

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 Heilsbewußtsein 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  
Honnfelder 1988  
Kamlah 1951

Löwith 1953  
Maier 1968  
Marrou 1962  
Sternberger 1978  
Wachtel 1960

## B. Neuzeitliche Geschichtsphilosophie

### 1. 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 Einsatzzpunkt 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 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, 60 ff.)



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,



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



(<sup>1</sup>1725, endgültige Fassung <sup>3</sup>1744) 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 72  
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 Geschlechtern 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 Ineingreifen 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, 87ff.). 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 erkenntnistritischer 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 Vorsehungsglaubens. 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 79 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 80 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 81 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 steinigen 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 bestimmbarer 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 hervorzutreten. 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 Handlungsrationalität 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 eigennützligen 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, 38 f.), 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 gepropft 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 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, handlungsteologischen 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 eminenter 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 Methodideal 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, 45f.), 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, 218f., 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 Verweisung 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 Denkrahmen 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 einrichtet«* (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 11f.) – 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 existentiellem 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 zwispaltige 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 hingeordnet, 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 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 104 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 105 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 105 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 Geschichtliche 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 Fragestellungen 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.

## b) Geschichte als Fortschritt der Freiheit und Weltgericht

Wenn wir bei der Außenperspektive, beim Blick auf den Gang der 107  
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.

»Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« – diese Formulierung gibt 108  
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-



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 wahrhafte 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 Sichtenfalten 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 Einbruchstelle 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.



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 Betrachtenebene. 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, Religiosität« unterliegen, die »ein schlechterdings nicht Untergeordnetes« ist (50): Ihrem Mittelstatus enthoben sind sie nicht sofern sie geschichtlich handeln und an konkret-historischer Vernunft irgendeinen 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 Unerledigkeit dieser Frage gründet die Selbstauflösung der Geschichtsphilosophie. Schließlich läßt sich das Ungenügen des Hegelschen Konzepts auch



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, 73 f.). 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 Geschichtsteologie 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 zwiespältig. 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 Prophetismus« (Löwith 1953, 46) und wollen den »pseudo-wissenschaftlichen, 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-geschichtsphilosophisch – Deutungen, die das Marxsche Erbe ohne geschichtsphilosophische Folgekosten antreten möchten: dazu zählen strukturalistische 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 Ausgangspunkt 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 Versöhnung mit der Welt – das »tiefste Anliegen aller Geschichtsphilosophie« (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.



128 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 Steuerungsinstantz 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.

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



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, 536ff.; 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 132 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 radikalisierende 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 zurückzublenden.

- 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, 68ff.). 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, wenn

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 Entfremdungstheorie dort auf, wo von der Strukturanalyse zur Erklärung des *Faktums* der Entfremdung weitergegangen wird: 134

»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, 521f.).

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 Grundschicht 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 staatstheoretischer 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, 295 f., 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, 162f.); 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