

C. Krise und Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie

I. Krise der Geschichtsphilosophie

1. *Geschichtsphilosophie nach Hegel und Marx*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Geschichtskultur jenseits der Geschichtsphilosophie (Burckhardt)

a) Abwehr der Geschichtsphilosophie

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

scher Geschichtsdeutung. Was Burckhardt seinerseits an allgemeinen Perspektiven anbietet, wird demgegenüber aus Querschnitten gewonnen, die anhand bestimmter Fragestellungen durch das Material gelegt werden. Auch die hier gewonnenen Erkenntnisse sind in einem weiteren Verständnis ohne Frage einem »geschichtsphilosophischen« Interesse zuzuordnen; auf klare Distanz bleiben sie hingegen zum Vorhaben einer diachronen Gesamtdeutung, ja, sie haben ihr zentrales Interesse überhaupt nicht in der bestimmten (z. B. entwicklungslogischen) Korrelierung von Früher und Später:

»Inser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom dulddenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird . . . Die Geschichtsphilosophen betrachten das *Vergangene* als Gegensatz und Vorstufe zu uns als Entwickelten; – wir betrachten das *sich Wiederholende, Konstante, Typische* als ein in uns Anklingendes und Verständliches« (5f.).

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

b) Bestimmungen des Geschichtlichen

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

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

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

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

gaben durch den Staat wirkt sich teils dysfunktional aus, da der Staat hier weniger zustandebringt als die Gesellschaft vermöchte, teils verstärkt sie die Tendenz zum totalen und bürokratischen Staat. Die Überforderung des Staats ist letztlich Folge einer Selbstüberforderung der Gesellschaft, die in ihren Programmen »das Unmögliche will und meint, nur Staatszwang könnte dieses garantieren . . . Man oktroyiert dem Staat in sein täglich wachsendes Pflichtenheft »schlechthin alles, wovon man weiß oder ahnt, daß es die Gesellschaft nicht tun werde« (135; cf. 197). Indem Burckhardt gegen die Tendenz angeht, Politik mit überhöhten sozialstaatlichen und letztlich moralischen Ansprüchen zu überlasten, hält er an einem Grundzug dessen fest, was spätere Soziologen als Hauptmerkmal moderner Gesellschaft, als ihre funktionale Differenzierung beschreiben. Geschichtsphilosophische Bezüge liegen auf der Hand. Widersetzt sich die Dissoziation der Bereiche einem naiven Fortschrittsbewußtsein, welches die Entwicklungen in Technik und sozialer Sicherheit ins Moralische überträgt, so verweist die Begrenzung des Politischen auch auf eine Grenze der Herrschaft über Geschichte. Wenn die Gesellschaft das Unmögliche, das sie nicht zu vollbringen vermag, vom Staat einklagt, so erscheint die Überforderung des Staats auch als – illusionärer – Versuch, den Aporien einer nicht-machbaren Geschichte zu entkommen. Die geschichtsphilosophische Bedeutung der Potenz der *Kultur* 152 liegt darin, daß diese sowohl die eigentlich schöpferische Kraft der Geschichte bildet wie sie (vor allem in Gestalt der Kunst) als ideale Schöpfung Vergänglichkeit überwindet und Bleibendes stiftet. Als Instanz des Neuen wirkt sie »unaufhörlich modifizierend und zersetzend auf die beiden stabilen Lebenseinrichtungen [Staat, Religion] ein«; wo sie nicht von diesen vereinnahmt ist, »ist sie die Kritik der beiden, die Uhr, welche die Stunde verrät, da in jenen Form und Sache sich nicht mehr decken« (57). Korrespondiert dieses Sich-nicht-mehr-Decken der Entwicklungsfigur bei Hegel und Marx, so enthält sich Burckhardt einer generellen These darüber, *wie* diese Nicht-Entsprechung periodisch zustandekommt und überwunden wird. Als Verkörperung der Idealität des Geistes ist Kultur zugleich innerhalb der Geschichte die Manifestation des Überzeitlichen; namentlich die Kunst scheint, stellvertretend für wahre Geschichtskultur, in herausragender Weise befähigt, die Aporien des Historismus zu überwinden und geschichtliche Kontinuität im Moment ihrer Bedrohung zu bewahren – ohne sich für deren Fortsetzung zu verbürgen und eine diskreditierte Geschichtsmetaphysik zu restaurieren (vgl. Hardtwig 1974, 254 ff.). Wesentlich mit dem historischen Wandel sind die beiden Themen-

