

WERNER SIMON¹

Fernlehrinstitut „Studienwelt Laudius“, Straelen

MENSCHHEITSGESCHICHTE PHILOSOPHISCH GESEHEN – EINE NOTWENDIGE ODER ZUFÄLLIGE ENTWICKLUNG?

Zusammenfassung: Im folgenden Beitrag gehe ich der Frage nach, wie sich das abendländische Nachsinnen über die Historie im Lauf der Zeit gewandelt hat, vor allem im Hinblick auf die Entwicklung vom Notwendigkeits- zum Zufälligkeitsdenken. Dabei stellt sich heraus, dass es die Fokussierung auf die Sprache ist, die Philosophen von der Auffassung abrücken lässt, die Geschichte werde von bestimmten Gesetzmäßigkeiten oder Prinzipien geleitet. Das, was historisch erfolgt, lässt sich nicht angemessen von einzelnen Allgemeinbegriffen ableiten, sondern es ist der Mensch in der Anwendung und im verändernden Gebrauch von Sprache, der die Geschichte macht. Hatte die klassische Geschichtsphilosophie idealistischen Charakters die Freiheit des Menschen nach Maßgabe der Vernunft verkündet, so verkünden postmoderne Philosophien zur Historie traditionskritisch die Freiheit von einnehmenden philosophischen Begrifflichkeiten wie etwa der einheitlichen Vernunft, da auch sie zufällig entstanden seien und also auch nur historisch bedingte Glaubwürdigkeiten sind. Am radikalsten formuliert diese Kritik der Neopragmatiker Richard Rorty, wenn er durch den eindringlichen Verweis auf die Kontingenz alles Menschlichen, d. h. auch der Sprache, das Projekt der Philosophie als Grundlagendisziplin der Verbürgung von Wissen in Schranken weist.

Schlüsselwörter: Geschichtsphilosophie, historische Notwendigkeit, Hermeneutik, Metaphysikkritik, Kontingenz, Sprache, Gadamer, Rorty.

Vergegenwärtigt man sich die Historie der Geschichtsphilosophie, die begrifflich von Voltaire eingeführt wurde, so drängt sich die Frage auf, ob die Menschheitsentwicklung denn eine notwendige oder zufällige Angelegenheit ist. Traditionelle Geschichtsphilosophen beantworten diese Frage gemeinhin im Sinne der Notwendigkeit, indem sie ein bestimmtes Entwicklungsprinzip oder -gesetz (vorzugsweise die Vernunft) herausstellen, das durch sein Wirken einen kontinuierlichen Fortschritt der betreffenden Gesellschaft hervorrufe, vor allem was den Freiheitsgewinn angeht. Modernere (post-

1 e-mail adresa autora: werner.ssimon@yahoo.de

moderne) Philosophier zur Humangeschichte sehen eher den Zufall am gesellschaftlichen Werke, wenn sie Begriffe wie etwa die des ‚Spiels‘ oder der ‚Kontingenz‘ stark machen. In der Reihe der Ersteren lassen sich so wirkmächtige Denker wie Condorcet, Kant, Hegel, Marx und selbst noch Habermas ausmachen. In der Riege der Letzteren weniger grundsätzliche Theoretiker wie etwa Nietzsche, Wittgenstein, Marquard oder Rorty. Diese beziehen sich in ihren Argumentationen logischerweise zumeist negativ auf jene, wenn sie über den Menschheitsprozess nachdenken, wobei sich der schulische Übergang vom prinzipiellen zum kontingenten Denken in Sachen der Geschichtsphilosophie durchgreifend auf hermeneutischem Weg vollzieht. Und zwar am deutlichsten (wenn auch nicht ausdrücklich) im Werk von Diltheys und Heideggers Erben Gadamer. Ersichtlich deshalb, weil hier entschieden die Sprache im Ganzen als relevant für das geschichtliche Geschehen erachtet wird und nicht nur ein oder mehrere schließlich zum Prinzip erhobene Ausdrücke darin. Will sagen, es ist nicht ein bestimmtes Wirkprinzip des Humanen wie etwa die ‚Vernunft‘ oder der ‚Geist‘, das die Geschichte über das individuelle Handeln hinweg macht, sondern der Mensch selbst in der Anwendung und im verändernden Gebrauch von Sprache. Jedes Verstehen und Neuverstehen geschieht nach Gadamer eben durch und in der Sprache.

Das radikalste Zufälligkeitsdenken bisher was das Nachsinnen über menschliches Geschehen betrifft, kann man im Werk Richard Rortys ausgebreitet sehen. Weniger weil der Zufalls- und/oder Kontingenzbegriff im Zentrum seines Werkes stünde, sondern vielmehr, weil der Begriff der Philosophie als Grundlagendisziplin der Verbürgung von Wissen mittels einer bestimmten Methodik gemäß entsprechender Termini überhaupt als überholt hingestellt wird. Diese Abschreibung macht eigentlich zwar schon Gadamer, aber Rorty hält sich in der Praxis seines Theoretisierens konsequenter daran als Gadamer. Die Behauptungen zu Gadamer und Rorty letztlich einleuchtend zu machen, soll die Aufgabe des folgenden Beitrags sein; allerdings bewerkstelligt mit Hilfe eines vorgängigen Streifzuges durch die Historie der Geschichtsphilosophie vom Notwendigkeits- zum Zufälligkeitsdenken sozusagen, speziell im Hinblick auf die relevanten Hauptbegrifflichkeiten und -argumentationen herausragender Vertreter dieser Philosophie.

Erst im 18. Jahrhundert, nach Vicos vorbereitender Denkleistung dazu², traten auf dem Feld der Wissenschaft Vorstellungen von einer regelhaften Menschheitsentwicklung auf und mit ihnen die Geschichtsphilosophie im engeren Sinne. Es war bekanntlich der Marquis de Condorcet, der die Grundlage der klassischen Geschichtsphilosophie geschaffen hat.³ Und zwar durch die durchdachte, aber nicht sonderlich systematische

2 In seinem Hauptwerk ‚Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker‘ stellt Vico (1668-1744) die Geschichte jedes Volkes als eine Abfolge von Geistesepochen kulturellen Aufstiegs und Niedergangs dar, die sich auf je höherer Ebene wiederholen, wobei die göttliche Vorsehung mit dieser behaupteten Gesetzmäßigkeit in Einklang stehe.

3 Wesentlich älter als diese Ausgangsbasis sind freilich der Mythos und die Apokalyptik (bzw. die Prophetie) oder auch der Gedanke von der ewigen Wiederkunft, der gemäß indirekter Überlieferung bereits seit dem 4. Jahrhundert v. Chr., anfangs unter Pythagoreern, verbreitet war. Vor der Ausbreitung klassischer Geschichtsphilosophien war das historische Weltbild in Europa vorwiegend christlich geprägt. Geschichte wurde damals in erster Linie als religiöses Heilsgeschehen verstanden, ausgehend von der Schöpfung bis zum sogenannten ‚Jüngsten Tag‘.

Ausformulierung einer Fortschrittsidee in der Abhandlung *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* von 1795. Geschichte wird darin im Ganzen als ein wissensbedingtes Vorankommen der Menschheit vorgestellt, wobei sich der Prozess manchmal beschleunigen, dann wieder verlangsamen kann. Er sei jedoch unumkehrbar, auch wenn vereinzelt Rückschläge die Menschheit hinter erreichte Zustände zurückwerfen würden. Auf die Zukunft bezogen setze er sich ohne erkennbares Endziel und ohne benennbare Grenze der Vervollkommnung fort, denn der Mensch sei von Natur aus gut und also zur fortlaufenden Verbesserung seiner intellektuellen und materiellen Gegebenheiten fähig. Die erreichten Errungenschaften, so meint Condorcet in seiner Grundlagenschrift, lassen keinen Zweifel daran, dass das Menschengeschlecht „sicher und tüchtig auf dem Wege der Wahrheit, der Tugend und des Glücks vorwärtsschreitet“.⁴ Vor allem im Bund mit den französischen Aufklärern d’Alembert und Turgot war sich Condorcet einig darüber, dass jenseits aller zufälligen Einzelereignisse ein historischer Fortschritt im Gange ist, der wahrnehmbar ist, solange man den Blick nur auf das gesellschaftlich Ganze richtet. Alle vermeintlich unzusammenhängenden sozialen Geschehnisse bilden mit anderen Worten in der gekoppelten Zusammenschau eine Geschichte, eben die Menschheitsgeschichte, die Condorcet als Mann der Aufklärung prinzipiell der Vernunft entsprechend sich entwickeln sah. In diesem Sinne teilte er die Weltgeschichte des menschlichen Geistes in zehn Epochen ein und zeigte in eins damit ihre beständige Weiterentwicklung auf, von ihren mutmaßlichen Ursprüngen bis in die Zukunft, wobei hauptsächlich die Religionsgläubigkeit als Prozessbremse ausgemacht wird.

