

Die Kritik der historischen Vernunft innerhalb der Denkfigur des hegelschen „Vernunftschlusses“

Zur Begründung einer Systemtheorie von Geschichte und Geistesgeschichte¹

Von Stephan OTTO (München)

1.1. Wilhelm Diltheys Bemühungen um die Einholung fachhistorischer Forschung in eine philosophische Hermeneutik und formale Strukturtheorie der Geschichte, zusammengefaßt in dem Programm und unter dem Titel „Kritik der historischen Vernunft“, haben – trotz der im einzelnen wertvollen Fülle an Einsichten und Erkenntnissen – der prüfenden Analyse nicht standgehalten. Desgleichen erwies sich Diltheys Absicht, historische und systematische Geisteswissenschaft auf eine gemeinsame philosophische Basis zu stellen, auf dem einmal eingeschlagenen Weg als nicht durchführbar. Obwohl Diltheys Intention, die kantische Transzendentaldogmatik durch einen wirklich historisch-kritischen neuen Denkansatz zu unterlaufen, weithin Billigung fand und auch heute noch beanspruchen darf, erhielten Wort und Begriff der Kritik der historischen Vernunft im Vokabularium der Wissenschaft kein Heimatrecht. Nach wie vor aber bleibt ein solches kritisches Unternehmen ein dringendes Desiderat. Der Gedankenreichtum des Diltheyschen Werkes ebenso wie der von Dilthey im Prinzip richtig gewiesene Weg einer Kantkritik fordern zu einem erneuten Aufgreifen des „alten“ Themas geradezu heraus. Hierfür ist in erster Linie erforderlich, den neuralgischen Punkt freizulegen, von dem aus Diltheys Scheitern systematisch einsichtig wird. Des weiteren erscheint es ratsam, sich darüber Rechenschaft zu geben, daß in die beiden zur Zeit in Deutschland wohl repräsentativsten Geschichtstheorien – gemeint sind die Hermeneutik Hans-Georg Gadamers und die Kritische Theorie, wie sie von Jürgen Habermas vertreten wird – bei aller Distanzierung von Dilthey nicht nur dessen grundlegende Denkipulse eingegangen sind; vielmehr laborieren Hermeneutik und Kritische Theorie ebenso wie Diltheys formale Geschichtslehre an der nicht gelungenen Auflösung des *Individuationsproblems*. Positiv gewendet: Nur auf dem Fundament einer ontologisch orientierten philosophischen Anthropologie dürfte eine Kritik der historischen und gesellschaftlichen Vernunft überhaupt begründbar sein, eine Kritik, welche einerseits die Inkonvenienzen der Diltheyschen Konzeption zu vermeiden und andererseits den in faktische

¹ Vorarbeiten des Verfassers: Zur Philosophie konkreter und kritischer Subjektivität, in: Philos. Jahrbuch 79 (1972) 362–373. – Zum Desiderat einer Kritik der historischen Vernunft und zur Theorie der Autobiographie, in: *Studia humanitatis* (Festschrift für Ernesto Grassi), hrg. von E. Hora und E. Keßler (1973) 221–235.

Geschichtsferne auslaufenden, offenen oder verdeckten Transzendentalismus von Hermeneutik und Kritischer Theorie zu korrigieren imstande wäre.

1.2. Dilthey baut bekanntlich seine Geschichtstheorie auf der Kategorie des „Erlebnisses“ als der kleinsten geschichtlichen Einheit auf², die er als Teil des gesamtgeschichtlichen „Lebens“ begreift³. Geschichtsverstehen gründet im Erlebnis, weil im Erlebnis subjektive Selbsterfahrung und Erfahrung der gegenständlichen geschichtlichen Welt unmittelbar und ineins gegeben sind⁴. In logischer Konsequenz stellt sich damit das *Problem der Individuation* unter zweifachem Aspekt: zum ersten erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis von individuellem erlebendem „Selbst“ und umgreifender, überindividueller Geschichte, zum zweiten verlangt die Beziehung von geschichtserlebender Selbsthaftigkeit einerseits und geschichtsmessender, nicht nur erlebender, kritischer Subjektivität andererseits nach einer eindringenden Analyse. Man wird nicht sagen können, daß Dilthey die Aufhellung beider Problemaspekte überzeugend gelungen sei. Mit ihrer sachgerechten Klärung steht und fällt aber die Kritik der historischen Vernunft, denn sie hat präzise zwei Aufgaben zu erfüllen: die unaufhebbare Einbettung des Individuums in das Kontinuum faktisch-historischen Ablaufes festzuhalten, und dabei jene kritisch-emanzipatorische Abhebung der Subjektivität vom historischen Prozeß zu beschreiben, ohne die der Akt eines naturalen *Interesses an der Geschichte* weder gesetzt noch als solcher einsichtig werden kann. Dilthey will am Primat des auffassenden und erlebenden Subjekts vor der erlebten Geschichte festhalten, und deswegen mißt er zunächst der Autobiographie systematische Bedeutung für eine Theorie des Geschichtsverstehens zu⁵. In der Selbstbiographie wird ja ein äußerer objektiver Zeitverlauf und Faktenzusammenhang subjektiv verinnerlicht und in eine vom Ich erzählte Einheit gebracht. Für die Autobiographie trifft zu, was überhaupt das Geschichtsverstehen ausmachen soll: „Der Zusammenhang der geistigen Welt geht im Subjekt auf“⁶. Man sieht: Dilthey beruft sich auf Kant; das Ich entwirft die Anschauungsformen, in die es das historisch gegebene Material aufnimmt. Aber Dilthey bleibt nicht bei Kant stehen und beabsichtigt auch gar nicht, die Kantischen Kritiken durch eine Kritik der historischen Vernunft einfach zu ergänzen. Die Kritik der historischen Vernunft soll vielmehr die der theoretischen und praktischen Vernunft ersetzen, weil – wie Dilthey richtig sieht – menschliches Wissen einzig und allein aus geschichtlicher Erfahrung entspringen kann. Geht man von dieser zweifellos treffenden Einsicht aus, dann bleibt zu erwägen, ob nicht das kantisch-transzendentalphilo-

² Ges. Schriften VII, 246.

