

TYPEN UND GRÜNDE DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE

RAINER HABERMEIER

I.

Die Geschichtsphilosophie kommt nicht zur ewigen Ruhe. Zwar ist sie der jüngste Sproß aus dem uralten Schoß der Philosophie, aber schon ein Jahrhundert nach ihrer Geburt wurde sie vielerseits angefeindet und im folgenden, im 20. Jahrhundert schon totgesagt. Sie hat dennoch weitergelebt und sich in so verschiedenartige Blüten verzweigt, daß man ihr schwerlich Vitalität absprechen und sie unverdrossen als moribund diagnostizieren kann. Neue Geschichtsphilosophien werden nicht nur geschrieben, wenn auch viele unter anderem Namen, weil sie sich des altmodischen Titels 'Geschichtsphilosophie' schämen, —sie werden auch gelesen und regen immer noch eine hinreichend große Zahl gelehrter Gemüter auf, wie die Massenrezeption und der Medienrummel um den weltweiten Bestseller von F. Fukuyama 1992 zeigt.¹

Dieses, nicht allzu tief angelegte, Werk läßt den mittlerweile ziemlich fadenscheinigen, aber anscheinend immer noch suggestiven Topos vom Geschichtsende erklingen und beutet die vom heutigen Massenatheismus brach gelassenen, latent-adventistischen Erwartungen der Wiederkunft des Goldenen Zeitalters oder anderer Eschatologica aus. Es beansprucht die neueste Erscheinung auf einer Linie der Geschichtsphilosophie zu sein, die sich ausdrücklich von Hegel herleitet. Dieser allerdings spricht niemals vom Ende der Geschichte, sondern nur von der Vollendung *unserer* Geschichte und läßt bekanntlich einen anders gearteten Fortgang der Weltgeschichte im Hinblick auf die randeuropäischen Mächte Rußland und Nordamerika offen.² Hegels Verhältnis zur Eschatologie ist nicht einfache Säkularisierung, wenngleich einige Gehalte zweifellos in seine Geschichtsphilosophie eingewandert sind. Ihre abschließende These besagt, daß in der Gegenwart die Weltgeschichte eine Entwicklungsstufe erreicht, auf der ihre bisherigen Antriebskräfte und Grundstrukturen sich vollenden oder erschöpfen und daß keine epochalen Fortschritte und tiefen Umbrüche, keine echten Revolutionen und alles auslöschenden Untergänge mehr stattfinden werden, daß die Weltgeschichte also ihren Aggregatzustand ins Solide und Statische, um nicht

¹ F. Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, New York, 1992.

² Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Frankfurt 1970, Bd. 12, S. 107 ff. Die Revolution von 1830, beginnend mit der Wahlrechtsreform in Britannien, versetzt Hegel daher in Aufregung. Der moderne Kreislauf von Revolution und Gegenrevolution, wenn auch parlamentarisch gezähmt, findet kein Ende im Konstitutionalismus, den Hegel favorisiert und als Vollendung des Weltgeistes verherrlicht hat.

Stagnation zu sagen, ändern wird. Allenfalls werden zurückgebliebene oder kleine Nationen, die der Weltgeist auf seinem Marsch übersehen hat, aufschließen, oder in den Nationen des vollendeten Zustandes wird es ein kleines, unwesentliches Hinundher geben. Auch Fukuyamas hegelianische Modernisierungstheorie versteht sich natürlich in diesem Sinne.

Im Hegelianismus fließen zwei rivalisierende Ströme: einerseits ein optimistischer oder mindestens resignativ-zufriedener Hegelianismus, die linke Version durch den Marxismus fortgesetzt,³ die rechte durch liberale Geschichtsphilosophien bis A. Kojève (und zuletzt Fukuyama). Im Mittelpunkt stehen die moralisch-politischen Aspekte der Modernität, die Gesellschaftsordnung in ihrer liberalen, dann demokratisch-liberalen, schließlich sozialdemokratisch-liberalen Ausprägung bis zur profansten Prosa des heutigen Konsumhedonismus. Die pessimistische Strömung andererseits kann mit den Namen M. Webers und A. Gehlens charakterisiert werden. Sie sehen bei der Modernität mehr auf die technischen und organisatorischen Aspekte und deren wachsende Einflüsse auf die Gesellschaft und Kultur. Die gigantischen Funktionssysteme der Bürokratien, Märkte und Maschinerien schnüren die moralische und politische Freiheit mehr und mehr ein und trocknen die kulturelle Produktivität und tiefe Rezeptivität aus, um eine Fülle materieller Glücksgüter zur steten Versorgung der Massen wachsen zu lassen.