Condorcets unterstellter Aufklärungsweg, der Wahrheit, der Tugend und des Glücks‘ wurde von der deutschen Geschichtsphilosophie klassischer Sorte vor allem als ein Gang auf dem Pfad Richtung Freiheit gedeutet. Ist der Fortschrittsprozess laut Condorcet seinem Ziel nach offen und also nicht genau bestimmbar, so sehen ihn Philosophen wie Kant, Fichte oder Hegel mehr oder weniger notwendig auf einen idealen gesellschaftlichen Zustand zulaufen. Somit bekam die Geschichtsbetrachtung auf deutschem Sprachgebiet eine teleologische Festlegung, die maßgeblich auf die Begriffe Freiheit und Vernunft baut. Im Falle Kants indes mit einem erkenntnistheoretischen Vorbehalt, denn für die Zweckmäßigkeit anstelle der Zwecklosigkeit historischer Prozesse spräche eher ein methodischer als ein zwingender Grund. Der Philosoph solle nämlich trotz der Unvernünftigkeit im Verhalten der Menschen versuchen, „ob er nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher, von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sey“.⁵ Laut dem Aufklärer und Naturphilosophen Kant ist es schon nicht mehr ein Schöpfergott, sondern die schöpferische Natur, aus der sich Geschichte mutmaßlich obligatorisch generiert. So wie alles Lebendige von Natur aus zur vollen Entwicklung seiner Anlagen dränge,

4 Condorcet, J.: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, 1976: 221.

5 Kant, I.: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Ders.: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, 1980: 22.

so blühe das Menschengeschlecht nach einer natürlichen Bestimmung auf, auch wenn es angesichts seiner individuellen Schwäche meist nicht so aussehe. Immanentes Ziel dieser Verfügung sei nach dem Maßstab der Vernunft die weltbürgerliche Gesellschaft innerhalb eines überstaatlichen Völkerbundes, für welche die Französische Revolution gewissermaßen schon ein erstes Zeugnis dafür abgelegt habe, dass die Menschheit zu Freiheitsfortschritten gedrängt werde, die ihr unvergesslich bleiben und sich als unumkehrbar erweisen. Indem Kant die Geschichte als zielgerichteten Prozess darstellt und die generelle Erkennbarkeit ihres Verlaufs als philosophische Aufgabe deklariert, bringt er die klassische Geschichtsphilosophie auf ihre typische Aufbietung notwendiger Ableitungen der Historie.

So hat auch bei Kants später geborenem Landsmann und Musterschüler Fichte geschichtliches Geschehen zwingend etwas mit Vernunft und Freiheit zu tun. Gegenüber Kants epistemologisch geprägtem Ansatz stellt Fichte allerdings das Moment des Gestaltens der Geschichte heraus, die in individueller Hinsicht vom Untertanen letztlich zum freien Bürger führe. In seiner Abhandlung *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) bestimmte er als den „Zweck des Erdenlebens der Menschheit ..., daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte“.⁶ Fichte gibt diesem Ziel ein epochales Abfolgemodell von fünf Stufen vor. Und zwar in der Art eines notwendigerweise sich realisierenden Weltplanes der Geschichte vom Irrationalen zum Rationalen. Jedoch nicht von allgemeinen Prinzipien lasse sich die geschichtliche Agenda ableiten, sondern mittels großer historischer Erfahrung und ausgereifter Urteilskraft, die zu einem Wissen darüber führen würden, was jeweils an der Zeit ist. Was historisch angesagt ist, weiß nach Fichte der die Freiheit der Vernunft und die Notwendigkeit ihrer einzelnen Ausprägungen verbindende Philosoph etwa in Gestalt seiner Person am Besten. So fühlte er sich herausgefordert, ‚Reden an die deutsche Nation‘ zu richten, die ihren Willen zur Selbstbefreiung anstacheln sollte, denn unter der napoleonischen Herrschaft sei sie an einem historischen Tiefpunkt angelangt. Endziel der Geschichte sei allerdings nicht die Idealentwicklung einzelner Völker, sondern ihre Vereinigung unter einem menschheitsumfassenden Christenstaat, vergleichbar mit demjenigen wie ihn Augustinus schon vordachte.⁷

An Kant und Fichte anknüpfend baute Hegel das deutsche Geschichtsdenken, kreisend insbesondere um die Begriffe Vernunft und Freiheit, zu einem umfassenden System aus, das neben diesen beiden Termini die numinose Größe des ‚Weltgeistes‘ philosophisch in Stellung bringt. Die Idee des Weltgeistes bildet das Zentrum im spekulativen System Hegels, durch das die idealistische Geschichtsphilosophie auf ihren

6 Fichte, J. G.: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1978: 11.

7 In seinem Hauptwerk *Der Gottesstaat* bietet Augustinus die erste konsequent durchgeführte Geschichtsphilosophie auf. Sie ist eine das Denken von Jahrhunderten bestimmende Philosophie der Weltgeschichte vom Standpunkt der Offenbarung aus. Und zwar vor dem Hintergrund der heilsgeschichtlichen Unterscheidung zwischen Gottesstaat (*civitas dei*) und Erdenstaat (*civitas terrena*). Gott ist hier Herr beider Welten und des geschichtlichen Geschehens überhaupt, in dem der Mensch quasi nur ein gänzlich passiver Rollenträger sein kann. Ist der Erdenstaat gleichsam im Sinne Gottes zu seinem Staat geworden, ist das Menschheitsziel erreicht, am Tag des Jüngsten Gerichts, versteht sich.

Höhepunkt gebracht wird. Der Weltgeist ist das metaphysische Wirkprinzip totalitären Charakters, das gleichsam die Gewähr dafür bildet, dass die Menschheit zielstrebig in Richtung irdische Erlösung gelangt, gedacht als Vollendung der Freiheit. Dem liegt der Gedanke zugrunde, „daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist“.⁸ Zweck der Geschichte sei es, dass der Geist zum Wissen seiner selbst gelangt, indem er sich mittels des Menschen nach und nach verobjektiviert und sich mithin als Wirklichkeit in der Welt hervorbringt. Im Verlauf der Selbstverwirklichung des Weltgeistes verwirklicht sich als Bedingung und zugleich Folge auch die profane Menschenwelt. Am Ende steht der zu sich selbst gekommene Weltgeist als humanhistorisch eingelöste Offenbarung, der allerdings schon vorher alles planvoll durchdrungen habe. ‚Weltgeist‘ und weltbeherrschende ‚Vernunft‘ haben in diesem Zusammenhang dasselbe erhabene Wesen, das in der Geschichte als teleologisch wirkend vorgestellt wird, und zwar durchaus in der Art göttlicher Vorsehung.

Hegel sieht im Verlauf der Geschichte eine strenge Notwendigkeit am Werke, ohne erkenntnistheoretische Vorbehalte, wie sie Kant noch zu bedenken gab. „Weltgeschichte“ ist laut Hegel „ein Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“⁹ Diesem Vorwärtstommen werden nach Hegel einzelne Individuen zum Opfer gebracht. In Napoleon sieht er schon eine exemplarische Verkörperung des zu sich selbst gelangten Weltgeistes (‚Weltseele zu Pferde‘). Solche bedeutenden Persönlichkeiten (‚welthistorische Individuen‘) wähten nur, ihre eigenen Zwecke zu verfolgen, aber im Grunde bediene sich die ‚List der Vernunft‘ ihrer, um das Ziel der Menschheitsgeschichte zu verwirklichen, das gemäß Hegel in seiner Zeit innerhalb seines Kulturkreises näherungsweise schon erreicht sei.¹⁰

Die klassische Geschichtsphilosophie, wie sie vor allem von Denkern des so genannten ‚Deutschen Idealismus‘ wie Kant, Fichte und Hegel vertreten wurde, sah sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts verstärkter Kritik ausgesetzt, die sich nicht zuletzt aus der praktischen Erfahrung ergab, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit den großen zuversichtlichen Geschichtsentwürfen um 1800 alles andere als entsprach. Ein wirkmächtiger Vertreter dieser Kritik war Karl Marx durch die Ausarbeitung seines Konzeptes vom ‚Historischen Materialismus‘. Dieses stellt unter Anleihen einen umfassenden Gegenentwurf zur Geschichtsphilosophie Hegels dar. Und zwar in der Weise, dass anstelle einer spekulativen Geschichtsmetaphysik Historie grundiert wird im Hinblick auf reale Sozialverhältnisse. Marx‘ materialistische Aneignung Hegel’scher Dialektik besagt, dass nicht abstrakte Ideen wie die Vernunft, sondern fassbare Bedingungen wie die Arbeitsverhältnisse die Geschichte in ihrem Gang durch die Zeiten bestimmen.