³ VII, 27 ff.; 192 ff.

⁴ VI, 140. – Dilthey hat zwar „Beiträge zum Studium der Individualität“ verfaßt (V, 241 bis 316), aber über die Einsicht: „So sind von der geistigen Lebenseinheit ab bis zu den Systemen der Kultur in den Formen der Organisation überall *Gleichförmigkeiten verbunden mit der Individuation*“ kommt er nicht hinaus (Hervorhebungen von mir, S. O.).

⁵ VII, 191.

⁶ Ebd.

sophische Denkmodell, an dem Dilthey vorerst festhalten möchte, die Gefahr einer Absolutsetzung des auffassenden Subjekts gegenüber „aufgefaßter“ Geschichte in sich birgt, und ob damit die Realität der Geschichte nicht zum bloßen Phänomenon destruiert wird. Daran, daß Dilthey die Fragestellung in *dieser* Weise zuspitzt, zeigt sich aber, daß es ihm nicht gelingt, das transzendente Verfahren des Regresses auf ein Cogito den Erfordernissen einer Kritik der historischen Vernunft anzupassen. Statt dessen sagt Dilthey sich nun von der transzendentalen Methode gänzlich los – er verfällt in den objektivistischen Holismus der Lebensphilosophie und verzichtet damit auf jede wirklich erkenntnistheoretische Begründung der Kritik der historischen Vernunft, das heißt: er gibt diese selber preis. Die Bewegung der „Geschichte und des Geistes“ soll jetzt darauf gerichtet sein, im auffassenden Subjekt „objektiv“ gewußt zu werden, will sagen: der Verstehensleistung des Subjekts wird eine objektive und objektiv wißbare Bewegung von Geist und Geschichte nicht nur korrespondierend gegenübergestellt, sondern der anfänglich behauptete Primat des verstehendes Subjektes wird einer planen Zuordnung von Subjekt und Objekt geopfert. Subjektiver und objektiver Geist finden sich, dieser als Ganzes und jener als Teil, aufgehoben in die „Totalität . . . der Universalgeschichte“⁷. Die subjektive und individuelle Instanz, die allein Kritik historischer Vernunft zu leisten vermöchte, geht verloren. „Jedes einzelne Individuum ist zugleich ein Kreuzungspunkt von Zusammenhängen, welche durch die Individuen hindurchgehen“⁸, „allgemeine Bewegungen gehen durch das Individuum hindurch; wir müssen neue Grundlagen für das Verständnis derselben aufsuchen, die nicht im Individuum gelegen sind . . . , Kategorien, die am Einzelleben selbst nicht aufgehen“⁹. Mit der Absage an die transzendente Methode, genauer: mittels des Unvermögens, sie den Erfordernissen der neu gestellten Aufgabe anzumessen, führt Dilthey sein eigenes Vorhaben ad absurdum. Immerhin, Dilthey ist auch hier noch Lehrmeister. Seine Überlegungen stellen nämlich indirekt und ungewollt klar, daß eine Kritik der historischen Vernunft – zur Beschreibung der Selbstkonstitution des Subjektes dieser Kritik – des transzendentalen Verfahrens bedarf, freilich eines eingeschränkten transzendentalen Verfahrens. Ohne jetzt schon die Art und Weise solcher Einschränkung skizzieren zu können, halten wir diese Erkenntnis fest im Hinblick auf den neuerlichen Versuch einer „Kritik und Metakritik der historischen Vernunft“ aus der Feder von Hans Michael Baumgartner, dessen höchst instruktives Werk¹⁰ wegen seines uneingeschränkten Transzendentalismus mit einigen kritischen Bemerkungen zu versehen sein wird.

Wie Dilthey die Sicherung kritischer Individualität vor der Bedrohung durch das Leben als eines „Ganzen“ mißlingt, so auch die Beantwortung der Frage

⁷ Ebd.

⁸ VII, 134.

⁹ VII, 251.

¹⁰ Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (1972).

nach dem Aufbau der geschichtsverstehenden Subjektivität. Wird nämlich das die Geschichte und den „objektiven Geist“ entziffernde Subjekt als Teil dem Ganzen des Lebens überantwortet, dann ist es nur mehr als *desengagiertes*¹¹, sich passiv und rezeptiv verhaltendes, eben „erlebendes“ Subjekt beschreibbar; wie aus desengagiertem Erleben sich emanzipatorische Kritik entlassen soll, wird uneinsichtig. Im bloßen Erleben können weder *Erkenntnisinteresse* noch *kritisches Engagement* begründet sein. Dilthey schießt in seiner Kantkritik über die notwendig zu markierende Grenze hinaus. Anstatt in einem transzendentalen Regreß das erlebende und daseiende Selbst sich in seinem eigenen Ichbewußtsein finden zu lassen, verzichtet Dilthey auf jede differenzierte transzendentalphilosophische Theorie subjektiver Ichkonstitution. Diltheys, aus dem konkreten Umgang mit Historie und historischer Forschung gesättigte, Skepsis gegenüber dem transzendentalen Rückgang auf „Ich“ und „Bewußtsein überhaupt“ ist nur allzu berechtigt – aber Dilthey schüttet das Kind mit dem Bade aus. Freilich, eine transzendentalphilosophische Denkkoperation, die auf ein „Bewußtsein überhaupt“ regrediert und dabei jegliches „Ich bin“ als puren Rückstand einer Seinsubtraktion¹² phaenomenalisiert, reflektiert sich aus aller faktischen Geschichtlichkeit hinaus. Es ist das Verdienst Diltheys, das klar erkannt, wenn auch nicht gerade seine Leistung, das ebenso klar formuliert zu haben. Eine überlegen verfahrenende Wiederaufnahme der Versuche Diltheys zur Kritik der historischen Vernunft wird darin bestehen müssen, den Aufbau geschichtsverhafteter und dennoch geschichtsüberlegener Subjektivität am Modell einer *Zweistufenindividuation*¹³ zu explizieren. Dabei muß eine Ontologie des individuellen „Ich bin“ sich transzendentalphilosophisch aufhellen lassen in einer Hermeneutik des „Ich denke“, und der *restitutive* Aktus des Regresses auf dieses individuelle Cogito wird als Aktus ein und derselben – geschichtlichen und dennoch die Geschichte kritisch beurteilenden – *Person* verstanden werden müssen. Nur so ist das berechtigte Anliegen Diltheys einer Kantkritik zu retten und dennoch dem individuellen Subjekt jener transzendentaler Horizont belassen, in den die kritische Distanz der Person zur Geschichte als überindividuellem Zusammenhang eingebracht werden kann. Zugleich aber könnte mit Hilfe dieses Denkmodells die *ontologische Dimension* der geschichtsverstehenden Subjektivität neu erschlossen werden, die in den Theorien bloß „transzendentaler Geschichtlichkeit“ verloren geht. Eine Ontologie der Person, welche die Individualität des geschichtlich daseienden Menschen – das „Selbst“ Diltheys – in der *individuellen* Subsistenz des selbstreflektorischen Ego cogito festmacht und auf diese Weise leibliche und noetische Individuation differenziert, wird der Ausgangspunkt einer Kritik der historischen Vernunft sein müssen.