Eine andere Linie der Geschichtsphilosophie zieht sich vom Evolutionismus des 19. Jahrhunderts über die Technokratie der Dreißiger Jahre bis zur Systemtheorie von heute. Sie stellt sich jenseits des Disputes zwischen Optimismus und Pessimismus, weil sie darin nur eine Scheinfrage zu erkennen glaubt. Die Thesen über Freiheit und Sittlichkeit contra Herrschaft und Glücksmanipulation sind ihr zufolge Ausflüsse der veralteten, von der Modernisierung längst überholten Ideologien von Subjekt und Substanz. Die ganze Sichtweise beruht auf „alteuropäischen“ Begriffen (N. Luhmann),⁴ und ihre wohlbekannte Litanei über Freiheits- und Sinnverlust, über Vermassung und Bürokratisierung, Kommerzialisierung und Technisierung, klassisch gesagt: über Entfremdung, findet immer weniger Resonanz. Sie hält die Steigerung der Komplexität in der Gesellschaft und Kultur für den Grundzug der unausweichlichen Rationalisierung in der Weltgeschichte, und die philosophischen Klagen darüber gehören einer, inzwischen durchlaufenen und damit abgetanen, Phase an, worin kulturell der Subjektivismus vorherrscht, dessen Jeremiaden heute komisch zu erscheinen beginnen. Die Systemevolution hat eine Stufe erreicht, wo die Differenzierung der Systeme und Subsysteme sich mit deren Reflexivwerden vollendet, so daß sie ihre weitere Komplexitätssteigerung planvoll selbst organisieren. Die Geschichte vollendet sich in dem Sinne, daß kein ungeplantes Großereignis mehr geschehen wird. Ein erdumspannendes Suprasystem steuert sich selbst. In dieser Hinsicht konvergieren die Antipoden, Marxismus und Systemtheorie, was nicht einer objektiven Ironie entbehrt, obschon der Marxismus die globale Planung erst in der kommunistischen Zukunft sichtet, wo sich nicht subjektlose Systeme regulieren, sondern die demokratische Menschheitsgemeinschaft regiert.

Mit der Verdrängung der traditional-hierarchischen Gesellschaften durch die modern-individualistischen ist auch die Abhängigkeit der materiellen Reproduktion der Gesellschaft

³ Mit dem Erreichen der kommunistischen Gesellschaft sieht Marx die bisherige Geschichte abgeschlossen, da sie aus den Antagonismen und Konvulsionen einer ihrer selbst nicht mächtigen Menschheit besteht und somit eigentlich „Vorgeschichte“ ist. Die kommunistische Gesellschaft macht ihre Geschichte planvoll. Erst solche Geschichte ist echte Geschichte der Menschen: über den Naturzustand, die Tierheit, hinausgeführt.

von einer übermächtigen und unberechenbaren Natur aufgelöst worden. Die wissenschaftlich angeleitete Technik und industrielle Massenproduktion zwingen nun ihrerseits die Natur unter ihre Herrschaft. Der Universalismus der instrumentellen Vernunft in Wissenschaft und Technik hat zur Kehrseite den Individualismus in der Gesellschaft und Kultur. Damit entsteht nach der Überwindung der Naturabhängigkeit in der Modernität als eines der bürgerlichen Grundprobleme die Spannung zwischen Individuum und Gesellschaft, und zwar in der Doppelgestalt der moralischen Autonomie des Individuums sowie seiner Willkür einerseits und der institutionellen Lebenswelt sowie der arbeitsteiligen Funktionssysteme andererseits, die die Beziehungen der Gesellschaft zur Natur (oder zu Menschen, die unter dem Aspekt der Natur gesehen werden müssen: Organisationsmitglieder, Marktkonkurrenten, Verbrecher, äußere Feinde) möglichst effizient regulieren. Im bürgerlichen Horizont erscheint die Spannung als Gegensatz zwischen Freiheit (im moralischen und im empirischen Sinne) und arbeitsteilig-funktionalem Zwang sowie institutionellen Pflichten und Konventionen; später tritt noch die Überlastung der Rezeptionskapazität des Individuums durch die verwirrende Fülle der kulturellen Traditionen und aktuellen Kulturprodukte hinzu. Es ist der zentrale Anspruch der idealistischen Dialektikphilosophie Hegels, diese „Entfremdungen“ aufzuheben und das Individuum mit seiner, der modernen, Gesellschaft und Kultur zu versöhnen, indem sie dem sich entfremdet fühlenden, kritisierenden und rebellierenden Individuum, also vor allem dem moralischen Intellektuellen, die Augen dafür öffnet, daß eine in der Endbilanz positives Gleichgewicht aus Widersprüchen, ein dialektisches System aus Antagonismen, eine befriedigende Interdependenz von Gütern und Übeln erreicht ist: in einer gemäßigt modernen Gesellschaftsordnung, in der allerlei institutionelle Klammern und zuoberst die dialektisch begriffene Kultur, eine Hierarchie aus Künsten, Hochreligion und Philosophie, die selbstdestruktiven Dynamiken der individuellen Willküren und narzißtischen Moralismen und ihrer sozialen Funktionssysteme (Markt, Bürokratie) in Zaum halten. Die Historisierung der metaphysischen Theodizee Leibniz' ist der Kern aller Hegelianismen: daß die große universale Freiheit und Glückseligkeit, die uns von den Ideologien der Modernität versprochen werden, nur durch Unfreiheit und Elend bestehen können und umgekehrt. Während aber die pessimistische Version vermeint, das dialektische System der modernen Gesellschaft heute unter dem Gewicht der wuchernden Funktionssysteme aus der Balance rutschen zu sehen, hält die systemtheoretische Deutung das ganze Grundproblem 'individuelle Freiheit contra gesellschaftlichen Zwang' für überholt, ja von Anfang an für illusionär.