8 Vgl. Hegel, G. W. F.: Zweiter Entwurf. Die philosophische Weltgeschichte, in: Ders.: Studienausgabe in drei Bänden, Bd. 1, hg. von Karl Löwith, 1968: 290.

9 Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 1961: 61.

10 Im Kontext seiner Geschichtsphilosophie unterscheidet Hegel bekanntlich vier Weltreiche, die aufeinander folgend wie die Lebensperioden eines Menschen vorgestellt werden. Die orientalische Welt komme dem Knabenalter gleich, die griechische der Jünglingszeit, die römische Welt dem Mannes- und die seinerzeitige germanisch-europäische Welt dem Greisenalter. Das Herz Europas ist nach Hegel Frankreich, England und selbstredend Deutschland.

Nicht das Bewusstsein der Menschen präge ihr Sein, sondern umgekehrt forme das soziale Sein ihr Bewusstsein. Im Gegensatz zur Hegel'schen Weltbewegung im Namen des Geistes, dessen bloßes Werkzeug der Mensch sei, stellt Marx den Menschen betont säkular und religionskritisch als Eigenproduzenten seines Lebens dar, d. h. als Selbstmacher der Geschichte sozusagen. Es ging Marx darum, Hegel ‚vom Kopf auf die Füße‘ zu stellen.

Ganz im Sinne seines theoretischen Kalküls pro Praxis zieht Marx den Schluss, dass nicht die Interpretation der Welt, sondern ihre Veränderung eigentliches Anliegen des Philosophen sein solle. Seine philosophische Wandlungsvorstellung von der sozialen Welt kommt allerdings auch nicht ohne eine grundlegende Denkschablone der klassischen Geschichtsphilosophie aus, denn er bedient sich bei der Festlegung des Historischen Materialismus noch der teleologischen Voraussetzung, dass sich die Menschheitsgeschichte nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit klassenkämpferischer Art entwickelt, wodurch sie endzeitlich gesehen in eine ganz bestimmte Gesellschaft münde, nämlich in die ‚klassenlose Gesellschaft‘ herrschaftslosen Charakters. Somit erschien Marx die Abschaffung des Kapitalismus durch den Kommunismus über den revolutionären Klassenkampf als zwingend notwendig für eine gerechte Menschenwelt. Hegels hochabstrakter Entwurf der Weltverbesserung gemäß dem dialektischem Schema, wonach ‚These‘ und ‚Antithese‘ sich in der ‚Synthese‘ zu einer neuen Form verschmelzen, wird von Marx dahingehend geerdet, dass es pragmatisch gedeutet der revolutionäre Klassenkampf der Proletarier (Antithese) gegen die vorgegebenen Lebensbedingungen durch die Bourgeoisie sei (These), der „notwendig zur Diktatur des Proletariats“ und folglich zur „klassenlosen Gesellschaft“ führe (Synthese).¹¹

Ein anderer pragmatisch gesinnter Denker in Sachen Geschichtsphilosophie war Friedrich Nietzsche. In seiner 1874 publizierte Abhandlung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* fechtet er jeden Eigenwert des Historischen an, der vorgeblich irgendwie objektiv erkannt werden könnte. Die Schrift im Kontext seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* ist ein viel beachtetes Werk aus Nietzsches früher Schaffensperiode, in der professionelles Historisieren, das auf das faktisch Gewesene abgestellt ist, als ein lebensfeindliches Unternehmen gedeutet wird, das wahre Größe relativiere und einem echten Fortschritt im Wege stehe. Nietzsche wirft hier seinen akademischen Zeitgenossen in kulturkritischer Absicht vor, dass sie die Bedeutung der Geschichtswissenschaft entweder überschätzen oder verkennen. Geboten sei dagegen die Abkehr von einer rückwärtsgerandten Sinnstiftung für eine innovative Selbst- und Gesell-

11 Marx, K.: Brief an Weydemeyer, in : MEW, Bd. 28, 1970: 507f. Marx begreift Gesellschaft als einen „naturgeschichtlichen Prozess.“ Er spricht von den „Naturgesetzen kapitalistischer Produktion“, die er als „mit eherner Notwendigkeit wirkende und sich durchsetzende Tendenzen“ deklariert. (Marx, K.: Das Kapital I, in: MEW, Bd. 23, 1969: 16 bzw. 12.) Auch Marx' historisierende Zeitgenossen Leopold von Ranke, Auguste Comte, Henry Thomas Buckle und Hippolyte Taine stellten Entwicklungsgesetze der Menschheitsgeschichte auf. Comtes ‚Dreistadiengesetz‘ beispielsweise besagt, dass die Geschichte im Sinne linearen Fortschritts eben drei Stadien durchläuft (vom theologisch-fiktiven über das metaphysisch-abstrakte zum wissenschaftlich-positiven Zeitalter, wobei letzteres von der positivsten Wissenschaft ‚Soziologie‘ angeführt werde).

schaftsinterpretation, die einer Ausgewogenheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit betreffs Geschichte entsprechen solle. Nietzsche stellt in seiner Untersuchung ‚Leben‘ und ‚Historie‘ gegenüber und behauptet, dass das Nachdenken über Geschichte das Leben sowohl heben als auch verflachen kann. Die Gefahr für das Leben bestehe vor allem in einem Übermaß an historischer Reflexion, an der ‚Hypertrophie des historischen Sinnes‘, wie Nietzsche es nennt. Sobald das Erinnern dem Menschen zur Last wird, verliere er nämlich eine vitale Einstellung zum Leben. Völkernationen seien demnach gut beraten, sich der Historie nur so weit zu bedienen, wie ihre Kultur sie zur Förderung des Lebens verlangt. Geschichtliches Sinnieren als Selbstzweck schätzt Nietzsche als lebenshemmend ein und beklagt in puncto lebensphilosophisches Denken die historisch verkopfte Bildung seiner Zeit innerhalb des modernen Wissenschaftsbetriebes.¹²

Nietzsche stützt sich in seiner Kritik an der Geschichtsphilosophie hauptsächlich auf die Kulturgeschichte Jacob Burckhardts und die Philosophie Arthur Schopenhauers, seines Idols in früher Werkerstellung. Schopenhauer behauptete, dass Geschichte zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist, da sie lediglich ‚Koordination‘ von Gewusstem sein könne, echte Wissenschaft jedoch durch ‚Subordination‘ gekennzeichnet sei. Burckhardt folgte Schopenhauers Gegenüberstellung mit seiner Abweisung einer Geschichtsphilosophie, die versucht, sowohl ‚Koordination‘ als auch ‚Subordination‘ unter einen Hut zu bringen, indem Historie in das Korsett vorgefasster Begriffe ihrer Entwicklung oder ihres Fortschritts gezwängt wird. Auch Nietzsche wendet sich in diesem Sinne gegen den ‚Bildungsphilister‘ seiner Zeit, der Geschichte etwa in der Nachfolge Hegels ohne Respekt vor ihren äußerlichen Singularitäten handhabt. Stattdessen finde er „überall das gleichförmige Gepräge seiner selbst“ wieder und schließe „nun aus diesem gleichförmigen Gepräge aller ‚Gebildeten‘ ... auf eine Kultur.“¹³ Als erheblicher als abstrakte Begriffe für das Verständnis der Geschichte erachtet Nietzsche die Kenntnis ihres Verlaufs hinsichtlich des Wirkens herausragender Individuen, was sich eben nicht allgemein fassen lasse. Darin folgte er seinem Lehrer Schopenhauer, der meinte, dass „nicht in der Weltgeschichte, wie die Professoren-Philosophie es wähnt, ... Plan und Ganzheit [ist], sondern im Leben des Einzelnen.“ Mit der anschließenden Begründung, dass „die Völker ... ja bloß in abstracto [existieren]: die einzelnen sind das Reale“. Daher sei „die Weltgeschichte ohne direkte metaphysische Bedeutung: sie ist eigentlich bloß eine zufällige Konfiguration“.¹⁴ Schon von Schopenhauer wird also der Notwendigkeitsgedanke in der Geschichtsphilosophie in Frage gestellt. Echte Philosophen erkennen nach ihm, dass Geschichte stets dasselbe im Wechsel der Geschehnisse ist, nämlich der sich kundtuende Wille, der erklärtermaßen blind und unvernünftig sei. Diese Überzeugung deutet auf die in der Fachwelt herausgestellte Geschichtsblindheit Schopenhauers hin.

12 Vgl. Nietzsche, F.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Ders.: Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 1, hg. von Giorgio Colli, 1980: 282.

13 Ebd.: 165.

14 Schopenhauer, A.: Parerga und Paralipomena. Kleinere philosophische Schriften I, in : Sämtliche Werke, Band IV, 1986: 249.