1.3. „Bewußtseinsphilosophie“ laboriert *intentione et methodo* an dem Un-

¹¹ So richtig J. Habermas, Erkenntnis und Interesse (1968) 243.

¹² Vgl. auch P. Ricoeur, Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt, in: Die Zukunft der Philosophie, hrg. von H. R. Schlette (1968) 128–165, bes. 156.

¹³ Das klassische Modell der Zweistufenindividuation bei Leontios von Byzanz, s. Verf., Person und Subsistenz (1968) 51–55, 79–85.

vermögen, Leiblichkeit in ihrer ontischen Dignität und als ontologisches Fundament integralen Personseins zu bestimmen; sie will „Leib“ und damit überhaupt „Welt“ nur als Sediment reflexiv konstituierten Sinnes begreifen. Vermag sie damit zwar Welt als Verweisungszusammenhang zu verstehen, so holt sie doch Leib und Welt in deren eigenem mundanen Sein nie ein, sondern gibt sich lediglich dem Trug hin, Welt in der Klammer des reflexiven Vorbehaltes zu „haben“. Selbst eine nur „methodische“ Einklammerung des Mundanen ist – wie das Beispiel der Husserlschen Phaenomenologie leicht zeigt – im Vollzug der Reflexion nicht mehr rückgängig zu machen, insofern als „Objektivität“ nun unter der Hand sich in „intersubjektive Betroffbarkeit“ verwandeln muß, und deshalb die seiende Welt zum Schemen einer „gehabten Welt“ verblaßt. „Ich bin nicht mein Leib, sondern ich habe meinen Leib“¹⁴, „die unmittelbare Welt habe ist die des eigenen Leibes, alles andere hat das Ich vermittelt seines Leibes – die Welt ist immer eine Habe“¹⁵: diese Sätze signalisieren deutlich einen nur mühsam kaschierten Weltverlust und die Zerstörung der Idee der *ganzen*, daseienden und reflektierenden Person. Richtig ist, daß ich mit der Welt nur mittels meines Leibes kommuniziere, daß ich ohne Leib weder selber noch in der Welt wäre; aber mein empirisches, leibliches Selbst und mein reflektierendes Cogito bilden eine Seinseinheit, die der ganzen Person, oder – augustinisch gesprochen – die Einheit des „Ganzen, das ich *bin*“¹⁶. Wird bereits im anthropologischen Denkansatz „Sein“ durch „Haben“ ersetzt sowie mundanes Selbst und transzendentes Ich in einen unüberwindlichen Seinshiat gezwängt, dann muß solche Denkoperation katastrophale Folgen für die Begriffe von Gesellschaft und Geschichte zeitigen. Gesellschaft kann dann nur mehr als extramundane Kommunikation transzendentaler Egoitäten konzipiert, und Geschichte lediglich als transzendentaler Horizont derart „gesellschaftlicher“, durch transzendente Aktgemeinschaft konstituierter Intersubjektivität gedacht werden. „Geschichte, wie wir sie verstehen, ist nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung“¹⁷. Indem die Bewußtseinsphilosophie Husserlscher Prägung, anstatt mit der dialektischen Denkfigur partieller Identität und Nichtidentität von Geist und Sein, von „Cogito“ und „Sum“, mit dem planen Reflexionsmodell von *Haben* und *Gehabtwerden* arbeitet, versperrt sie sich selber den Zugang, besser: die Rückkehr zu seiender Welt und konkreter Geschichte. Das Cogito, das Welt und Leib nicht „sein läßt“, muß seinen Apriorismus schließlich mit dem Verlust von Welt bezahlen.

¹⁴ Husserliana Bd. IV, 94.

¹⁵ Husserliana Bd. VII, 18. – Geradezu erfrischend die Bemerkung von Th. Adorno (Spezies und Intention, in: Archiv für Philosophie 6 [1956]), das Husserlsche Ich sei „hinfällig wie ein Blumenarrangement“ und Kennzeichen einer „Schwindsucht, die der Abkehr vom Dasein entspringt“.

¹⁶ Confessiones X, 8: Totum quod sum – „Ich fasse nicht das Ganze, das ich bin“.

¹⁷ E. Husserl, Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem (1938/9) 212.