Diese Einschätzung des Illusionären teilt die dritte Linie der Geschichtsphilosophie, die hier Erwähnung finden soll. Sie schlängelt sich um die vormodernen Bilder der weltgeschichtlichen Dekadenz, deren Kritik die Rückkehr zum Ursprung fordert, oder der sinnlosen, ewigen Kreisläufe. Wie die hegelianische natürlich mannigfaltige Vorformen vor Hegel hat, so reichen die Ursprünge des Zyklizismus bis in die primitive Religion zurück. Philosophisch wird er zuerst von der pythagoräischen Schule durchdacht. Als Geschichtsphilosophie formuliert, nach Vorstufen in der Renaissance, diese Vorstellung zuerst G. Vico. Bei ihm findet sich auch der für diese Linie charakteristische Standpunkt, daß die Gegenwart am Ende einer Gipfelphase oder Anfang einer Dekadenzphase stehe. Varianten differenzieren sich danach, worin die Bedingungen der Dekadenz oder Degeneration und ihrer Überwindung erblickt werden. Nietzsches Wille zur Macht z.B. liefert die Maxime schon für die neuen Barbaren (die Vico vermutlich nicht im artifiziellen Archaismus der

Faschisten gesehen hätte), während sein Adept Spengler den Machtwillen noch als das cäsaristische Organisationsprinzip der Dekadenz aufzurichten vorschlägt. Ihn interessiert weniger der ferne Neubeginn des corso als die titanischen Schauspiele der Machtentfaltung in den kommenden Jahrhunderten des Niedergangs, wogegen die Kosmiker wie Klages wirklich zurück in die archaische Idylle, ins pelasgische Mutterreich, wollen. In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts erhitzen sich die Debatten darüber, ob die Zyklen ehernes Schicksal oder, zumindest unser Kreis, aufzuhalten oder ganz anzuhalten sei; ob die Bedingungen der Dekadenz in der gesamten reifen Rationalität der Modernität, d.h. im entfalten Individualismus und Universalismus, zu suchen seien oder nur in der instrumentellen Vernunft oder in der praktischen. Festzuhalten bleibt angesichts solcher geschichtstechnischen Intentionen jedenfalls, daß schon in ihren Anfängen die Geschichtsphilosophie ein klares Bewußtsein davon hegt, daß sie aus dem Geist der neuzeitlichen Anthropozentrik geboren wird und sowohl die Geschichtstheologie als auch die ontokosmologische Metaphysik ablöst. Sie führt einen neuen Begründungsmodus für die Ethik ein, nämlich die sich bildende, ihrer selbst bewußt werdende und die göttliche Vorsehung in sich absorbierende Menschheit, so daß sie gegenüber der mathematisch-empirischen Wissenschaft der Bacon und Galilei, der Descartes und Newton gleichrangige Erkenntniswürde beanspruchen darf. Auch sie ist *scienza*⁴, denn wie die platonische Philosophie schaut sie die notwendigen Beziehungen der ewig gleichen Menschennatur—jedoch in der Geschichte: „una storia ideal eterna sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni.“⁵ Die Geschichte der konkreten Völker im Kreislauf von *sorgimento*, *progresso*, *stato*, *decadenza* und *fine* konstruiert sie mit den hermeneutisch eruierten historischen Materialien unter dem leitenden Verständnis durch die *modificazioni* der universalen Menschennatur. Da wir unsere Geschichte selbst machen und ihr nicht wie der Natur als einem stummen Objekt gegenüberstehen, begreifen wir sie tiefer als die von außen mathematisch rekonstruierten Naturvorgänge. Die Geschichtsphilosophie darf sich somit der Naturwissenschaft mindestens gleichstellen. Schon Vico integriert also der Geschichtsphilosophie als empirisches Pendant der göttlichen *provvedenza* eine Anthropologie, die zur Grundlage der Entwicklungslogik dient. Dementsprechend hat die Geschichtsphilosophie in der ganzen Neuzeit echte Konkurrenz nur von einer Art der Anthropologie erfahren, die sich nicht integrieren und entwicklungslogisch nutzbar machen läßt, sondern die absolute Sinnlosigkeit und chaotische Richtungslosigkeit der Geschichte behauptet (Th. Lessing).

II.

Im 19. Jahrhundert geht die Geschichtsphilosophie nach dem Zusammenbruch der Hegelschule und unter dem Einfluß der Naturwissenschaften und ihres Positivismus und Darwinismus, aber auch in Fortsetzung der französischen Aufklärung in die Comte-Spencersche Evolutionstheorie über. Sie hält das Feld in diversen Gestalten, vom primitiven Sozialdarwinismus und anspruchslosen Meliorismus über die mehr empirischen Theorien L.H. Morgans und E. Tylors bis zu den subtilen Rationalisierungstheorien einerseits

⁴ G. Vico: *Opere filosofiche*, Firenze 1971, S. 463.

⁵ A.a.O., S. 482.

