeninstanz zur historischen Krankheit zwischen den beiden mächtigeren Gegengiften des Überhistorischen und des Unhistorischen. Soweit dies zutrifft, findet ein Abrücken vom Geschichtlichen statt,

welches weit über die geschichtsphilosophischen Hypostasierungen hinaus nicht nur eine bestimmte Ausprägung historischer Kultur, sondern Grundlagen des geschichtlichen Lebens selber in Frage stellt.

d) Geschichte und ewige Wiederkunft

166 Nur ein Grundgedanke sei im Ausblick auf Nietzsches spätere Philosophie angedeutet, der für diese – neben der Idee des Übermenschens und dem Willen zur Macht – zum Kennzeichen geworden ist und in unmittelbaren Zusammenhang mit Geschichte steht; die ewige Wiederkehr des Gleichen. Der Gedanke wird u. a. an zwei Stellen im *Zarathustra* vorgetragen, die unter den Überschriften »Von der Erlösung« und »Das Nachtwandler-Lied« stehen. Im letzteren fallen Parallele und Differenz zu Augustinus in die Augen: War für diesen der Gedanke unerträglich, daß Glück unausweichlich in sein Gegenteil umschlägt, so bedeutet der Satz »denn alle Lust will Ewigkeit« für Nietzsche, daß die Lust »Wiederkunft . . ., Alles-sich-ewig-gleich« will (IV, 402). Erkennbar sind die beiden Argumentationsfiguren, die aus dem im Glück implizierten Streben nach Dauer das eine Mal auf die Überwindung des Kreislaufs, das andere mal auf seine Wiedereinsetzung schließen, mit einem verschiedenen Verständnis von Glück und Ewigkeit verknüpft. In einem engeren Sinn wird der geschichtsphilosophische Gehalt der Figur an der ersten Textstelle zur Sprache gebracht. Auch hier geht es um den Widerstand gegen ein Unerträgliches: gegen das Vergangene als dem Willen Entzogenes, Unwiderrufliches. Scheint Zukunft im Prinzip unserem Willen unterwerfbar, so steht Vergangenes im Zeichen unabänderlicher Faktizität; die einzige Möglichkeit, es gleichsam in die Reichweite des Subjekts einzuholen, besteht darin, sein bloßes Vergangensein zu negieren, und das heißt: es identischerweise als das Kommende zu wollen und »alles ›Es war‹ umzuschaffen in ein ›So wollte ich es!‹«, in ein »›So will ich es! So werde ich es wollen‹« (IV, 179 f.). Das Vergangene zu wollen ist diese höchste Anforderung an den Willen – die ewige Wiederkunft als »höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann« (VI, 335). Sie markiert in geschichtsphilosophischer Sicht gewissermaßen einen nichtüberbietbaren Endpunkt. Wenn schon die Ablösung vom Mythos die Macht der Herkunft bricht, so potenziert sich diese Befreiung im neuzeitlichen Streben nach souveräner Beherrschung der Geschichte; indem nun noch das Vergangene in den Bereich des Gewollten einbezogen wird, wird dieser Geschichtswille gleichsam totalisiert. Doch unverkennbar

verändert er damit sich selber: Das Wollen verfällt zum Ja- und Amen-Sagen, seine Potenzierung wird zur Selbstpreisgabe. Überwunden wird das Ärgernis der Geschichte durch Unterlaufen. Das Streben nach einer Erlösung des Vergangenen (ebd.) wird zum Streben nach Befreiung *aus* der Geschichte. Die frühere Tendenz findet sich in den späteren Schriften verstärkt: die Tendenz zur Marginalisierung eines affirmativen Geschichtsbezugs. Die formale Totalisierung bis hin zum Ausgriff auf das Vergangene ist de facto identisch mit der Verabschiedung des die neuzeitliche Geschichtsphilosophie und Geschichtskultur leitenden Verständnisses.

Literatur:

- Abel 1984
- Foucault 1974
- Kaufmann 1982
- Löwith 1935
- Schnädelbach 1974

II. Rekonstruktionen des Geschichtlichen

1. Grundlegung

a) Übergang und Ausblick

Nietzsches Abrechnung mit dem historischen Bewußtsein stellt in 167 gewisser Hinsicht einen Kulminations- und Wendepunkt der Geschichtskritik dar. Nicht einfach werden die Hypostasierungen klassischer Geschichtsphilosophie – wie Einheit, Sinnhaftigkeit, Notwendigkeit – rückgängig gemacht, um einer wissenschaftlich haltbaren Historie Platz zu schaffen; darüber hinaus wird fragwürdig, inwiefern Geschichte überhaupt eine wesentliche Dimension der menschlichen Selbstverständigung abgeben soll. Zumindest enthält Nietzsches Denken eine Stoßrichtung, die in dieser antigeschichtsphilosophischen und tendenziell anti- oder a-historischen Perspektive gelesen werden kann.

Gleichsam im Gegenzug dazu haben wir nun Strömungen der 168 nachhegelschen Geschichtsreflexion aufzunehmen, in denen eine sukzessive Rekonstruktion des Geschichtlichen durchgeführt wird. Es ist eine Rekonstruktion, die zunächst (und teils durchgehend) von einer Weiterführung der Kritik an der Geschichtsphilosophie

begleitet ist und die, ausgehend von einer Theorie des *historischen Wissens*, über eine Konzeption der menschlichen *Geschichtlichkeit* bis hin zu *universalhistorischen* Entwürfen und einer neugefaßten *Geschichtsphilosophie* führt. Die Gliederung dieser Phasen und Ansätze kann sich auf keine vorgegebene chronologische oder systematische Ordnung abstützen. Die im folgenden vorgenommene Aufteilung versteht sich als thematischer Überblick über das Spektrum des nachhegelschen Geschichtsdenkens. Noch stärker als bisher werden die einzelnen Positionen darin nur unter selektiven Gesichtspunkten, nicht im Ganzen ihres Ansatzes und ihrer ideengeschichtlichen Relevanz zur Sprache kommen (wobei zudem klar ist, daß zahlreiche Konzepte unter mehreren Rubriken einzuordnen wären). Im Durchgang durch die verschiedenen Ansätze sollen Bausteine des vielgestaltigen Gesamtbildes nachhegelscher Geschichtsphilosophie zusammengetragen werden.

- 169 Als allgemeinstes Raster kann die Unterscheidung zwischen der Fortsetzung traditionell-geschichtsphilosophischer Betrachtungen und jenen Reflexionen gelten, welche die Bedingungen historischen Wissens untersuchen. Im nachhegelschen Geschichtsdenken steht zunächst dieser zweite Strang im Vordergrund; eher später und sporadisch findet die Neuformierung eigentlich geschichtsphilosophischer Perspektiven statt. Den Ansatzpunkt bildet die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Begründung der Geschichtswissenschaft. Das schon im 17. Jahrhundert artikulierte Motiv einer Selbstvergewisserung der Humanwissenschaft, welche nachholen soll, was die Naturwissenschaft bereits vorgeführt hat, findet sich durch zwei Faktoren spezifiziert und verstärkt. Der eine ist das von Kant entworfene Programm einer transzendental-philosophischen Erkenntniskritik: Aufschluß über die ontologischen Grundstrukturen verschafft nicht mehr eine metaphysische Theorie der Welt, sondern die Aufklärung der konstitutiven Funktionen des Erkennens. Nicht zufällig vollzieht sich die Reflexion auf die Bedingungen historischen Wissens zum Teil ausdrücklich im Zeichen des Neukantianismus. Die erkenntniskritische Grundlegung kontrastiert mit dem inhaltlichen Rekurs auf Anthropologie und Lebensphilosophie bei Burckhardt und Nietzsche; zugleich geht sie stärker als diese auf Distanz zu den Themen und Leitbegriffen der Geschichtsphilosophie. Der andere Faktor ist die akademische Institutionalisierung der Geschichtswissenschaft. Sie nötigt dazu, die Frage nach der Möglichkeit der Historie als Wissenschaft ausdrücklicher und in strengerer Form zu stellen als dies bei Hegel oder Marx der Fall war. Geschichtsreflexion nach Hegel wird maßgeblich durch den Beitrag der Geschichtswissenschaft vorange-

bracht. Historiographie, die bei der Geburt der antiken Geschichtskultur Pate stand, spielte in der Entfaltung neuzeitlicher Geschichtsphilosophie eine deutlich mindere Rolle; dies ändert sich nach deren Krise markant. Den Hintergrund bildet die positivistische Infragestellung der Philosophie ebenso wie das Erstarken des modernen Wissenschaftsbetriebs; anders aber als etwa bei der Verwissenschaftlichung des Naturbildes gehört die enge Verweisung zwischen philosophischen Analysen und theoretisch-wissenschaftlichen Erörterungen zu den Grundlagen der neueren Geschichtsreflexion. Es bleibt zu sehen, inwiefern diese dadurch größere Sachhaltigkeit gewinnt.

Im folgenden soll die Exposition des neuen Problemstrangs – 170
chronologisch wieder hinter Nietzsche und Burckhardt zurückgreifend – ihren Ansatz bei Droysens *Historik* nehmen (einer ab 1857 mehrfach gehaltenen Vorlesung, als »Grundriß der Historik« 1858 im Manuskriptdruck, 1868 im Buchhandel erschienen) (1. b). Im Ausgang von Droysen sind zwei Entwicklungslinien zu zeichnen, die schwerpunktmäßig den beiden Anliegen der Historik und der Hermeneutik verpflichtet sind. Die erste Linie bemüht sich um die erkenntnistheoretische Absicherung des historischen Wissens und führt von Droysen über Dilthey (1. c) zu Windelband und Rickert (2. a); fortgeführt findet sich eine verwandte Fragerichtung in verändertem Theoriekontext in wissenschaftstheoretischen Diskussionen und in der analytischen Geschichtsphilosophie (2. b). Den Leitfaden der zweiten Linie bildet nicht mehr das Organon der historischen Wissenschaften, sondern die Reflexion auf geschichtliches Verstehen als Dimension menschlichen Daseins (3.). Die erkenntnistheoretische Frage wird zur existenziellen, zur Frage nach der Geschichtlichkeit des Subjekts weitergeführt. Die hermeneutische Perspektive, deren Nachzeichnung über Dilthey zu Gadamer und Heidegger führen wird, ordnet das verstehende Subjekt in den Kommunikationszusammenhang mit früheren Geschlechtern, schließlich mit der Geschichte im ganzen ein und führt an der Grenze zu einer Philosophie »der Geschichte« – nicht unmittelbar als Gesamtverlauf, sondern als Horizont aller Horizonte – zurück. Auf ganz anderem Terrain sind demgegenüber jene Rekonstruktionen erwachsen, welche auf der Grundlage empirischer Geschichtsbilder universalhistorische Deutungen anstreben (4.); dabei stehen sowohl Entwicklungsfiguren wie die Richtungsbestimmung des Gesamtverlaufs zur Debatte. Schließlich sind genuin geschichtsphilosophische Untersuchungen zu nennen, wie sie auch nach Hegel und Marx in verschiedenen Konstellationen auszumachen sind (5. u. 6.), ohne daß sich darin ohne weiteres eine

einheitliche Orientierung eruieren ließe. Neben Reprisen und Revisionen klassischer Konzepte sind in der gegenwärtigen Diskussion Ausläufer aller dieser nachhegelschen Entwicklungslinien auszumachen – allesamt auf dem Boden eines Bewußtseins entstanden, für welches die Kritik der substantialistischen Geschichtsphilosophie zum Gemeinplatz geworden ist, ohne daß damit schon das Thema Geschichte obsolet wäre.

b) Das Programm der Historik (Droysen)

171 Droysens *Historik* ist durch die Mittelstellung zwischen einer methodologischen und einer inhaltlich-geschichtsphilosophischen Abhandlung charakterisiert. Ihrem Namen nach präsentiert sie sich als ein »Organon des historischen Denkens und Forschens«, dessen Aufgabe allerdings nicht ohne Verständigung über die Ontologie des Gegenstandes zu erfüllen ist. Das in die frühe Neuzeit zurückreichende Anliegen einer Selbstbehauptung der Humanwissenschaft ist weiterhin unerledigt: »Uns täte ein Kant not, der . . . das theoretische und praktische Vermögen zu und in der Geschichte kritisch durchmusterte« (378). Zu bestimmen ist die *spezifische Methode*, die der Natur des historischen Gegenstandes angemessen ist: Alle Versuche, Geschichte nach dem Einheitsvorbild der Naturwissenschaften zu konzipieren, haben sie weniger begründet als vielmehr in anderem aufgelöst – wie in früheren Zeiten Theologie und Philosophie die Naturerkenntnis und Geschichte »in ihre Kompetenz ziehen zu müssen geglaubt« (391). Vor allem zwei Merkmale unterscheiden die Seinsbereiche von Natur und Geschichte und ordnen sie verschiedenen Erkenntnistypen zu: das Überwiegen von Raum oder Zeit in der Auffassung der Phänomene *als* natürlicher oder geschichtlicher, und der Äußerungscharakter des historischen Gegenstandes, wodurch dieser verstehbar, ja, wie schon Vico meinte, »in höherem Maße zugänglich« ist als die Natur (14).

172 Für den grundlegenden Neuansatz ist beim ersten Merkmal weniger die Differenz von Raum und Zeit als vielmehr deren Status als Auffassungsschemen entscheidend. Es liegt Droysen daran, den *konstruktiven* Charakter des Gebildes Geschichte offenzulegen. In Anlehnung an Kant verabschiedet er ein unmittelbar gegenstandsorientiertes Geschichtsverständnis, das den konstitutiven Anteil des Subjekts im Geschichtsbild nicht durchschaut; Historik hat die Aufgabe, die Formen der nachträglichen Organisation aufzuzeigen, durch welche »aus Geschäften Geschichte« wird (345). Dazu zählen neben den Ordnungsschemen der Zeit auch die Formen des

Verstehens, Interpretierens, Darstellens von Geschichte: nicht als Figuren der Präsentation, sondern der Konstitution von Geschichte. Die Einsicht in die Konstruktivität des Geschichtlichen bildet den Boden für die Analyse seiner Strukturmomente.

Das zweite Merkmal eröffnet den für die weitere Diskussion 173 einflußreichen Methodendualismus von Natur- und Geisteswissenschaften. Als erster entwirft Droysen eine Art Wissenschaftstheorie des Verstehens und prägt er die von Späteren kanonisierte Methodendifferenz von Erklären und Verstehen. Das Verstehen verknüpft seiner logischen Grundstruktur nach zwei Relationen: die Beziehung von Außen/Innen und von Ganzem/Teil. Was wir als Material der Geschichte vor uns haben, sind Äußerungen des menschlichen Geistes, und diese verstehen heißt, sie *als* Äußerungen auf den sie hervorbringenden inneren Grund hin erfassen, der ihnen gegenüber das umfassendere Ganze ist: »Das Einzelne wird verstanden in dem Ganzen, aus dem es hervorgeht, und das Ganze aus diesem Einzelnen, in dem es sich ausdrückt« (25). Von dem in der Naturwissenschaft praktizierten *Erklären* unterscheidet sich das *Verstehen* zunächst dadurch, daß es seinem Gegenstand näher kommt als die Subsumtion unter Gesetze, die ggf. bloße Ablauf-Regelmäßigkeiten benennen; der Bezug auf Intentionen und Motive trifft den Hervorbringungsprozeß gleichsam direkter. Im weiteren meint Droysen einen Mangel des Erklärens auch daran festmachen zu können, daß es Späteres aus dem Früheren ableitet und damit »das eigenste Wesen der geschichtlichen, d.h. der sittlichen Welt«, Freiheit und Verantwortlichkeit, negiert (151). Auch wenn das Argument fragwürdig bleibt, verweist die Betonung der Neuheit auf einen bedeutsamen Aspekt in Droysens Geschichtsverständnis. Die ungelöste Spannung, die bei Hegel zwischen Entwicklung und Fortschritt bestand, wird zugunsten des letzteren aufgelöst und damit die ganze Anlehnung an organische Vorstellungen zurückgewiesen: »Die nur organische Entwicklung würde, wenn man ernst mit ihr machen wollte, den Fortschritt, die *epidosis eis hauto*, ausschließen« (152). Das (aristotelische) Stichwort benennt einen Kernpunkt in methodischer wie inhaltlicher Sicht. Um als Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis zu fungieren, hat Verstehen auf »ein Allgemeines und Notwendiges« auszugreifen, von dem her das einzelne erst wirklich begreifbar wird (27). Darin sprengt historisches Verstehen die Analogie mit Sprachverstehen: Der Gehalt historischer Tatbestände ist nicht umstandslos auf individuelle Absichten und Sinnvermeinungen zurückzuführen. Das Allgemeine wird zunächst durch die Normen und Gesetze der sozialen Lebensbereiche – Wirtschaft, Politik, Kultur, Religion –, in

letzter Instanz aber durch die fortschreitende Geschichte selber gebildet. Das Stichwort dafür heißt *Kontinuität*:

»Diese Kontinuität der fortschreitenden geschichtlichen Arbeit und Schöpfung ist das Allgemeine und Notwendige, welches die einzelnen Tatsachen der Geschichte verbindet und jeder in ihrer individuellen Art ihren Wert gibt . . . Diese Kontinuität ist nicht Entwicklung, denn da wäre die ganze Folge schon keimhaft in den ersten Anfängen präformiert« (29).

174 Der damit umrissene Geschichtsbegriff definiert die spezifische Seinsweise des Menschen. Hat das Tier seine Allgemeinheit in der sich reproduzierenden Gattung, so der Mensch in der Teilhabe an der Steigerung und Kreation: »Man könnte sagen, statt des Gattungsbegriffs ist ihm die Geschichte« (10). Die Aufhebung des Substantialismus durch ein historisches Denken bedeutet konkret, daß der einzelne, der in der Schaffung des Neuen seine Individualität realisiert, zugleich am geschichtlich Allgemeinen teilhat, das er darin selber mitkonstituiert. Generell haben historische Gestalten, Ereignisse, Ausdrucksformen ihre wahre Bedeutung erst im Horizont dieser »Gesamtauffassung der Geschichte« als Steigerung und Kontinuität (385); Partikulargeschichten erhalten ihr Profil von dem her, »was die Geschichte von den Geschichten unterscheidet« (264) – ohne daß sich der umfassende Horizont zur singularisierten Totalgeschichte fixierte. Nicht unwesentlich ist, daß sich dieser Geschichtsbegriff antiliberalen und antiaufklärerischen Tendenzen des Historismus widersetzt, welche einseitig auf dem Dualismus von Geschichte und Vernunft, dem »Recht der vis inertiae« beharren (383). Historisches Denken läßt sich nicht in die Gegnerschaft zur Aufklärung hineinzwingen, sondern steht durchaus in deren Diensten; fragen ließe sich, zu welchen Anteilen Droysens Fortschritts- und Kontinuitätskonzept deskriptive und normativ-postulatorische Elemente mischt.