Von hier aus dürfte einsichtig sein, warum wir von einer Ontologie der Person als *conditio sine qua non* einer formalen Philosophie der Geschichte und einer Kritik der historischen Vernunft sprechen. Die als Fundament einer Kritik der historischen Vernunft zu fordernde philosophische Anthropologie geht keineswegs von einer ontologischen Kategorienlehre aus, sie beginnt nicht mit einer Fundamentalontologie der Substanz und ihrer akzidentellen, relationalen Bestimmungen, also auch nicht mit der ominösen Rede vom „Wesen“ des Menschen. Von vornherein als Basis eines *kritischen* Unternehmens gedacht, setzt sie ein bei der Reflexion der Person über sich selbst. Sie denkt freilich Selbstreflexion von Anbeginn nicht lediglich im Gefälle einer Intersubjektivität nach Art jenes idealistischen Gattungswissens, auf welches die Kritische Theorie in der Form der Habermasschen Emanzipationsutopie hinausläuft¹⁸ (um dabei ihrer kritischen Intentionen verlustig zu gehen). Vielmehr bestimmt sie Selbstreflexion als *reditio subiecti super seipsum*, als Sichzurückbeugen eines daseienden „Ich bin“ auf sein eigenes „Ich denke“ – keineswegs also auf ein „Bewußtsein überhaupt“. Diese *reditio* vollzieht sich immer als transzendentaler Regreß im Modus einer *Restitution*, was besagen will: die ganze Person re-stituiert sich mit dem Aktus des reflektierenden Rückganges auf ihr eigenes Cogito nur jene integrale Leib-Geist-Einheit, in welcher sie immer schon „da ist“, zu voller Bewußtheit. Selbstreflexion als in diesem Sinn restitutiver Akt konstituiert das Bewußtsein individueller Subjektivität dadurch, daß sie leibhaftes Einzelsein an der noetischen Subsistenz des individuellen Cogito festmacht. Die restitutive Bewegung der Selbstreflexion ist eine transzendente Reduktionsbewegung innerhalb der ontologischen Einheit der Person; sie hat ihren *terminus a quo* in dem Seinsfundament des „Ich bin“, um dessen noetischen Grund und Subsistenzpunkt – das „Ich denke“ – auf dem Wege eines transzendentalen Regresses zu erreichen, eines allerdings insofern „eingeschränkten“ Regresses, als dieser das *Dasein* des Subjekts nicht als phaenomenalen Rückstand hinter sich bringt. Das reflektierende Subjekt bleibt im Akt der Selbsterkenntnis bei sich und „für sich“ – aber nicht, um sich selber in einer autoreflexiven Kreisbewegung zu genügen¹⁹. Selbstreflexion als Bewußtmachung der Spannung zwischen Sein und Geist im „Ganzen, das ich bin“ ist vielmehr jener grundlegende Akt der Personwerdung, von dem es abhängt, wie menschliche Gesellschaft gestaltet wird und verantwortliches Handeln in der Geschichte beschaffen ist. Man könnte Selbstreflexion verstehen als den Gang des Denkens von einem „Außen“ zu einem „Innen“: sich abhebend von ihrem Grundbestand an Sein – dem die Außenwelt erfahrenden, leiblichen und „äußerlichen“ Selbst – beugt sich die reflektierende Person auf ihr „innerliches“ Ich, das Cogito, zurück. Äußere, leibliche, nur *quantitative* Individualität bleibt aber die ontische Basis für diesen Rückgang des reflektierenden Subjekts auf seine einmalige und unwiederholbare *qualita-*

¹⁸ J. Habermas, Technik und Wissenschaft als Ideologie (1968) 161/2.

¹⁹ Hegel, Wissenschaft der Logik, ed. Lasson (1951) I, 148: „Das Fürsichsein ist das polemische, negative Verhalten gegen das begrenzende Andere.“

tive Ichhaftigkeit. Deshalb stellt Selbstreflexion ein Wagnis dar: unternimmt sie doch einen, wenngleich nur restitutiven Sprung vom Quantum zum Quale. Ein solcher Sprung ist ein wahrhafter Akt der Emanzipation, in welchem sich die Person von nur erlebender passiver und selbstischer Individualität emanzipiert und sich als echtes Ich konstituiert. *Restitution* besagt in diesem Konnex: das in der personalen Emanzipation frei gewordene Subjekt gibt sich selber nur das „zurück“, was in seiner Struktur immer schon als Möglichkeit angelegt ist. Jegliche Emanzipation ist also, vorgängig zu ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Verwirklichung, in einem par excellence philosophischen Akt personaler Selbstreflexion begründet²⁰. Weder vermag noch beabsichtigt Selbstreflexion, jenen Gattungszusammenhang aufzulösen, in den das leiblich individuierte Selbst eingebettet bleibt. Aus diesem Grunde wird Selbstreflexion, zumal die autobiographische, nicht mißverstanden werden dürfen als Versuch der Subjektivität, sich aus der Geschichte hinauszureflectieren oder gar Geschichte zu „reprivatisieren“, wie Gadamer unterstellt²¹; der Leib, den ich nicht nur „habe“, sondern ohne den das „Ganze, das ich bin“ nicht „wäre“, ist die *Mitte* zwischen dem Cogito und der Gattungsgeschichte der Menschheit. Wie der *terminus medius* in der Hegelschen Schlußfigur ist der Leib als *einende und trennende Mitte*²² zu denken: *trennende* Mitte, an welcher der Weg personaler Individuation und Emanzipation beginnt; *einende* Mitte, die garantiert, daß „subjektive“ Selbstreflexion sich nicht aus der Geschichte der Menschen fortstiehlt. Leiblichkeit stellt sicher, daß Selbstreflexion personal bleibt und sich nicht in einen Aktus bloßer Egoität auflöst. Der Formulierung Gadamers „Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel“²³ können wir zustimmen, indem wir allerdings anfügen, daß eine entleiblichte Subjektivität Geschichte verzerren muß, weil sie die verbindende Mitte zur konkreten Geschichte in Klammern gesetzt hat. Das leibvergessene Ego gleicht einem „Friedhof, den zu bescheinen selbst dem Monde graust“²⁴ – Charles Baudelaire hat es eindringlicher formuliert als der Philosoph vermöchte. Ein Satz wie dieser: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr“²⁵ stimmt den Leser deshalb so nachdenklich, weil er die durch den Leib als Mitte bestimmte Dialektik von Ich und Geschichte unbedacht läßt. Die Logik, die diesen Satz strukturiert, ist die von Hegel mit Recht kritisierte des „unendlichen Urteils“, in dem Subjekt (das „Ich“ oder das „Wir“) und Prädikat („die Geschichte“) in Ermangelung einer subsistenten Kopula unvermittelt aufeinanderstoßen, und in dem sich darum das Subjekt immer nur direkt aus seinem Prädikat und das Prädikat immer nur

²⁰ E. Ortigues, *Le Discours et le Symbole*, 199: „Die Gesellschaft existiert nur durch diesen im Innern jedes Subjektes vor sich gehenden Prozeß“, zitiert von P. Ricoeur, *Die Zukunft der Philosophie*, 157.

²¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (21965) 261.

²² Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, 311.

²³ *Wahrheit und Methode*, 261.

²⁴ *Les Fleurs du Mal*, *Spleen*: Je suis un cimetière abhorré de la lune... Désormais tu n'es pas plus, ô matière vivante!

²⁵ *Wahrheit und Methode*, 261.

direkt aus seinem Subjekt bestimmen läßt – ein *circulus hermeneuticus*, um nicht zu sagen: *viciosus*, in welchem das Subjekt der Geschichte ausgeliefert wird²⁶.

Erst die durch „Leiblichkeit“ als Mitte bestimmte Dialektik von Ich und Geschichte vermag – dies in Abhebung von Habermas – das Aktgefüge von *Emanzipation* und *Interesse* als Koordinatensystem bewußter geschichtlicher Existenz zu tragen. Im Rückgang von ihrer leiblichen Individuiertheit auf ihre qualitative Ichhaftigkeit distanziert sich die Person vom nur erlebten Geschichtsablauf, emanzipiert sich ihm gegenüber als kritische Instanz – und nur als solche vermag sie sich der Geschichte auch wieder interessiert zuzuwenden. Kritik ist ohne emanzipatorische Distanznahme unmöglich, Distanzierung ist Voraussetzung für subjektiv interessierte Zuwendung. Im Strukturgefüge der doppelten personalen Individuation ist das Aktschema für „Kritik“ und „Interesse“ vorgegeben. Ebenso wie dieses personale Strukturgefüge seine Mitte in mundaner Leiblichkeit hat, sind auch Kritik und Interesse an Geschichte durch „Leiblichkeit“ logisch vermittelt. Die einenden und trennenden Relationen²⁷ zwischen Geist und Leib im Ganzen der Person fügen sich zu der Innenstruktur eines *fundamentum ontologicum* zusammen, das die Akte emanzipatorischer Kritik und des ihr zugeordneten Interesses an Welt und Geschichte trägt und begründet. Eine Kritik der historischen Vernunft bedarf als Subjekt der integralen Person, nicht nur eines extramundanen Ego und auch nicht nur eines erlebenden Selbst. Entleiblichte Subjektivität ebenso wie ein entgeistigtes Selbst sind Halbierungen der Person, die auf der Hälfte des Weges zur Geschichte und zur Kritik an Geschichte steckenbleiben müssen. Diltheys kritisches Unternehmen ist am Fehlen einer zureichenden anthropologischen Fundierung gescheitert. Es ließe sich zeigen, daß auch Hermeneutik und Kritische Theorie – die eine aufgrund ihres rein subjektivistisch-meditativen Denkmodells entsinnlichter Dialogizität, die andere wegen des willkürlich statuierten Primates der Gattungsidee gegenüber jeglicher Individuation²⁸ – gerade jene Anthropologie ontologischer Individuation außer Kurs setzen, ohne die weder ein Zugang zu konkreter Geschichte noch ein Zugang zu Kritik an konkreter Geschichte eröffnet werden kann. Das Versäumnis anthropologischer Analyse, das wir bei Dilthey konstatieren müssen, kehrt *mutatis mutandis* bei Habermas und Gadamer wieder. Resultierte es bei Dilthey in einem lebensphilosophischem Objektivismus, so zeitigt es in der Hermeneutik die Denkfigur eines dialogischen Spiels transzendental entworfener Sprachlichkeit, und in der Kritischen Theorie eine Ideologie transzendental gedachter Gattungsemanzipation, in der das naturale Interesse an personaler Mündigkeit von vornherein entmachtet ist²⁹. „Geschichte“, „Verstehen der Ge-

²⁶ Zur Kritik Hegels am „unendlichen Urteil“ vgl. H. Schmitz, Hegel als Denker der Individualität (1957) 104–117.

²⁷ Gemeint sind die *Henoseis* und *Diakriseis* der neuplatonisch-aristotelischen Wissenschaftslehre.

²⁸ Vgl. Verf., in: *Philos. Jahrbuch* 79 (1972) 363–364. – Auch M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte* (1969) 24, moniert bei Habermas die „Gleichsetzung des transzendentalen Subjekts mit der Menschengattung“, also mit einem „empirischen Subjekt“ (13).

²⁹ J. Habermas, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: *Theorie*

schichte“ und „Kritik an Geschichte“ stehen hier überall auf dem Programm; die Perhorreszierung von Ontologie im allgemeinen und einer Ontologie der Person im besonderen verunmöglicht aber dessen Durchführung.