Als Gegenmittel für die aufgezeigte ‚historische Krankheit‘ empfiehlt Nietzsche die aktive Aneignung von Geschichte im kritischen Sinne. Da würden keine allgemeinen Grundlegendiskussionen weiterhelfen, wie sie etwa Leopold von Ranke (1795-1886) zum geschichtswissenschaftlich Besten gibt, sondern indem Historie und Kunst eine glückliche Verbindung eingehen, so wie es beispielsweise im Musiktheater Richard Wagners geschieht. Ranke war ein Vertreter des so genannten ‚Historismus‘, der den Untersuchungsgegenstand Geschichte systematischer und quellenkritischer bearbeitete als die bisherige, mehr erzählende Geschichtsschreibung. Obwohl Ranke die Geschichtsphilosophie damit um der Objektivität willen methodisierte, verwarf er doch bereits die Idee einer linearen Geschichtsentwicklung, was typisch für den Historismus ist. In einem berühmten Postulat erklärte Ranke programmatisch jede teleologische Entwicklungsvorstellung für abwegig: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst.“¹⁵ Solche Betonungen des eigenwüchsig Individuellen der Geschichte brachten dem Historismus bekanntlich den Vorwurf des Relativismus ein. Der Historismus und besonders die Kritik am Historismus, die wesentlich durch Nietzsche vorgedacht und beeinflusst wurde, trugen viel dazu bei, dass generalisierende Geschichtsphilosophien in der Art großer Erzählungen von Anfang bis Ende an Überzeugungskraft eingebüßt haben. In der Folge konzentrierte man sich in akademischen Kreisen weniger auf eine vermeintliche Allgemeinheit der Geschichte, sondern vielmehr auf ihren sinnhaften Aufbau durch ihre individuellen Produzenten. Somit wurde der einzelne Mensch betreffs geistiger Verarbeitung von Welt in den geschichtsphilosophischen Vordergrund gerückt.

Eine Tradition, die sich auf dieser Deutungsgrundlage von unten sozusagen entwickelte, nennt man bekanntermaßen Hermeneutik.¹⁶ Einer ihrer wirkmächtigsten Förderer im 19. Jahrhundert war unstreitig Wilhelm Dilthey. Der Schlüsselbegriff, aus dem heraus Dilthey seine hermeneutische Philosophie entfaltet, ist der des ‚Verste-

15 Ranke, L. v.: Über die Epochen der neueren Geschichte, historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Theodor Schieder und Helmut Berding, 1971: 60.

16 Eine andere philosophiegeschichtliche Denkbewegung von der Basis aus ist die ausnehmend kulturtheoretische, die sich um die 20. Jahrhundertwende neben der hermeneutischen abgezeichnet hat. Ein herausragender Vertreter dieser Richtung war der soziologisch orientierte Theoretiker Georg Simmel. Angesichts der ‚Probleme der Geschichtsphilosophie‘ hat er den Blick eindringlich auf die kulturellen Bedingungen jeder Form von zeitlicher Sinnkonstitution gelenkt. Geschichte hat demnach keinen ureigenen Sinn, der sich vom Einzelnen absehend aufdrängen würde. Vielmehr ist sie für Simmel „eine bestimmte Form oder Summe von Formen, mit denen der betrachtende, synthetische Geist ... die Überlieferung des Geschehens durchdringt und bewältigt“. (Simmel, G.: Vom Wesen des historischen Geschehens, 1918: 16.) Die kulturtheoretische Perspektive innerhalb der Geschichtsphilosophie, wie sie auch zeitgenössische Denker wie etwa Jan Assmann oder der Franzose Pierre Nora pflegen, trug und trägt nicht wenig dazu bei, dass in der philosophischen Fachwelt die Vorstellung von einer einheitlichen Geschichte, die sich irgendwie notwendig vollzieht, in den Hintergrund gedrängt wurde. Eine andere Historienbetrachtung neben der kulturtheoretischen lieferte die französische Schule der ‚Annales‘ im 20. Jahrhundert, die sich u. a. durch das Wirken Emile Durkheims herausgebildet hatte. Dem typisch deutschtraditionellen Totalitätsdenken betreffs Historie wurde von der Annales-Schule ein Kollektivitätsdenken von Individuen gegenübergestellt, das auf konkrete ökonomische und kulturelle Bedingungen rekurriert.

hens‘, den er mit den Begriffen des ‚Erlebens‘ und des ‚Ausdrucks‘ in einen engen lebensphilosophischen Zusammenhang bringt. Verstehen im weitesten Sinne wird dabei zudem methodisch vereinnahmt, indem Dilthey es als Erfahrungsgrundlage der von ihm so benannten ‚Geisteswissenschaften‘ überhaupt ausweist. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die vorgeblich auf das speziellere Erklären mittels hoher Abstraktionen angewiesen sind, da Vorgänge in der Natur für den menschlichen Geist nicht unmittelbar zugänglich (‚nacherlebbar‘) seien, anders als kulturelle Geschehnisse. Nicht die Natur sei es, in die der Mensch laut Kant planvoll nach Regeln der Vernunft eingebunden ist, sondern vielmehr stehe er von Anfang an in einem Geschichts- und Kulturzusammenhang, den er durch seine geistige Beweglichkeit durchaus aktiv bereichern kann. Vernunft ist nach Dilthey keine überzeitliche und unveränderliche Größe, sondern erhält ihr jeweiliges Gepräge je nach Verlauf der Geschichte. Und den Gang der Historie bestimmt eben letztlich das Kulturwesen Mensch durch sein Denken und Handeln. Diltheys Darstellung menschlichen Erkennens, die er in kritischer Anknüpfung an Kant auch ‚Kritik der historischen Vernunft‘ nennt, wird mit dem Anspruch vorgetragen, anstelle des bewusstseinsphilosophisch gebotenen Subjektes, in dessen Adern „nicht wirkliches Blut“, sondern „nur der verdünnte Saft von Vernunft“ fließe, den ganzen, konkret-historischen Erfahrungsmenschen zugrunde zu legen: das „wollend und fühlend vorstellende Wesen“.¹⁷

In seiner historisch geprägten Vernunftkritik ging Dilthey nicht nur Kant kritisch an, sondern erhebt Anspruch darauf, die gesamte Geschichte der Philosophie als metaphysische Stoßrichtung des Denkens aufgedeckt zu haben. Zeugnis davon legte er speziell in der Schrift *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* von 1911 ab, welche die Relativität jedweden Weltbildes samt etwaiger systematischer Durchdringungen nahelegt. In Anlehnung an Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘ bezeichnete Dilthey sein Programm des hinterfragenden Aufzeigens von Philosophiegeschichte auch als ‚Phänomenologie der Metaphysik‘. Anders als Hegel stellte Dilthey den geschichtlichen Geistesprozess jedoch nicht auf ein System absoluten Wissens ab. Vielmehr nimmt seine Geschichtsbetrachtung den umgekehrten Weg, indem sie ausleuchtet, wie sich eine ‚Weltanschauung‘ erst durch die vielen Kenntnisse ausprägt, die in der unmittelbaren Gewissheit des ‚Erlebnisses‘ im Besonderen und des ‚Lebens‘ im Allgemeinen wurzeln. Diesen Aufweis begreift Dilthey gleichzeitig als Fundament zur Begründung der Geisteswissenschaften, deren Ziel das ‚Verstehen des Lebens und der Geschichte‘ sei.

Erster großer Erbe Diltheys, was das hermeneutische Geschichtsd Denken innerhalb der Philosophie angeht, war Martin Heidegger. Er sieht seine eigene Frage nach der Geschichtlichkeit ausdrücklich von Dilthey vorbereitet. Von überragender Bedeutung in der nächsten Generation ist Hans-Georg Gadammers kritische Aneignung Dilthey’schen Gedankengutes im Rahmen seiner Begründung einer ‚Philosophischen Hermeneutik‘.

17 Dilthey, W.: Einleitung in die Geschichtswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, in: *Gesammelte Schriften*, hg. von Bernhard Groethysen, 1979: Anm. 6, S. XVIII.

Was Heideggers Version von Historie betrifft, so bot er in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* von 1927 ein philosophisches Verständnis von Geschichtlichkeit auf, das auf die existenzielle Zeitlichkeit des Daseins vom einzelnen Sein aus fokussiert ist. In *Sein und Zeit* ist es die ‚Angst‘ im Zusammenhang mit der ‚Sorge‘, die als Grundstimmung des menschlichen Daseins herausgestellt wird, und zwar wesentlich im Hinblick auf den Tod. Das artspezifische Wissen des Menschen um seinen persönlichen Tod wird gar als Ursache seiner geschichtlichen Seinsweise behauptet: „*Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, ist der verborgene Grund der Geschichtlichkeit des Daseins.*“¹⁸ ‚Der Sinn von Sein‘, nach dem im Hauptwerk gefragt wird, sei nicht irgendein zukünftiger Endzustand der Geschichte, sondern die ‚Zeit‘ selbst. Aufschluss über das Sein kann somit nur vom Horizont der jeweils gelebten Zeit aus gegeben werden. Das ist nach Heidegger die genuine Aufgabe der ‚Dichter‘ und ‚Denker‘.