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

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

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

c) Zeitdiagnose und historisches Bewußtsein

Burckhardts Betrachtungen zur Gegenwart sind beherrscht vom 155 Bewußtsein eines tiefgehenden Kontinuitätsbruchs und einer umfassenden Krise. Verschiedenste Faktoren sind darin auszumachen: die wachsende Herrschaft des Ökonomischen, die Abschwächung und Angleichung von Rechtsüberzeugungen, die gesteigerte private und soziale Anspruchshaltung, die Uniformierung der Zwecke und Bedürfnisse. Gegenwart erscheint in einem Licht, das dem der Marxschen Gesellschaftsdiagnose nicht unähnlich ist: als Zustand umfassender Entfremdung (in gewisser Weise noch verschärft durch das Fehlen eines Zentralpunkts, an dem eine Veränderung ansetzen könnte). Zwar liegt darin auch die positive Möglichkeit einer universalen Kultur, welche Traditionen »aller Zeiten und Richtungen« in sich integriert (212) und Züge jenes Kosmopolitismus präsentiert, den Kant noch als Zukunftsforderung entwarf – doch in ganz anderer Beleuchtung: Hier sind es in erster Linie die Zwangsläufigkeiten von Wirtschaft und Handel, welche auf die »Beseitigung der noch vorhandenen Schranken, d.h. auf den Universalstaat hindrängen« (68) – auf den Punkt gebracht durch den amerikanischen Präsidenten Grant, der »*seinen* Staat und *eine* Sprache als notwendige Ziele einer rein erwerbenden Welt postuliert« (204). Vor solcher Einheit kann der europäische, in mehreren Kulturen und Sprachen beheimatete Kulturbürger nur zurückschrecken. Für beides: die Tendenzen zum allgemeinen Kulturverlust und zur Vermassung wie die Tendenzen zum Bürokratismus und Despotismus meint Burckhardt in seiner Zeit untrügliche Anzeichen wahrnehmen zu können; im ganzen erscheint die alles durchdringende kulturelle »Verflachung« als die noch bedrohlichere Gefährdung des geschichtlichen Menschentums. Als einer der schlechthin zentralen Aspekte dieser Gefährdung hat die Aushöhlung des Geschichtlichen selber zu gelten. Okzidentale Kultur scheint auf dem Wege, sich von ihren Ursprüngen und

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

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

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

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

Literatur:

- Hardt 1974
 Löwith 1934
 Rüsen 1978
 Schnädelbach 1974
 Schulz 1983

1. Kritik der historischen Kultur (Nietzsche)

a) Geschichte und Leben

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

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

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

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

b) Nutzen und Nachteil der Historie

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Das Überhistorische und die Relativierung der Geschichte

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

ebenso unterbestimmt wie die positive Version des historischen Daseins.

Man könnte versuchen, die Idee des Überhistorischen, in stärkerer 164 Akzentuierung, zu der Gegeninstanz der kritisierten Geschichtskultur zu erheben: Wirklich überwunden wäre der Historismus nicht durch *Rückführung* auf das Leben, sondern durch das *Hinausgehen* über das Geschichtliche (Kaufmann 1982, 171 ff.). In den höchsten Exemplaren des Menschlichen, die den Wert der Geschichte ausmachen, ist nicht nur die Kraft des Lebens, sondern auch etwas von jener Geschichtstranszendenz realisiert. Hatte schon Burckhardt neben den politischen Akteuren die Kulturschöpfer in den Rang der Neuerer einbezogen, so geht Nietzsche hierin einen Schritt weiter: »Jene wahrhaften *Menschen*«, heißt es in der *Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung*, sind »die Philosophen, Künstler und Heiligen« (I, 380). Es sind, hegelisch gesprochen, die drei Gestalten des absoluten Geistes; der mächtige Feldherr figuriert nicht mehr in ihrer Reihe. Vor der Hegelschen Folie erscheint der entscheidende Einschnitt, der den wahren (Über-)Menschen als »Nicht-mehr-Tier« (ebd.) definiert, als ein *Hinausgehen über* Geschichte.