2.1. Verankert man die Kritik der historischen Vernunft in einer transzendentalphilosophisch aufgehellten *Ontologie der Individuation*, dann hat man die philosophische Analyse sofort in unmittelbarer Nähe zur fachhistorischen Methodologie angesiedelt. Indem nämlich der Gedankengang des Philosophen bei der Frage nach Struktur und faktischem Ist-Charakter der menschlichen Einzelheit einsetzt, läuft er auch schon direkt auf jenes Kernproblem der Geschichtswissenschaft zu, das seit Droysens Historik die Crux der fachhistorischen Methodenforschung bildet⁸⁰: Was ist ein *factum historicum* in seiner punktuellen, vergangenen Einmaligkeit und Einzelheit? Wie integriert sich die einzelne historische Tatsache in den Zusammenhang der Fakten? Wie kann das Gewesensein des einzelnen Ereignisses in den subjektiven Erzählhorizont des Historikers eingehen, der ja immer der Horizont rekonstruktiv entworfener Kontinuität, also zusammenfassender Deutung ist? Sind uns *facta historica* überhaupt in ihrer eigenen singularen Faktizität zugänglich, oder können sie immer nur im Modus subjektiv-erzählender, metaontischer Rekonstruktion eingeholt werden? Macht sich die Forschung des Historikers wirklich an einem gewesenen „ist“ fest, oder ist historische Forschung bloße Erstellung eines interpretativen Erzählzusammenhangs „jenseits“ der vergangenen Tatsachen und Dokumente? Die Einzelheit des historischen Ereignisses – des Rohmaterials der Geschichte –, deren Konstatierbarkeit so plausibel erscheint, und die dabei so fragwürdig ist, weil das *factum historicum* als vergangenes dem präsentischen Verstehen allemal bewußtseinsjenseitig bleibt und sich deshalb auch der Interpretation im erzählten historischen Zusammenhang zu entziehen droht, bildet eines der Fundamentalprobleme der historischen Methodenreflexion, bei welcher der Historiker sich nach philosophischer Hilfestellung mit nur fragwürdigem Erfolg umschauf. Lassen sich aber vielleicht Entsprechungen aufweisen zwischen dem Aufbau der menschlichen, daseienden und sinnverstehenden Individualität und dem ontologischen Status des einzelnen *factum historicum*? Anhand dieser Frage erschließt sich ein gemeinsamer Forschungsaspekt, der fachhistorische und fachphilosophische Überlegung auf einen gemeinsamen Brennpunkt konzentrieren könnte. Ist es möglich, am einzelnen historischen Vorkommnis oder Dokument, ebenso wie an der Einzelheit der geschichtlichen Person, einen quantitativen, fundierenden Ist-Bestand auszumachen, und könnte man, in Korrespondenz zur qualitativ einmaligen Ichhaftigkeit eines Subjekts und seiner Verstehensleistung, auch eine qualitative Dimension respektiver Verstehbarkeit und Erzählbarkeit am historischen Ereignis freilegen? Sollte schließlich eine solche ontologische Unter-

und Praxis (21967) 301: alle Theorie des „einsamen Individuums“ sei in Richtung auf eine Dialektik von Gesellschaft und Geschichte zu überbieten.

⁸⁰ J. G. Droysen, Historik (1971). – Zum *factum historicum*: 95, 97, 133 ff., 335, 338. – Es dürfte kein Zufall sein, daß Droysens Auseinandersetzung mit dem Problem der historischen Tatsache bei Baumgartner (vgl. Anm. 10) keine Erwähnung findet.

suchung, falls sie gelänge, nicht auch das Problem historischer Kontinuität – der Fakten untereinander und des Zusammenhanges von Faktum und erzählender Subjektivität des Historikers – einer Lösung näherführen können?

2.2. Die in transzendentalphilosophischen Schulkreisen entworfenen Modelle formaler Geschichtstheorie, aber auch die im Gegenzug zu ihnen mit Recht auftretende phaenomenologische Hermeneutik stoßen bis zu dem neuralgischen Punkt des Geschichtsproblems, der Frage nach konkreter geschichtlicher Einzelheit, gar nicht vor. Der Transzendentalphilosoph ist von seinem Apriorismus her genötigt, konkrete Singularität, damit sie überhaupt intelligibel werden kann, unter die Idee eines vom Bewußtsein fingierten Ganzen zu zwingen, unter eine „Idee“ also, deren regulative Normativität das Verstehen von *Einzelheit im Zusammenhang* ermöglicht, dabei aber das Begreifen der *Einzelheit des Einzelnen*, und zwar präzis: in ihrem ontologischen Aufbau, geradezu verhindert. Im Ambitus einer transzendentallogischen Analyse kann jedenfalls das ontologische Selbstsein des Einzelnen als Einzelnen nicht thematisch werden³¹, und damit ist schon zwischen transzendentalphilosophische Meditation und ontologische Seinsbetrachtung eine Zäsur eingetragen, die in den Augen des Transzendentalisten auch die Frage nach historischer Singularität und ihrer ontologischen Struktur als sekundär erscheinen lassen muß – ein geschichtsphilosophischer Nominalismus kann hier viel eher entstehen als da, wo eine Philosophie der Geschichte sich aus ontologischen Voraussetzungen speist³². Aber auch die Versuche der Hermeneutik, Geschichte und Verstehen von Geschichte an der Vermittlungsfunktion von Sprache festzumachen – Versuche, in denen Sprache als Index immer schon etablierter und nie endender Dialogizität zwischen „Subjekten“ fungieren soll; wobei auch Texten und Fakten Quasisubjektivität zugebilligt werden muß, damit die Stimmigkeit des Dialogmodells behauptet werden kann –, überspringen das Problem konkreter geschichtlicher Einzelheit in ihrem Fürsichsein. Die hermeneutische Denkfigur setzt eine bruchlose und bruchlos aus-sagbare Methexis von Geschichte und geschichtsverstehender Subjektivität voraus, eine Teilhabe, mit deren Konstatierung von Anfang an die Frage überflüssig zu werden scheint, ob denn der Dialog des Menschen mit der Vergangenheit nicht erst kritisch und souverän initiiert werden müsse. Die in der Hermeneutik apriorisch affirmierte wechselseitige Partizipation von Mensch und Geschichte erlaubt keine kritische Distanznahme; sie läßt vielmehr Geschichte einerseits zu bloß subjektiver Vergegenwärtigung von Geschehenem werden³³, andererseits aber auch zu einem idealen Totum, welches sowohl die kontingente Faktizität einzelner Geschehnisse als auch die Einzelheit geschichtsverstehender Subjektivität in sich aufgesogen hat. Eingeschlossen in die „fortrollende Kette“³⁴ ge-

³¹ H. Krings, *Transzendente Logik* (1964) 70: „... vielmehr ist es die vom Selbstsein des Seienden zu unterscheidende relationale Funktion, welche der Analyse zu unterziehen ist“.