Auf dem Weg seines fragenden Denkens wandte sich Heidegger mehr und mehr von traditionellen Philosophiekonzepten ab, um das konkrete Leben phänomenal fassen zu können; als Leben, das in seiner historisch gewachsenen Tatsächlichkeit gegeben ist, jedoch nicht notwendig so werden musste.¹⁹ Mit der Umsetzung dieses Programms, selbst einmal bezeichnet als ‚phänomenologische Hermeneutik der Faktizität‘, versuchte Heidegger Lebenszusammenhänge und Erfahrungen ursprünglich aufzuweisen und nicht zu erklären. Er stützt sich dabei besonders auf Kierkegaard und Nietzsche, die den metaphysischen Ansprüchen auf überzeitliche Wahrheiten bekanntlich die Geschichte mit ihren Zufällen und die Wandelbarkeit moralischer Werte und sozialer Bezugssysteme durch das individuelle Handeln entgegenstellt haben. Aber vor allem Diltheys Darlegung der historischen Gewordenheit jedes Welt- und Selbstverhältnisses war es, die Heidegger dazu führte, subjektphilosophischen Anmaßungen den Rücken zu kehren, etwa in Gestalt der behaupteten Wesenheiten des Bewusstseins seines Lehrers Edmund Husserl.

Mit seiner philosophischen Verstehensperspektive von unten, d. h. vom konkreten Dasein aus, ging es Heidegger um nicht weniger als um die Überwindung der Metaphysik als Teil der Geistesgeschichte. Diese Überwindung meint er durch seine kritische Wendung gegen die Bewusstseinsphilosophie bewerkstelligt zu haben, wobei deren Abfertigung selbst auf das bezogen bleibt, was es zu übertrumpfen gilt. Heidegger sprach in dieser Hinsicht von einer ‚Verwindung der Metaphysik‘ im Zuge seiner philosophischen ‚Kehre‘, die durch eine Abwendung vom fundamentalontologischen Denken gekennzeichnet ist. Mittels seines kehrtwendigen Denkens, welches das Wahrheitsgeschehen untrennbar mit dem Sprachgeschehen verklammert, gab Heidegger vor, das Wesen der Metaphysik gänzlich verdeutlicht zu haben, um zu einem ‚anderen Anfang‘ mit dem Philosophieren zu kommen. Dieser Anspruch nimmt sich wie eine Selbstermächtigung eines Philosophen aus, der völlig neu beginnen möchte. Jeder noch so innovative Denker ist nach Heidegger aber wie alle seine Zeitgenossen in einen Prozess der ‚Ver- und

18 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 1986: 386.

19 In der *Fundamentalontologie* Heideggers (‚*Sein und Zeit*‘!) kommt die Kontingenz menschlichen Daseins hauptsächlich durch den Terminus der ‚Geworfenheit‘ zum Ausdruck.

Entbergung‘ verstrickt, über den er nicht bedingungslos verfügen kann. Alle Menschen sind eben eingebunden in ein kulturelles Überlieferungsgeschehen, zu dem sie sich allerdings im Prinzip sprachlich erneuernd verhalten können. Diese Fähigkeit hat Heidegger zufolge in erster Linie etwas mit großer Geschicklichkeit in der Entsprechung von Sprache zu tun, denn: „Die Sprache spricht, nicht der Mensch. Der Mensch spricht nur, indem er geschicklich der Sprache entspricht.“²⁰ Die Sprache ist laut Heidegger metaphorisch gesprochen das ‚Haus des Seins‘, das gleichsam jederzeit von seinen Bewohnern umgebaut werden kann, wenn es nicht mehr heimelig erscheint.

Die Zentralisierung der Sprache in der Erläuterung von Geschichtlichkeit wird von Heideggers Schüler Gadamer weiter vorangetrieben, wobei der fatalistische Ton, den Heidegger insbesondere in Bezug auf den Seinsbegriff noch anschlägt, zurückgedrängt wird. Sprachliches Verstehen wird von beiden Hermeneutikern jedoch wesentlich als verstandesmäßiges Vollzugsgeschehen begriffen. Gadamer gilt allgemein als Begründer der sogenannten ‚Philosophischen Hermeneutik‘, worauf der Untertitel seines Hauptwerkes *Wahrheit und Methode* von 1960 schon hinweist (‚Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik‘). Ist Heideggers Kritik an der alten Hermeneutik methodischen Charakters, wie sie von Schleiermacher und Dilthey entfaltet wurde, noch eine mehr implizite als explizite, so wird sie durch Gadamer ausdrücklich gemacht, wobei Hermeneutik universell veranschlagt wird als sprachliche Grundbewegtheit des Daseins (‚Universalität der Hermeneutik‘).²¹ So bestimmt ist der Prozess des Verstehens das grundlegende Sprachgeschehen, durch das der Mensch auf andere Menschen und Gegenstände in der Welt bezogen wird. Nach Gadamer ist jegliches Verstehen, einerlei ob es sich um das Verständnis von Texten, von Kunstwerken oder um das Verstehen eines Gegenübers in der Gesprächssituation handelt, an die Sprachlichkeit des Seins vor dem Horizont der Zeit gebunden. Um den geistigen Horizont mittels Sprache vom jeweiligen historischen Standpunkt aus zu erweitern, ist der Verstehende gemäß Gadamer gut beraten, eine Offenheit für das Neue an den Tag zu legen, Vorurteile reflexiv zu hinterfragen sowie zum Gespräch bereit zu sein. Dabei betont er nachdrücklich, dass ein endgültiges Verstehen nicht möglich ist, sondern dass es immer „nur“ der einzelne Mensch vor dem Hintergrund seiner Zeit ist, der vermöge seiner Denkkraft etwas versteht, wenn etwas verstanden wird. In diesem Zusammenhang formuliert Gadamer seine Kritik am Historismus, der unter Absehung von der Gegenwartsgebundenheit des Interpretens die Möglichkeit vorgibt, standpunktneutral in historische Zeitläufe eintauchen zu können.²²

20 Heidegger, M.: *Der Satz vom Grund*, 1957: 161.

21 Laut Gadamer ist „*die Sprache das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht.*“ Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1990: 392.

22 Unter dem Label ‚Historizismus‘ formulierte Gadamers Zeitgenosse Karl Popper seine Kritik an der geschichtsphilosophischen Angewohnheit, historische Gesetzmäßigkeiten aufzustellen. In *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* von 1945 erteilt er dem autoritären Herrschaftsgedanken Platons, dass die Philosophen das Staatswesen nach leitenden ‚Ideen‘ bestimmen sollen, ebenso eine scharfe Absage wie den gesetzesartigen Geschichtsauffassungen Hegels und Marx‘. Popper sieht sie im „historizistischen Aberglauben“ befangen. In diesem Glauben erliege man der Versuchung, allgemeine Entwicklungsgesetze aufzubieten, die den Verlauf der Menschheitsgeschichte als vorhersehbar darstellen.

Aber auch wenn es grundsätzlich der Einzelne ist, der versteht, ist er in seiner Annäherung an einen Gegenstand immer schon an überlieferte Orientierungen und vorgegebene Urteile gebunden, wie sie ihm durch den Sozialisationsprozess erfahrungsgemäß vermittelt werden. Gadamers Begriff der Hermeneutik besagt, dass die Aneignung von Geschichte durch das individuelle Verstehen von Überlieferungen ein grundlegender und nicht endender Bildungsprozess ist, wobei das Verstehen ein Vorgang der Verschmelzung geistiger Horizonte von der Gegenwart aus ist: „In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.*“²³

In *Wahrheit und Methode* argumentiert Gadamer eindrucksvoll dafür, dass das Erlangen von Wahrheit nichts mit einer speziellen Methode oder Methodik der Beschaffung von Wissen zu tun hat. Die Erfahrung der Kunst ist ihm dabei der Ausgangspunkt zur Wiedergewinnung eines umfassenden philosophischen Wahrheitsverständnisses jenseits epistemologischer Verkürzungen. Dementsprechend sei Hermeneutik keine bestimmte Erkenntnislehre des richtigen Verstehens im Sinne einer Interpretationstechnik, sondern das Bewusstmachen der jeder verstehenden Rezeption zugrundeliegenden Bedingungen, z. B. des Wechselspiels von Vorverständnis und Textsinn im ‚hermeneutischen Zirkel‘. Zentral ist hierbei die Forderung, dass jede Aneignung der Überlieferung diese ernst nehmen muss und sie nicht überheblich vergegenständlichen darf, will sie denn produktive Aneignung und nicht anmaßende Kritik sein. Als Möglichkeitsgrund und Begrenzung allen Verstehens bilde die Sprache den letzten Horizont der Erschließung von Welt.