Bachofens, andererseits M. Webers, in stetem Kampf mit dem historischen Materialismus, der in den 80er Jahren zur Weltanschauung der Arbeiterbewegungen aufsteigt, bis zum Ersten Weltkrieg besetzt. Nach dieser Katastrophe des bürgerlichen Fortschrittsglaubens und angesichts des auftauchenden Kommunismus seit 1917 breitet sich, vom deutschen Historismus herkommend und über dessen Schüler F. Boas der empirischen, noch existente archaische Gesellschaften erforschenden Anthropologie der Angelsachsen vermittelt, der Kulturrelativismus aus und verdrängt erstaunlich rasch den bürgerlichen Evolutionismus. Das Erbe der klassischen Geschichtsphilosophie, wie sehr auch verwandelt, behauptet sich fast nur noch in der offiziellen Sowjetphilosophie, während in den kapitalistischen Gesellschaften neben den Spielarten des Relativismus und Subjektivismus prächtige Sumpflüen irrationalistischer Geschichtsphilosophien in vielerlei Gestalt wuchern. Der faschistische Weltkrieg erschüttert das Kolonialsystem, und der folgende Kalte Krieg beschleunigt die Entkolonialisierung. Indem der Ost-West-Konflikt zudem den Exkolonien eine Entwicklungsalternative zum peripheren Kapitalismus anbietet, entsteht als Kind der antikommunistischen Totalitarismustheorie die US-amerikanische Modernisierungstheorie der W. Rostow und T. Parsons. Deren erste Fassung, in den 50er Jahren vorherrschend, unterstellt noch mit der üblichen beflissenen Naivität der mainstream social sciences, daß das einzig sinnvolle Entwicklungsziel aller, letztlich auch der derzeit noch totalitären Gesellschaften der fordistische Affluenzkapitalismus mit liberaler Massendemokratie und Kulturindustrie sei, also die zum Ideal der Systembalance stilisierte Gegenwartsgesellschaft der USA. Seit den 60ern wird im Blick auf jene mit den USA im Kalten und manchen heißen Kriegen verbündeten Staaten, die sich offensichtlich nicht in diese Richtung entwickeln, die Modernisierungstheorie revidiert, auch natürlich, um sozialdemokratische und sozialistische Abweichungen, die im bürgerlichen Universalismus stets keimen, wie seit Babeuf einerseits, Donoso und Nietzsche andererseits wohlbekannt, und entsprechende Annäherungen an außenpolitische Neutralität auszuschließen.⁶ Die neue Fassung der Modernisierungstheorie gesteht auch weniger demokratisch-liberalen Regimes, autoritäreren Ordnungen, sogar Halbdiktaturen unter Zuhilfenahme des Kulturrelativismus das Ehrenprädikat der Modernität zu, wenn sie nur antikommunistisch und einen gewissen Grad der gesellschaftlichen Komplexität erreicht haben. In der revisionistischen Sicht reduziert sich die Modernität auf technisch-organisatorische Standards, z.B. den Urbanisierungsgrad und den Prokopfverbrauch an künstlich erzeugter Energie.

Neben diesem politisch motivierten Neoevolutionismus entwickeln sich innerhalb der empirischen Anthropologie, der Erforschung der Vorgeschichte und gegenwärtiger archaischer Gesellschaften, kurioserweise, was aber auf ein gewisses fundamentum in re hinweisen mag, Ansätze zu einer neuen ernstzunehmenden Theorie der gesellschaftlichen Evolution, denen sich intelligente Vertreter der Modernisierungstheorie anschließen. Schon 1955 erscheint L.A. Whites 'The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome' mit der berühmt gewordenen Formel ' $e \times t \rightarrow c$ ', wobei e =amount of energy harnessed per capita per year, t =efficiency of the tools employed in the expenditure of energy und c =degree of cultural development. Das Auftreten dieser positivistischen Art des Neoevolutionismus erregt beträchtlichen Widerhall und begründet eine breite Strömung,

⁶ z.B. im Falle Japans M.B. Jansen (ed.): Changing Japanese Attitudes Toward Modernization, Princeton, N.J. 1965.

als deren führende Vertreter R.L. Carneiro, E. Service, E. Sahlins, M. Fried, S.N. Eisenstadt, J. Friedman und N. Luhmann zu erwähnen sind. Sie folgen mehr oder weniger der spenceristischen Ansicht der Evolution als Wachstum der Komplexität, Spezifikation, Heterogenität und Integration. Ganz verflacht das Evolutionskonzept schließlich bei jüngeren Autoren dieser Strömung, wenn die Evolution nur noch als sozialer Wandel, „process of qualitative reorganization of society“ definiert wird.⁷ Der evaluative Kern des Evolutionsbegriffs löst sich damit völlig auf, denn der soziale Wandel oder die gesellschaftliche Reorganisation kann in jede Richtung, auch rückwärts, erfolgen.

Mit dem Neoevolutionismus hat sich heute ein respektierter akademischer Forschungsbetrieb etabliert. In den 70er Jahren nimmt der westlich-kritische Neomarxismus des Habermas-Kreises seine Fäden auf und entwickelt den wohl konzeptuell am weitesten differenzierten Ansatz der Evolutionstheorie, auch indem er die ontogenetischen Entwicklungstheorien der Piaget- und Kohlberg-Schule damit verknüpft.

III.

Blicken wir auf die zweieinhalb Jahrhunderte der Geschichtsphilosophie zurück, so läßt sich natürlich nicht ignorieren, daß sich deren Entstehungs- und Bestehensbedingungen im Laufe der Geschichte verändert haben. So fragwürdig es sein mag, diese Veränderungen auf einem philosophisch hohen Niveau der Abstraktion zu identifizieren, möchte ich mich dennoch hier auf eine Skizze der komplexen geschichtlichen Strukturen und Ereignisse beschränken. Als soziokulturelle Bedingungen für die Entstehung und frühe Entwicklung der Geschichtsphilosophie, also im 18. Jahrhundert, lassen sich im Großen und Ganzen drei Bewegungen oder Motive ausmachen:

1. Im Zuge der neuzeitlichen Anthropozentrik verblaßt die Macht der Transzendenz, unbefragbare Letztbegründungen zu stiften (Offenbarung, Epiphanie) und die Geschichte in die moralisch wünschbare Richtung zu lenken (Vorsehung). Die menschliche Ehrfurcht wendet sich von der ihre Schrecknisse verlierenden Naturschöpfung weg ihrer eigenen Geschichte zu, dem Reich ihrer Eigenmacht und Selbstbespiegelung. Die Menschheit löst sich vom Gängelband der Vorsehung, um aus eigener Kraft zu selbstgesetzten Zielen voranzuschreiten, wenngleich vorerst noch unbewußt. In diesem Paradox taucht die Geschichtsphilosophie als *deus ex machina* auf: sie ist der Anfang der Selbstbewußtwerdung, und ist die vollständige Reflexivität gewonnen, so macht die Menschheit ihre Geschichte planvoll, ohne auf das Zutun transzendenter Mächte angewiesen zu sein. Dies Grundkonzept der Selbstbildung der Menschheit überträgt nicht einfach die vormoderne Teleologie der Substanz (des Seins, der Idee, der Gottheit) auf die Geschichte, sondern hebt sie in die Dialektik der Subjektivität auf: das bewußtlose Mittel erhebt sich zum selbstbewußten Endzweck, indem es die Substanz-Teloi als falsche, aber notwendige Lernstufen durchschaut. Diese Denkfigur stützt sich auf den historisch wohlperzipierten Fortschritt in zweierlei Gestalt: der Entfaltung der instrumentellen Vernunft (Produktivkräfte und Organisationskapazitäten) und der praktischen Vernunft (der institutionellen Freiheiten). Der erste Fortschritt führt

⁷ H. Claessen und P. van de Velde: *Social Evolution in General*, in: H. Claessen, P. van de Velde, M. Estelle Smith (eds.): *Development and Decline*, Massachusetts 1985, S. 6 f.

zur Überwindung der bedrohlichen Naturgewalten, der zweite zu der der Hierarchien und Aristokratien, welche die vormodernen Gesellschaftsordnungen kennzeichnen. Aber zugleich werden die Fortschritte von der Geschichtsphilosophie legitimiert und gefördert.⁸

2. Die Teleologie der Geschichte teilt sich in die Vergangenheit, die einen Teil des Telos, die unteren Stufen der Entwicklung zum Ziel, schon verwirklicht hat, und die Zukunft, die, so läßt sich aus der eindrucksvollen Vergangenheit extrapolieren, die höheren Stufen bis zur Vollendung hervorbringen wird. Die Geschichte demonstriert in ihrer Totalität ihre Teleologie—sie ist selbst der Beweis für eine moralisch-politische Ordnung, die mit dem Verblassen der Transzendenz einer religiösen oder metaphysischen Begründung entbehren muß. Der zuvor übliche Typus der transzendenten Begründung vergegenwärtigte die Autorität der Substanz, eines imperativen Seins welcher Art auch immer, dessen dogmatische Wahrheit das oberste Sein und Sollen vereinigte. Mit seinem Unglaubwürdigwerden und der anthropozentrischen Verlagerung des Interesses übernimmt die Menschheit, sich in Geschichte entfaltend, die Würde und Bürde des Beweises. Schon in der Geschichtstheologie erscheint Gott als Vorsehung in der Geschichte, keine Offenbarung zwar, sondern nur indirekte Form, aber es liegt nicht fern, daraus auf eine Evolutionstendenz der Hochreligion zur Geschichtstheologie zu schließen. Gott muß sich jedoch nicht durch die geschichtsmächtige Vorsehung erweisen, sein Dasein ist jeder Geschichte a priori wie jeder Schöpfung; es ist dogmatisch gesichert. Das neuzeitliche Naturrecht, die der Geschichtsphilosophie zugrundeliegende Ethik in Prinzipien- oder Kants Formalismus-Gestalt, deren Moral in der Geschichte verwirklicht wird, erbt die theologische Tendenz zur Geschichte nach dem Tode Gottes. Das Selbstbewußtwerden der Menschheit ist der Anfang der naturrechtlichen Freiheit wie Gottes aseitias die Vorform der Reflexion war, in der sich die Substanz begegnete. Da die Weltgeschichte die Universalität der Menschen ist, führt sie mit dem Selbstbewußtwerden durch die Geschichtsphilosophie zur menschheitlichen Freiheit—wenn sie sich in der Geschichtsphilosophie erkennt. Diese ist reflexiv im doppelten Sinne: sie sieht sich in der Geschichte der Menschheit als Wendepunkt (im 18. Jahrhundert zuerst nur implizit), und die Menschheit erkennt ihre Geschichte in ihr. Damit taucht in der Geschichtsphilosophie wieder jene Art der Begründung auf, die in der peripatetischen Topik dialektisch hieß und auf der politischen Hermeneutik der gegenseitigen Vorschläge und Meinungen beruhte. Der dialektische Wahrscheinlichkeitsschluß, in dem sich der Konsens auslegt, ist das intersubjektive Pendant zum göttlichen *νοῦς*, in dem Subjekt und Objekt identisch sind, indem er sich seligerweise selbst denkt, und dem sich der menschliche *νοῦς* in der metaphysischen *θεωρία* angleicht.⁹ Die Geschichtsphilosophie ist die Hermeneutik des politischen Konsenses, den sie, als Erbe der Geschichtstheologie und in Ersetzung des metaphysischen Subjekt-Objekts, von der partikularen Polisgemeinschaft zur Menschheitstotalität ausgeweitet hat. Die gegenseitige Erkennung und Anerkennung, das Urbild der Hegelschen Versöhnung zwischen moralistischem Kritiker und realistischem Politiker, zwischen Hölderlin und Napoleon, in der Jesus wiedererschienen wäre,¹⁰ stellt

⁸ Über die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wandelnde allgemeine Transzendentalstruktur der Zeit gibt es in der Nachfolge der Pionierarbeit von R. Koselleck: *Kritik und Krise*, Freiburg 1959, mittlerweile viel Literatur. Zuletzt H. Günther: *Zeit der Geschichte. Welterfahrung und Zeitkategorien in der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1993.