³² Vgl. H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*, in: *Kleine Schriften I* (1967) 149–160; zur Sache: 152.

³³ Ebd. 156.

³⁴ Ebd. 158.

schichtlicher Dialogizität, gehen beide ihrer kontingenten Singularität verlustig. Der Kontingenzcharakter der Geschichte ist grandios verzeichnet, und es erübrigt sich die Anfrage, wie sich verstehende Subjektivität gegenüber der Bedingtheit und Zufälligkeit historischen Geschehens kritisch konsolidieren könne. Hermeneutik vermag Singularität und Individuation nicht zu denken – *auch* deshalb, weil sie von aller „griechischen“ Ontologie kritisch zurücktreten will³⁵ und an die Stelle des Seins die Sprache als jene „Mitte“ setzt, in der sich „Ich und Welt . . . in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen“³⁶. Indes, die phänomenologische Setzung der Sprache als Vermittlung von Wirklichkeit enthebt das philosophische Denken nicht der Notwendigkeit, nach Wirklichkeit selber zu fragen, anders formuliert: zu fragen, „wer“ „worüber“ spricht. Sprache ist immer Sprache eines sprechenden Ich, und jedes gesprochene „ist“ ist Urteils-sprechung über Welt; Sprache selber „ist“ nur, weil das sprechende Subjekt und die Welt, über die gesprochen wird, vorgängig immer schon „sind“. Spätestens hier meldet sich Sein in der Sprache selber zu Wort als jene Vermittlung, die Ich, Welt *und Sprache* vermittelt. Spätestens hier zeigt sich auch, daß die ontologische Fragestellung nach dem singulären Sein des sprechenden Subjekts und dem umgreifenden Sein der besprochenen Welt nicht hintergebar ist; dem geschichtlichen Ganzen der Welt gegenüber konturiert sich das seiende und sprechende Ich als Individuum und Person, und nur solche Konturierung vermag emanzipatorische Kritik an Geschichte und Welt zu fundieren.

Eine von ontologischen Prämissen ausgehende Geschichtsphilosophie scheint aber auch den Kontakt von philosophischer Reflexion und fachhistorischer Methodologie wiederherstellen zu können, der in eben jenem Maße immer schon unterbrochen ist, in dem der Philosoph Geschichte ausschließlich als subjektiv geleistete Sinnkonstruktion versteht. Der resignative Satz, den Bruce Mazlish auf dem Symposium „Philosophy and History“ 1962 in New York aussprach, hat nach wie vor Gültigkeit: „Philosophy of history runs its course between the Scylla of historians who have no patience with philosophers and the Charybdis of philosophers who have no training or sympathy for history“³⁷. Was das philosophische Defizit bezüglich des „training in history“ anlangt, so ist ja auffallend, daß die fachhistorischen Überlegungen zum Problem historischer Singularität von den philosophischen Theoretikern der Geschichte kaum beachtet werden. Die vor allem in der angelsächsischen Geschichtswissenschaft diskutierten Lösungsversuche der Frage „What are historical facts?“³⁸ und die aus ihnen deduzierten Folgerungen hinsichtlich des Verhältnisses von vergangener fak-

³⁵ Ebd. 152.

³⁶ Wahrheit und Methode, 449.

³⁷ B. Mazlish, On rational explanation in History, in: *Philosophy and History* (New York 1963) 275.

³⁸ Die wichtigsten Diskussionsbeiträge zusammengestellt und besprochen bei A. Schaff, *Geschichte und Wahrheit* (Wien-Frankfurt-Zürich) 1970. – Fundamental ist die Arbeit des Präsentisten Carl L. Becker, *What are historical facts?* in: *The Philosophy of History in Our Time*, hrg. von H. Meyerhoff (New York 1959) 120–139. – Darüberhinaus: L. Gershoy, *Some Problems of a Working Historian*, in: *Philosophy and History* (New York 1963) 59–75.

tisch-historischer Einmaligkeit und präsentischem geschichtlichem Wissen werden in den esoterischen Höhen transzendentalphilosophischer und phänomenologischer Geschichtsphilosophie bislang erfolgreich ignoriert, *obwohl* die in unmittelbarer Objektnähe angestellten Überlegungen der Historiker eine gnoseologische Dimension am historischen Ereignis als Voraussetzung seiner Verstehbarkeit und Erzählbarkeit freigelegt haben, und – vermutlich – *weil* sie bis zur Anerkennung eines ontologischen Status des *factum historicum* vorgestoßen sind. Der transzendentallogisch und transzendentalphänomenologisch operierende Idealist vermag nun aber offensichtlich am *factum historicum* lediglich dessen „Gestelltsein“ für die Reflexion zu entdecken und das „ist“ des Faktum nur als „genugtuenden Terminus“ des Reflexionsaktes auszumachen³⁹; dabei muß folgerichtig das *Selbstsein* des Faktum – als eines selbständigen „Ist“ im Modus des Gewesenseins – unerfragt bleiben.