Anders als der Titel seines Hauptwerkes es fälschlicherweise nahe legen könnte, gab Gadamer keine neue Methode der Philosophie um der Wahrheit willen zum wissenschaftlich Besten, sondern stellt im Verweis auf das wirkungsgeschichtliche Wahrheitsgeschehen die Idee einer bestimmten Vorgehensweise der Philosophie überhaupt in Frage. Und zwar dadurch, dass er klarer als Heidegger die Sprache als Grundlage des Verstehens und als Bedingung des historischen Geschehens aufzeigte. Verstehen vollzieht sich nach Gadamer unhintergebar mittels der Sprache und da die Gesprächssituation geradezu als Modell für den Prozess des Verstehens herangezogen werden kann, stehen Reflexionen über die Sprache und den Dialogcharakter des Verstehensprozesses im Zentrum des Schlusskapitels von ‚Wahrheit und Methode‘, das mit ‚Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache‘ überschrieben ist. Darin folgt Gadamer auf seine hermeneutische Weise der Neigung Heideggers, sich in seiner Spätphilosophie seinsgemäß der Sprache anheim stellen zu wollen – Sprache begriffen als ‚Haus des Seins‘. In Anknüpfung an Wilhelm von Humboldt zeichnet Gadamer

23 Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1990: 311.

die Sprache allerdings nüchterner als Voraussetzung menschlicher Welterfahrung überhaupt aus – „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*“.²⁴

Der hermeneutische Ansatz innerhalb der Geschichtsphilosophie, so wie er vor allem von Heidegger und Gadamer vertreten wird, verzichtet auf eine Erfassung der Geschichte als eines zielgerichteten Einheitszusammenhangs. Das menschliche Verstehen wird hier als immer schon sinnhaft in einen geschichtlichen Kontext Eingebundenes betrachtet. Texte haben nach Gadamer keine in sich geschlossene Bedeutung, sondern immer nur diejenige, die ihnen das Verständnis des jeweiligen Interpreten in seiner Zeit entgegenbringt.²⁵ Generell bauen nicht-metaphysische Geschichtsphilosophien nicht mehr auf die Annahme eines gleichförmig wirkenden Geschichtsprinzips oder einer einheitlich wirkenden historischen Gesetzlichkeit. In sprachanalytisch orientierten Ansätzen zum Verständnis der Geschichte besinnt man sich auf die Struktur historischer Aussagen und konzentriert sich auf die Behandlung erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Probleme der historischen Erfahrung, wie sie auch die pragmatisch orientierte Geschichtstheorie darlegt. Beide philosophischen Denklinien schwören der Gewohnheit systematischer Erklärungsversuche der Weltgeschichte ab und legen ihren Schwerpunkt auf die Thematisierung metaphysischer Voreingenommenheiten traditioneller Geschichtsphilosophien.

Insgesamt lässt sich in Abgrenzung zur traditionellen Geschichtsphilosophie der Moderne eine ‚postmoderne‘ Geschichtsphilosophie ausmachen, die deterministischen Geschichtsvorstellungen vorzugsweise im Verweis auf die Sprache vollends abschwört. Ein argumentationsstarker Philosoph in dieser Hinsicht ist der amerikanische ‚Neopragmatiker‘ Richard Rorty. Von seinem metaphysikkritischen Standpunkt aus erweist sich auch die Geschichtsphilosophie als sprachspielerisches Unternehmen unter anderen, das auf bestimmte Sprachbilder baut, um die Menschheitsgeschichte erklärlich zu machen. Bezüglich der hermeneutischen Denklinie schlägt Rorty vor, die Geschichte der Philosophie und Wissenschaft, wie überhaupt die Geschichte ganzer Kulturen als Geschichte des Glaubens an Metaphern und nicht der Entdeckung von Wahrheiten oder Wirklichkeiten zu verstehen.²⁶ Die Integration neuer Metaphern in den Sprachschatz einer Kultur kann die gewohnten Sprachspiele ihrer Menschen dermaßen verändern, dass man es hier mit revolutionären Umdeutungen von dem zu tun hat, was Wirklichkeit

24 Ebd.: 478.

25 Für den Schule machenden ‚Dekonstruktivisten‘ Jacques Derrida gibt sich Geschichte letztlich gar nur als ‚Text‘ zu erkennen, der keinerlei Verbindung mit einer irgendwie außersprachlich gearteten Vergangenheit hat. Texttheoretisch argumentiert er dafür, dass es einen Referenten ‚Vergangenheit‘ gar nicht gibt, auf den sich eine gesicherte Erkenntnisbildung von der Geschichte beziehen könnte. Nach Derrida gibt es eben gar nichts außer dem Text: „Das, was ich Text nenne, ist alles, ist praktisch alles.“ (Jacques Derrida im Gespräch mit Peter Engelmann, in: Engelmann, P.: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, 2004: 20.)

26 „Das Bild, das die traditionelle Philosophie gefangenhält“, ist laut Rorty in Anspielung auf Wittgenstein dasjenige „vom Bewußtsein als einem großen Spiegel, der verschiedene Darstellungen enthält – einige davon akkurat, andere nicht – und mittels reiner, nichtempirischer Methoden erforscht werden kann. Ohne die Idee des Bewußtseins als Spiegel hätte sich eine Bestimmung der Erkenntnis als Genauigkeit der Darstellung nicht nahegelegt.“ Rorty, R.: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, 1981: 22.

ist. Allerdings ist nach Rorty kein objektives Kriterium, etwa ein neutraler Begriffsrahmen, ausfindig zu machen, aufgrund dessen man sich für oder gegen Metaphern entscheiden könnte, so dass „wir Sprache oder Metaphern nur miteinander vergleichen können, nicht mit einem Ding namens ‚Tatsache‘ jenseits der Sprache“.²⁷ Angesichts solcher Entzauberungen des überkommenen Empirismus wurde mehr und mehr von der korrespondenztheoretischen Vorstellung Abstand genommen, dass man mittels der Sprache fähig sei, Geschichte nach Art einer Theorie der Darstellung genau wiederzugeben. Philosophen wie Roland Barthes und Historiker wie Hayden White gehen sogar so weit, die klassische Unterscheidung zwischen Geschichte als Wissenschaft und als literarischer Fiktion zu verwerfen.

Wandel und Innovation finden nach Rorty durch Prozesse der Neubeschreibung des Menschen (privat!) und der Gesellschaft (öffentlich!) statt. Die Geschichte sei somit nichts Notwendiges, sondern eine kontingente Entwicklung gemäß sprachlicher Neuerungen. Rorty rechnet Gadamer unter anderen kontinentalen Denkern wie Wittgenstein oder Heidegger ausdrücklich zu den Anregern und Vorbildern seines skeptischen Philosophierens, das sich gegen den traditionellen Anspruch wendet, vermeintliche Gegebenheiten aufgrund von Erkenntnisgrundlagen getreu widerspiegeln zu können. Im dritten Teil seines Hauptwerkes *Der Spiegel der Natur* empfiehlt Rorty insbesondere die Hermeneutik Gadamers als Alternative zur traditionellen Erkenntnistheorie, denn sie lasse die Grenze zwischen Meinung und Wahrheit unscharf werden und rege zur Neubeschreibung von Mensch und Gesellschaft um der Bildung willen an. Gemäß Rortys Interpretation ist die Hermeneutik in erster Linie als hoffnungsvolles Projekt in der Geschichte der Philosophie zu verstehen. Und zwar dahingehend, dass sie von Anfang an darauf hinwirkte, den philosophischen Fundamentalismus aufzugeben. In diesem Sinne steht Hermeneutik für Rorty „weder für eine Disziplin noch für eine Methode, mittels derer man Resultate erzielen könnte, die sich der Erkenntnistheorie entzogen haben, noch für ein Forschungsprogramm. Im Gegenteil, Hermeneutik ist Ausdruck der Hoffnung, die kulturelle Leerstelle werde nach dem Abgang der Erkenntnistheorie gerade *nicht* neu besetzt – unsere Kultur werde zu einer Kultur, in der das Bedürfnis nach Einschränkung und Konfrontation nicht mehr verspürt wird.“²⁸

Rorty (1931–2007) ist einer der präsentesten und umstrittensten Philosophen der Gegenwart. Er war aber kein spezieller Denker zur Geschichtsphilosophie, noch weniger als sein Gesinnungsgenosse Odo Marquard einer ist,²⁹ sondern vor allem ein scharfer Kritiker der metaphysisch bestimmten Philosophiegeschichte seit Platon. Ihm ging