Was sich somit als einheitlicher Fokus herauschält, ist vor allem das 165 Negative: die konsequente Abwehrhaltung gegen eine entfremdete, lebensfeindliche Geschichtskultur. Weniger einheitlich präsentieren sich die positiven Instanzen, welche teils als Maßstab der Kritik, teils als Gegenmittel zur Krankheit fungieren: das Leben (als unhistorisches), das Überhistorische, die (ihrerseits in drei Gestalten ausdifferenzierte) Historie im Dienste des Lebens. Als zusammenfassendes Leitbild dient Nietzsche die Kultur der Griechen: bei ihnen sieht er in vollendeter Weise jene plastische Kraft gegeben, welche in Besinnung auf die »rechten Bedürfnisse« das Fremde anzueignen und eigenständig zu gestalten vermag: hier realisiert sich Kultur als »neue und verbesserte Physis«, als »Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen« (333 f.). Indessen bleibt auch die in diesem Bild unterstellte Verknüpfung von Lebensbejahung und kultureller Schaffenskraft kritisch zu hinterfragen; in ihr ist eine harmonisierende Tendenz bestimmend, die letztlich auf die Vorherrschaft des Lebens zurückzuführen ist. Das heißt: Auch wo nicht das Leben als solches, sondern die lebensbejahende geschichtliche Existenz die Richtschnur bildet, gibt letztlich die lebensphilosophische Grundorientierung den Ausschlag. Die Historie im Dienste des Lebens verflüchtigt sich als Gegeninstanz zur historischen Krankheit zwischen den beiden mächtigeren Gegengiften des Überhistorischen und des Unhistorischen. Soweit dies zutrifft, findet ein Abrücken vom Geschichtlichen statt,

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

d) Geschichte und ewige Wiederkunft

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

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

Literatur:

Abel 1984
Foucault 1974
Kaufmann 1982
Löwith 1935
Schnädelbach 1974

II. Rekonstruktionen des Geschichtlichen

1. Grundlegung

a) Übergang und Ausblick

Nietzsches Abrechnung mit dem historischen Bewußtsein stellt in 167 gewisser Hinsicht einen Kulminations- und Wendepunkt der Geschichtskritik dar. Nicht einfach werden die Hypostasierungen klassischer Geschichtsphilosophie – wie Einheit, Sinnhaftigkeit, Notwendigkeit – rückgängig gemacht, um einer wissenschaftlich haltbaren Historie Platz zu schaffen; darüber hinaus wird fragwürdig, inwiefern Geschichte überhaupt eine wesentliche Dimension der menschlichen Selbstverständigung abgeben soll. Zumindest enthält Nietzsches Denken eine Stoßrichtung, die in dieser antigeschichtsphilosophischen und tendenziell anti- oder a-historischen Perspektive gelesen werden kann. Gleichsam im Gegenzug dazu haben wir nun Strömungen der 168 nachhegelschen Geschichtsreflexion aufzunehmen, in denen eine sukzessive Rekonstruktion des Geschichtlichen durchgeführt wird. Es ist eine Rekonstruktion, die zunächst (und teils durchgehend) von einer Weiterführung der Kritik an der Geschichtsphilosophie

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

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

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

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

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

b) Das Programm der Historik (Droysen)