175 Nur schematisch sei die materiale Ausführung dieses Geschichtsverständnisses skizziert, wie sie Droysen im zweiten Teil der Historik vornimmt. Der Gegenstand der Geschichte wird darin nach dem Vorbild der aristotelischen Ursachenlehre unter vier Gesichtspunkten (Stoff, Form, Entstehungsursache, Zweck) betrachtet, wobei die ausführlichste Behandlung der Formbestimmtheit des Historischen gilt. Untersucht werden die geschichtlichen Existenzformen, als deren drei Hauptstufen Droysen die natürlichen, idealen und praktischen Gemeinsamkeiten unterscheidet. Unverkennbar ist die Hegelsche Folie, die bezeichnenderweise dahingehend modifiziert – historisiert – wird, daß neben den Figuren des objektiven auch die des absoluten Geistes (die »idealen Gemeinsamkeiten«) dem Bereich des Geschichtlichen zugeschlagen

– und sogar in dessen Mitte situiert, als Kern der historischen Dynamik angesetzt – werden: »in ihnen ist die Geschichte der Geschichte« (221). Im übrigen bildet das Zusammen von Familie, Nation, Staat, Religion etc. keine strenge Systematik; als eigentlicher Boden der Geschichte gelten die *praktischen* (gesellschaftlich-politischen) Gemeinsamkeiten mit ihrem Wechselverhältnis von Zustand und Neuerung, während das Wesentliche der natürlichen Gemeinsamkeiten in der »Stetigkeit«, das der idealen Gemeinsamkeiten in der »Beweglichkeit des Geistigen« liegt (242). Als Historisierung gegenüber Hegel läßt sich auch die Umdisponierung im Verhältnis von Gesellschaft und Staat lesen, die gegen »die hartnäckige Verblendung«, daß das Wesen der Geschichte nur im Staatlich-Rechtlichen liege, die »Geschichte der Arbeit« als tragenden Impuls zur Geltung bringt (247f.). Im ganzen ist Droysens Grundriß vom deutlichen Interesse an einer gehaltvollen Geschichtsanschauung bestimmt. Geschichte greift in die ganze Realitätsfülle der Freiheit ein, beschränkt sich nicht auf deren formale Durchsetzung in Recht und Politik. Nicht zuletzt gewinnt der die ganze Geschichtsanschauung leitende Kontinuitätsbegriff seine Bedeutung – ähnlich wie bei Burckhardt – vor dem Hintergrund eines Interesses an Geschichte, das auf die Erfahrung realer Kontinuitätsgefährdung, die Erfahrung des revolutionären Bruchs, der drohenden Geschichtslosigkeit reagiert. Doch geht es nicht um bloße Bewahrung. Die *epidosis eis hauto* entwirft, unabhängig von teleologischen Vorgaben und über Hegel hinaus, eine Perspektive des Fortschreitens, des Weitergehens und Neuschaffens, worin sich, auch nach Preisgabe überschwenglicher Ideale, so etwas wie ein Sinn von Geschichte herstellt.

Zugleich wird in solchen Ausblicken die hermeneutische Perspektive greifbar. Die Historik verbindet die Methodenfrage nicht nur mit der Ontologie des Geschichtlichen, sondern ebenso mit der Aufhellung des historischen Selbstverhältnisses von einzelnen und Gesellschaften. Das Interesse an Kontinuität trägt ein historisches Verstehen, welches das erkennende Subjekt mit in den Horizont seines Gegenstandes rückt und sich in den Dienst einer geschichtlichen Selbstverständigung stellt. Damit ist eine Linie benannt, in welcher sich Droysens Ansatz über die Konzeptionen von Dilthey, Gadamer und Heidegger fortsetzt. 176

c) Die Kritik der historischen Vernunft (Dilthey)

In der rekonstruktiven Phase des nachhegelschen Geschichtsdenkens stellt Wilhelm Dilthey eine der wirkungsmächtigsten Positio- 177

nen dar, die sich durch die Weite wie die Fundamentalität des Ansatzes auszeichnet. Deutlicher als zuvor vollzieht sich die Neubegründung des historischen Wissens in Frontstellung zu den Konzepten, von denen sie sich ablöst; dazu zählen neben der klassischen Geschichtsphilosophie vor allem drei Positionen. Die erste und fundamentalste ist die metaphysische Tradition: Diltheys erste große systematische Abhandlung, die *Einleitung in die Geisteswissenschaften* von 1883, ist wesentlich vom Gedanken geleitet, daß ein adäquates Begreifen der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt erst nach Überwindung des metaphysischen Denkens möglich sei. Die beiden anderen sind die Kantische Transzendentalphilosophie, die durch eine »Kritik der historischen Vernunft« ergänzt und korrigiert werden muß, und der im 19. Jahrhundert gewachsene geisteswissenschaftliche Lehr- und Forschungsbetrieb, der bisher ohne angemessene Methodenreflexion geblieben ist. – Neben der *Einleitung* (zit.: E) soll hier vor allem *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910, zit.: A) zu Wort kommen.

178 Gegen die metaphysische Verhaftung der Geschichtsphilosophie stellt sich Diltheys Begründungsprogramm in den Horizont der kritischen Philosophie Kants, deren Erkenntnistheorie er einer doppelten Revision unterzieht: zu überwinden ist ihr rein *theoretischer* und *apriorisch-egologischer* Charakter. Gegen die Reduktion des erkennenden Subjekts auf die Tätigkeit des Vorstellens und Denkens möchte Dilthey den konkreten Menschen »in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend fühlend vorstellende Wesen« zum Ausgangspunkt nehmen (E XVIII). Zugleich ist die Idee eines »starran a priori unseres Erkenntnisvermögens« aufzugeben und stattdessen vom Subjekt in seiner »Entwicklungsgeschichte« (XVIII) und sozialen Situiertheit als Referenzpunkt geschichtlichen Verstehens auszugehen: »Im Leben des Subjekts [sind] geschichtlich soziale Kategorien wirksam«, die ihr Dasein in realen Inhalten der historischen Welt, nicht in der »reinen und feinen Luft der Kantischen Vernunftkritik« haben (A 346 f.). In Fortschreibung der gleichen Linie, die hinter das Erkennen auf das Leben zurückgeht, wird Geschichte als Konstitutionsmedium sichtbar: Das Subjekt historischen Verstehens ist nicht nur wollend und fühlend, sondern geschichtlich existierend. Zum Angelpunkt geisteswissenschaftlicher Methode wird – ähnlich wie bei Vico – eine bestimmte Zugehörigkeit des Erkennenden zu seinem Gegenstand.

179 Diese Zugehörigkeit wird durch die *Verstehenstheorie* ausformuliert, die zugleich die Grenzlinie der Geisteswissenschaften zieht: Deren Gegenstand ist die »Objektivierung des Lebens . . . Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er« (A 180). Unverkennbar ist der

Bezug zu Hegels Theorie des objektiven Geistes, wobei Dilthey – wie Droysen – die geschichtliche Auffassungsweise dadurch verstärkt, daß er auch die Gestalten des absoluten Geistes – Kunst, Religion, Philosophie – den »Objektivationen« menschlichen Seins zurechnet und diese zudem nicht auf einen »allgemeinen vernünftigen Willen«, sondern auf die konkrete »Realität des Lebens« zurückführt (A 183). Erst durch diesen doppelten Schritt wird menschliches Leben als geschichtliches und als ganzes geschichtlich aufgefaßt. Sein letzter Konstitutionsgrund ist der »Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen«: Zum Gegenstand der Geisteswissenschaft wird die menschliche Welt nur, »sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern sie in Lebensäußerungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden« (A 98). Damit steht der historische Gegenstand in einem spezifischen, kommunikativen Bezug zum verstehenden Subjekt. Jedes Geschichtliche ist Teil des umfassenden Lebenszusammenhangs, dem das Verstehende selber angehört: wie das Subjekt das Geschichtliche als seinesgleichen erfaßt, versteht es sich nur aus der Geschichte; Geschichte ist ihm nicht nur in besonderer Weise erschlossen, sondern Mittel seiner Selbsterschließung.

Die logische Struktur des Verstehens definiert Dilthey – ähnlich wie Droysen – über das Verhältnis von Ganzem und Teil, mit welchem er den für die Hermeneutik zentralen Bezug von Ausdruck und Ausgedrücktem verbindet. Das Leben äußert sich, als ganzes, in seinen einzelnen Tätigkeiten; entsprechend gelangt das Verstehen dadurch vom Teil zum Ganzen, daß es das »äußere, einzelne Ereignis auf ein Inneres« bezieht, welches »im Zusammenhang der Ereignisse untereinander« liegt (A 308). Indem so das Verstehen den umgekehrten Weg des realen Konstitutions- und Präsentationsvorgangs geht – und sogar in seiner höchsten Form, dem Nacherleben, diese Inversion aufhebt und selber zum »Schaffen in der Linie des Geschehens« wird (264) –, gewinnt es seine epistemologische Vorzugsstellung. Die Verweisung vom Teil auf das Ganze faßt Dilthey unter der Kategorie der *Bedeutung*. Verstehen heißt die Funktion, die Bedeutung des einen für das andere, für das Ganze erfassen. Exemplarisch zeigt sich dies im Textverstehen; doch soll gleiches für das Begreifen eines Lebenslaufs, einer Geschichte, einer Epoche gelten. Um das Teil-Ganzes-Verhältnis nicht zum Zirkel werden zu lassen, bringt Dilthey eine begriffliche Unterscheidung ein (die er allerdings nicht konsequent durchhält), indem er von der »Bedeutung« des Teils den »Sinn« des »Ganzen als Träger von Werten und Zwecken« unterscheidet (206); genauer differenziert er die Begriffe zusammen mit dem temporalen Bezug:

»Indem wir zurückblicken in der *Erinnerung*, erfassen wir den Zusammenhang der abgelaufenen Glieder des Lebensverlaufs unter der Kategorie ihrer *Bedeutung*. Wenn wir in der *Gegenwart* leben, die von Realitäten erfüllt ist, erfahren wir im Gefühl ihren positiven oder negativen *Wert*, und wie wir uns der *Zukunft* entgegenstrecken, entsteht aus diesem Verhältnis die Kategorie des *Zwecks* . . . Keine dieser Kategorien kann der anderen untergeordnet werden, da jede von einem anderen Gesichtspunkt aus das Ganze des Lebens zugänglich macht. So sind sie unvergleichlich gegeneinander« (A 248; kursiv E. A.).

Unvergleichlich heißt nicht gleichwertig; sie bieten nicht im gleichen Maß Möglichkeiten der Vereinheitlichung. Bleiben die Werte, welche die Gegenwart bestimmen, »gesondert nebeneinander« und fallen die Zwecke »auseinander in die Möglichkeiten, in die Zukunft vorzudringen«, so überwindet allein die der Vergangenheit zugeordnete »Kategorie der Bedeutung . . . das bloße Nebeneinander«, läßt sie die Einheit des Lebens als organisch strukturierte erfassen (A 248f., 292): Historische Apperzeption ist *die* Form der Einheitsbildung im menschlichen Leben. Zwar scheint die Ganzheitsvorstellung im Vergleich zu anderen Erklärungs- und Einheitsmustern (Kausal-, Sinn-, Zweckbezügen) schwächer, unbestimmter; doch bringt sie ihrerseits gehaltvolle Leitideen geschichtlichen Denkens und Seins ins Spiel: das sich-zur-Einheit-Fügen des Verschiedenen (mit organischen wie ästhetischen Konnotationen), die Einbindung in den umfassenden Horizont geschichtlichen Seins und Verstehens, das über Geschichte sich herstellende Selbstverhältnis. Durch den genuinen kommunikativen Zugang wie die spezifische Einheitsform bildet das Verstehen das Fundament der Geisteswissenschaften.

- 181 Doch geht es in alledem nicht nur um die Revision methodischer Grundlagen. Ebenso wichtig ist die grundsätzliche Reflexion auf das Eingelassensein des Verstehens in Geschichte, auf die *Geschichtlichkeit des Subjekts*. Geschichte ist nicht nur ein Gegenstand sui generis für das Subjekt, sondern Medium seines Selbstseins und seiner Selbstverständigung. Es geht darum, Geschichte als letzte Dimension und umfassenden Horizont allen menschlichen Seins wahrzunehmen. Unausweichlich stellt sich damit die Frage des Relativismus. Dilthey möchte auf der einen Seite uneingeschränkt auf der strikten »Immanenz auch der als unbedingt auftretenden Werte und Normen im geschichtlichen Bewußtsein« beharren (363), gleichzeitig aber diese Immanenz nicht in erster Linie als Festschreibung des Partikularen verstehen: eher bedeutet wahre Geschichtsreflexion nach ihm eine Art historischer Aufklärung, ein Freiwerden von kontingenten Festlegungen, ja geradezu den »letzten

Schritt zur Befreiung des Menschen . . . Der Geist wird souverän allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber« (A 363). Die Freiheit ist nicht die einer indifferenten Gelehrtheit, sondern die Freiheit zu einer Sinnfindung in der Geschichte, die weder durch den jeweiligen Horizont noch durch metaphysisch-geschichtsphilosophische Annahmen fixiert ist. Geschichte ist Ort einer Selbstverständigung jenseits des Relativismus wie aller ahistorischen Sinnvorgaben. Wie weit darin noch eine umfassende Geschichtsanschauung – ein modifiziertes Fortschritts- oder Kontinuitätsverständnis – als Orientierungsrahmen ausformulierbar ist, bleibt stärker als bei Burckhardt und Droysen offen.

Weniger in den Umrissen des Geschichtsbildes als in der Reflexion 182 auf das Geschichtlichsein des Menschen scheint das geschichtsphilosophisch Bedeutsame des Ansatzes von Dilthey zu liegen. Die beiden äußersten Gestalten der Historie, Selbstbiographie und Universalgeschichte, stehen für den Kern des Geschichtlichen: Es geht um die Einsicht, daß der Mensch geschichtlich ist und daß er darin auf Geschichte schlechthin verwiesen ist. Das Wechselverhältnis von Geschichtsbezug und Selbstbezug herauszustellen bedeutet innerhalb der Werkgeschichte Diltheys die Überwindung des anfänglichen psychologischen Begründungsansatzes. Der in der *Einleitung* geforderte Rückgang zur »psychologischen Wurzel« (E 89) wird zu einem Rückgang auf das Leben und die Geschichte vertieft. Dabei meint der Rekurs auf das Leben nicht die Inkraftsetzung einer Lebensphilosophie: Leben/Erleben in seiner wesenhaften Bezogenheit auf den *Ausdruck* bildet die Grundlage. Nietzsches lebensphilosophischer Absage an die Geschichte hält Dilthey entgegen: »Das, was der menschliche Geist sei, kann nur das geschichtliche Bewußtsein an dem, was er gelebt und hervorgebracht hat, zur Erkenntnis bringen . . . Was der Mensch sei, sagt nur die Geschichte« (IV 528f., vgl. VIII 224). Leben ist das noch Unbestimmt-Potentielle, Geschichte die ausgebildete Gestalt: Der Mensch aber »ist uns nur unter der Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da« (A 348). Geschichte ist Ort der Selbstgestaltung und Medium der Selbsterkenntnis; ja, »alle letzten Fragen nach dem Wert der Geschichte haben schließlich ihre Lösung darin, daß der Mensch in ihr sich selbst erkennt« (A 310). Die Zurückweisung der Lebensphilosophie ist die Durchführung des antimetaphysischen Ansatzes: »Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte« (VIII 224) heißt auch, daß kein festgelegtes menschliches Wesen den Objektivierungen vorausliegt, daß kein Ansichsein die Wahrheit ist. Der Mensch als prinzipiell geschichtliches Wesen – dies ist der Kern der seit der *Einleitung* von 1883 geforderten Überwindung der Metaphysik.

Dilthey vereinigt wie Droysen die erkenntnistheoretische Begründung mit einer historisch-hermeneutischen Reflexion auf das menschliche Sein. In der Fortführung findet sich, was bei beiden noch zusammengehalten ist, auf zwei Stränge aufgeteilt.

Literatur:

Baumgartner 1972

Bollnow 1936

Hünemann 1967

Lieber 1974

Riedel 1970

Rüsen 1969

Schnädelbach 1974

2. *Das historische Wissen*

183 Vielleicht am weitesten von den klassischen Ausprägungen der Geschichtsphilosophie entfernt sich jener Strang der Rekonstruktion des Historischen, der die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Frage in den Vordergrund rückt. Die beiden, unter sich nur entfernt verbundenen Strömungen, die hier stellvertretend zu nennen sind, sind zum einen der Südwestdeutsche Neukantianismus mit den beiden Hauptrepräsentanten W. Windelband (1848–1915) und H. Rickert (1863–1936), zum andern die analytische Geschichtsphilosophie. Gemeinsam ist ihnen die Abwendung von inhaltlichen Gesamtdeutungen wie hermeneutisch-existentialen Interpretationen; an deren Stelle tritt die Analyse der Formen der Vergegenwärtigung von Geschichte. Zentrale Stellung gewinnt zunehmend – entsprechend der Verlagerung von der Bewußtseins- zur Sprachphilosophie – der historische Text als Material der Untersuchung. Erneut steht die Frage nach der Logik der Historie vor dem Hintergrund einer als gesichert angesehenen Naturerkenntnis: der Neukantianismus widersetzt sich ebenso dem Monopolanspruch der Naturwissenschaft wie der Streit um den Methodenmonismus zum Problembestand analytischer Geschichtsphilosophie gehört. Nur einige Punkte von direkter geschichtsphilosophischer Relevanz seien aus dieser Problementfaltung herausgegriffen.

a) Die Logik historischer Erkenntnis (Windelband, Rickert)

184 Windelbands Straßburger Rektoratsrede *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894) ist eines der klassischen Zeugnisse, in denen die Unterscheidung beider Wissenschaftsarten festgelegt wird, wobei gegen andere Grenzziehungen der formale Aspekt in den Vorder-

grund tritt: Entscheidend sind weder Gegenstandstypen noch Zugangsweisen (innere und äußere Wahrnehmung), sondern die unterschiedlichen Erkenntnisziele, als deren Angelpunkt die Differenz von Allgemeinheit und Besonderheit fungiert: die einen Wissenschaften »suchen allgemeine Gesetze, die anderen besondere geschichtliche Tatsachen« (11). Daraus folgt die klassisch gewordene terminologische Prägung: »Das wissenschaftliche Denken ist . . . in dem einen Fall *nomothetisch*, in dem andern *idiographisch*« (12). Wichtig ist zu sehen, daß das Abrücken von Allgemeinerkenntnis keine bloße Defizienz bedeutet und die Zuwendung zum Besonderen nicht in Ermangelung der Gesetzesfähigkeit des Gegenstandes geschieht. Dem formalen Erkenntnisziel korrespondiert ein Interesse, das – dem ästhetischen verwandt – auf die Darstellung der konkreten »Gestalt«, der im Gesetz nicht einholbaren »individuellen Ausprägung« (16f.) zielt und zugleich von einer ganz bestimmten Werthaltung getragen ist, welche der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit des Individuellen gilt, worin »alle unsere Wertgefühle« wurzeln (21f.). Die beiden Grundausrichtungen sind ebenso ergänzungsbedürftig wie irreduzibel. Die Naturwissenschaft braucht Tatsachenfeststellungen wie die Historie allgemeine Gesetze; dennoch bleiben sie »als letzte, inkommensurable Größen unserer Weltvorstellung nebeneinander bestehen« (27).