27 Rorty, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität, 1989: 48.

28 Rorty, R.: *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, 1981: 343.

29 Ein Teil des Schaffens von Marquard besteht aus einer kritischen Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie. Er deutet sie als theoretische Reaktion auf das Theozidie-Problem. Auf anthropologischen Wegen gelangte Marquard zu einer skeptischen Philosophie der menschlichen Endlichkeit, die trotz der Feststellung der Kontingenz aller Lebensordnungen und -orientierungen konservativ geprägt ist. Dass Marquard alles andere als ein Notwendigkeitsdenker im traditionellen Sinne ist, darauf deuten schon einschlägige Buchtitel hin: *Abschied vom Prinzipiellen* (1981), *Apologie des Zufälligen* (1986).

es nicht allein um die Unterminierung der traditionellen Geschichtsphilosophie,³⁰ sondern um die Aushebelung der traditionellen Philosophie als ganzer. Rorty wendet sich vehement gegen die fundamentaltheoretische Ambition der neuzeitlichen Philosophie, eine vom menschlichen Geist unabhängige Realität nach Vorgabe der Abbildtheorie der Wahrheit möglichst genau ergründen zu wollen. Gemeint ist hier die von Descartes eingeleitete, durch Locke und Kant fortgeführte, von den Neukantianern als Erkenntnistheorie etablierte und im 20. Jahrhundert selbst sprachanalytisch noch fortwirkende Philosophie, die auf die gedankliche Basis menschenmöglicher Erfahrung zielt und dabei auf das Mentale, den Geist im umfassenden Sinne stößt.

In *Der Spiegel der Natur* mit dem Zusatztitel *Eine Kritik der Philosophie* betreibt Rorty eine gründliche Historisierung epistemologischer Problemstellungen in der Art einer Generalabrechnung mit der Philosophie. Rortys Strategie besteht hier darin, die traditionell erkenntnistheoretischen Gewohnheiten des Fragens, wie sie Descartes (Idee des Mentalen), Locke (Idee einer Theorie des Erkennens) und Kant (Idee der Philosophie als Tribunal der reinen Vernunft) in die philosophische Diskussion eingeführt haben, als kontextuell bedingte Pseudoproblematiken abendländischen Theoretisierens seit Platon hinzustellen, um eine therapeutische Wirkung für die Parteinahme einer ironisch befreiten Auffassung von Philosophie und Wissenschaft zu erzielen.³¹ Das erkenntnistheoretische Projekt sei demnach vergeblich in dem Glauben auf den Weg gebracht worden, die Wahrheit von Aussagen empirisch letztgültig verbürgen zu können, indem man epistemische Begrifflichkeiten zur Ergründung von Wirklichkeit zum wissenschaftlich Besten gab. Durch das Aufzeigen solcher Sackgassen war Rorty unablässig darum bemüht, die abendländische Philosophie in eine nachmetaphysische Selbstbesinnung zu treiben.

Um auf philosophischem Gebiet die theoretische Hingabe an praktische Probleme zu erreichen, bedarf es nach Rorty einer konsequenten Entzauberung sämtlicher methodischer Terminologien und Unterscheidungen, die den althergebrachten Zweck haben, absolute von relativen Momenten menschlichen Erkennens dualistisch zu scheiden; eine Entzauberung solcher epistemologisch hoch gehandelter Begriffe wie Sein, Wahrheit, Vernunft, Objektivität oder Rationalität und der damit zusammenhängenden Unterscheidungen wie denjenigen zwischen Realität und Erscheinung, Objekt und Subjekt, Natur und Übereinkunft, Sein und Sollen oder Entdeckungszusammenhang und Rechtfertigungszusammenhang. Entgegen traditioneller Ansprüche verfolgt Rorty

30 Im Kontext seines betont unsystematischen und streitbaren Philosophierens kommt Rorty freilich auch immer wieder kritisch auf die Ambitionen traditioneller Geschichtsphilosophie zu sprechen: „Ich würde gern die religiöse wie die philosophische Hoffnung auf einen supra-historischen Grund oder auf eine Konvergenz am Ende der Geschichte ersetzt sehen durch eine historische Erzählung vom Aufkommen liberaler Institutionen und Angewohnheiten ...“ Rorty, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität, 1989: 163 f.

31 „Das Ziel ironistischer Theorie ist es, den metaphysischen Drang, den Drang zum Theoretisieren, so gut zu verstehen, daß man vollkommen frei von ihm wird. Die ironistische Theorie ist also eine Leiter, die man wegwerfen kann, sobald man herausgefunden hat, was die eigenen Vorgänger zum Theoretisieren getrieben hat. Eine Theorie des Ironismus wäre das letzte, was ironistische Theoretiker wollen oder brauchen. Sie geben sich nicht damit ab, für sich und ihre Mit-Ironiker eine Methode, Plattform oder eine Begründung zu beschaffen. Sie tun nur das, was alle Ironiker tun – sie versuchen sich in Autonomie.“ Ebd.

in diesem dekonstruktivistischen Sinne ein von allen epistemischen Allüren befreites Philosophieren, das pragmatisch von der Zufälligkeit alles Menschlichen ausgeht.³² Rortys Kritik der Metaphysik verhält sich insofern rein parasitär zu der fundamentaltheoretischen Vorstellung von Philosophie als oberster Wissenschaft, die als solche über die Erkenntnisansprüche der verschiedenen wissenschaftlichen Einzeldisziplinen zu Gericht sitzen will. In diesem Zusammenhang kritisiert der Neopragmatiker Rorty u. a. Jürgen Habermas' Konzept der vernunftgeleiteten ‚Universalpragmatik‘ kommunikativen Handelns als disziplinäre Nachfolgeerscheinung der Erkenntnistheorie, als ‚quasi-erkenntnistheoretisches System‘.³³ Wenn Habermas auf allgemeine Regeln für alle denkbaren theoretischen Diskurse pocht, ist das Rorty zufolge nichts anderes als die Fortsetzung des philosophischen Fundamentalismus. Insofern reproduziert der Rationalismus in Gestalt der kommunikativen Vernunft die geistesgeschichtliche Dogmatik früherer Jahrhunderte.

Rorty radikalisiert die Metaphysikkritik des amerikanischen Pragmatismus auf der Denklinie von William James, John Dewey und Donald Davidson und verbindet sie mit den verschiedenen Kritiken am abendländischen Rationalismus durch kontinentaleuropäische Philosophen wie Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Lyotard, Foucault oder Derrida. Fundamentaltheoretische Fragestellungen im Sinne der empirisch endgültigen Sicherung von Wissen will Rorty durch direktere Fragen überwunden sehen, z. B. ob sich unsere derzeitigen Beschreibungen von Natur oder Kultur zur Erfüllung spezifischer Zwecke und zur Verfolgung längerfristiger Ziele eignen oder ob wir sie besser durch neue ersetzen sollten. Die Kriterien zur Entscheidung solcher Fragestellungen könnten dabei szientifisch nie allgemeinverbindlich festgelegt werden, sondern sind von der öffentlichen Gesprächspraxis der jeweiligen sozialen Gemeinschaft in ihrer jeweiligen Zeit abhängig. In dieser Praxis könne die Philosophie auch nicht mehr, aber auch nicht weniger, als eine ‚Stimme im Gespräch der Menschheit‘ sein. Rorty nutzt diese Stimme in der ungewöhnlichen Art, dass er fundamentale Begrifflichkeiten und ‚platonische Unterscheidungen‘ innerhalb der Geschichte der Philosophie metaphysikkritisch in unsystematischer Weise hinterfragt und vorzugsweise im direkten Bezug auf zeitgenössische Kollegen und Vorgängerphilosophen Antworten darauf gibt, woher diese Termini kamen und wie sie im Lauf der Zeit ihrer methodischen Inanspruchnahme fortgebildet wurden. Dieses mehr dichterische als theoretische Philosophieren hebt sich in seiner Eigenart relativ stark von anderen Gegenwartsphilosophien ab. So auch von derjenigen Gadamers, der noch leicht systematisch beansprucht, einen Sachverhalt namens ‚Philosophische Hermeneutik‘ aufgespürt und aufgeschlüsselt zu haben. Dabei stützt er sich auf Begriffe wie den des Verstehens, die ungleich mehr als andere mit dem menschlichen Denken und Handeln zusammenhängen würden. Rorty dagegen stellt seine Überlegungen vorwiegend mittels der direkten Gegenüberstellung seiner

32 Zu diesem Zweck unterscheidet Rorty zwischen der Kontingenz der Sprache, des Selbst und des Gemeinwesens. Siehe dazu Rorty, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität, 1989: Kap. 1, 2 und 3.