- 171 Droysens *Historik* ist durch die Mittelstellung zwischen einer methodologischen und einer inhaltlich-geschichtsphilosophischen Abhandlung charakterisiert. Ihrem Namen nach präsentiert sie sich als ein »Organon des historischen Denkens und Forschens«, dessen Aufgabe allerdings nicht ohne Verständigung über die Ontologie des Gegenstandes zu erfüllen ist. Das in die frühe Neuzeit zurückreichende Anliegen einer Selbstbehauptung der Humanwissenschaft ist weiterhin unerledigt: »Uns täte ein Kant not, der . . . das theoretische und praktische Vermögen zu und in der Geschichte kritisch durchmusterte« (378). Zu bestimmen ist die *spezifische Methode*, die der Natur des historischen Gegenstandes angemessen ist: Alle Versuche, Geschichte nach dem Einheitsvorbild der Naturwissenschaften zu konzipieren, haben sie weniger begründet als vielmehr in anderem aufgelöst – wie in früheren Zeiten Theologie und Philosophie die Naturerkenntnis und Geschichte »in ihre Kompetenz ziehen zu müssen geglaubt« (391). Vor allem zwei Merkmale unterscheiden die Seinsbereiche von Natur und Geschichte und ordnen sie verschiedenen Erkenntnistypen zu: das Überwiegen von Raum oder Zeit in der Auffassung der Phänomene *als* natürlicher oder geschichtlicher, und der Äußerungscharakter des historischen Gegenstandes, wodurch dieser verstehbar, ja, wie schon Vico meinte, »in höherem Maße zugänglich« ist als die Natur (14).
- 172 Für den grundlegenden Neuansatz ist beim ersten Merkmal weniger die Differenz von Raum und Zeit als vielmehr deren Status als Auffassungsschemen entscheidend. Es liegt Droysen daran, den *konstruktiven* Charakter des Gebildes Geschichte offenzulegen. In Anlehnung an Kant verabschiedet er ein unmittelbar gegenstandsorientiertes Geschichtsverständnis, das den konstitutiven Anteil des Subjekts im Geschichtsbild nicht durchschaut; Historik hat die Aufgabe, die Formen der nachträglichen Organisation aufzuzeigen, durch welche »aus Geschäften Geschichte« wird (345). Dazu zählen neben den Ordnungsschemen der Zeit auch die Formen des

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

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

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

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

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

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

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

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

c) Die Kritik der historischen Vernunft (Dilthey)

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

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

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

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

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

Die logische Struktur des Verstehens definiert Dilthey – ähnlich wie 180 Droysen – über das Verhältnis von Ganzem und Teil, mit welchem er den für die Hermeneutik zentralen Bezug von Ausdruck und Ausgedrücktem verbindet. Das Leben äußert sich, als Ganzes, in seinen einzelnen Tätigkeiten; entsprechend gelangt das Verstehen dadurch vom Teil zum Ganzen, daß es das »äußere, einzelne Ereignis auf ein Inneres« bezieht, welches »im Zusammenhang der Ereignisse untereinander« liegt (A 308). Indem so das Verstehen den umgekehrten Weg des realen Konstitutions- und Präsentationsvorgangs geht – und sogar in seiner höchsten Form, dem Nacherleben, diese Inversion aufhebt und selber zum »Schaffen in der Linie des Geschehens« wird (264) –, gewinnt es seine epistemologische Vorzugsstellung. Die Verweisung vom Teil auf das Ganze faßt Dilthey unter der Kategorie der *Bedeutung*. Verstehen heißt die Funktion, die Bedeutung des einen für das andere, für das Ganze erfassen. Exemplarisch zeigt sich dies im Textverstehen; doch soll gleiches für das Begreifen eines Lebenslaufs, einer Geschichte, einer Epoche gelten. Um das Teil-Ganzes-Verhältnis nicht zum Zirkel werden zu lassen, bringt Dilthey eine begriffliche Unterscheidung ein (die er allerdings nicht konsequent durchhält), indem er von der »Bedeutung« des Teils den »Sinn« des »Ganzen als Träger von Werten und Zwecken« unterscheidet (206); genauer differenziert er die Begriffe zusammen mit dem temporalen Bezug:

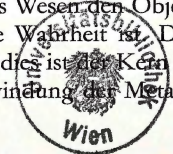
»Indem wir zurückblicken in der *Erinnerung*, erfassen wir den Zusammenhang der abgelaufenen Glieder des Lebensverlaufs unter der Kategorie ihrer *Bedeutung*. Wenn wir in der *Gegenwart* leben, die von Realitäten erfüllt ist, erfahren wir im Gefühl ihren positiven oder negativen *Wert*, und wie wir uns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

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

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

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

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



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

Literatur:

Baumgartner 1972
Bollnow 1936
Hünemann 1967

Lieber 1974
Riedel 1970
Rüsen 1969
Schnädelbach 1974

2. *Das historische Wissen*

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

a) Die Logik historischer Erkenntnis (Windelband, Rickert)