Was Windelband im Grundriß exponiert, findet seine systematische Fortbildung in Rickerts Schriften *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899, ⁶1926) und *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902, ⁵1929). Die mit Windelband geteilte Orientierung an der Methode gewinnt eine zusätzliche Pointe darin, daß sie inhaltliche Neuorientierungen, wie sie Rickert etwa in der Lebensphilosophie Nietzsches und Spenglers (und deren Kritik am mechanistischen Naturbild) sieht, als nur scheinbare Ablösung von der Naturwissenschaft erkennen läßt. Erst die Überwindung des latenten Methodenmonismus kann dem historischen Denken wirklich Geltung verschaffen; noch entschiedener als bei Windelband soll dessen Eigenständigkeit im kantischen Rahmen der Erkenntnistheorie demonstriert werden. Konkret entfaltet Rickert eine historische Konstitutionslehre, welche die verschiedenen Ebenen der Begriffs- und Gegenstandsbildung in ihrem Verhältnis exponiert, vom historischen Ereignis über den »historischen Zusammenhang« und die »geschichtliche Entwicklung« bis zu den historischen »Sinngestalten« (1929, 283–622). Bemerkenswert ist gegenüber Windelband nicht nur die breitgefächerte Durchführung, sondern auch die prinzipiellere Fassung des konstitutionslogischen Ansatzes. Im Zentrum stehen auch bei Rickert die

Ausrichtung auf Besonderheit und die Wertbeziehung. Analog zu Windelbands Differenz von Nomothetik und Idiographie unterscheidet er individualisierende und generalisierende Betrachtung, wobei schon die Sprechweise andeutet, daß es um eine schwerpunktmäßige Charakterisierung geht, die keine gegenseitige Immunisierung beinhaltet. Die individualisierende Betrachtung ist mit der »theoretischen Wertbeziehung« (1929, 328 ff.) verknüpft, welche die Kulturwelt erst in ihrer ontologischen Beschaffenheit adäquat erfassen läßt und der naturwissenschaftlichen Darstellung prinzipiell unzugänglich bleibt. Maßgeblich geworden für die Folgediskussion ist zum einen das (z. B. von Max Weber übernommene) Methodenkonzept, zum anderen die für die historische Tradition zentrale Hochschätzung des Individuellen, schließlich der formal-erkenntnislogische Ansatz, durch den sich Rickert – auch explizit – von Diltheys hermeneutischer Transformation des kantischen Kritizismus abwendet. Im Prinzip ohne inhaltliches Vorverständnis sollen Merkmale, Grundlagen und Grenzen historischer Erkenntnis herausgearbeitet werden. Damit ist der Faden gespannt, den die analytische Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie in ihrer Befassung mit der Historie aufgreift.

b) Der historische Text (analytische Geschichtsphilosophie)

- 186 Ein Großteil der Positionen, die sich am gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Diskurs beteiligen, sind durch Herkunft und konzeptuelle Orientierung der analytischen Philosophie verpflichtet. Zahlreiche bisher namhaft gemachte Motive und Fragestellungen sind im Rahmen der analytischen Geschichtsphilosophie reformuliert, präzisiert, weiterentwickelt worden. Herausgebildet hat sich diese nicht primär als geschichtsphilosophische »Position« – es sei denn zunächst negativ, sofern sie sich durch die Gegnerschaft zur »substantialistischen« Geschichtsphilosophie definiert (Danto 1974, 11 ff.), deren Ausgriff auf Zukunft und Menschheitsgeschichte sie dem erkenntniskritischen Vorbehalt unterstellt. Solchen Deutungen gegenüber präsentiert sie sich als Metatheorie der Historie; das Abrücken von inhaltlichen Einheits- und Sinnkonstrukten geht einher mit der Fokussierung auf die »Logik und Sprachanalyse der Geschichtswissenschaft« (Acham 1974, 32). Darin führt sie, in verwandeltem Theorierahmen, die Konstitutionsanalyse des Neukantianismus fort: Nicht mehr das Bewußtsein und seine Erkenntnisfunktionen stehen im Vordergrund, sondern der historiographische Text in seiner ganzen Breite und Vielschichtigkeit. Was Geschichte ist, sagt uns die Historie – nicht in ihrem

Inhalt, sondern ihrer Form: in der Art, wie sie das Gewesene temporal, logisch, sprachlich strukturiert und dadurch aus Geschehen Geschichte macht. Der veränderte Kontext eröffnet neue Querverbindungen, schlägt Brücken zwischen der philosophisch-historischen Analyse und sprach- und literaturwissenschaftlichen Untersuchungen.

Zwei Aspekte, die in besonderer Weise Aufmerksamkeit gefunden haben, sind die historische *Narration* und die historische *Erklärung*; namentlich in der Entfaltung des ersten geht die analytische Geschichtsphilosophie einen bedeutsamen Schritt über frühere Konzepte hinaus. Im Anschluß an Danto (sowie die strukturalistische Erzählforschung u. a.) hat sich eine breite Diskussion der Frage angenommen, wieweit die Erzählung als grundlegende kategoriale und sprachliche Formung der Geschichte (oder nur als ein Darstellungsmodus unter anderen) anzusehen ist, welches die Voraussetzungen und Grenzen narrativer Geschichtsvergegenwärtigung sind (z. B. im Streit um Ereignis- und Strukturgeschichte), welches Interesse an Geschichte in der Narration zum Ausdruck kommt. Im Ernstnehmen der Erzählung als Fundament der Historie hat sich eine eigentliche Narrativistische Geschichtsphilosophie herausgebildet (cf. Koselleck/Stempel 1973; White 1987; Angehrn 1985). Dabei greift der Problemkomplex der Erzählung z. T. auf den der Erklärung über; für Danto beispielsweise besteht die typische Art, einen historischen Zusammenhang in seinem Gefüge transparent zu machen, darin, eine Geschichte zu erzählen. Im weiteren hat sich, stärker losgelöst von der Sprach- und Textanalyse, eine eigentlich wissenschaftstheoretische Debatte entwickelt, u. a. in Anknüpfung an das Postulat der Einheitsmethode, welche als einzig legitime Erklärung auch für Geschichte die deduktiv-nomologische Ableitung zuläßt. In alledem finden die in Hermeneutik und Neukantianismus verhandelten Fragen aufschlußreiche Fortsetzungen, ohne daß sich daraus eine einheitliche Schulbildung ergeben hätte; bemerkenswert ist nicht zuletzt, wie sich die positivistische Tendenz der Anfangsphase abgeschwächt und gegenläufigen Konzepten Platz gemacht hat, welche die Eigenständigkeit historischer Verständigung gegen den szientistischen Prototyp zur Geltung bringen.

Im ganzen gesehen, stellen sich die Ansätze der analytischen Geschichtsphilosophie wie des Neukantianismus in den Kontext der Rekonstruktion des Historischen nach dem Brüchigwerden geschichtsphilosophischer Einheits- und Sinnprämissen; zum Teil gehört die kritische Abrechnung mit diesen gerade für die analytische Geschichtsreflexion zum leitenden Anliegen (z. B. Popper

1965). Deutlicher als andere Ansätze enthält sich die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Reflexion jeder Antwort auf die Frage (z. T. der Frage selbst) nach Sinn und Zweck der Geschichte. Indessen unterbindet dieser Vorbehalt nicht den Bezug zu inhaltlichen Erörterungen über das Wesen der Geschichte, die Geschichtlichkeit des Subjekts, das Interesse an Geschichte. Die in der analytischen Geschichtsphilosophie zunächst vielfach feststellbare Aversion gegen traditionelle Orientierungen der Historik wird in der nach-positivistischen Phase der Wissenschaftstheorie zurückgedrängt und schließlich der Weg einer Geschichtsreflexion gebahnt, für welche das Etikett »analytisch« keinen ausgrenzenden oder beschränkenden Effekt mehr hat. Für einen Großteil der gegenwärtigen systematischen Bemühungen um Geschichte ist die schulbedingte Aufspaltung des Diskurses hinfällig geworden.

Literatur:

Acham 1974

Danto 1974

Dray 1966

Gardiner 1959, 1974

Hook 1963

3. Die Geschichtlichkeit des Subjekts

- 189 Die zweite von Droysen und Dilthey ausgehende Entwicklungslinie einer hermeneutischen Reflexion auf die Geschichtlichkeit des Subjekts ist exemplarisch anhand der Theorien von Gadamer und Heidegger zu konkretisieren. Beide rücken ab von der wissenschaftstheoretischen Orientierung, wie sie im Neukantianismus und seinem Gefolge ausgearbeitet wurde: Für Heidegger liefe sie darauf hinaus, sich am faktischen Wissenschaftsbetrieb – einer Verfallsform des historischen Bewußtseins – auszurichten, für Gadamer bliebe sie in den Bahnen der naturwissenschaftlichen Methodologie und ihres fiktiven Subjekt-Objekt-Gegensatzes befangen. Beidemale geht es darum, zunächst und als Grundlage aller Methodenreflexion das existentielle Verhältnis des Menschen zur Geschichte in den Blick zu bringen. Heidegger geht hier insofern einen Schritt weiter, als er die Geschichtlichkeit des Subjekts ihrerseits in ein umfassendes Geschichtsbild einfügt.

a) Die Geschichtlichkeit des Verstehens (Gadamer)

Gadamer's Hauptwerk *Wahrheit und Methode* möchte die Verstehenslehre der klassischen hermeneutischen Disziplinen – der Text-, Schrift- und Gesetzesauslegung in Philologie, Theologie und Jurisprudenz – zu einer »universalen Hermeneutik« ausweiten (1960, 166), welche menschliche Existenz in einem grundsätzlichen Sinn als Verstehen faßt. Dabei soll die hermeneutische durch die historische Dimension vertieft, das Modell des Textverstehens zu dem des historischen Verstehens erweitert werden. Im Zentrum dieser Vertiefung steht die Überwindung des Subjektivismus: Es geht darum, das verstehende Subjekt in die Geschichte zurückzubinden, die Vorgängigkeit und Wirksamkeit der Geschichte im Meinen und Verstehen, letztlich im Sein des Subjekts aufzuweisen. Als Illusion erweist sich das Ideal einer vollen Selbsttransparenz des Subjekts wie das eines vollständigen Verstehens geschichtlicher Vorgänge. Gegen die reflexionsphilosophische Absorbierung der Geschichte im Selbstverhältnis gilt es den Widerstand einer Wirklichkeit geltend zu machen, an der sich die »Allmacht der Reflexion« bricht (325). Gegenbegriff zur Reflexion ist *Erfahrung*: Sie ist das (von Wissenschaftstheorie und Texthermeneutik gleichermaßen verfehlt) Medium historischer Erkenntnis, das Kundigwerden in einer Welt, der das Subjekt selber zugehört und die ihm nie zur Gänze gegenständlich wird. Die Verwurzelung des Verstehens im Bereich des Gegenstandes ist die historische Ausformulierung des hermeneutischen Zirkels, der in seiner produktiven, nicht nur aporetischen Funktion herauszustellen ist: in diesem Sinn unternimmt Gadamer eine Rehabilitierung des »Vorurteils« als konstitutiver Basis alles Verstehens (255 ff.). Konkret wird es dann zur Aufgabe einer *wirkungsgeschichtlichen* Reflexion, »im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen« (283), die Vermitteltheit des Gegenstandes wie des eigenen Standorts zu explizieren: Nur so überwindet das Verstehen seine epistemologische Naivität. Dem Zerrbild einer ortlosen Einfühlung in das Einst ist in dieser nie vollendeten Reflexion von vornherein der Boden entzogen.

Es ist wichtig, sich über den grundsätzlichen Schritt Klarheit zu verschaffen, der damit vollzogen ist. Hatte die erste Selbstbehauptung geisteswissenschaftlicher Erkenntnis auf die Eigenständigkeit des »verstehenden« Zugangs gepocht, so wird hier dessen implizite Anlehnung am cartesischen Gewißheitsideal revoziert und seine eigene Historizität unterstrichen. Geschichtliche Erfahrung wird zur Erfahrung über die *conditio humana*: sie ist »Erfahrung der

menschlichen Endlichkeit« als »Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit« (339f.). Nach Kant und Marx sollte die vernünftige Herrschaft über Geschichte deren Erkennbarkeit begründen – in Wahrheit aber »gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr . . . Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel« (261). Noch die erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Spaltung (etwa im Neukantianismus) versperrt sich der Einsicht in das Geschichtliche. Indessen tangiert die Radikalisierung des Geschichtsdenkens nicht allein Methodenfragen, sondern ontologische Fundamente. Schon Hegel hatte die Geschichtlichkeit der Subjektivität herausgearbeitet und darin das metaphysische Substanzdenken transzendiert. Die Aufhebung des Ansich in die reine Selbstbeziehung wird durch die Historisierung vertieft: Was etwas ist, liegt nicht im Ursprung, sondern im Prozeß und Ziel. Wesen und Prozeß erweisen sich als konvergent. Allerdings bleibt gerade diese Konvergenz in analoger Weise Ziel und Norm wie im Substanzdenken, wo der Akt die vollkommene Verwirklichung der Wesensform bezweckt: Ideales Ziel ist beidemal eine Art vollständiger Selbstpräsenz der Essenz mit sich *in* ihrer Existenz. Gerade gegen ein solches Ideal macht die von Gadamer betonte Geschichtlichkeit des Subjekts Front. Jene vollständige Historisierung der Substanz, die gleichsam im Gegenzug Geschichte substantialisiert, erweist sich selber als metaphysisch-ahistorisches Konstrukt. Sie bleibt vom gleichen Ideal des Selbstbesitzes, der vollen Bestimmtheit, der vollen Aktualität geleitet. Demgegenüber soll hier eine nicht-einholbare Differenz aufgezeigt werden: Geschichte ist nie in Gegenwart, Geschichtlichkeit nicht in Selbstpräsenz aufzulösen. Hegels Aufhebung der Metaphysik in Geschichte wird weiter geführt auf ein Geschichtsdenken hin, das jene Ablösung vom Substantialismus erst wirklich vollzieht.

Gadamers Hermeneutik ist der in der Gegenwart wohl repräsentativste Entwurf einer allgemeinen Theorie der Geschichtlichkeit, die sich zugleich in den Rahmen einer geisteswissenschaftlichen Grundlagenreflexion einschreibt. Zu ergänzen wäre dieses Bild durch jene Aspekte menschlicher Geschichtlichkeit, die den – im Verstehen nicht schlechthin aufgehenden – Existenzvollzug als solchen kennzeichnen. In gewisser Weise bedeutet hier der ältere Entwurf von *Sein und Zeit* eine thematische Ausweitung, die zusätzlich durch die seinsgeschichtliche Perspektive vertieft wird.

b) Geschichtlichkeit der Existenz und Seinsgeschichte (Heidegger)

192 Gegen das weltlich-objektivierende, »vulgäre« Geschichtsverständnis (1963, 378) wie gegen die Orientierung am Wissenschaftsbetrieb

oder am Verstehen möchte Heidegger auf den Ursprungsbereich alles Geschichtlichen zurückgehen: auf den menschlichen Existenzvollzug. Dabei ist auch Geschichtlichkeit nicht letzter Bezugspunkt: sie hat den eigenen Grund und Maßstab in der Zeitlichkeit: »Nur *eigentliche Zeitlichkeit* . . . *macht* . . . *eigentliche Geschichtlichkeit möglich*« (385). Zurückgegangen wird auf die Dimension, die schon Husserl im innersten Kern der Konstitution von Subjektivität (in analoger Abwehr einer mundan-verfälschenden Zeitauffassung) ausgemacht hatte: Erst damit ist die Rückführung der Geschichte auf subjektive Geschichtlichkeit zu ihrem Endpunkt gebracht. Als zeitliches ist sich menschliches Dasein in seiner Herkunft und seinem Zukunftsentwurf präsent, ist es mit dem Bevorstehen des Todes und der uneinholbaren Faktizität seines Sichgegebenseins konfrontiert und darin ursprünglich geschichtlich. Auf die nähere Ausführung dieser Existenzform, die Heidegger nicht einfach als Basis des historischen Verstehens aufweist, sondern einem Maßstab »eigentlicher« Existenz unterwirft, ist hier nicht einzugehen; verglichen mit der außerordentlichen Wirkung von *Sein und Zeit* und der Emphase der darin vorgetragenen Korrektur am gängigen Geschichtsbild scheint ihr unmittelbarer Ertrag für die Geschichtsphilosophie von relativ geringem Gewicht. Von größerer Prägnanz ist die mit der Fragestellung von *Sein und Zeit* verbundene, vor allem in späteren Schriften ausformulierte Geschichtsdeutung, die zu beiden Leitfragen der Geschichtsphilosophie profilierte Stellungnahmen enthält: zur Frage nach dem Prinzip der Begreifbarkeit der Geschichte und zu deren inhaltlicher Deutung im ganzen.

Über die Rückführung zur existentiellen Geschichtlichkeit hinaus 193 ist ein weiterer Schritt der Fundamentalisierung gefordert: ein Zurückgehen auf die Ebene der »Seinsgeschichte«. Solange etwa »die Herrschaft der Technik« oder der »Aufstand der Massen« als Interpretamente für »die geistige Situation der Zeit« dienen, bleibt das, was das Innerste der Geschichte und der Epoche ausmacht, verkannt (1950, 204). Unüberhörbar sind polemische Untertöne: die zitierten Stichworte lassen Titel von Ortega y Gasset und Jaspers anklingen. Worauf aber zielt eine seinsgeschichtliche Interpretation, und mit welchem Recht kann sie sich solchen realitätsnäheren Deutungen gegenüber als tiefere Einsicht behaupten? Die These besagt zunächst, daß eine historische Konstellation nicht allein aus dem Zusammenhang der sozialen Lebensbereiche – Politik, Technik, Kultur usw. – heraus zu verstehen ist; letzte Grundlage, von der aus das jeweilige »Wesen des Zeitalters« (1950, 89) zu erhellen ist, sind jene abstraktesten Prinzipien des Selbstverständnisses, die gleichsam dessen implizite Ontologie bilden. Die

Ontologie, auf welche die konsequente Selbstexplikation einer Kultur stößt, ist eine je bestimmte Ausgestaltung des menschlichen Sprechens und Seins; Heidegger versteht sie, sofern sie letzte ontologische Grundraster prägt, als eine Gestalt der Seinsauslegung. So gesehen, gibt die These eine bestimmte Antwort auf die Leitfrage nach der Intelligibilität des Geschichtlichen: Verstehbar ist dieses erst von den letzten ontologischen Prämissen eines jeweiligen Selbst- und Weltverständnisses her; gerade diese lassen die innere Einheit eines politisch-kulturellen Ganzen erfassen.