33 Vgl. Rorty, R.: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, 1981: 411. Habermas stützt seinen sprachanalytischen Entwurf der Universalpragmatik letztlich durch den Begriff der „einheitlichen Vernunft“.

und anderer Meinungen an. Verschreibt man sich einem solchen Philosophieren des empfehlenden Vergleichs von Perspektiven ohne unterlegte begriffliche Matrix, lässt die Unterstellung des Relativismus natürlich nicht lange auf sich warten.³⁴

Mit der Ausdeutung sprachlicher Umschwünge als Grund oder Entsprechung des historischen Wandels beispielsweise durch Heidegger, Gadamer oder Rorty tritt die Behauptung von der Notwendigkeit geschichtlichen Geschehens in den philosophischen Hintergrund. Als allumfassend hingestellte Prinzipien oder Gesetzmäßigkeiten kommen damit selbst „nur“ als sprachliche Produkte zum Vorschein, die im Verlauf der Historie der Geschichtsphilosophie von einzelnen Berufsdenkern zur humanen Selbstversicherung ausgedacht wurden, um das komplexe Weltgeschehen gemäß einheitlicher Begriffe wie der Vernunft verstehen zu können. Nach der philosophischen Selbstentzau-berung solcher universalistischer Wortgebräuche ist es nicht verwunderlich, dass die gegenwärtige Geschichtsphilosophie durch eine empirische Offenheit gekennzeichnet ist, indem sie, im Gegensatz zu ihrer klassischen Ausprägung, eine enge Verbindung mit der Geschichtswissenschaft eingegangen ist. Man folgte damit dem Plädoyer post-moderner Philosophen für ein Ende bzw. dem Funktionswandel der Geschichtsphilosophie, da es ‚die‘ Geschichte offenbar gar nicht gibt, sondern eine Vielzahl von Historien, die konstruktiv beschrieben werden können.³⁵ Dem entspricht die heutige Vielfalt an Forschungsstrategien, um all die kleinen Geschichten hinter der vermeintlich großen auf den Begriff zu bringen. Dieser Pluralität korrespondiert wiederum die Abstellung auf Individualität der neuen Geschichtsschreibung, d. h. die Konzentration weniger auf allgemeine Strukturen und mehr auf die Menschen, die an der Formulierung und dem Wandel dieser Strukturen mitgewirkt haben.

LITERATURVERZEICHNIS

Condorcet, J.: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, 1. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.

Dilthey, W.: Einleitung in die Geschichtswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, in: Gesammelte Schriften, Bd. 1, hg. von Bernhard Groethysen, 8. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

34 Rorty kontert diesen Vorwurf beispielsweise in folgender kaltschnäuziger Weise: „Wir Pragmatisten gehen mit einem Achselzucken über die Vorwürfe hinweg, wir seien ‚Relativisten‘ oder ‚Irrrationalisten‘, denn nach unserer These setzen diese Vorwürfe genau diese ... Unterscheidungen [platonische Unterscheidungen] voraus. Wenn wir uns selbst eine Bezeichnung geben, sollten wir uns vielleicht am besten ‚Anti-Dualisten‘ nennen.“ (Rorty, R.: Relativismus: Entdecken und Erfinden, in: Information Philosophie, Heft 1 1997: 8.)

35 Im Gegensatz zu ‚postmodernen‘ Vertretern der Philosophie gehen ‚posthistorische‘ Denker wie Francis Fukuyama nicht vom Ende traditioneller Philosophie wie etwa der klassischen Geschichtsphilosophie aus, sondern vom Ende der Geschichte selbst. Und zwar durchaus mittels geschichtsphilosophischer Deutungsschemata. Fukuyama etwa beansprucht in seinem kontrovers diskutierten Buch *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* (1992) eine Zwangsläufigkeit des historischen Ablaufs, gemäß der nach dem Zusammenbruch kommunistisch regierter Staaten sich die Prinzipien des Liberalismus in Form von Demokratie und Marktwirtschaft mit der Zeit endgültig und überall durchsetzen.

Engelmann, P.: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart: Reclam, 2004.

Fichte, J. G.: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 4., durchges. Aufl., nach d. Erstdr. von 1806, Hamburg : Meiner, 1978.

Gadamer, H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

Hegel, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart: Reclam, 1961

Hegel, G. W. F.: Zweiter Entwurf. Die philosophische Weltgeschichte, in: Ders.: Studienausgabe in drei Bänden, Bd. 1, hg. von Karl Löwith, Frankfurt a. M. u. a.: Fischer, 1968.

Heidegger, M.: Sein und Zeit, 16. Aufl., Tübingen: Niemeyer, 1986.

Heidegger, M.: Satz vom Grund, Pfullingen: Neske, 1957.

Kant, I.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Ders.: Schriften zur Geschichtsphilosophie, Stuttgart: Reclam, 1980.

Marx, K.: Brief an Weydemeyer, in : MEW, Bd. 28, 2. Aufl., Berlin: Dietz, 1970.

Marx, K.: Das Kapital I, in : MEW, Bd. 23, 4. Aufl., Berlin: Dietz, 1969.

Nietzsche, F.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Ders.: Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 1, hg. von Giorgio Colli, München u. a.: Dt. Taschenbuch-Verl., 1980.

Ranke, L. v.: Über die Epochen der neueren Geschichte, historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Theodor Schieder und Helmut Berding, München-Wien, R. Oldenbourg Verlag, 1971.

Rorty, R.: Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1981.

Rorty, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

Rorty, R.: Relativismus: Entdecken und Erfinden, in: Information Philosophie, Jahrgang 25, Heft 1, Lörrach: Moser, 1997.

Schopenhauer, A.: Parerga und Paralipomena. Kleinere philosophische Schriften I, in : Sämtliche Werke, Band IV, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

Simmel, G.: Vom Wesen des historischen Geschehens, Geschichtliche Abende im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, Heft 5, Berlin: Mittler, 1918.

WERNER SIMON

Institut za učenje na daljinu „Studienwelt Laudius“, Štrelen

ISTORIJA ČOVEČANSTVA IZ FILOZOFSKE PERSPEKTIVE –
NUŽAN ILI SLUČAJAN RAZVOJ?

Sažetak: U narednom prilogu se bavim pitanjem kako se vremenom menjalo razmišljanje o istoriji, pre svega u pogledu razvoja od mišljenja fiksiranog na nužnost ka mišljenju koje primat daje slučajnosti. Pri tome se može videti da fokusiranje na jezik filozofe odvlači od ideje da isto-

rijom dominiraju određeni zakoni ili principi. Ono što se istorijski dešava ne može se adekvatno izvesti iz opštih pojmova; umesto toga je čovek onaj ko, menjajući upotrebu jezika, oblikuje istoriju. Ukoliko je klasična (idealistički obojena) filozofija istorije obznanjivala slobodu shodno merilima uma, onda postmoderni filozofi istorije, kritikujući tu tradiciju, zahtevaju oslobađanje od pristrasnih filozofskih pojmova kao što je onaj jedinstvenog uma, pošto smatraju da su i oni slučajno nastali i samim time imaju samo istorijski uslovljenu plauzibilnost. Najradikalnije je tu kritiku formulisao neopragmatista Ričard Rorti, tako što je uverljivim insistiranjem na kontingentnosti svega ljudskog (time i jezika) ukazao na granice projekta filozofije kao discipline kojom se zasniva znanje.

Ključne reči: istorija filozofije, istorijska nužnost, hermeneutika, kritika metafizike, kontingencija, jezik, Gadamer, Rorti

WERNER SIMON

Distance Learning Institute „Studienwelt Laudius“, Straelen

HISTORY OF THE MANKIND FROM THE PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE – NECESSARY OR CONTINGENTIAL DEVELOPMENT?

Abstract: In the following paper I will consider the question how has the understanding of history transformed through time, mainly concerning the development from the understanding focused on necessity to that which prioritized the contingency. Thereby it can be seen how concentrating on language can turn philosophers away from the idea that history is ruled by certain laws or principles. That which historically occurs cannot be adequately derived from general notions; instead – the man is the one who, by changing the usage of language, forms the history. While the classical (idealistically coloured) philosophy of history had announced the freedom accordingly to criteria of mind, the postmodern philosophers of philosophy of history have been criticizing that tradition and demanding deliberation of biased philosophical notions such as the one of the unique mind, because they think that such notions were also accidentally set up and thus have only historically conditioned plausibility. This critique was in the most radical manner formulated by the Neo-pragmatist Richard Rorty, who by insisting on contingency of everything humane (including language) pointed out to the boundaries of the project of philosophy as the discipline which establishes the knowledge.

Keywords: history of philosophy, historical necessity, hermeneutics, critique of metaphysics, contingency, language, Gadamer, Rorty

Primljeno 20.8.2010.

Prihvaćeno 10.10.2010.