⁹ Aristoteles: *Psych.* 430.

¹⁰ *Phänomenologie des Geistes*, Werke, a.a.O., Bd. 3, S. 492 ff.

jedoch die Geschichtsphilosophie vor ihr größtes Aporem, denn sie kann von der weltgeschichtlichen Menschheit keine Zustimmung erwarten, nicht einmal umstandslos von ihren Adressaten in der Gegenwartsgesellschaft.¹¹

Im griechischen Denken sind drei Arten der Argumentation entdeckt und verfeinert worden, mit der sich ethische Gebote oder moralische Normen begründen lassen:

(a) Die Begründung durch Autorität oder Attraktion, entweder unter Berufung auf Sitte oder Konvention oder durch religiöse oder metaphysische Lehre, Verkündigung, Offenbarung. Daraus folgen Ableitungen konkreterer Normen kraft der logischen Form. Als Paradigma wollen wir die platonische Ideenlehre anführen.

(b) Die Begründung durch den Konsens der Betroffenen, wie ihn die peripatetische Topik beschreibt. Die Gemeinschaft der Betroffenen bekundet sich anstelle des Absoluten als Subjekt-Objekt oder Soll-Sein im Ursprung des Gebotes. Allerdings ist diese Begründung keine Begründung im engeren Sinne mehr, sondern die Argumentation operiert nur mit bedingten Gründen („Wenn ihr X wollt, dann folgt daraus das Gebot Y, weil Z ist“).

(c) Die Begründung durch die Aufklärung über eine Selbsttäuschung. Nach der Befreiung aus einer Selbsttäuschung erkennt ein Subjekt seine authentischen Wünsche und weiß besser, was es will oder nicht will. In der Sophistik des 5. Jahrhunderts v. hat sich die Aufklärung erstmals selbst thematisiert und zur Meisterschaft erhoben. Sokrates' Maieutik mag als Paradigma gelten. Auch hier muß bemerkt werden, daß es sich nicht mehr um eine eigentliche Begründung handelt, nicht einmal mehr um die Diskussion eines äußeren Gebotes, sondern um die Selbsteinsicht eines Subjekts. Mit der Aufklärung ist die Grenze der Ethik erreicht.

Es läßt sich somit behaupten, daß die Geschichtsphilosophie die totalisierte Gestalt einer sokratisch-aristotelischen Begründung der Naturrechtsethik nach dem Verblassen der Metaphysik und dem Unglaubwürdigwerden der Religion ist, den rationalitätsdifferenten Versionen der Transzendenz-Lehre. Verkörpert die Geschichtsphilosophie zwar den gewaltigen Fortschritt zur immanenten Selbstbegründung, so hat in ihr jedoch die bürgerliche Universalitätsideologie, auch unter der Erblast der Religion und Metaphysik, die Überextension zur weltgeschichtlichen Menschheitstotalität angenommen.

3. Der bürgerliche Universalismus, die praktische Vernunft, ist die Ideologie der instrumentellen Vernunft, die in der neuzeitlichen Nomologie und Technik, in kapitalistischem Markt und staatlicher Bürokratie die Stufe der selbstreflektierten Rationalität er-

¹¹ Das Aporem wohnt schon den meisten, nämlich den entwickelten Weltbildern implizit inne, soweit sie mythische oder hochreligiöse Allaussagen umfassen. In der Geschichtsphilosophie spitzt sich das Aporem nur noch zu, welchen Preis das bürgerliche Denken für seinen Universalismus zahlen muß. Die latente Konzentration der Geschichtsphilosophie auf ihre Gegenwart reagiert auf die Aporie und expliziert sich schließlich zur Reflexivität.

Im Vordergrund der Weltbilder stehen in der Regel Menschen- und Gesellschaftsbilder, denn diese sind das formulierte Moment der gesellschaftlichen Identität, während bestimmte Institutionen und Psychostrukturen das objektive Moment bilden. Identitäten sind stets narrativ, indem sie intersubjektive Intentionen und autoritäre Traditionen zum Sinn ausspinnen, so daß sie unter dem Blickwinkel der Nomologie paradox erscheinen. Dies aber ist das Wesen der Geschichte, daß sie historisch ist, d.h. allein in Erzählungen von Zeugen erscheint, deren Standpunkt und Kategorien selbst geschichtlich sind—eine zentrale Einsicht des Historismus, von Dilthey philosophisch entfaltet und an Heidegger weitergegeben. Gesellschaften sind durch ihre Identität historisch-selbstreferentiell. Die Geschichtsphilosophie aber steigert die Selbstreferenz zur höheren Stufe, nämlich zur Reflexivität, um als Wendepunkt zur selbstwußten Geschichte ihre Aporie zu lindern.