- 194 Indessen erschöpft sich der seinsgeschichtliche Zugang nicht in der Durchleuchtung auf ontologische Paradigmen hin. Heidegger möchte diese zum einen als Ausprägungen eines objektiven Geschehens, als Selbstgestaltungen »des Seins« verstehen, zum andern ihre Varianz als bestimmte Abfolge, *als* Geschichte des Seins deuten. Zwar hält er daran fest, daß die entscheidenden Innovationen im Medium menschlicher Schöpfungen sich vollziehen, in Philosophie, Dichtung und Kunst wie in Politik und Technik; doch sind dies Prozesse, die letztlich nicht in sich, sondern in ihrem Inhalt, in dem, was sie zum Ausdruck bringen, wurzeln. Philosophische Geschichtsbetrachtung hat zu untersuchen, wie »das Sein« im Laufe der Geschichte zu seiner Ausgestaltung und Offenbarung, d.h. zu seiner Wahrheit (im Sinn der griechischen *aletheia* = Unverborgenheit) – oder aber Verdeckung und Verstellung – kommt. Daß bestimmte Formen dieser Explikation realisiert werden, liegt nicht an Setzungsakten von Subjekten, sondern ist im »Geschick des Seins selbst« begründet (1950, 244f.). Die zentrale Frage, wie das »Sein« nach Heidegger zu verstehen sei, muß hier auf sich beruhen; das »Geschick« dieses Seins ist in äußerster Abstraktion anderen, klassischen Geschichtsbildern analog: Im Rahmen einer umfassenden Dreiphasigkeit wird, nach einem noch unverdorbenen Ursprung, die abendländische Geschichte als Verfallsprozeß gesehen, der in der Gegenwart in eine Phase der Entscheidung, der möglichen Umkehr mündet. Die Stadien sind hier solche der Offenbarung des Seins: Nach dessen ursprünglicher Erschließung durch die Vorsokratik beginnt mit Platon die lange europäische Denkgeschichte als eine Phase der Seinsvergessenheit, beherrscht durch die Gestalt der Metaphysik, deren Vollendung durch Hegel und Nietzsche zugleich den Blick auf ihr Anderes freigibt: auf »Vorzeichen der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins« (1954, 74). Der Hauptteil bisheriger Geschichte steht ganz im Zeichen des Negativen, einer Verfehlung des Seins, die wesentlich durch das Überspringen der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem, durch das Ausschalten der Eigenständigkeit des Seins

zugunsten der Fixierung auf das Seiende bestimmt ist; dies wird durch den neuzeitlichen Subjektivismus bekräftigt, welcher Sein gleichbedeutend mit Gegenwärtigsein-für-das-Subjekt, Hergestelltsein, Vorgestelltsein auffaßt. Dabei bleibt es nicht bei der philosophisch-metaphysischen Verstellung; prägend wird ihre zivilisatorische Ausformung in Gestalt der Technik, deren Quintessenz die subjektive Herrschaft über alles Seiende ist. Nietzsches Metaphysik des Willens zur Macht bringt dieses Weltverhältnis auf den Begriff und spricht damit zugleich die abschließende Wahrheit »über das Ganze der Geschichte der abendländischen Metaphysik«, ihre Wesensidentität mit dem Nihilismus aus (1950, 215).

Im Gegensatz zu anderen negativistischen Denkern meint Heidegger nicht, daß schon die Einsicht in die Unwahrheit die Kraft zu deren Transzendierung verleihe. Der Gang in die Seinsvergessenheit wie deren Überwindung sind dem Sein als tragendem Grund überantwortet: Es liegt »im Wesen des Seins selbst, daß es ungedacht bleibt, weil es sich entzieht« (1950, 244) – umso weniger liegt die Herbeiführung seiner Offenbarung in der Macht des Menschen. Nur die Bereitschaft für das Aufnehmen der Wahrheit kann dieser in sich erzeugen, indem er die technisch-nihilistische Grundhaltung überwindet. Unverkennbar haben wir hier mit einem hochspekulativen Geschichtsbild zu tun, in das unüberhörbare religiöse Komponenten einfließen. Das Ausgespanntsein auf das Andere des bestehenden Negativen wird zum Leitmotiv geschichtlichen Verstehens, ohne daß dieses Andere dem Handeln oder einer positiven Heilsgewißheit überantwortet würde – eher resignativ heißt es im (posthum veröffentlichten) SPIEGEL-Interview von 1966: »Nur noch ein Gott kann uns retten.«

Im Fazit bedeutet Heideggers Grundkonzept den Versuch, Geschichte gleichsam jenseits der Geschichte zu denken: Vor dem Fundamentalismus der Seinsgeschichte verblassen alle Varianten gängiger Geschichtsdeutung zu unzulänglichen Annäherungen. Unausgewiesen allerdings bleibt sowohl der Anspruch, daß die seinsgeschichtliche Dimension *die* Grundlage alles Geschichtlichen bilde, wie die These, daß sie wesensmäßig nach jener Doppelung von Offenbarung und Verbergung zu denken sei. Die polemische Marginalisierung anderer Deutungsansätze, die sich mit dem Gestus der Tiefe und Ursprünglichkeit verbindet, gibt sich auch als Blindheit gegenüber den realen Geschichtsmächten zu erkennen. Man wird sein Urteil über Heideggers geschichtlichen Blick nicht allein auf sein zeitweiliges Engagement für den Nationalsozialismus stützen können (von dem er sich die Befreiung aus dem zivilisatorischen Irrweg erhoffte), wozu sich in bezeichnender Weise die

spätere Unfähigkeit zur Distanzierung fügt: wie der Führer als Folge der seinsgeschichtlichen »Irrnis« erscheint (1954, 89), so die eigene Verirrung als Moment der umfassenden Seinsvergessenheit. Heideggers Philosophie ist im ganzen, ähnlich der Hegels, radikal geschichtliches Denken; Geschichte ist unüberschreitbarer Horizont der Daseinsanalyse wie der Ontologie. Gleichwohl liegt die Vermutung nahe, daß auch der fundamental historische Denkansatz durch die Geschichtsferne der Realitätswahrnehmung affiziert wird. In ganz anderer Weise kommt geschichtliche Realität dort in den Blick, wo sich umfassende Deutungen auf das Material empirischer Historie zurückbeziehen.

4. *Die Restitution der Geschichte: Universalhistorische Entwürfe*

a) Die Wiederkehr der Universalgeschichte

197 Die Wiederaufnahme der mit dem Ende der Geschichtsphilosophie zunächst diskreditierten universalhistorischen Perspektiven geschieht in einer neuen Anknüpfung an historische Forschung und vor dem Hintergrund eines modifizierten Zeitbewußtseins. Zur Exemplifizierung seien stichwortartig vier Positionen genannt, die unterschiedlichen wissenschaftlichen Ausrichtungen entstammen und zwei verschiedenen Perioden zugehören: Oswald Spengler und Max Weber schreiben im Schatten des ersten Weltkriegs, Arnold Toynbees und Karl Jaspers' einschlägige Schriften erlangen ihre Wirksamkeit nach dem zweiten Weltkrieg; die beiden ersten stehen an der Schwelle des endgültigen Untergangs der alteuropäischen Welt, die beiden andern reflektieren bereits die planetarischen Katastrophen und Bedrohungen des 20. Jahrhunderts. Sie alle verknüpfen das Vorhaben einer gesamtgeschichtlichen Betrachtung mit einer Verständigung über die eigene Gegenwart, wobei nicht mehr die klassischen Ideale von Freiheit und Vernunft und das Anliegen des Politischen den Leitfaden abgeben: als hervorstechendes Merkmal erscheint eher der Siegeszug der Technik und der okzidental Rationalität. Gleichzeitig wächst die Ambivalenz des historischen Blicks. Konnte sich der Schwung aufklärerischer Geschichtsentwürfe auf eine breit geteilte optimistische Grundüberzeugung abstützen, so wird diese, nach den relativistischen Ernüchterungen und restaurativen Kehrtwendungen des 19. Jahrhunderts, in Folge der Erschütterungen des 20. Jahrhunderts durch ein wachsendes Krisenbewußtsein abgelöst: Der Erfolg von Spenglers »Untergang des Abendlandes« widerspiegelt ebenso

eine herrschende Stimmung wie die Schriften von Toynbee und Jaspers auf ein neues Orientierungsbedürfnis treffen. Zugleich aber gehört zu den Zügen dieses Bewußtseins eine neue Disponiertheit für historisches, ja geschichtsphilosophisches Denken. Sie verdankt sich dem Durchbruch menschheitsgeschichtlicher Perspektiven – nicht mehr als Implikat emanzipatorischer Zielvorgaben, sondern aufgrund der realen – zweifachen – Vereinheitlichung der Welt: der Ausbreitung abendländischer Zivilisation und der planetarischen Bedrohung durch zivile und militärische Techniken. Auch wenn Kants weltbürgerliche Vereinigung noch in weiter Ferne steht, ist der von ihm aufgerissene Horizont in ungeahnter Weise aktuell und selbstverständlich geworden.

Wenn universalhistorische Ansätze des 20. Jahrhunderts Anschluß 198 an historische Empirie suchen, so fällt auf, daß geschichtsphilosophisch relevante Aspekte nicht mehr primär auf das traditionelle Geschichtsbild vom gerichteten Gang der Menschheit, sondern auf komparatistische Struktur- und Verlaufsschemen rekurrieren. In verschiedener Ausprägung enthalten die genannten Theorien Ansätze zum systematischen Vergleich von Kulturen; darin werden bei aller Abgrenzung von klassischen Vorbildern »geschichtsphilosophische« Erörterungen in neuer Gestalt formuliert. Zwar wird die Kritik traditioneller Geschichtsphilosophie, welche das 19. Jahrhundert bestimmte, nicht rückgängig gemacht; dennoch ist bemerkenswert, daß sich die philosophische Geschichtsreflexion im 20. Jahrhundert nicht auf Wissenschaftstheorie oder Existenzphilosophie zurückzieht, sondern weiterhin Raum für eine Verständigung über *die* Geschichte gibt, in welcher wir uns befinden und die unser Weltbild prägt: nicht nur *daß* wir Geschichte haben, sondern *welche* Geschichte wir haben, geht in unser – spontanes wie reflektiertes – Selbstverständnis ein.

b) Kulturenvergleich und Zeitdiagnose (Spengler, Toynbee)

Spenglers Schrift *Der Untergang des Abendlandes* entwickelt eine 199 »Methode der vergleichenden Morphologie der Weltgeschichte« (70) und entfaltet zugleich ein bestimmtes Geschichtsbild, das auch der Verständigung über die Gegenwart zugrundeliegt. Methodisch geht es um eine lebensphilosophische Neuformung der Verstehens- theorie, welche das Geschichtliche nicht aus Intentionen, sondern aus der Selbstgestaltung des Lebens begreift. Die traditionelle Dichotomie von Geschichte und Natur wird von Spengler dahingehend modifiziert, daß nicht mehr Vernunft oder Geist, sondern das Leben als distinktives Merkmal der Geschichte fungiert (und

entsprechend die Natur, in Übereinstimmung mit dem neuzeitlichen Mechanismus, zur leblosen Größe wird). Von dieser Formungskraft des Lebens her sind morphologische Verwandtschaften zwischen Kulturen, schließlich die Weltgeschichte selber als »organische Einheit« (66) aufzuweisen. Gleichwohl ist Geschichte nicht einfach mit Leben identisch. Sie entsteht zu einem bestimmten Zeitpunkt als Emergenz aus dem biologischen Dasein, und sie kann wieder untergehen, wenn Kulturen ihren Kreis durchlaufen haben. Dieser Ausblick auf eine Rückkehr ins Geschichtslose, durch den Spengler sich vom klassischen Geschichtsdenken abhebt (für welches die Historiogenese irreversibel, wenn nicht *die* Instanz der Irreversibilität ist), wird auch auf die gegenwärtige Kultur appliziert. Im nachhinein zeigt sich die Wirksamkeit des Werks von Spengler, die bezeichnenderweise in die Zeit eines Zusammenbruchs fällt, als symptomatisch auch losgelöst von jener Epoche; was bei ihm als These über *eine* Kultur formuliert war, ist vom Zeitgeist längst der geschichtsphilosophischen Singularisierung unterworfen, als Ende *der* Geschichte proklamiert worden. Daß die Menschheitsgeschichte als ganze keiner Ziel- oder Sinnvorstellung zu subsumieren ist (»so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge oder Orchideen ein Ziel hat« [28]), gilt der vergleichenden Morphologie schon vom methodischen Ansatz und der zyklischen Rahmenvorstellung her als ausgemacht. So ist auch die Gegenwart entgegen ihrem Selbstverständnis kein »Abschluß« (27), sondern ein »Durchgangsstadium« (54). Sie ist, wie das Endstadium jeder Kultur, einerseits durch den Übergang zum Formellen, Extensiven, letztlich Universalen, andererseits durch die Zuspitzung der inneren Polarität der geschichtlichen Grundkräfte charakterisiert. Anders als im Horizont der Aufklärung präsentiert sich der Zug zum Universalen als Produkt des Machtimperialismus und Symptom des Niedergangs, als Anzeichen der nachlassenden Formungs- und Diversifizierungskraft des Lebens. Die Verschärfung der polaren Grundstruktur von Leben und Reflexion (»Dasein« und »Wachsein«) hat ihren unvermeidlichen Ausgang im Sieg des Ursprünglicheren, der »Mächte des Blutes« (1102), womit die letzte Zwangsläufigkeit *in* der Geschichte zugleich die Regression in Geschichtslosigkeit bedeutet. Spengler verwahrt sich gegen den negativen Anklang des darin liegenden Fatalismus: Vielmehr sieht er etwas »Großartiges« (53) in der Haltung derer, die in Einwilligung in das Schicksal den Ausblick auf das Unabänderliche als eine »Richtung des Wollens und Müssens [begreifen], ohne das es sich nicht zu leben lohnt« (1195). Allerdings könnte die Heroisierung der Schicksalsbejahung auch ein Symptom dafür sein, daß die verglei-

chende Parallelisierung mit untergehenden Kulturen doch keinen zureichenden Halt für die Bewältigung der Gegenwart bietet. Der Dramatik des Bevorstehenden wird durch Integration in das zyklisch-komparative Weltbild gewissermaßen die Spitze genommen. Die transkulturellen Vergleiche, statt daß sie die Zyklik bewiesen, werden ihrerseits in die Zwangsjacke einer bestimmten Geschichtsphilosophie gesteckt. Heute scheint unabweisbar, daß nicht das Schicksal des Abendlandes, sondern der Menschheit auf dem Spiel steht: In Wahrheit kann die von Spengler anvisierte Endzeit nicht vor der Reintegration in klassische universalhistorische Perspektiven bewahrt werden.

Arnold Toynbees monumentale Untersuchung *A Study of History* 200 (12 Bände, 1934/1939/1954, bekannt geworden vor allem in der Zusammenfassung der Bände I–V durch D. C. Somervell, 1946, dt. 1949) weicht nicht zuletzt darin von Spengler ab, daß sie in der Gegenwart Geschichte offenhält und dem Wollen der Menschheit überantwortet. Deutlich steht vor Augen, daß die Legitimität des universalhistorischen Ausgriffs keine nur theoretisch-begriffliche Frage ist. Vielmehr hat ein heutiges Geschichtsd Denken der real sich vollziehenden »Vereinheitlichung der Welt« (1949, 96) gerecht zu werden, ohne dabei den »egozentrischen Illusionen« okzidentaler Geschichtsphilosophie zu erliegen (36 ff.). Die vergleichende Untersuchung der Kulturen, die diesem Anliegen nachkommt, orientiert sich an der Typik des Werdens und Vergehens, in welcher Toynbee vier Schritte unterscheidet: Entstehung, Wachstum, Niedergang und Zerfall. Bedeutsam ist das Kriterium echten Wachstums: nicht Machtexpansion im Sozialen oder gegenüber der Natur, sondern Selbstartikulation und Selbstbestimmung, Ausdifferenzierung, Vielheit der Formen; spiegelbildlich manifestiert sich der Verfall in der Erschöpfung kreativer und innovatorischer Potenzen, in der Spannung zwischen neuen Situationsanforderungen und veralteten Reaktionsmustern, Institutionen und Techniken; den Kern dieser – von vielen Autoren ähnlich beschriebenen Figur – bildet der Verlust an innerer Freiheit und Selbstartikulation. In der Endphase entspricht diesem Verlust auch hier die Tendenz zur Standardisierung und Universalisierung (Universalstaat und -kirche). Im Horizont der prinzipiellen Stellungnahme zu Geschichte und Gegenwart wirft diese Tendenz die Frage nach der Gestalt der zu schaffenden einheitlichen Weltordnung auf. Auf dem Spiel steht darin die Unentrinnbarkeit des Schicksals überhaupt – und das Recht der universalhistorischen Komparatistik: Ist die Vergleichbarkeit des Entstehens und Vergehens bisher eine empirische Tatsache, so bedeutet sie – wie Toynbee in direktem Widerspruch zu

Spengler betont – nicht die Geschlossenheit unserer Zukunft. Der Glaube, »daß die Zukunft der Menschheit letzten Endes doch nicht katastrophal zu werden braucht« (1949, 168), ist – gegen sein vermeintliches wissenschaftliches Dementi – mit Entschiedenheit offen zu halten. In Wahrheit sind nicht Kulturen die letzte Bezugsgröße der universalhistorischen Betrachtung. Die »langsameren und tieferen Strömungen, die letzten Endes Geschichte machen« und möglicherweise – aus der Retrospektive über Jahrtausende – neben der Zyklik der Kulturen »einen einzigen, stetigen Weg nach oben« zeichnen, liegen im Schicksal der (in der Begegnung zwischen Kulturen sich herausbildenden) Religionen (1949, 221, 243). Erkennbar ist Toynbees Geschichtsbild von einer religiösen Grundorientierung getragen, wenn er schließlich seine Vision der Welt als einer »Provinz im Reiche Gottes« formuliert und Augustins Bild der einstweiligen Wanderschaft in einer fremden Welt übernimmt (1949, 266, 251). Mit ganz verschiedener Ausrichtung – einer antik-paganen und einer christlichen – zeigt sich der universalhistorische Kulturenvergleich bei Spengler und Toynbee einem umfassenden Weltbild verpflichtet.

c) Okzidentaler Rationalismus und Einheit der Geschichte (Weber, Jaspers)

201 In noch deutlicherer Orientierung an Grundfragen der Geschichtsphilosophie präsentieren sich die universalhistorischen Konzepte von Max Weber und Karl Jaspers. Der Bezug von Zeit- und Kulturdiagnose ist gegenüber Spengler und Toynbee gewissermaßen umgekehrt: die Gegenwart ist nicht Grenzthema des Kulturvergleichs, sondern Ausgangspunkt der universalhistorischen Reflexion. Klassisch ist Webers Formulierung:

»Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?« (1920, 1)

Universalgeschichtliche Untersuchungen sind auf das universalistische Selbstverständnis der okzidentalen Kultur zurückbezogen, als deren Kern Weber den »spezifisch gearteten »Rationalismus«« ausmacht, der die verschiedensten Lebensbereiche – Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Politik, Verwaltung, Recht, Kunst, Religion – durchdringt (1920, 11 f.). Wichtig in seiner welthistorischen

Durchsetzung ist zweierlei: die Ablösung formaler Orientierungen von inhaltlichen Weltbildern – die »Entzauberung« der Welt – und die Ausdifferenzierung der Realitäts- und Geltungssphären gegeneinander. Weber formuliert hier ein für spätere Diskussionen maßgebliches Verständnis der Moderne. Die interne Rationalisierung der einzelnen Bereiche läßt deren »innere Eigengesetzlichkeiten« (541) hervortreten und damit den »unlölichen Kampf« der Wertordnungen entstehen (1973, 603 ff.). Dieser Situation gewachsen zu sein und in ihr verantwortlich zu handeln, ist die Herausforderung der Gegenwart. Die universalistische Perspektive wird aus keiner homogenen Vernunft mehr abgeleitet, doch ebensowenig in eine postmoderne Pluralität aufgelöst. Benennt die Rationalisierung das leitende Prinzip der universalhistorischen Integration, so ist deren reale Dynamik durch den Gegensatz zu außeralltäglichen, über das normale Sozialleben hinauschießenden Impulsen charakterisiert, wie sie Weber namentlich in Religionen, jenseitigen Idealen verkörpert sieht und wie sie typischerweise der Innovationskraft von einzelnen, genauer jener spezifischen Kraft der individuellen Persönlichkeit entspringen, die Weber als »Charisma« bezeichnet und in welcher er *die* Gegenspielerin zur übermächtigen Tendenz der Rationalisierung – mit ihren standardisierenden Auswirkungen in Bürokratie, Wirtschaft, Disziplin – sieht. Die verselbständigte Rationalisierung tendiert zur Eliminierung alles Schöpferischen im »stahlharten Gehäuse« der gegenwärtigen Zivilisation (1920, 203). Ähnlich umfassend – wenn auch nicht gleich negativ – wie bei Marx ist die Entfremdung bei Weber gezeichnet, wobei die Diagnose in einer Hinsicht noch auswegloser ist; da kein strukturierendes Zentrum – wie bei Marx die Produktionsverhältnisse – auszumachen ist, bleibt der korrigierende Eingriff partiell, der Ausgang der periodischen Ausbrüche und Gegenbewegungen unbestimmt. »Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird, und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, *oder* aber, wenn keines von beiden – mechanisierte Versteinerung . . .« (204). Umrissen wird eine Richtung des Geschehens – ohne Auskunft darüber, welches sein abschließender Sinn sein wird.