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

grund tritt: Entscheidend sind weder Gegenstandstypen noch Zugangsweisen (innere und äußere Wahrnehmung), sondern die unterschiedlichen Erkenntnisziele, als deren Angelpunkt die Differenz von Allgemeinheit und Besonderheit fungiert: die einen Wissenschaften »suchen allgemeine Gesetze, die anderen besondere geschichtliche Tatsachen« (11). Daraus folgt die klassisch gewordene terminologische Prägung: »Das wissenschaftliche Denken ist . . . in dem einen Fall *nomothetisch*, in dem andern *idiographisch*« (12). Wichtig ist zu sehen, daß das Abrücken von Allgemeinerkenntnis keine bloße Defizienz bedeutet und die Zuwendung zum Besonderen nicht in Ermangelung der Gesetzesfähigkeit des Gegenstandes geschieht. Dem formalen Erkenntnisziel korrespondiert ein Interesse, das – dem ästhetischen verwandt – auf die Darstellung der konkreten »Gestalt«, der im Gesetz nicht einholbaren »individuellen Ausprägung« (16f.) zielt und zugleich von einer ganz bestimmten Werthaltung getragen ist, welche der Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit des Individuellen gilt, worin »alle unsere Wertgefühle« wurzeln (21f.). Die beiden Grundausrichtungen sind ebenso ergänzungsbedürftig wie irreduzibel. Die Naturwissenschaft braucht Tatsachenfeststellungen wie die Historie allgemeine Gesetze; dennoch bleiben sie »als letzte, inkommensurable Größen unserer Weltvorstellung nebeneinander bestehen« (27). Was Windelband im Grundriß exponiert, findet seine systematische Fortbildung in Rickerts Schriften *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899, ⁶1926) und *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902, ⁵1929). Die mit Windelband geteilte Orientierung an der Methode gewinnt eine zusätzliche Pointe darin, daß sie inhaltliche Neuorientierungen, wie sie Rickert etwa in der Lebensphilosophie Nietzsches und Spenglers (und deren Kritik am mechanistischen Naturbild) sieht, als nur scheinbare Ablösung von der Naturwissenschaft erkennen läßt. Erst die Überwindung des latenten Methodenmonismus kann dem historischen Denken wirklich Geltung verschaffen; noch entschiedener als bei Windelband soll dessen Eigenständigkeit im kantischen Rahmen der Erkenntnistheorie demonstriert werden. Konkret entfaltet Rickert eine historische Konstitutionslehre, welche die verschiedenen Ebenen der Begriffs- und Gegenstandsbildung in ihrem Verhältnis exponiert, vom historischen Ereignis über den »historischen Zusammenhang« und die »geschichtliche Entwicklung« bis zu den historischen »Sinngestalten« (1929, 283–622). Bemerkenswert ist gegenüber Windelband nicht nur die breitgefächerte Durchführung, sondern auch die prinzipiellere Fassung des konstitutionslogischen Ansatzes. Im Zentrum stehen auch bei Rickert die

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

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

5. *Geschichtsphilosophie jenseits des Historismus (Benjamin)*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Benjamin kommentiert dies folgendermaßen:

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

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

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

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

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

wird der Zusammenhang zwischen Gewesenem und Kommendem konstituiert.

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

Literatur.

- Bulthaup 1975
Gagnebin 1978
Greffrath 1981

6. Sinn und Grenzen der Geschichte

a) Der Streit um den Historismus

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

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

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

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

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

Fr. Meinecke hat die Kernfrage in Anlehnung an ein klassisches 213 homerisches Motiv formuliert: »Hat . . . der Historismus und der von ihm erzeugte Relativismus die Kraft, die Wunden, die er geschlagen hat, selbst zu heilen?« (1939, 13; vgl. 1959, 4). Es ist eine analoge Gedankenfigur, wie sie von Hegel auf die zersetzende Wirkung des Verstandes angewandt worden ist, welcher im Durchgang durch die Abstraktion zur höheren Einheit führen sollte: So gestellt, ist es die Frage nach einer Wahrheit, die nicht nur unbeschadet der historischen Einsicht, sondern erst vermittels ihrer erreichbar ist. Die Konstellation der Stellungnahmen zu diesem Problemkomplex ist vielgestaltig und nicht auf einen Nenner zu bringen. Zu ihr zählen schon die früher genannten Abrechnungen mit der Geschichtsphilosophie wie die Rekonstruktion der erkenntnismäßigen und existentiellen Elemente des Geschichtlichen. Darüber hinaus sind spätere, sozusagen aus einer neuen Distanz formulierte Stellungnahmen zu nennen, die sich in direkterer Zuwendung mit Wert und Unzulänglichkeit historischer Kultur befassen, wobei sich geschichtsaffirmative und -kritische Positionen in offener Front gegenüberstehen. Nur schematisch soll die Konstellation dieser Auseinandersetzung umrissen werden, die einen Hintergrund auch der gegenwärtigen Geschichtsreflexion bildet.