klimmt. Die Humanität ist die Ideologie des Weltmarkts, wie Marx und Engels treffend bemerken. Die unbezweifelbare Universalgeltung der instrumentellen Vernunft und ihrer Gestalt im Bereich der Gesellschaft, der strategischen Vernunft, wird zur universalen Gleichheit des formellen Rechts und zur universalen Verständigung der verbrüdernten Menschheit. Das bürgerliche Klasseninteresse, das die Unterschichten für seinen Kampf gegen die feudale Hierarchie gewinnen will, muß die Maske des Menschheitsinteresses überstreifen. Die Begründungen seines Naturrechts durch Konsens und Aufklärung werden damit aporetisch. Die Geschichtsphilosophie dient daher auch für eine autoritäre Begründung, die per se mit starker Katharsis verbunden ist, d.h. kultureller Ersatzbefriedigung, Ablenkung und Fixierung von Triebwünschen. Wie die ewige Gottheit Ursprung der Schöpfung oder der unbewegte Beweger Ursprung der kosmischen Bedingungskette ist, so greift die Geschichtsphilosophie in die ehrwürdig-graue Vergangenheit zurück zum Ursprung der Menschheit aus dem Naturzustand, wo das naturrechtliche Individuum präsozial das Licht der Welt erblickt. Der Ursprungsautoritarismus, psychoanalytisch gut erforscht, spielt lange eine bedeutende Tolle in der bürgerlichen Kultur, auch nachdem seine Vermengung von Genesis und Geltung als illegitim durchschaut worden ist. Die einst weitverbreitete Sucht nach dem Ursprung ist selbst in der heutigen Evolutionstheorie noch nicht abgeklungen, und viele seriöse Wissenschaftler beschäftigen sich immer noch mit Fragen z.B. nach dem Ursprung des Staates (vor ca. 6000 Jahren), als ob wir damit namhafte Erkenntnisse über die gegenwärtigen Staaten ergattern könnten.

Die neuzeitliche Wendung zur Weltgeschichte, aus der die Geschichtsphilosophie entspringt, ist ambivalent. Sie ist die Frucht des bürgerlichen Individualismus, dessen zentrales Problem der Gegensatz zwischen Individuum und Allgemeinheit ist. Das Individuum kann sich aber allein keine Gesellschaftsordnung, die Ordnung der Allgemeinheit, begründen und muß daher zur Universalität der Menschheit Zuflucht nehmen. Diese nimmt entweder die Gestalt der Anthropologie (Objektivismus), des allgemeinen Subjekts (moralischer Subjektivismus) oder der Weltgeschichte an, welche letztere zur Domäne sich die Geschichtsphilosophie erwählt. Der Individualismus und Universalismus sind die zwei Seiten derselben Münze, und die Geschichtsphilosophie verwandelt die abstrakten Pole, das empirische und das autonom-noumenale Individuum, an deren Diskrepanz Kants Ethik laboriert, in eine konkrete Vermittlung, wie sie das Aporem der normativen Faktizität, an der die Ethik der empirisch-objektivistischen Anthropologie leidet, d.h. das Aporem der Identität von Sollen und Sein, zu überwinden glaubt. Dies alles vollendet sich in Hegels dialektischem Idealismus. Im wachsenden Schatten der Modernität, angesichts der rasch sich verschärfenden Problemes des Kapitalismus, ist er allerdings nicht lange als die grandiose Lösung akzeptiert worden, als welche er vielen Zeitgenossen erschien.

IV.

Mit der Errichtung der modernen kapitalistischen Gesellschaft seit Ende des 18. Jahrhunderts treten zu den drei aufgeführten Motivkomplexen der frühbürgerlichen Geschichtsphilosophie drei Deprivationen vor dem Hintergrund der bürgerlichen Ideen und fundamentalen Versprechen hervor. Sie treiben die Geschichte der Modernität voran und entfalten erst in unserem Jahrhundert ihre volle Wucht¹²:

1. Gegenüber dem Versprechen, daß die kapitalistische Entfesselung der Produktivkräfte und der freie Markt nicht nur für Güter und Kapital, sondern auch für Arbeit im Endeffekt wachsenden Wohlstand für alle, auch für die mit keinem Erfolg gesegneten Marktteilnehmer erzeugen würden, erleben die Lohnarbeiter die periodische Wiederkehr der Einkommensminderung und Arbeitslosigkeit in den zyklischen Konjunkturkrisen und in den strukturellen Branchenkrisen. Tiefe Disparitäten in den Lebenschancen infolge grass ungleicher Verteilung des Einkommens, der Macht und der Bildung durchfurchen das Gesicht der kapitalistischen Gesellschaft bis heute und diskreditieren das Gleichheitsversprechen. Arbeitsloses Einkommen durch Erbe, Korruption und Nepotismus, durch schichtenbedingte Kenntnisse und Fähigkeiten, durch informelle Privilegien und straflose Wirtschaftskriminalität widerlegen alle Ansprüche auf Gerechtigkeit, die das Prinzip verkörpern soll, daß die bürgerliche Sozialschichtung im Gegensatz zur feudalen Hierarchie die am Markt realisierten Leistungsdifferenzen der Individuen widerspiegeln. Auch wenn die Sozialdemokratie und der Fordismus die marxistische Voraussage der Verelendung entkräftet haben, so daß im gegenwärtigen wohlfahrtsstaatlichen Affluenzkapitalismus die Massen der Metropolgesellschaften einen historisch einmalig hohen Lebensstandard genießen, bleibt doch die Drohung des Elends, z.B. bei langer Arbeitslosigkeit, über allem Freizeitkonsum der Massen hängen, und die ständige Erfahrung der Ungerechtigkeit, der funktionslosen und nicht zu rechtfertigenden Ungleichheit, gehört zu den elementaren Grundzügen des Lebens auch im Affluenzkapitalismus.