Auch Karl Jaspers möchte die universalhistorische Einheit nicht 202 von einem Heilsplan, einer Naturabsicht oder Vernunftidee, sondern von der empirischen Konstellation her gewinnen, in welcher der reale Zusammenschluß der Menschheit stattfindet. Eine solche »Achse der Weltgeschichte« sieht er im Zeitraum zwischen 800 und 200 v. Chr.: Dort »entstand der Mensch, mit dem wir bis heute

leben« (19), und zwar gleichzeitig in den drei großen Kulturkreisen Chinas, Indiens und des Abendlandes. Auch Jaspers' Ansatz ist ein vergleichender, wobei die Disposition des Vergleichs gegenüber Spengler und Toynbee grundlegend verschieden ist: Es geht wesentlich um die Vergleichbarkeit dieser drei bestimmten Weltkulturen, die nicht primär als Versionen eines Gleichen, sondern in ihrer Beziehung wahrgenommen werden, in der sie die Einheit der Menschheitsgeschichte begründen. Die drei Kulturkreise, in denen sich während der »Achszeit« bis heute geltende Denkformen, Ansätze der Weltreligionen, nicht zuletzt Grundlagen des Geschichtsbewußtseins herausbilden, sind selbständige Ursprünge, die sich jedoch in ein gemeinsames Universales einzeichnen: ohne zu einer Wahrheit zu verschmelzen, lassen sie, »sobald sie einander begegnen, ein *gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe*« zu (27). Die Achszeit ist *die* Schwelle der Menschheitsgeschichte, deren Sinn kein anderer als der ist, die Einheit und Universalität der Menschheit zu begründen. Sie hat die nicht rückgängig zu machende Aufgabe gestellt, »wie uns die Einheit der Menschheit konkret wird« (42), und darin die im Prinzip unverlierbare Kontinuität der Geschichte gestiftet. Die damals angelegte Einheit ist im Verlauf der beiden letzten Jahrhunderte durch die Technik zunehmend real geworden: Die Schöpfung der Technik – *die* andere menschheitsgeschichtliche Schwelle, allerdings rein abendländischen Ursprungs – hat die Zerstreutheit der Welten überwunden und die »wirklich universale, die planetarische Geschichte der Menschheit« (87) begründet. So wird die Gegenwart zur Zeit der Entscheidung, in welcher Geschichte selber auf dem Spiel steht. Ihrer Aufgabenstellung geht Jaspers anhand basaler Alternativen in den Dimensionen des Sozialen, des Politischen und des Glaubens nach: im Blick auf die Planbarkeit bzw. Nichtmachbarkeit menschlicher Verhältnisse, die Alternative von Weltordnung und Weltimperium, die Entscheidung von Nihilismus und Glaube. Die Offenheit der Gegenwart ist eine der Geschichte selber: Auch wenn diese für Jaspers unter Leitideen der Humanität, Universalität und Freiheit steht, verbinden sich damit weder ein umfassendes Geschichtsgesetz noch ein einheitlicher Sinn oder eine sichere Prognose. Jene Leitideale bleiben utopische Richtungsanzeigen – »weil der Mensch ein Wesen ist, das ständig über sich hinausdrängt, nicht nur unvollendet, sondern unvollendbar ist« –; der allem zugrundeliegende Glaube, »daß nicht alles nichtig, nicht nur ein sinnfremdes Chaos« sei (266), wird zu keiner dogmatischen Gewißheit verfestigt. Diese Unabgeschlossenheit, in der man ein Zeichen des wahrhaft geschichtlichen, nicht-metaphysischen Denkens sehen kann (Rossmann 1959), affi-

ziert die Einheitsidee selber: sie fungiert als geschichtsphilosophisches Postulat, wirksam »in der Kommunikation des vielfach Geschichtlichen . . . als der uneingeschränkte Wille zum Verstehen« (307). Es ist das Verstehenkönnen des Verschiedenen, das nicht zu einem Volk, einem Staat, einer Sprache zusammenzufügen ist; jenem Vertrauen, daß das Ganze nicht nichtig sei, entspricht die Überzeugung, daß »in aller Zerstreuung . . . Menschen sich angehen« (305 f.). Die Zurückweisung totalisierender Festschreibungen und die Überzeugung von der Einheit unter den Menschen gehen Hand in Hand. In letzter Instanz verweist die Nichtabgeschlossenheit des Geschichtsbilds nach Jaspers auf ein »Ungenügen an der Geschichte« als solcher (335) – doch ohne daß historische Selbstverständigung dadurch etwas von ihrer Dringlichkeit verlore.

5. *Geschichtsphilosophie jenseits des Historismus (Benjamin)*

Um das Spektrum der Rekonstruktion des Geschichtlichen auszu- 203
leuchten, wäre schließlich den genuin geschichtsphilosophischen Ansätzen nachzugehen, die sich nach der Kritik klassischer Geschichtsphilosophie herausgebildet haben. Dies kann hier nur stellvertretend anhand einer Position geschehen, welche die Gegenwendung zur etablierten Geschichtsphilosophie und -kultur exemplarisch vorführt. Walter Benjamins »Geschichtsphilosophische Thesen« formulieren einen Gegenentwurf, der nicht bloß *jenseits* klassischer Geschichtsphilosophie, sondern gewissermaßen als deren bestimmte Negation auftritt und ineins damit das Geschichtsbild der herrschenden Tradition insgesamt verwirft – in welcher Benjamin, wie Nietzsche, eine viel größere Komplizenschaft mit Geschichtsphilosophie sieht als sie selber wahrhaben möchte. Dabei geht Benjamin in Kritik und Rekonstruktion entschieden über Nietzsche hinaus.

Hatte bereits Nietzsche nach einem Geschichtsbezug jenseits von 204
Geschichtsphilosophie und Historismus gesucht, so erweitert Benjamin Nietzsches Kritik, indem er ihr nicht nur den Fortschrittsglauben des zeitgenössischen Marxismus – der Sozialdemokratie wie des Stalinismus –, sondern die lebensphilosophische Überwindung des Historismus selber unterwirft. Angeeignet werden soll Geschichte nicht durch Rückführung auf das Leben, sondern durch ein radikalisiertes historisches Denken. Dem entspricht eine gewandelte Lage historischer Kultur. Hatte Nietzsche noch einen blühenden Geschichtsbetrieb vor sich, dessen Übermaß das Leben zu

ersticken drohte, so steht die von Benjamin wahrgenommene Situation dazu in eigenartigem Kontrast: Der Lebenshorizont des modernen Großstadtmenschen ist durch Erfahrungsverlust, Erinnerungsverlust, Geschichtsverlust geprägt, wie Benjamin schon früh am Beispiel des Absterbens der Erzählkunst vermerkt hatte: »Es ist, als wenn ein Vermögen, das uns unveräußerlich schien, das Gesichertste unter den Sicherem, von uns genommen würde. Nämlich das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen« (II. 2, 439). Das Pathos des Appells für ein anderes Geschichtsbild versteht sich vor dem doppelten Hintergrund der traditionellen Geschichtskultur und einer vom historischen Gedenken immer weiter sich entfernenden Realität. Im Zielpunkt der Kritik steht die letzte Basis des historischen Seins, die Einheit von Einst und Jetzt: die basale Kontinuität der naturalen Zeit, von deren Zwang sich nach Benjamin auch historische Zeit nicht wirklich zu befreien vermochte; erst das Aufsprengen des Kontinuums soll den wahren Zusammenhang von Früher und Später, die wahre Einheit des Geschichtlichen begründen. Diese ist nicht durch den Gang der Dinge per se geleistet, sondern muß konstruiert werden: Jene »Konstruktion« (I. 2, 701) aber, um die es Benjamin geht, steht quer zu allen gängigen Formen historischer Konstitution.

- 205 Die herrschende Form des Zusammenhalts von Vergangenen und Gegenwart ist die Geschichte der Herrschaft. Die durch die Macht der Ereignisse gestiftete Kontinuität ist die Verkettung der Triumphe, die Stabilisierung des Erfolgs und der Siege. Die herrschende Macht hat von sich aus die Möglichkeit, Geschichte zu stiften: Spuren zu hinterlassen, Monumente zu setzen, Traditionen zu prägen. Historie, die sich dieser Eigenmacht der Geschichte überläßt, wird zur Einfühlung in den Sieger. Der unerbittliche Gang der Zeit, der kein Gewesenes widerrufen läßt, wird zur Perpetuierung geschehenen Unrechts, er verfestigt die Endgültigkeit erfahrener Ohnmacht, sanktioniert Geschichte durch ihre Nichtrevidierbarkeit. Dagegen ist eine Historie auf den Plan gerufen, die dem von Herodot bis Nietzsche gepflegten Kult des Großen und Ruhmvollen die Erinnerung des Leidens entgegenstellt und im Eingedenken an die »namenlose Fron« derer, die den Fortschritt mit hervorgebracht haben, ihre Aufgabe darin sieht, »Geschichte gegen den Strich zu bürsten« (696 f.). Indem gleichsam deren Schwerkraft gebrochen wird, findet eine Umformung des Geschichtsbildes bis in die Tiefe statt. Leitend wird »das Bild der geknechteten Vorfahren«, nicht mehr das »Ideal der befreiten Enkel« (700): Letztes Motiv ist nicht Zukunftsgestaltung, sondern der gegen alle Logik von Zeit und Geschichte angehende Versuch,

das Vergangene zurechtzurücken, die Endgültigkeit seines Festgeschriebenseins zu durchschlagen. Der Ausgriff auf Befreiung geschieht als Widerstand gegen das Scheitern: Nicht das Versprechen des Kommenden, das Unerledigtsein des Gewesenen treibt in die Zukunft. Stellt sich Einheit im Rahmen der Fortschrittsgeschichte als kumulative Sedimentierung von Erreichtem her, so geht es hier um die Herstellung einer Kontinuität, die ihre Kraft aus dem Appell des Unterdrückten, aus der »geheimen Verabredung« der Geschlechter bezieht, gemäß der wir »auf der Erde erwartet worden« sind (694). Man kann in dieser Erwartung die radikalste Fassung jener Verweisung auf Zukunft sehen, die aller historischen Konstitution zugrundeliegt. Kein Geschehen ist an ihm selber im Zeitpunkt seines Eintretens Geschichte; dazu wird es erst durch nachträgliche Konstitution im Lichte des Späteren. Dieser Ausgriff, den schon die historische Narration artikuliert, gründet nach Benjamin letztlich in einem Anspruch: einem Anspruch des Gewesenen auf Zukunft, der seiner höchsten Leitidee nach als Anspruch auf Glück zu explizieren ist – und schließlich, sofern Glück durch Ohnmacht und Vergänglichkeit versagt wird, als Anspruch auf Erlösung. Im Gedenken des Unerfüllten wird der »heimliche Index« im Vergangenen sichtbar, der dieses »auf die Erlösung« verweist: »Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft gegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat« (693).

Die Annäherung zwischen marxistischer Emanzipationsutopie und 206 Heilsgeschichte wirft die Frage nach der Denkbarkeit des Konzepts auf. Benjamin spricht das Verhältnis von Historischem Materialismus und Theologie unmittelbar in der ersten These an, im Bild des schachspielenden Automaten, der jede Partie gewinnt und in dessen Innerem sich in Wahrheit ein buckliger Zwerg verbirgt – Sinnbild des Historischen Materialismus, der es »ohne weiteres mit jedem aufnehmen« kann, wenn er die Theologie in seine Dienste nimmt, »die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen« (693). Fragen wir uns konkret, wie das Motiv einer Rettung des Vergangenen innerhalb eines atheologischen, ja materialistischen Bezugsrahmens einsichtig zu machen ist, so lassen sich, abstrakt gesehen, zwei Lesarten unterscheiden. Die eine schreibt die rettende Kraft dem Erinnern als solchen zu. Das eigentliche Skandalon, gegen welches historische Kultur sich zur Wehr setzt, ist das Vergehen und Vergessen als solches – ganz im Sinne dessen, was nach Horkheimer und Adorno »den alten Juden als ärgster Fluch galt: nicht gedacht soll deiner werden!« (1947, 255). Das Vergessen ist eine Form des Zunichtewerdens des Endlichen,

das Erinnern eine Form seiner Rettung. Dabei erhält dieses Motiv im Fall der Entrechteten und spurlos Untergegangenen eine besondere Prägnanz. Das Gedenken ist eine partielle Revision ihres Schicksals, sofern es nicht einfach bestimmte Fakten, sondern nicht-realisierte Möglichkeiten, uneingelöste Ansprüche festhält und darin die Unabgeschlossenheit des Vergangenen bekräftigt. Erinnerung trägt zur Wiedergutmachung bei, sofern sie des Unerfüllten gedenkt, dem Namenlosen zu seiner Würde verhilft. Das Wachhalten des einstigen Anspruchs ist ein tentatives Offenhalten des Rechtsstreits der Geschichte, ein Einspruch gegen Endgültigkeit.

207 Dennoch bleibt fraglich, wie weit diese rettende Kraft der Erinnerung reicht, wie weit sie vergangenes Unrecht zu widerrufen, Leiden zu erlösen vermag. Es ist in der Tat die Hoffnung auf eine tiefergreifende Suspendierung der Endgültigkeit, der Benjamin Ausdruck verleiht. Vergangenes wird nicht nur durch die Tatsache des Erinnerns oder Vergessens, sondern durch die bestimmte Fortschreibung der Geschichte affiziert: »Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein« (695). Diese rückwirkende Potenz aber soll gleichermaßen im Positiven gelten. Unverkennbar bewegt sich Benjamin hier an einer Grenzlinie, wo revolutionäres und religiöses Denken, rationales und metaphorisches Sprechen aufeinanderstoßen und z. T. ineinandergehen. Über die Voraussetzungen solchen Denkens hat er sich u. a. in einem Briefwechsel mit Horkheimer Rechenschaft abzulegen versucht; dieser hatte anlässlich von Überlegungen Benjamins zur Unabgeschlossenheit vergangener Werke angemerkt:

»Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch« (nach Tiedemann 1975, 87).

Benjamin kommentiert dies folgendermaßen:

»Das Korrektiv dieser Gedankengänge liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft »festgestellt« hat, kann das Eingedenken modifizieren . . . Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen« (1983, 583; vgl. I.3, 1235).

Eine ferne Antwort findet der Einwand Horkheimers, daß die Erschlagenen wirklich erschlagen seien, im berühmten Bild vom

Engel der Geschichte, der »wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen« möchte, doch von einem Sturm »unaufhaltsam in die Zukunft« getrieben wird (I.2, 697f.). Der Wunsch, die Toten zu wecken, bleibt auch als bloßer Wunsch das Entscheidende; für unsere Realgeschichte aber ist ungewiß, wieweit die Toten vor dem Feind gerettet werden können, der »zu siegen nicht aufgehört« hat (695) – so schreibt Benjamin zu einem Zeitpunkt (1940), wo der Siegeszug der faschistischen Armeen unaufhaltsam scheint. Dezidiert hält er am messianischen Charakter dessen fest, worauf es dem historischen Materialismus ankommt, und ebenso streng an der Unmöglichkeit, die affirmative Potenz der Geschichte positiv auszuführen. Das jüdische Bilderverbot findet seine Anwendung auf Geschichte: von der Zukunft, der Verfassung der erlösten Menschheit gibt es weder letzte Gewißheit noch positive Erkenntnis (I.2, 704; I.3, 1232).

In vielfachen Variationen umkreist Benjamin den Paradigmenwechsel im Geschichtsdanken, der die vorausgehenden Grundlagenveränderungen als in Wahrheit sekundär erscheinen läßt. Die Ablösung der Temporalmodelle, das Aufsprengen des Zyklus durch die lineare Zeit hat nicht die reale Zwangsläufigkeit des Geschichtlichen suspendiert. Ebenso wenig hat die Überwindung der Regional- und Partikulargeschichten bisher die wahre Universalgeschichte gestiftet, die erst durch das Aufbrechen der sich perpetuierenden Gewalt möglich ist: »Erst der erlösten Menschheit [fällt] ihre Vergangenheit vollauf zu« (I.2, 694). Das Fortschrittsdenken, auch wo es sich durch das Bewußtsein der Fortschrittskosten, des Unterdrückten und Ausgeschlossenen anreichert, bleibt in Absehung vom Grenzwert der Erlösung grundsätzlich partiell, gleichsam im Leeren (I.3, 1238f.).

Gefordert ist ein Blick auf die Geschichte, der – anders als in Nietzsches Trennung der kritischen von der konservierenden Historie – die Destruktion der falschen und den Ausgriff auf die wahre Kontinuität zugleich akzentuiert, der sowohl »die Kritik an der Vergangenheit . . . mit deren Rettung« vereinbart wie er die »destruktiven Kräfte« entbindet, »welche im Erlösungsgedanken liegen« (I.3, 1246). Erst indem sie durch den manifesten Zusammenhang der Macht hindurch auf jene Gegengeschichte durchgreift, kann Historie wahre Kontinuität begründen. Befähigt zu solcher Leistung wird sie nicht durch Faktensammlung: wahre Erinnerung ereignet sich als Aufblitzen eines Bildes, wie es sich in Momenten höchster Bedrohung in einer Art Totalpräsenz einstellt. Authentische Geschichtserkenntnis gründet im Bewußtsein der Gefahr, welche Gegenwart und Vergangenheit bedroht: Eben darin

wird der Zusammenhang zwischen Gewesenem und Kommendem konstituiert.