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

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

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

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

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

b) Aktualität und Inaktualität der Geschichte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliographie

- Abel, Günther: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin 1984
- Acham, Karl: Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung, Freiburg/München 1974
- x Angehrn, Emil: Geschichte und Identität, Berlin 1985
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart 1960 (Neudruck München 1981)
- Aristoteles: Poetik, übers. u. hrsg. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1984
- Aristoteles: Politik, nach der Übers. v. F. Susemihl hrsg. v. N. Tsoyopoulos und E. Grassi, Reinbek 1965
- Augustinus, Aurelius: Vom Gottesstaat (De civitate dei), übers. v. W. Thimme, 2 Bde, München 1977
- x Baumgartner, Hans Michael: Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt 1972
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt 1972 ff. (zit. mit Band- und Seitenzahl)
- Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt 1983
- Bollnow, Otto Friedrich: Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig/Berlin 1936
- Bossuet, Jacques Bénigne: Discours sur l'histoire universelle (1681), Paris 1966
- Bossuet, Jacques Bénigne: »Sermon sur la providence«, in: Sermon sur la mort et autres sermons, Paris 1970
- Bubner, Rüdiger: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt 1984
- Bulthaup, Peter (Hrsg.): Materialien zu Benjamins Thesen »Über den Begriff der Geschichte«. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt 1975
- Bultmann, Rudolf: Geschichte und Eschatologie, Tübingen ²1964
- Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsg. von J. Oeri, Berlin/Stuttgart 1905
- Burckhardt, Jacob: Über das Studium der Geschichte. Der Text der »Weltgeschichtlichen Betrachtungen« aufgrund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften hrsg. von Peter Ganz, München 1982
- Cesana, Andreas: Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsdenkens, Berlin 1988
- Chatelet, François: La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historienne en Grèce, Paris 1962
- Collingwood, R. George: The Idea of History, Oxford 1946; dt: Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1955
- Comte, Auguste: Cours de philosophie positive, 6 Bde, Paris 1830–1842
- Comte, Auguste: Discours sur l'esprit positif (1844), Paris 1987; dt.: Über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956
- Condorcet, Antoine Marquis de: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes (1794), Frankfurt 1976
- Cullmann, Oscar: Christus und die Zeit, Zollikon-Zürich 1946, ³1962
- Danto, Arthur C.: Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1974
- Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften, Leipzig/Berlin 1923 ff. (zit. mit Band- und Seitenzahl)
- Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band (1883), in: Ges. Schr. I, Stuttgart/Göttingen ⁶1966 (zit.: I)
- Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, hrsg. von M. Riedel, Frankfurt 1970 (zit.: A)
- Dray, W. H. (ed.): Philosophical Analysis and History, New York/London 1966
- Droysen, Gustav: Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hrsg. von R. Hübner, München 1937, Darmstadt ⁷1977
- Fellmann, Ferdinand: Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte, Freiburg/München 1976
- Fichte, Johann Gottlieb: Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaats zum Vernunftreiche (1813), in: Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1845/46, Nachdr. Berlin 1971, Bd. IV, 369–600
- Fichte, Johann Gottlieb: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804), in: Werke a. a. O., Bd. VII, 3–256
- Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation (1808), in: Werke a. a. O., Bd. VII, 259–499
- Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980
- Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Von der Subversion des Wissens, München 1974
- Frank, Erich: Die Bedeutung der Geschichte für das christliche Denken, in: Andresen, Carl (Hrsg.): Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart, Darmstadt 1962, 381–396
- Fritz, Kurt von: Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und exakten Wissenschaften bei den Griechen, in: Schriften zur griechischen Logik, Bd. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 23–49
- Fritz, Kurt von: Die Bedeutung des Aristoteles für die Geschichtsschreibung, in: Hager, F.-P. (Hrsg.): Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972, 313–367
- Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte? in: Europäische Rundschau 1949/4, 3–25 (wichtige Stellungnahmen der darin anschließenden Debatte in: Europ. Rundschau 1989/4 und 1990/1)
- Gadamer, Hans Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960
- Gagnebin, Jeanne-Marie: Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins, Erlangen 1978
- Gaiser, Konrad: Platon und die Geschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt 1961
- Gaiser, Konrad: Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen

- und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1963
- Gardiner, Patrick (ed.): *Theories of History*, Glencoe Ill. 1959
- Gardiner, Patrick (ed.): *The Philosophy of History*, Oxford 1974
- Greffrath, Krista R.: *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*, München 1981
- Habermas, Jürgen: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1976
- Haering, Theodor L.: *Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe 1925
- Hardtwig, Wolfgang: *Geschichtsschreibung zwischen Alteuropa und moderner Welt. Jacob Burckhardt in seiner Zeit*, Göttingen 1974
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt 1970 ff. (zit. mit Band- und Seitenzahl; bloße Seitenzahlen aus Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte; R: Phil. des Rechts)
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen ¹⁰1963
- Heidegger, Martin: *Holzwege*, Frankfurt 1950
- Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954
- Hermann, Siegfried: *Zeit und Geschichte*, Stuttgart 1977
- Herodot: *Historien*, gr. u. dt., hrsg. von J. Feix, 2 Bde, München 1980
- Hobbes, Thomas: *Vom Menschen. Vom Bürger*, hrsg. von G. Gawlick, Hamburg ²1966
- Honnefelder, Ludger: *Die Einmaligkeit des Geschichtlichen. Thesen zur geschichtsphilosophischen Bedeutung der Geschichtstheologie Augustins*, in: Kluxen, W. (Hrsg.): *Tradition und Innovation*, Hamburg 1988, 70–81
- Hook, Sidney (ed.): *Philosophy and History. A Symposium*, New York 1963
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947
- Hünemann, Peter: *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Freiburg i. Br. 1967
- Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin-Leipzig ⁵1933
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), München 1983
- Jaeggi, U./Honneth, A. (Hrsg.): *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1977
- Kamlah, Wilhelm: *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins »Bürgerschaft Gottes«*, Stuttgart/Köln ²1951
- Kant, Immanuel: *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. VI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Darmstadt 1966; daraus (mit Jahr der Erstveröffentlichung) zitiert:
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784); Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793); Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795); Der Streit der Fakultäten (1798)
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt 1982
- Kittsteiner, Heinz-Dieter: *Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt/Berlin/Wien 1980
- Koselleck, R./Stempel, W. D. (Hrsg.): *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973
- Krippendorf, Ekkehart: *Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft*, Frankfurt 1985
- Krüger, Gerhard: *Die Geschichte im Denken der Gegenwart*, Frankfurt 1947
- Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen*, Frankfurt 1967
- Lange, Ernst Michael: *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt/Berlin/Wien 1980
- Litt, Theodor: *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins (19–93: Der Historismus und seine Widersacher)*, Heidelberg 1956
- Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935), in: *Sämtl. Schriften*, Bd. 6, Stuttgart 1987
- Löwith, Karl: *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur*, in: *Aufsätze und Vorträge 1930–1970*, Stuttgart 1971, 157–188
- Löwith, Karl: *Jacob Burckhardt (1936)*, in: *Sämtl. Schriften*, Bd. 7, Stuttgart 1984
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, ⁵1967
- Lübbe, Hermann: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel-Stuttgart 1977
- Lüthy, Herbert: *Wozu Geschichte?* Zürich 1969
- Lyotard, François: *La condition postmoderne*, Paris 1979
- Lutz-Bachmann, Matthias: *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Marx*, Freiburg i. Br. 1988
- Maier, Hans: *Augustin*, in: *Maier, H./Rausch, H./Denzer, H. (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens*, München 1968, I, 87–113
- Marcuse, Herbert: *Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932
- Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973
- Marrou, Henri-Iréné: *Das Janusantlitz der historischen Zeit bei Augustin*, in: *Andresen, C. (Hrsg.): Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt 1962, 349–380
- Marx, Karl: *Marx-Engels-Werke*, Berlin (Ost) 1957 ff.; daraus zitiert mit Band- und Seitenzahl:
Oekonomisch-philosophische Manuskripte (Erg. Bd. I); *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (Bd. 1); *Deutsche Ideologie* (Bd. 3); *Kommunistisches Manifest* (Bd. 4); *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Bd. 13); *Kapital I* (Bd. 23)
- Maurer, Reinhart Klemens: *Hegel und das Ende der Geschichte*, Stuttgart 1965
- Meier, Christian: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980