2. Entgegen der bürgerlichen Idee der gleichen Freiheit für alle erfahren die Massen, daß nicht nur jene Disparitäten und die vom Markt erzeugten Differenzen in der Reichumsverteilung die Qualität und Quantität der Freiheiten ungleich distribuieren, sondern die Marktwirtschaft und der Kapitalismus selbst Unfreiheit umfassen. Auf dem Markt werden alle Teilnehmer dem Diktat des Wertgesetzes, bzw. den unvorhersehbaren Preisschwankungen gemäß Angebot und Nachfrage, unterworfen. Im Produktionskapitalismus sehen sich die Lohnarbeiter äquivalent entlohnt und dennoch ausgebeutet und daher stets aufs neue den unberechenbaren Launen der Arbeitsmarktkonjunktur hilflos ausgesetzt, ohne ein Privateigentum ansaparen zu können, auf dem als Basis überhaupt erst die Freiheit möglich wird.

Mit den weiteren Schüben der Modernisierung breiten sich neben den Märkten auch die staatlichen Bürokratien aus und zwingen das Leben der Staatsbürger durch rechtliche Eingriffe und Einschränkungen in immer engere Bahnen. An den kommerziellen und den bürokratischen Funktionalsystemen geht die Kernidee der Freiheit auch den bürgerlichen Individuen zuschanden. Ob nun hedypathischer Willkür oder autonomem Vernunftwillen wertvoller Lebenszwecke hingegeben, zwischen welchen Polen sich das bürgerliche Leben auszuspannen pflegt, im "stahlharten Gehäuse der Hörigkeit"¹³, das die riesenhaft wuchernden Funktionalsysteme errichten, kann das bürgerliche Individuum in seiner eigenen

¹² Vgl. J. Habermas: Über das Subjekt der Geschichte, in: Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, S. 390 ff. Habermas führt hier vier Grunderfahrungen mit der Modernität an, die, seiner Ansicht nach, zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie geführt haben sollen und, da nach wie vor gültig, auch heute die Geschichtsphilosophie entgegen aller neopositivistischen und neohistoristischen Kritik notwendig machen. Habermas' Grunderfahrungen scheinen jedoch allzu schematisch von seinem System evolutionslogischer Dimensionen präformiert zu sein; außerdem dürften sie kaum schon im 18. Jahrhundert bei der Entstehung der Geschichtsphilosophie zu unterstellen sein.

¹³ M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1978, S. 202 f, vgl. S. 560 ff.

Gesellschaft nur noch den zunehmenden Verlust seiner Freiheit resignierend feststellen.

3. Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts entfaltet sich jener Prozeß, den Horkheimer und Adorno „Dialektik der Aufklärung“ nennen. Die unaufhaltsame Ausbreitung und Steigerung der modernen Technik, Wirtschaft und Staatsverwaltung spiegeln sich in dem doppelten und komplementären Prozeß der positivistischen und der historistischen Auflösung der traditionellen Kulturreste, aber danach auch der bürgerlichen Ideen selbst. Dem Freiheitsverlust gesellt sich der Sinnverlust zu,¹⁴ und aus dem Relativismus, Skeptizismus und Subjektivismus dämmert jener allumfassende Nihilismus herauf, dessen Ankunft Nietzsche zu beschleunigen wünscht. Daß die Kehrseite des Positivismus, des dogmatischen Rationalismus der instrumentellen Vernunft, ein Irrationalismus ist, der vor nichts mehr zurückzuschrecken braucht, erkennt schon G. Lukács in ‘Geschichte und Klassenbewußtsein’.¹⁵ Horkheimer und Adorno führen diese säkulare Einsicht am Antisemitismus und Faschismus einerseits und an der US-amerikanischen Kulturindustrie andererseits aus.

Die zwei ersten Deprivationen inspirieren im 19. Jahrhundert die zwei großen Bewegungen in der Geschichtsphilosophie, die bis weit in unser Jahrhundert hinein führen und erst heute zu versiegen scheinen. Der Marxismus will die Gesellschaftsordnung revolutionieren, um mittels der entfesselten Produktivkraftentwicklung eine Gesellschaft der wirklich Gleichen und Freien aufzubauen. Der positivistische Evolutionismus will die drängenden Mängel der Gesellschaft überwinden, indem nicht nur wie im Marxismus die instrumentelle Vernunft maximiert wird, sondern die ganze Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt der instrumentellen Vernunft gesehen, organisiert, gesteuert und entwickelt wird. Beide Geschichtsphilosophien meinen, daß die Lösung der Probleme von einer Maximierung der instrumentellen Vernunft zu erwarten ist.

Die Erfahrung der dritten Deprivation, des Sinnverlusts, liegt Geschichtsphilosophien zugrunde, die an die Linie des Zyklizismus und der Dekadenzthese anknüpfen. Sie treten uns mit zwei konträren Zukunftsentwürfen entgegen:

(a) Von Kierkegaard bis Benjamin spricht sich die kaum begründbare Hoffnung der Theologie aus, daß der Menschheit ein Sprung aus dem immer wilderen Kreisen der Naturgeschichte, aus dem Maelstrom des Fortschritts, gelinge.

(b) Seit Nietzsche setzt ein faustischer Pakt auf die stählerne Organisierung des Bösen, sei’s, weil es als untarrinnbares Schicksal erscheint und der amor fati noch narzißtische Befriedigung im Heroismus der Titanenkämpfe verspricht, sei’s, weil damit das Übel in eine Dialektik gesteigert werden soll, aus der die Erlösung hervorspringt.

HITOTSUBASHI UNIVERSITÄT

¹⁴ Vgl. J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. 1, S. 332 ff.

¹⁵ Geschichte und Klassenbewußtsein, Werke, Neuwied 1968, Bd. 2, S. 285 ff.