209 So enthält der historische Augenblick in konzentrierter Gestalt jene Konvergenz von praktischem und theoretischem Geschichtsbezug, die schon Marx vor Augen stand. Echte Geschichtserfahrung, die ein Eingreifen in Geschichte ermöglicht, ist ihrerseits nur dem geschichtlich engagierten Subjekt zugänglich – wie das Aufblitzen jenes Bildes nur einer selbst erfahrenen Gefährdung entspringt. Kritisch fragen ließe sich nach der Tragfähigkeit dieser Motivverbindung; Anstoß hat etwa die metaphorische Angleichung von subversivem Gedenken und revolutionärer Aktion in der 14. These mit ihrer Tendenz zur Ästhetisierung der Geschichte erregt (Greffrath 1981, 32f.). Unbestreitbar ist, daß Benjamins Geschichtsbild in seiner extremen Pointierung an die Grenzen des Geschichtlichen vorstößt. Der revolutionäre Einschnitt, der das herrschende Kontinuum aufsprengt und eine neue Zeit in Kraft setzt, weist auf das Aufsprengen des Zeitlichen selber, in dem das Andere der Geschichte aufleuchtet. In der Plötzlichkeit des Augenblicks, in dem das Erinnerungsbild aufblitzt und die erlösende Aktion wurzelt, geschieht eine »Stillstellung des Geschehens« (I. 2, 703), die in den Abbruch geschichtlicher Zeit umschlägt. Der revolutionäre Augenblick wird zum Vorgriff auf das, was ihm als Modell dient: das Kommen des Messias, das kein geschichtsimmanentes mehr ist: »Der Messias bricht die Geschichte ab; der Messias tritt nicht am Ende einer Entwicklung auf« (I. 3, 1243). Dies könnte an Augustinus gemahnen – dennoch bleibt es ein Unterschied ums Ganze, daß hier zwar auf jenen Abbruch hin gedacht wird, doch das Interesse jener *Präfiguration* der messianischen Zeit gilt, durch welche die Geschichte ihr wahres Profil gewinnt. Sofern der Geschichte *an ihr selber* eine solche Heilsdimension eignet, gilt ihr ein ursprüngliches Interesse, das möglicherweise auch vom eigentlich Geschichtlichen mehr erfaßt als rationalistische Geschichtsentwürfe. Es ist eine Vertiefung, die fast nichts an den traditionellen Vorgaben der Geschichtsphilosophie unmodifiziert läßt.

Literatur.

Bulthaup 1975
Gagnebin 1978
Greffrath 1981

a) Der Streit um den Historismus

Unter mannigfachen Aspekten sind im nachhegelschen Denken die 210 Probleme, die das historische Bewußtsein und seine philosophische Ausformulierung aufgeworfen hatten, wahrgenommen und verarbeitet worden. Es ist eine Auseinandersetzung, die mit dem Zusammenbruch des Hegelianismus einsetzt und bis heute mit variierenden Schwerpunkten weitergeführt wird; ihren innersten Kern bildet die Frage nach der Geltung historischer Kultur überhaupt. Nachdem in einer ersten Phase die Fragwürdigkeit der Geschichtsphilosophie, ihrer Einheits- und Fortschrittsvorstellungen mehr und mehr zum Gemeingut geworden ist, steht in einer zweiten der Wert der historischen Kultur als solcher zur Diskussion. Es ist eine Kultur, die sich als Kritik am Absolutheitsanspruch eines vor- und ahistorischen Wissens, z. T. der Geschichtsphilosophie selber etabliert. Mit der Entstehung des historischen Bewußtseins ist ein Schritt vollzogen, dessen Konsequenzen erst nach und nach expliziert werden und der sich ungeachtet der Krise der Geschichtsphilosophie als irreversibel erweist. Geschichte behauptet sich als umfassende Dimension, als Fundament und Horizont menschlicher Selbstverständigung. Allerdings ist dieser Anspruch, seine Geltung und Reichweite nicht unkontrovers geblieben. Nach dem Überblick über Schritte der Rekonstruktion des Geschichtlichen ist abschließend ein Blick auf die *Auseinandersetzung um Geschichte*, auf den Streit um *Wert und Grenzen der Geschichte* zu werfen, wie er sich teils vor dem Hintergrund einer blühenden Geschichtskultur, teils in Konfrontation mit realen Enthistorisierungstendenzen artikuliert.

H. Schnädelbach (ähnlich Troeltsch 1922) unterscheidet drei Gestal- 211 ten, unter denen der sogenannte *Historismus* für das 19. und 20. Jahrhundert zum Problem geworden ist. Die eine, vielleicht unproblematischste, besteht im verselbständigten historischen Bildungs- und Forschungsbetrieb, wie ihn Nietzsches Kritik vor Augen hatte. Davon zu unterscheiden sind einerseits – die wirkungsmächtigste, meist abwertende Begriffsverwendung – der Historismus als »historischer *Relativismus* im Bereich der Erkenntnis und Moral« (Schnädelbach, 1974, 21); andererseits der Historismus als – wertneutraler, teils affirmativer – Titel für die grundlegende Historisierung des menschlichen Denkens. Letztere zielt nicht auf Skepsis oder Irrationalismus, sondern benennt nach Schnädelbach einen Schritt der Aufklärung. Wie sich die Aufklärung gegen

unhinterfragte Autoritäten zur Wehr setzte, so stellt das historische Bewußtsein an den Rationalismus der Aufklärung die Frage, ob nicht die von ihm unterstellten Ideen der Vernunft und menschlichen Wesensnatur selber unreflektierte historische Größen seien. Unleugbar sind die in diesem Sinn verstandenen Probleme des Historismus noch die unseren. Zu ihrer Schwierigkeit gehört, daß sich die analytisch differenzierbaren Aspekte nicht immer real auseinanderhalten lassen; die historistische Aufklärung steht – wie frühere Aufklärungsbewegungen seit der Sophistik – in Gefahr, in Relativismus umzukippen. Die erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Begründungen des Geschichtlichen haben die Bedenken nicht zu entkräften vermocht, die sich aus der Einsicht in die Historizität allen Wissens und Wertens ergeben. So überrascht es nicht, daß der Streit um Bedeutung und Grenzen des Geschichtlichen auch im 20. Jahrhundert anhält; ja, in gewissem Sinn wird er nach dem Ende des »historischen Jahrhunderts« grundsätzlicher als zuvor geführt.

- 212 Zur Verschärfung der Problemlage tragen zwei Vorgänge – ein innertheoretischer und ein realhistorischer – bei. Die Historisierung, die zunächst nur die humanwissenschaftliche Erkenntnis zu erfassen schien, wird infolge einer revidierten Auffassung der Wissenschaftsgeschichte verallgemeinert und unterminiert den für die Naturwissenschaften vermeintlich reservierten Objektivitätsanspruch. Kuhns These der wissenschaftlichen Revolutionen (1967) hat den Glauben an den kumulativen Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis nachhaltiger denn je erschüttert. Nicht weniger eindringlich hat die Realgeschichte unseres Jahrhunderts zur radikalen Besinnung auf Sinn und Grenzen der Geschichte genötigt. Die Erschütterung aller Geltungen und Entwurzelung aller Traditionen hat das Vertrauen in überhistorische Werte ebenso untergraben wie die Verlässlichkeit historischer Sinnstiftungen. Die Reaktualisierung der Fragen nach dem »Sinn der Geschichte« (Meinecke 1939; Litt 1956, 195 ff.) oder dem »Interesse an Geschichte« (Wittram 1959, Lüthy 1969) bezieht sich nicht nur auf eine begriffliche, sondern gleichermaßen politische, soziale, ideologische Konstellation. E. Troeltsch geht ihnen 1922 im Horizont der »Weltkatastrophe des großen Krieges« nach (1922, 10), und Theodor Litt blendet die Geschichtsverdrängung nach dem Zweiten Weltkrieg auf die Vorlage des *Gottesstaats* zurück, der die Desorientierung nach dem Fall Roms zu beheben suchte (1956, 19, 195). Zu vergleichbarer Zuversicht, wie sie Augustin ausspricht, wird sich zwar schwerlich eine Position des 20. Jahrhunderts bekennen: in gleich absoluter Form ist kein Sinn der Geschichte retablierbar. Doch in anderer

Fassung steht dieser Sinn sehr wohl zur Debatte: in der Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen solchen Sinnes und darauf, ob Geschichte überhaupt die Dimension sei, in welcher sich dem Menschen die Sinnfrage – Wahrheitsfrage, Wertfrage – ernsthaft stellt. Es ist diese basale Frage nach dem Wert und der Fundamentalität von Geschichte, die in die Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts hineinspielt und ihre besondere Prägung vor dem Hintergrund einer dreifachen Infragestellung gewinnt: dem Glaubwürdigkeitsverlust der Geschichtsphilosophie, dem Geschichtsvorbehalt angesichts des drohenden Relativismus und der manifesten Brüchigkeit aller historischen Sinnordnungen.

Fr. Meinecke hat die Kernfrage in Anlehnung an ein klassisches homerisches Motiv formuliert: »Hat . . . der Historismus und der von ihm erzeugte Relativismus die Kraft, die Wunden, die er geschlagen hat, selbst zu heilen?« (1939, 13; vgl. 1959, 4). Es ist eine analoge Gedankenfigur, wie sie von Hegel auf die zersetzende Wirkung des Verstandes angewandt worden ist, welcher im Durchgang durch die Abstraktion zur höheren Einheit führen sollte: So gestellt, ist es die Frage nach einer Wahrheit, die nicht nur unbeschadet der historischen Einsicht, sondern erst vermittels ihrer erreichbar ist. Die Konstellation der Stellungnahmen zu diesem Problemkomplex ist vielgestaltig und nicht auf einen Nenner zu bringen. Zu ihr zählen schon die früher genannten Abrechnungen mit der Geschichtsphilosophie wie die Rekonstruktion der erkenntnistmäßigen und existentiellen Elemente des Geschichtlichen. Darüber hinaus sind spätere, sozusagen aus einer neuen Distanz formulierte Stellungnahmen zu nennen, die sich in direkterer Zuwendung mit Wert und Unzulänglichkeit historischer Kultur befassen, wobei sich geschichtsaffirmative und -kritische Positionen in offener Front gegenüberstehen. Nur schematisch soll die Konstellation dieser Auseinandersetzung umrissen werden, die einen Hintergrund auch der gegenwärtigen Geschichtsreflexion bildet.

Gewissermaßen am konsequentesten entzieht sich der Herausforderung durch den Relativismus jene Geschichtsreflexion, die sich auf die Analyse der subjektiven Auffassungsweisen beschränkt. Nach G. Simmel hat sie auch die über Empirie hinausgehenden, sinn- und wertbezogenen (»geschichtsphilosophischen« [1989, 408]) Konstruktions- und Deutungsmuster nachzuzeichnen und auf ihren Grund in »metaphysischen, ethischen, ästhetischen Trieben« (421) zurückzuführen: Diese Rückführung läßt die historistische Skepsis gleichsam ins Leere laufen, bleibt dabei aber in unverkennbarer Affinität mit der historistischen Tendenz selber. In ganz anderer

Weise wird deren Bedrohlichkeit in E. Troeltschs großangelegter Abhandlung *Der Historismus und seine Probleme* (1922) wahrgenommen. Nach ihm können wir ihr durch keine Erkenntnislogik, sondern allein durch eine materiale Geschichtsphilosophie begegnen, welche die historische Gesamtdeutung mit einer ethischen Verständigung verbindet und ihre letzte Grundlage in einem »religiösen Grundvertrauen zu Einheit und Sinn der Wirklichkeit« findet (695) – fernab von der Zuversicht Hegels und Comtes in die Macht des Geistes oder der positiven Erkenntnis. Die gleiche Rückbindung an Ethik und Religion liegt Fr. Meineckes Aneignung des Historismus zugrunde, wenn er das Geltendmachen des Individuellen mit dessen »Zugehörigkeit zu höheren Zusammenhängen« verknüpft (1959, 582): Die Kraft des historischen Denkens zur Heilung der von ihm geschlagenen Wunden ist auch hier in letzter Instanz keine geschichtsimmanente. Gegen die »horizontale« Überwindung des Relativismus – durch Ursprungsverherrlichung und Fortschrittsutopie – setzt er den »vertikalen«, ethisch-religiösen Bezug, der aber kein abstraktes Jenseits, sondern im historischen Augenblick und individuellen Erleben gegenwärtig sein soll.

- 215 So scheint es nur ein kleiner, doch entscheidender Schritt, wenn die von den Verteidigern des Historismus zumindest implizit zugestandene Ergänzungsbedürftigkeit des Geschichtlichen in ein offenes Plädoyer für die Orientierung an einem transhistorischen Bezugsrahmen umschlägt. Teils rückt dabei das über Geschichte hinauschießende ethisch-religiöse Element, teils das der Geschichte Vorausliegende – *die* Gegeninstanz zur Geschichte: Natur – in den Vordergrund. Im Sinne des ersten wendet etwa G. Krüger (1947) die vom Historismus ins Spiel gebrachte Geschichtstranzendenz als Argument gegen ihn selber. Natur ihrerseits kommt teils im normativen Sinn des Naturrechts, teils im ontologischen Sinn der natürlichen Welt in den Blick. Die von L. Strauss postulierte Erneuerung des Naturrechts will gegen Historismus und Rechtspositivismus einen Standpunkt gewinnen, der eine kritische Distanz zum Bestehenden ermöglicht, wobei die Rechtsfrage letztlich zur ontologischen überleitet: zu hinterfragen ist die vermeintliche Fundamentalität der Geschichte. Zu fragen ist, ob nicht die vorgebliche »Entdeckung« einer bislang verborgenen Dimension »in Wirklichkeit eine Erfindung war«, eine verfälschende Auslegung schon bekannter und zuvor angemessener beschriebener Phänomene (1977, 35). In ähnlichem Sinn kritisiert K. Löwith die innere Inkonsistenz der klassischen Geschichtsphilosophie, die ihre Abhängigkeit von theologischen Prämissen ebensowenig durchschaut wie das Gewicht der Verschiebung, durch welche ein

ursprünglich welttranszendentes Heil in ein innergeschichtliches Endziel übersetzt – und damit der Geschichte eine Bedeutung übertragen wird, die ihr ursprünglich ganz fremd war. Verabschiedet werden soll Geschichte (zugunsten der Orientierung am Kosmos und der Natur) als abschließender Sinnhorizont und Hauptbereich menschlicher Existenz: Von der Geschichte ist keine Selbstheilung ihrer Wunden zu erwarten, da schon der Ansatz beim Geschichtlichen das *proton pseudos* ist.

In direkter Auseinandersetzung mit den »Widersachern« des Historismus trägt schließlich Th. Litt sein Plädoyer für das historische Denken vor (1956, 19–93). Die Hinfälligkeit geschichtsphilosophischer Festschreibungen bedeutet nicht, daß wir Geschichte nicht prinzipiell als Dimension eines wie immer defizient zu realisierenden Sinns zu begreifen hätten: Anzueignen ist der Historismus als »das Wissen des Menschen um die in Form der Geschichte geschehende, nur in Form der Geschichte mögliche und durch die Geschichte ihm auferlegte Mitwirkung an der Gestaltung seiner selbst« (80f.). Auf dem Spiel steht kein abschließender Sinn, sondern eine im geschichtlichen Vollzug sich realisierende Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens – die keiner »vertikalen« Ergänzung bedarf und nicht durch das Brüchigwerden absoluter Orientierungen selber haltlos wird. In der Sache wird ein gleicher Streit in gegenwärtigen Debatten fortgeführt, wo »neohistoristische« Rehabilitierungen einer Geschichtskritik gegenüberstehen, die nicht mehr im Horizont einer religiösen, naturrechtlichen oder stoisch-antiken Weltsicht argumentiert, sondern im Zeichen von Posthistoire und Postmoderne historische Leitideale mit solchen ahistorischen Orientierungen zusammenfließen läßt und beide in einem verwirft.

b) Aktualität und Inaktualität der Geschichte

Seit je steht Geschichtsreflexion, mit variierender Gewichtung, in einem zweifachen Bezug: zum allgemeinen Wesen und Stellenwert des Geschichtlichen einerseits, zum realen Stand von Geschichte und Gegenwart andererseits. Bewegt sich die Historismusdebatte zunächst im Horizont des ersten Bezugs, so gewinnt der zweite in den folgenden Jahrzehnten zunehmend an Gewicht. Das Geschichtsbild, das dabei zum Tragen kommt, ist nicht mehr das des klassischen Fortschrittsoptimismus. Bestimmend werden eher Gegenmodelle zu diesem, unter denen an prominenter Stelle jenes zu nennen ist, das in scharfer Konturierung in der *Dialektik der Aufklärung* von M. Horkheimer und Th. W. Adorno geprägt wor-

den ist. Sein Kern ist der Verfall der Emanzipationsgeschichte zur Herrschaftsgeschichte, die Umkehrung der Naturunterwerfung in eine gesteigerte Naturwüchsigkeit. Marx' Entfremungsdiagnose wird von der Fokussierung auf Eigentums- und Ausbeutungsverhältnisse abgelöst und zugleich bis zu dem Punkt gesteigert, wo sie in gänzliche Ausweglosigkeit zu münden scheint. Damit ist nicht mehr Geschichte innerhalb ihrer zu korrigieren, sondern allenfalls auf ein Anderes, eine Gegen-Geschichte zu setzen. Eine solche wird hier nicht mehr einer messianischen Kraft, sondern dem durch Geschichte Ausgeschlossenen überantwortet: Wofür bei Benjamin das Gedenken des Nichtabgeschlossenen stand, dafür steht hier das »Eingedenken der Natur im Subjekt«: das Gegenwärtighalten der Natur als des Unterdrückten und der einzig verbliebenen Gegenpotenz (Horkheimer/Adorno 1947, 55).

- 218 Damit nähert sich eine Entwicklungslinie ihrem Ende, welche die Geschichtsphilosophie seit je und mit wachsendem Gewicht begleitet hat. In verschiedenen Schritten wird das Denken der Probleme gewahrt, die sich einer optimistischen Geschichtsvision entgegenstellen. Immer denkt Geschichtsphilosophie gegen die Macht der Verhältnisse, immer entwirft sie ihr Bild im Modus des Trotzdem. Das Theodizeemotiv, das im Kulminationspunkt der Geschichtsphilosophie zu deren Definition geschlagen wird, wohnt ihr seit Augustin bei und bleibt ihr bis zum Ende verbunden: bis zu dem Punkt, wo die Macht des Realen seine Preisgabe erzwingt. Drei globale Reaktionsmuster lassen sich im Umgang des Denkens mit der widerstrebenden Realität unterscheiden, die zugleich Stufen der Problematisierung des Geschichtsdenkens bezeichnen. Das erste besteht aus den Antworten auf die (iterierte) Erfahrung der Parusieverzögerung. Wie Augustin die heilsgeschichtliche Zuversicht gegen die eschatologische Ungeduld zu bekräftigen sucht, will Marx die Selbstbehinderung bürgerlicher Emanzipation begreifbar machen, um Raum für ihre Überwindung zu schaffen; ähnlich bemühen sich Kant und Hegel, den Eindruck des sinnlosen Chaos zu widerlegen. Immer wird hier *innerhalb* eines bestimmten Geschichtsbildes und im Blick auf sein ideales Telos die defizitäre Wirklichkeit als vorläufig-partielle erwiesen. In abgeschwächter Form liegt eine analoge Grundhaltung jenen Rehabilitierungen historischer Kultur zugrunde, welche auf eine Sinnhaftigkeit des Geschichtlichen ohne überschwengliche Einheits- und Zielvorstellungen setzen. Demgegenüber bedeutet es einen grundlegenden Perspektivenwechsel, wenn – so ein zweiter Grundtypus – die rettende Macht nicht mehr der Geschichte, sondern einer externen Gegeninstanz, einer Gegengeschichte (einer messianischen Kraft,

einer unter aller Beschädigung unversehrten Naturpotenz) zugeschrieben wird. Hier wird der bislang geltende Begriff von Geschichte, nicht nur seine unzulängliche Realisierung als das Falsche verworfen. Dennoch wird in Negativgestalt, ohne prognostische Gewißheit und diskursive Ausformulierung, weiterhin auf ein erfüllend-rettendes Ziel, ein Zurechtrücken des Verkehrten hin gedacht. So stellt es dann – drittens – einen noch radikaleren Wandel dar, wenn nicht mehr auf welthistorische Verzögerung erkannt oder die geschichtliche Gegenpotenz aufgerufen, sondern die herrschende ineins mit der Gegenperspektive verworfen, die Zielgerichtetheit wie die Einheit der Geschichte suspendiert werden. Mit der Preisgabe der (sei es impliziten) Idee der Parusieverzögerung gerät Geschichtsphilosophie selber an ihre Grenze. Das Bestehende ist nicht mehr das in toto Negative, sondern es wird in das Vielfältig-Heterogene zersplittert, das auch keinen negativen Einheits- und Zielbezug mehr in sich trägt. Damit scheint die Distanz zum Fortschrittsmodell noch größer, die Aporetik des Geschichtsbilds unüberwindbar geworden. Zugleich aber werden die Maßstäbe solcher Wertung unterlaufen: Der Negativismus wird nicht gesteigert, sondern suspendiert, das Leiden an der Geschichte als eines entlarvt, das sich nur der ungelösten Abhängigkeit von geschichtsphilosophischen Prämissen verdankt.