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

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

Namenregister

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

- Löwith 56, 64, 67, 105, 132f., 141,
 178
 Lübke 21, 23, 182
 Lutz-Bachmann 119
 Lyotard 181

- Machiavelli 33
 Maier 56
 Marcuse 105
 Marrou 56
 Marx 9, 16, 29, 49, 58, 65, 76, 78,
 83, 85ff., 101, 104–122, 124f.,
 129, 138, 142f., 158, 167, 174,
 180
 Maurer 105
 Meier 22, 29, 35
 Meinecke 176ff.
 Müller 35

- Nestle 24
 Nietzsche 125, 131, 133–143, 151,
 153, 160f., 169f.

- Oelmüller 105
 Ortega y Gasset 159

- Pindar 20
 Platon 35–42, 50, 160
 Polybios 32
 Popper 105, 155
 Press 26, 35
 Pufendorf 82

- Rickert 125, 143, 152ff.
 Riedel 105, 152
 Ritter 105

- Rohbeck 68
 Rohr 42
 Rossmann 85, 168
 Rousseau 60–63, 82
 Rügen 133, 152

- Schadewaldt 19, 24, 35
 Schaeffler 41
 Schelling 28
 Schmidt 119
 Schnädelbach 133, 141, 152, 175
 Schulin 133
 Simmel 177
 Snell 22, 35
 Sokrates 14
 Somervell 165
 Spengler 125, 153, 162–166, 168
 Stempel 155
 Sternberger 52
 Strauss 178

- Thukydides 15, 17–26, 31, 33, 135
 Toynbee 125, 162f., 165f., 168
 Troeltsch 54, 175f., 178
 Turgot 68, 71ff.

- Vico 63–67, 69, 77, 84, 106, 111,
 144, 148
 Voltaire 9, 68–71
 von Fritz 24, 35, 45

- Wachtel 54, 56
 Weber 125, 154, 162, 166f.
 White 155
 Windelband 125, 143, 152f.
 Wittram 176

Sachregister

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

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

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

Ursprungsdenken 27

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

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

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

Vergessen 134, 171 f.

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

Versöhnung 49, 85, 91, 105

Verstehen 145, 148 f., 157 f.

Vorschung 54, 65, 67 ff., 84

Wachstum 165

Wahrheit 24, 136

Wandel 127 ff.

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

Weltgeist 94, 100

Weltgericht 94

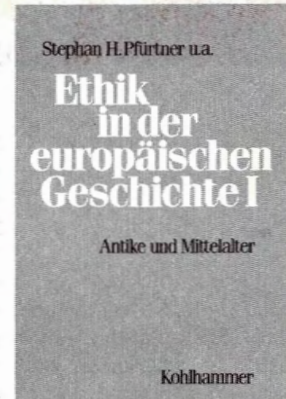
Welthistorische Individuen 98 ff.,
130 f., 137 f.

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

Wirkungsgeschichte 157

Zeit: s. Historische Zeit

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



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

Publik Forum

Stephan Pfürtnner

Ethik in der europäischen Geschichte

**Band I: Antike
und Mittelalter**

1989. 187 Seiten

Kart. DM 39,80

ISBN 3-17-010308-3

**Band II: Reformation
und Neuzeit**

1989. 204 Seiten

Kart. DM 39,80

ISBN 3-17-010315-6



Verlag Postfach 80 04 30
W. Kohlhammer 7000 Stuttgart 80