Solche Einschätzungen haben ihre Geltung u. a. im Umkreis des 219 Postmodernismus erlangt, der die etablierten Prinzipien der Vernunft- und Geschichtskultur für das gegenwärtige Zeitalter als obsolet erklärt. Allen voran verfällt die umfassende Einheitsidee der Kritik: Nach Foucault zielt genealogisches Denken gerade auf die Auflösung aller Einheiten (1974), und Lyotard (1979) trägt seine Abrechnung mit der klassischen Kulturtradition als Kritik an den »großen Erzählungen« vor; Einheits- und Identitätsvorstellungen werden als tendenziöse Festschreibungen und Ausdruck realen Zwangs gelesen. Indes sind die vorgebrachten Zeit- und Kulturdiagnosen weit davon entfernt, eindeutig zu sein. Verteidiger der okzidentalen Vernunftkultur möchten eher von Verzögerungen der Aufklärung sprechen und im Prinzip an der von Hegel exponierten und vom Historismus modifiziert übernommenen Figur festhalten, daß die Vereinseitigung der Vernunft ihre eigene Korrektur herbeiführt (cf. Habermas 1985). Widersprochen wird der Vorstellung einer gänzlichen Aporetik der Geschichte ebenso wie der irreduziblen Dispersion aller Einheits- und Fortschrittsfiguren. Aufrechterhalten wird ein universalistisches Vernunftideal ohne geschichtsmetaphysische Absicherung und inhaltliche Fixierung, das Raum läßt für die bunte Vielfalt der Kulturen und Traditionen

und zugleich ein kritisches Regulativ gegen das Bestehende an die Hand gibt.

- 220 So betrifft der Dissens nicht allein den kulturellen Wert, sondern den realen Stand der Geschichte; sowenig der Historismusstreit im ersten Punkt zur Einigung führte, so kraß bleiben die Differenzen im zweiten. Sie finden sich z. T. zu solchem Extrem gesteigert, daß sie neue Koinzidenzen erzeugen: Postmoderne Kündler der »posthistoire« erhalten unerwartet-ungewollte Unterstützung durch ganz andere Verfechter der These vom »Ende der Geschichte«, die diese nicht zuletzt durch die jüngsten Wandlungen in Osteuropa verifiziert sehen. Nach F. Fukuyama hat die Gegenwart das »Ende der Geschichte schlechthin« erreicht: als universale Einführung der westlichen liberalen Demokratie als der endgültigen Form politischer Ordnung (1989, 4f.). Nach ihm gibt das Erschöpftsein substantieller Alternativen den Blick frei auf ein posthistorisches Zeitalter der Leere und Langeweile – in gewisser Korrespondenz mit einer postmodernen Gestimmtheit trotz der gegenläufigen, eher hegelianisch-triumphierenden Sicht. Radikal kontrovers ist die Lage des Geschichtsdenkens unter zwei Hinsichten zugleich: Strittig sind die Beschreibungen des historischen Gangs wie die Stellungnahmen zum Wert der Geschichte. Der Diagnose der völligen Ausweglosigkeit stehen die »optimistischeren« Deutungen gegenüber, welche am Weg der Aufklärung und der Offenheit der Geschichte festhalten; den posthistoristischen Verabschiedungen widersetzen sich Rehabilitierungen der Geschichte, die deren Wert und Unverzichtbarkeit für menschliches Leben unterstreichen. Zu erinnern ist allerdings angesichts des Dissenses an seinen Stellenwert: Der Verlauf der Geschichtsphilosophie hat als Resultat nicht zuletzt zu einem Vorbehalt gegenüber Geschichtsphilosophie geführt, der auch für diesen Überblick von Belang ist: als Vorbehalt dagegen, im gegenwärtigen Stand des Geschichtsdenkens die Wahrheit über dieses, den gültigen Abschluß oder die Quintessenz seines Werdegangs zu sehen. Zunächst aber bedeutet das kontroverse Gegenüber nicht einfach gegenseitige Neutralisierung: Vor dem Hintergrund der sich verschärfenden Krisenhaftigkeit historischer Kultur bilden deren beharrlicher Fortbestand und vielfache Reaktualisierung den bemerkenswerten, zu reflektierenden Tatbestand.
- 221 Die Erbschaft des historischen Denkens nach dem Untergang der Systeme ist vielfältig und nicht unter einem Begriff zu fassen. Gehaltvolle Leitideen des Geschichtlichen bilden auch nach dem Verlust des Fortschrittsglaubens Orientierungsmarken der individuellen wie sozialen Lebenswelt; nach Lübke wird die »unüberholte epistemologische und kulturelle Substanz« des Historismus (1977,

7) gerade durch die Suspendierung der übersteigerten geschichtsphilosophischen Sinnpostulate freigelegt. Reale Züge der Gegenwart verleihen dem historischen Interesse sein bestimmtes Profil. Geschichte ist Gegenkraft gegen Tendenzen der Vereinheitlichung und Anonymisierung, gegen Erfahrungen der Beschleunigung, der wachsenden Unbestimmtheit und Entqualifizierung, den Vertrauensverlust der Lebenswelt; dagegen bringt Geschichte das Moment der Vielheit und Partikularität, des Individuellen und Regionalen, der Konstanz, der Bestimmtheit und Faktizität zur Geltung. Es sind affirmative Merkmale des historischen Seins, die etwas von der Selbstvergewisserung über Geschichte artikulieren, wie sie – verbunden mit weiter ausgreifenden Annahmen zur Geschichte – das Anliegen der Geschichtsphilosophie ausmachte. Dieses Anliegen bleibt auch dort erhalten, wo historische Erinnerungskultur nicht mehr eine Rationalität und Gesetzmäßigkeit des Geschichtlichen zu erkennen beansprucht. Für einzelne wie Gemeinschaften ist die Aneignung von Geschichte ein Medium der Identitätsbildung, und dies in mehrfacher Hinsicht: als Vergewisserung der eigenen Individualität und Faktizität, als Verständigung über Richtung und Grenzen des eigenen Tuns und Wollens, als Grundlage eines mit-sich-Einswerdens im Ganzen seines Gewordenseins, als Festhalten des Gewesenen und Widerstand gegen das Vergehen. Diese lebensweltliche Einbindung historischer Kultur in das Selbstsein von Personen, in die Identität von Gesellschaften, schließlich das Selbstverständnis der Menschheit bildet den letzten Leitfaden der Ausformung und Selbstexplizierung des Geschichtsdenkens seit seinem Beginn.

Auch wenn es heute kaum möglich scheint, die verschiedenen theoretischen und praktischen Motive des historischen Bewußtseins einem einheitlichen Typus oder Zentralbegriff zu subsumieren, so bilden sie erkennbar eine zusammenhängende Motivkonstellation, die sich als solche in die Kontinuität der abendländischen Tradition des Geschichtsdenkens einfügt. Und sie bietet, auch wenn Geschichte nicht mehr als Manifestationsort des Wahren und Gerechten gilt, Anhaltspunkte genug, Erinnerung und Geschichtskultur als unersetzbare und wesentliche Bestandteile menschlichen Existierens wahrzunehmen.

Bibliographie

- Abel, Günther: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin 1984
- Acham, Karl: Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung, Freiburg/München 1974
- Angehrn, Emil: Geschichte und Identität, Berlin 1985
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960 (Neudruck München 1981)
- Aristoteles: Poetik, übers. u. hrsg. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1984
- Aristoteles: Politik, nach der Übers. v. F. Susemihl hrsg. v. N. Tsoyopoulos und E. Grassi, Reinbek 1965
- Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat (De civitate dei), übers. v. W. Thimme, 2 Bde, München 1977
- Baumgartner, Hans Michael: Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt 1972
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt 1972 ff. (zit. mit Band- und Seitenzahl)
- Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt 1983
- Bollnow, Otto Friedrich: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig/Berlin 1936
- Bossuet, Jacques Bénigne: Discours sur l'histoire universelle (1681), Paris 1966
- Bossuet, Jacques Bénigne: »Sermon sur la providence«, in: Sermon sur la mort et autres sermons, Paris 1970
- Bubner, Rüdiger: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt 1984
- Bulthaupt, Peter (Hrsg.): Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt 1975
- Bultmann, Rudolf: Geschichte und Eschatologie, Tübingen ²1964
- Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsg. von J. Oeri, Berlin/Stuttgart 1905
- Burckhardt, Jacob: Über das Studium der Geschichte. Der Text der »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« aufgrund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hrsg. von Peter Ganz, München 1982
- Cesana, Andreas: Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsdenkens, Berlin 1988
- Chatelet, François: La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce, Paris 1962
- Collingwood, R. George: The Idea of History, Oxford 1946; dt: Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1955
- Comte, Auguste: Cours de philosophie positive, 6 Bde, Paris 1830–1842

- Comte, Auguste: *Discours sur l'esprit positif* (1844), Paris 1987; dt.: *Über den Geist des Positivismus*, Hamburg 1956
- Condorcet, Antoine Marquis de: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (1794), Frankfurt 1976
- Cullmann, Oscar: *Christus und die Zeit*, Zollikon-Zürich 1946, ³1962
- Danto, Arthur C.: *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt 1974
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, Leipzig/Berlin 1923 ff. (zit. mit Band- und Seitenzahl)
- Dilthey, Wilhelm: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band* (1883), in: *Ges. Schr. I*, Stuttgart/Göttingen ⁶1966 (zit.: E)
- Dilthey, Wilhelm: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, hrsg. von M. Riedel, Frankfurt 1970 (zit.: A)
- Dray, W. H. (ed.): *Philosophical Analysis and History*, New York/London 1966
- Droysen, Gustav: *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von R. Hübner, München 1937, Darmstadt ⁷1977
- Fellmann, Ferdinand: *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte*, Freiburg/München 1976
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaats zum Vernunftreiche* (1813), in: *Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845/46, Nachdr. Berlin 1971, Bd. IV, 369–600
- Fichte, Johann Gottlieb: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804), in: *Werke a. a. O.*, Bd. VII, 3–256
- Fichte, Johann Gottlieb: *Reden an die deutsche Nation* (1808), in: *Werke a. a. O.*, Bd. VII, 259–499
- Flasch, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980
- Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: *Von der Subversion des Wissens*, München 1974
- Frank, Erich: *Die Bedeutung der Geschichte für das christliche Denken*, in: Andresen, Carl (Hrsg.): *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, 381–396
- Fritz, Kurt von: *Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und exakten Wissenschaften bei den Griechen*, in: *Schriften zur griechischen Logik*, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 23–49
- Fritz, Kurt von: *Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung*, in: Hager, F.-P. (Hrsg.): *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, 313–367
- Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte?* in: *Europäische Rundschau* 1949/4, 3–25 (wichtige Stellungnahmen der darin anschließenden Debatte in: *Europ. Rundschau* 1989/4 und 1990/1)
- Gadamer, Hans Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960
- Gagnebin, Jeanne-Marie: *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*, Erlangen 1978
- Gaiser, Konrad: *Platon und die Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1961
- Gaiser, Konrad: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen*

- und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1963
- Gardiner, Patrick (ed.): Theories of History, Glencoe Ill. 1959
- Gardiner, Patrick (ed.): The Philosophy of History, Oxford 1974
- Greffrath, Krista R.: Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins, München 1981
- Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976
- Haering, Theodor L.: Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie, Karlsruhe 1925
- Hardtwig, Wolfgang: Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit, Göttingen 1974
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1970 ff. (zit. mit Band- und Seitenzahl; bloße Seitenzahlen aus Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; R: Phil. des Rechts)
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit (1927), Tübingen ¹⁰1963
- Heidegger, Martin: Holzwege, Frankfurt 1950
- Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954
- Hermann, Siegfried: Zeit und Geschichte, Stuttgart 1977
- Herodot: Historien, gr. u. dt., hrsg. von J. Feix, 2 Bde, München 1980
- Hobbes, Thomas: Vom Menschen. Vom Bürger, hrsg. von G. Gawlick, Hamburg ²1966
- Honnfelder, Ludger: Die Einmaligkeit des Geschichtlichen. Thesen zur geschichtsphilosophischen Bedeutung der Geschichtstheologie Augustins, in: Kluxen, W. (Hrsg.): Tradition und Innovation, Hamburg 1988, 70–81
- Hook, Sidney (ed.): Philosophy and History. A Symposium, New York 1963
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947
- Hünemann, Peter: Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1967
- Jaspers, Karl: Die geistige Situation der Zeit, Berlin-Leipzig ⁵1933
- Jaspers, Karl: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1949), München 1983
- Jaeggi, U./Honneth, A. (Hrsg.): Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt 1977
- Kamlah, Wilhelm: Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins »Bürgerschaft Gottes«, Stuttgart/Köln ²1951
- Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, Bd. VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Darmstadt 1966; daraus (mit Jahr der Erstveröffentlichung) zitiert:
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784); Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793); Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795); Der Streit der Fakultäten (1798)

- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, Darmstadt 1982
- Kittsteiner, Heinz-Dieter: Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens, Frankfurt/Berlin/Wien 1980
- Koselleck, R./Stempel, W.D. (Hrsg.): Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973
- Krippendorf, Ekkehart: Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft, Frankfurt 1985
- Krüger, Gerhard: Die Geschichte im Denken der Gegenwart, Frankfurt 1947
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen, Frankfurt 1967
- Lange, Ernst Michael: Das Prinzip Arbeit, Frankfurt/Berlin/Wien 1980
- Litt, Theodor: Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewußtseins (19–93: Der Historismus und seine Widersacher), Heidelberg 1956
- Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1935), in: Sämtl. Schriften, Bd.6, Stuttgart 1987
- Löwith, Karl: Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur, in: Aufsätze und Vorträge 1930–1970, Stuttgart 1971, 157–188
- Löwith, Karl: Jacob Burckhardt (1936), in: Sämtl. Schriften, Bd. 7, Stuttgart 1984
- Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953, ⁵1967
- Lübbe, Hermann: Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel-Stuttgart 1977
- Lüthy, Herbert: Wozu Geschichte? Zürich 1969
- Liotard, François: La condition postmoderne, Paris 1979
- Lutz-Bachmann, Matthias: Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Marx, Freiburg i. Br. 1988
- Maier, Hans: Augustin, in: Maier, H./Rausch, H./Denzer, H. (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens, München 1968, I, 87–113
- Marcuse, Herbert: Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit, 1932
- Marquard, Odo: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973
- Marrou, Henri-Irénée: Das Janusantlitz der historischen Zeit bei Augustin, in: Andresen, C. (Hrsg.): Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, Darmstadt 1962, 349–380
- Marx, Karl: Marx-Engels-Werke, Berlin (Ost) 1957 ff.; daraus zitiert mit Band- und Seitenzahl:
 Oekonomisch-philosophische Manuskripte (Erg. Bd.I); Kritik des Hegelschen Staatsrechts (Bd. 1); Deutsche Ideologie (Bd. 3); Kommunistisches Manifest (Bd. 4); Zur Kritik der politischen Ökonomie (Bd. 13); Kapital I (Bd. 23)
- Maurer, Reinhart Klemens: Hegel und das Ende der Geschichte, Stuttgart 1965
- Meier, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt 1980

- Meinecke, Friedrich: Die Entstehung des Historismus (1936), in: Werke, Bd. III, München 1959
- Meinecke, Friedrich: Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte, Leipzig 1939
- Montesquieu: De l'esprit des lois, 1748
- Müller, Reimar: Polis und Res publica. Studien zum antiken Gesellschafts- und Geschichtsdenken, Weimar 1987
- Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos. Die Entfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart ²1941, Nachdruck Darmstadt 1986
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York 1980 (zitiert mit Band- und Seitenzahl; bloße Seitenverweise beziehen sich auf Band 1: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben)
- Oelmüller, Willi: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt 1969
- Peters, Richard: Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico, Stuttgart/Berlin 1929
- Polybios: Geschichte. Gesamtausgabe in 2 Bänden, übers. v. H. Drexler, Zürich-Stuttgart 1961/1963
- Popper, Karl: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965
- Press, Gerald: The Development of the Idea of History in Antiquity, Kingston and Montreal 1982
- Rickert, Heinrich: Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (¹1899), Tübingen ⁶1926
- Rickert, Heinrich: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (¹1902), Tübingen ⁵1929
- Ricoeur, Paul: Temps et récit, 3 Bde., Paris 1983 ff.
- Riedel, Manfred: Einleitung, in: Dilthey, W.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Frankfurt 1970, 9–80
- Riedel, Manfred: System und Geschichte. Studien zum historischen Stellenwert von Hegels Philosophie, Frankfurt 1973
- Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution (1956), in: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt 1969
- Rohbeck, Johannes: Die Fortschrittstheorie der Aufklärung, Frankfurt 1987
- Rohr, Günter: Platons Stellung zur Geschichte. Eine methodologische Interpretationsstudie, Berlin 1932
- Rossmann, Kurt: Philosophie und Geschichte. Zur Geschichte der Geschichtsphilosophie, in: ders. (Hrsg.): Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers, Bremen 1959, IX–IC
- Rousseau, Jean-Jacques: Oeuvres complètes III: Du contrat social. Ecrits politiques, Paris 1964
- Rüsen, Jörn: Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie J. G. Droysens, Paderborn 1969
- Rüsen, Jörn: Die Uhr, der die Stunde schlägt. Geschichte als Prozeß bei Jacob Burckhardt, in: Faber, K. G./Meier, Chr. (Hrsg.): Historische Prozesse, München 1978, 186–217

- Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, Frankfurt 1982
- Schaeffler, Richard: Einführung in die Geschichtsphilosophie, Darmstadt 1973
- Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: System des transzendentalen Idealismus, in: Werke 1799–1801, Darmstadt 1967 (Sämtl. Werke, 1858, I.3.)
- Schmidt, Alfred: Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik, Frankfurt 1971
- Schnädelbach, Herbert: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974
- Schulin, Ernst: Burckhardts Potenzen- und Sturmlehre. Zu seiner Vorlesung über das Studium der Geschichte, Heidelberg 1983
- Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892), in: Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt 1989, 297–423
- Snell, Bruno: Die Entstehung des geschichtlichen Bewußtseins, in: ders.: Die Entdeckung des Geistes, Göttingen ⁴1975, 139–150
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1918/1922), München 1923, Zürich 1980
- Sternberger, Dolf: Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt 1978
- Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt 1977
- Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges, hrsg. und übertragen von G. P. Landmann, München 1973
- Tiedemann, Rolf: Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? in: Bulthaup 1975, 77–121
- Toynbee, Arnold J.: Der Gang der Weltgeschichte. Aufstieg und Fall der Kulturen, Zürich/Wien ⁴1954
- Toynbee, Arnold J.: Kultur am Scheidewege, Zürich/Wien 1949
- Troeltsch, Ernst: Der Historismus und seine Probleme, Tübingen 1922
- Turgot, Anne Robert Jacques: Über die Fortschritte des menschlichen Geistes, hrsg. v. J. Rohbeck und L. Steinbrügge, Frankfurt 1990
- Vico, Giovanni Battista: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übers. v. V. Hösle und Chr. Jermann, 2 Bde, Hamburg 1990
- Voltaire, François-Marie: Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII (1753), 2 vol., Paris 1963
- Wachtel, Alois: Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus, Bonn 1960
- Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1920
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen ⁴1973
- White, Hayden: The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore/London 1987
- Windelband, Wilhelm: Geschichte und Naturwissenschaften, Straßburg 1894
- Wittram, Reinhard: Das Interesse an Geschichte, Göttingen 1958

Namenregister

- Abel 141
Acham 154, 156
Adorno 171, 179f.
Aischylos 33
Althusser 105
Arendt 105, 110f.
Aristoteles 35ff., 42–44, 59, 64,
87, 109, 145f.
Augustin 14, 16, 45–56, 58, 68f.,
91, 107, 140, 166, 174, 176, 180
- Bacon 58, 66
Baumgartner 132, 152
Benjamin 20, 169–174, 180
Bollnow 152
Bossuet 68ff.
Bubner 45
Bulthaup 174
Bultmann 32
Burckhardt 9, 15, 125–133, 136f.,
142f., 147, 151
- Chatelet 30, 35
Cicero 15
Comte 68, 74f., 178
Condorcet 68, 71–75
Cullmann 49, 56
- Danto 11
Danto 154ff.
Darwin 105
Descartes 58, 59, 64f., 157
Dilthey 45, 125, 143, 147–152, 154,
156
Dray 156
Droysen 125, 143–147, 149, 151f.,
156
- Engels 105, 107
- Fellmann 64, 66f.
Feuerbach 110, 117
Fichte 76, 83, 86–91, 99, 114f.
Flasch 53, 56
Foucault 141, 181
Frank 56
Fukuyama 182
- Gadamer 125, 143, 147, 156ff.
Gagnebin 174
- Gaiser 42
Gardiner 156
Greffrath 174
Grotius 82
- Habermas 119, 181
Hardtwig 129, 133
Hegel 9, 13, 16, 25, 28f., 32, 34, 49,
53, 57f., 61, 66, 69, 74ff., 83, 85,
87, 89, 91–104, 106–111, 114,
117f., 120ff., 124f., 129f., 137,
139, 142f., 145–148, 158, 160,
162, 177f., 180f.
Heidegger 125, 143, 147, 156,
158–162
Herder 79
Herodot 15, 17–26, 31, 77, 135,
170
Hesiod 18f., 24, 26, 34
Hobbes 33, 59ff., 62, 67, 76, 82,
84, 106
Hoffmeister 57
Homer 18f., 26, 31
Honnfelder 46, 56
Honneth 119
Hook 156
Horkheimer 171f., 179f.
Hünemann 152
Husserl 159
- Jaeggi 119
Jaspers 125, 159, 162f., 166–169
- Kamlah 56
Kant 28, 52, 65, 76–86, 89, 93f.,
101, 106, 111, 135, 142, 144, 148,
153, 158, 163, 180
Kaufmann 139, 141
Kittsteiner 119
Koselleck 155
Krüger 178
Kuhn 176
- Lange 111
Leibniz 69
Lieber 152
Litt 176, 179
Locke 60ff., 82

- Löwith 56, 64, 67, 105, 132f., 141,
 178
 Lübke 21, 23, 182
 Lutz-Bachmann 119
 Lyotard 181
- Machiavelli 33
 Maier 56
 Marcuse 105
 Marrou 56
 Marx 9, 16, 29, 49, 58, 65, 76, 78,
 83, 85 ff., 101, 104–122, 124f.,
 129, 138, 142f., 158, 167, 174,
 180
 Maurer 105
 Meier 22, 29, 35
 Meinecke 176 ff.
 Müller 35
- Nestle 24
 Nietzsche 125, 131, 133–143, 151,
 153, 160f., 169f.
- Oelmüller 105
 Ortega y Gasset 159
- Pindar 20
 Platon 35–42, 50, 160
 Polybios 32
 Popper 105, 155
 Press 26, 35
 Pufendorf 82
- Rickert 125, 143, 152 ff.
 Riedel 105, 152
 Ritter 105
- Rohbeck 68
 Rohr 42
 Rossmann 85, 168
 Rousseau 60–63, 82
 Rügen 133, 152
- Schadewaldt 19, 24, 35
 Schaeffler 41
 Schelling 28
 Schmidt 119
 Schnädelbach 133, 141, 152, 175
 Schulin 133
 Simmel 177
 Snell 22, 35
 Sokrates 14
 Somervell 165
 Spengler 125, 153, 162–166, 168
 Stempel 155
 Sternberger 52
 Strauss 178
- Thukydides 15, 17–26, 31, 33, 135
 Toynbee 125, 162f., 165f., 168
 Troeltsch 54, 175f., 178
 Turgot 68, 71 ff.
- Vico 63–67, 69, 77, 84, 106, 111,
 144, 148
 Voltaire 9, 68–71
 von Fritz 24, 35, 45
- Wachtel 54, 56
 Weber 125, 154, 162, 166f.
 White 155
 Windelband 125, 143, 152f.
 Wittram 176

Sachregister

- Achsenzeit 167
Anthropologie 127
Arbeit 109 ff.
Aufklärung 69 ff., 76, 175 f., 179 f.
Ausdruck 149 f.
Bedeutung 149 f.
Besonderheit 42 f., 181 ff.
Charisma 167
Demokratie 30
Entfremdung 111 ff., 167, 180
Entwicklung 27, 78 ff., 91, 100 f., 145
– Entwicklungslogik 95 ff., 118
– und Fortschritt 101
Ereignis, Ereignisgeschichte 22 f., 44, 47 f., 155
Erinnerung (s. a. Vergänglichkeit) 19 ff., 27, 134, 171 ff., 183
Erklärung 21 ff.
Erzählung 44, 155, 170
Eschatologie 48 f., 54 f., 107
Ewige Wiederkunft 140 f. (s. a. Zyklus)
Faktizität 43 f., 50, 115, 183
Fortschritt 27, 29, 41, 62, 67–76, 91, 93 ff., 101, 145 f., 173
Freiheit 28, 82 f., 86 ff., 93 ff., 115, 145
Frieden 52, 81
Ganzheit 150
Gedächtnis s. Erinnerung
Gegenwartsdiagnose 86 ff., 131 f., 166 ff.
Geschichte
– Einheit der G. 53, 166 ff., 181
– Ende der G. 182
– Entstehung der G. 25 ff., 28 ff., 32 ff., 93
– Erkennbarkeit der G. 59 ff., 64 ff.
– Fundamentalität der G. 45 f., 53, 102 f., 175 ff.
– geschichtliches Handeln 92, 97 ff.
– Machen von G. 29, 64 ff., 77 f., 87 f., 115, 123, 168
– Nutzen der G. 135 ff.
– und Geschichtsbewußtsein 11, 28 f., 93, 168 f.
– und Leben 133 ff., 151, 164
– und Moral 80 ff., 128
– und Natur 66 f., 74, 78 ff., 109 f., 178 ff.
– und Politik 27 ff., 31 f., 35 ff., 60 ff., 82 f., 90 f., 93 ff., 108 ff., 128 f.
– und Vernunft 62 ff., 69 ff., 73 f., 81 f., 91 ff., 97 ff.
Geschichtliche (das) 11, 15, 126
Geschichtlichkeit
– des Subjekts 150 f., 156 ff., 159
– des Verstehens 157 ff.
Geschichtsinteresse 10, 15, 84, 124, 131 f., 135 ff., 176 f.
Geschichtsphilosophie
– als Fundamentalphilosophie 102 f.
– analytische G. 154 ff.
– Ende der G. 9 f.
– Entstehung der G. 14 ff., 17 ff., 42, 52 f.
– Geschichte der G. 9 ff.
– Geschichtlichkeit der G. 10, 13 f., 120 ff., 182
– Kritik/Krise der G. 9 f., 73, 104, 111, 120 ff., 126 f., 133 f., 137, 169 f., 175, 181 f.
– praktisches Interesse der G. 83 ff., 135 ff.
Geschichtsschreibung 17 ff.
– bei Aristoteles 42 ff.
Geschichtstheologie 45 ff., 65, 68 f.
Geschichtszeichen 81 f.
Glücksstreben 47 f., 140
Gottesstaat 50 ff.
Größe 130 f., 135
Heilsgeschichte 45, 48 ff., 55
Hermeneutik 147, 157 ff.
Historie
– antiquarische H. 135
– kritische H. 135 f.
– monumentalische H. 135
Historik 144 ff.
Historische Erfahrung 89, 99, 157

- Historische Erkenntnis 58 ff., 65 ff., 77 ff., 142 f., 144, 148, 152 ff.
- Historische Erklärung 21 ff., 145, 155
- Historische Gesetze 35 f., 137 f., 153
- Historische Identität 28, 30 ff., 136 f., 150 f., 183
- Historischer Materialismus 108 ff., 170 f.
- Historische Urteilkraft 99
- Historische Zeit 25 ff., 30
- bei Augustinus 46 ff., 52
 - und Heilsgeschichte 48
 - bei Platon 38 ff.
 - bei Benjamin 174
- Historismus 133, 169 ff., 175 ff., 182 f.
- Idiographie 153
- Individualität 137 f., 146, 152 ff., 183
- Irreversibilität 27, 48, 72, 170
- Konstruktivität der Geschichte 144 f., 153 f., 170
- Kontingenz 42 ff., 48, 123
- Kontinuität 121, 135, 146 f., 170 ff.
- Kontinuitätsverlust 121, 123 f., 131 f.
- Kreislauf der Verfassungen 36
- Krieg 31
- Krise 130
- Kultur 80 f., 96 f., 129, 139
- Kulturenvergleich 163 ff.
- Leben, Lebensphilosophie 133 ff., 138 ff., 148 f., 163 f.
- Leidens Erinnerung 20, 171 ff.
- Lineare Zeit 25, 41, 46 ff.
- List der Vernunft 53 f., 79 f., 89, 98
- Macht 33, 128, 170
- Materialistische Geschichtsauffassung 108 ff.
- Metaphysik 37 ff., 42, 55, 85, 117, 148, 158, 160 f.
- Methode: s. Historische Erkenntnis/Erklärung/Gesetze, Verstehen, Wahrheit
- Morphologie 163
- Mythos 18 f., 22, 26
- Nationalgeschichte 31 f.
- Natur
- Überwindung der N. 33, 61 ff., 94
 - und Geschichte 66 f., 74, 78 ff., 109 ff., 178 f.
- Natur-/Geisteswissenschaften 145, 152 ff.
- Naturabsicht, Naturteleologie 78 ff., 95 f., 101
- Naturbeherrschung 110
- Naturrecht 60 f., 71, 178
- Naturwüchsigkeit 112 f.
- Negativität 113 f., 116 ff., 161, 167, 180 ff.
- Neuheit, Neuerung 47 f., 98 ff., 130 f.
- Nomothetik 153
- Notwendigkeit der Geschichte 93 ff., 113, 155
- Parusieverzögerung 49, 107, 180 f.
- Perfektibilität 72 ff., 95, 101
- Periodisierung 54, 86
- Pluralität 23, 38, 88, 122, 181 ff.
- Politik 27 ff., 60 ff., 128 f.
- Politische Historie 27, 108, 122
- Postmoderne 9 f., 181 f.
- Prozeß 137 f.
- Rationalität 24, 167
- Relativismus 175
- Religion 97, 166, 178 f.
- Retrospektivität 43, 137
- Ruhm 20 f., 135
- Säkularisierung 18 f., 24, 30, 33
- Seinsgeschichte 159 f.
- Staat
- und Gesellschaft 30 f., 108 f., 128 f., 147
 - Transzendierung des Staats 90 f., 94, 102
- Strukturgeschichte 23
- Technik 162 f., 168
- Teleologie 78 ff.
- Theodizee 65 f., 69, 84 f., 180
- Überhistorische (das) 138 ff.
- Unabgeschlossenheit 169, 171 ff.
- Ungeschichtlichkeit 132, 138 f., 170
- Universalgeschichte 32, 38, 53, 122 f., 162 ff., 182

Universalismus 162 ff., 166 ff.,
181 f.

Ursprungsdenken 27

Verfallsgeschichte 40 f., 62, 123,
163 ff.

Vergangenheits-/Zukunftsbezug
50 f., 102, 136 f., 170, 173

Vergänglichkeit 21, 37 f., 171 f., 183

Vergessen 134, 171 f.

Vernunft in der Geschichte 57 ff.,
69 f., 73 f., 76, 88 f., 91 ff., 97 ff.,
105 ff., 111, 123, 125, 138, 180 f.

Versöhnung 49, 85, 91, 105

Verstehen 145, 148 f., 157 f.

Vorsehung 54, 65, 67 ff., 84

Wachstum 165

Wahrheit 24, 136

Wandel 127 ff.

Weltbürgertum 28, 82 f., 94, 131,
163, 165 f.

Weltgeist 94, 100

Weltgericht 94

Welthistorische Individuen 98 ff.,
130 f., 137 f.

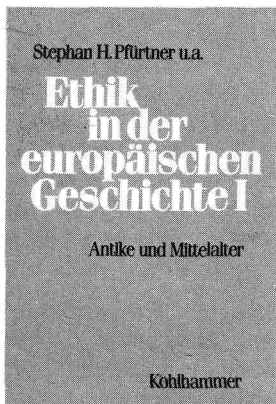
Weltstaat 83, 90, 131, 165 f., 168

Wirkungsgeschichte 157

Zeit: s. Historische Zeit

Zyklus 22, 25 f., 37, 39 ff., 46 ff., 49,
66 f., 140 f., 165

„Von bemerkenswerter Qualität sowohl in der gebotenen Übersicht als auch in den systematisch erfaßten Details erweist sich das von dem Marburger Moralthologen Stephan Pfürtnern und seinen Mitarbeitern herausgegebene Werk über die „Ethik in der europäischen Geschichte“. Neben der grundsätzlichen Untersuchung der jeweiligen zeitlichen Epochen der europäischen Gesellschafts- und Geistesgeschichte finden sich im zweiten Band auch thematisch orientierte Artikel zur Situation der Ethik in der jüngsten Vergangenheit und in der Gegenwart.“



Stephan Pfürtnern

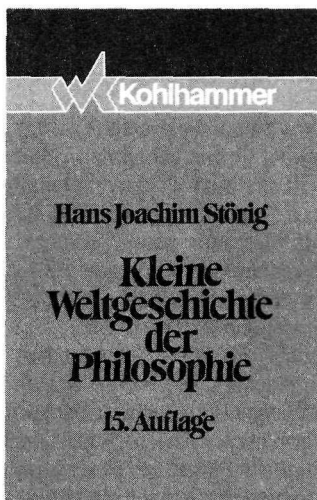
Ethik in der europäischen Geschichte

Band I: Antike und Mittelalter

1989. 187 Seiten
Kart. DM 39,80
ISBN 3-17-010308-3

Band II: Reformation und Neuzeit

1989. 204 Seiten
Kart. DM 39,80
ISBN 3-17-010315-6



Störigs „Weltgeschichte der Philosophie“, 1949 erstmals erschienen und seither immer wieder vom Verfasser ergänzt und überarbeitet und auf den neuesten Stand gebracht, verdankt ihren erstaunlichen Erfolg der Fähigkeit des Autors, schwierige Probleme und Zusammenhänge der Philosophie klar, verständlich und objektiv darzustellen. Sehr sicher werden dabei dem Leser die großen Philosophien und ihre Denker nahegebracht.

Hans Joachim Störig

Kleine Weltgeschichte der Philosophie

15., überarbeitete und erweiterte Auflage

1990. 752 Seiten. Leinen DM 39,80

ISBN 3-17-011168-X

- 284 Greschat**, Theologen des Protestantismus
285 im 19. und 20. Jahrhundert I/II je DM 14, –
390 Greschat, Was ist Religionswissenschaft? DM 20, –
357 Heyer, Kirchengeschichte des Heiligen Landes DM 20, –
438 Klimkeit, Der Buddha DM 22, –
280 Koch, Die Profeten I: Assyrische Zeit DM 20, –
281 Koch, Die Profeten II: Babylonisch-persische Zeit DM 22, –
86 Mayer, Geschichte der Kreuzzüge DM 28, –
308 Otto, Jerusalem – die Geschichte der Heiligen
 Stadt DM 18, –
32 Paret, Mohammed und der Koran DM 20, –
Paret, Der Koran, Bd. 1: Übersetzung DM 26, –
 Bd. 2: Kommentar und Konkordanz DM 38, –
 (Beide Bände zusammen im Schubert DM 59,80)
383 Preuß, Einführung in die alttestamentliche
 Weisheitsliteratur DM 24, –
405 Schenke, Das Markusevangelium DM 24, –
443 Schmidt, Leitfaden Religionspädagogik DM 28, –
336 Schneemelcher, Das Urchristentum DM 18, –
382 Seybold, Die Psalmen DM 25, –
359 Sigal, Judentum DM 26, –

Grundkurs Theologie

- 421 Schmidt u. a.**, Altes Testament DM 22, –
422 Strecker/Maier, Neues Testament – Antikes Judentum DM 22, –
423 Bienert/Koch, Kirchengeschichte I – Christliche Archäologie
 DM 20, –

Urban-
Taschenbücher

Kohlhammer

Grundkurs Philosophie, Band 15

Dieser Band führt in das Thema Geschichtsphilosophie mit einem zugleich historischen und systematischen Überblick ein. Leitend ist dabei die Überzeugung, daß sich Themenbereich, Fragestellung und Status der Geschichtsphilosophie nicht unabhängig von deren faktischer Geschichte bestimmen lassen. Ihr wird in drei Schritten nachgegangen.

Der erste Teil zeichnet die Herausbildung geschichtsphilosophischer Reflexion in drei Bereichen nach: in der entstehenden Geschichtsschreibung (Herodot, Thukydides), der antiken Philosophie (Platon, Aristoteles) und der Geschichtstheologie (Augustinus).

Der zweite Teil betrachtet die Entfaltung neuzeitlicher Geschichtsphilosophie bis zu ihrem zweifachen Endpunkt bei Hegel und Marx. In dieser Phase erhält Geschichtsphilosophie ihre klassische Ausprägung. Zu den auffallenden Merkmalen der Geschichtsphilosophie gehört, daß sie bald nach ihrer vollen Ausbildung in eine fundamentale Krise gerät.

Der dritte Teil behandelt die Lage des Geschichtsdenkens nach dem Zusammenbruch der großen Systeme: erörtert werden sowohl die Krise und Kritik der Geschichtsphilosophie wie die verschiedenen Ansätze einer Rekonstruktion des Geschichtlichen.

Professor Dr. **Emil Angehrn** lehrt Philosophie an der Universität Basel.

ISBN N 3-17-010623-6

Geoschichtspoliosophis



33
22
00
35
29
1

33
39
99