2.3. Illustrieren wir das, worum es hier geht, in der gebotenen Kürze und mit dem Blick auf die einschlägigen Forschungsergebnisse an dem klassischen Paradigma „Caesar überschritt im Jahre 49 den Rubikon“. Ohne Frage hat dieses Ereignis zunächst einmal den Charakter historischer Singularität. Unbeschadet der „Tatsache“, daß Caesars Überschreiten des Rubikon historische und gesellschaftlich-politische Folgen wie den Sturz der Republik impliziert – Folgen, die den *Sinn* dieses Vorkommnisses ausmachen, Folgen auch, die bei einem Bericht über dieses Ereignis immer „mitverstanden“ werden –, ist die Flußüberquerung des Feldherrn ein einmaliges Vorkommnis auf der Linie der historischen Zeit. Weil das einmalige Ereignis immer in ein Bedeutungsgeflecht verwoben bleibt, ist die Behauptung, „eigentlich“ gebe es gar keine *bruta facta historica* als Rohmaterial der Geschichte, an sich richtig. Dennoch bleibt auch wahr, daß das vergangene, gewesene „ist“ des Übersetzens über den Rubikon den harten, faktischen Kern dieses geschichtlich folgenreichen Vorkommnisses bildet; ihm kommt ontische Faktizität zu, mithin ein Sein im Modus des zeitlichen Gewesenseins. Das Gewesensein beeinträchtigt den ontologischen Status eines *factum historicum* als solchen keineswegs, erklärt aber sehr wohl die *Kontingenz* des historischen Ereignisses in bezug auf das geschichtliche Verstehen: als vergangenes Vorkommnis bleibt die historische Tatsache für das präsentische Erkennen immer gegenwartsjenseitig. Auswahl und Interesse des Historikers sind die Bedingungen dafür, daß das vergangene Ereignis in augenblickliches historisches Wissen eingebracht werden kann. Der Subjektivität des berichtenden Historikers entspricht die vom subjektiven Verstehen bedingte Kontingenz vergangener Tatsachen – hinsichtlich ihrer Auswahl und Deutung, nicht aber hinsichtlich ihres vergangenen Seins. *Daß* aber vergangenes Geschehen trotz des skizzierten gnoseologischen Kontingenzgefälles gewußt werden *kann*, setzt am *factum historicum* eine doppelte Dimension voraus: zum ersten eine Dimension der Verstehbarkeit, Deutbarkeit und Erzählbarkeit, also von Sinnhaftigkeit. Man kann diese gnoseologische Dimension jene *Bedeutungsschicht* nennen, die ein einzelnes

³⁹ H. Krings, *Transzendente Logik*, 70.

zeitliches Vorkommnis in vergangenen Sinnzusammenhang vermittelt und zugleich präsentische Interpretation ermöglicht. Zum zweiten aber bedarf die vergangene „qualitative“ Sinnebene eines „quantitativen“ *Woran*, eines faktischen Substrates als ontologischem Ermöglichungsgrund von Bedeutung; in der *faktischen Ist-Dimension* des historischen Ereignisses ist dieser Ermöglichungsgrund von Sinn und Bedeutung objektiv gegeben. Historisches Verstehen kann sich ausschließlich vollziehen als Aktuieren jener Bedeutung, die dem vergangenen faktischen Geschehen schon innewohnt. Geschichtsinterpretation bleibt insofern durchaus subjektiv-konstitutive Leistung und Sinnverleihung, aber das *Woran* des sinngebenden Verstehensaktes ist immer ein historisches Sein⁴⁰ mit seiner, diesem Akt vorgeordneten, Verstehbarkeit.

Die faktische Ist-Schicht und die sie überlagernde Bedeutungsschicht sind die beiden Strukturelemente der ontologischen Einheit des *factum historicum*. In der Einheit des Selbstandes aus Sein und Bedeutung ist das historische Ereignis oder der historische Text dem Gestellsein für Interpretation vorgeordnet, gleichsam *natura prius* – was nicht ausschließt, daß das Gestellsein für geschichtlich Erkenntnis *logische Priorität* besitzt. Es kommt aber alles darauf an, logische und ontologische Ordnung der geschichtlichen Wirklichkeit, trotz notwendiger Differenzierung, nicht auseinanderzureißen; nur so scheint philosophische Bemühung um Geschichte auch Hilfe für die fachhistorische Wissenschaft sein zu können.

2.4. Der Differenzierung des „Ich bin“ und des „Ich denke“ in der individuell-ontologischen Einheit der Person als geschichtlicher Einzelheit stellen wir also als Korrelat die Unterscheidung einer ontischen und einer gnoseologischen Dimension in der ontologischen Einheit des singulären *factum historicum* gegenüber; wir gehen dabei von der Arbeitshypothese aus, daß eine historische, zeitlich datierbare oder sonstwie „feststellbare“, Einzelheit als kleinste geschichtliche Einheit angesehen werden kann, selbst dann noch, wenn unsere Geschichtserkenntnis solche Einzelheit erst in der größeren Einheit eines Zusammenhanges als *relevant* zu bezeichnen vermag. Der restitutiven Konstituierung der Person zu einem Ganzen aus „Ich bin“ und „Ich denke“ lassen wir jenes Fundierungsverhältnis entsprechen, in welchem die quasitranszendente Bedeutungsschicht des geschichtlichen Ereignisses dessen historischer Faktizität aufrucht. Von hier aus dürfte auch das Problem historischer *Kontinuität* in einer Weise lösbar sein, die es vermeidet, geschichtlichen Zusammenhang *nur* als Sinngebungsleistung oder *bloße* narrative Rekonstruktion mißzuverstehen. Der Geistesgeschichtler wird immer wieder belegen können, daß *objektive* – z. B. institutionenspezifische und aus bestimmten Faktorengefügen bestehende, größere, und strukturgegeschichtlich sich durchhaltende – Kontinuitäten deskriptiv nachweisbar sind; er vermag zu zeigen, daß in den Kulturen institutionalisierte Wirkungsgefüge bestehen, die sich trotz Veränderung oder Weiterbildung in wesentlichen Grund-

⁴⁰ Von hier aus wären Sache und Begriff einer „historischen Ontologie“ zu entwickeln. Ansätze dazu bei A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge 1968). Eine Kritik dieser Ansätze bei Baumgartner, *Kontinuität*, 290.

zügen gleichbleiben⁴¹. Der Philosoph hat derartige Ergebnisse einzelwissenschaftlicher Forschung nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern er sollte sie auch in sein Verständnis von Geschichte integrieren; er kann davon ausgehen, daß es geschichtlichen Zusammenhang „gibt“ – seine Aufgabe ist, den Seinscharakter faktischer Kontinuität zu reflektieren und damit zu vereinbaren, daß Kontinuität nur als gedeutete verstehbar wird und vom Subjekt Sinn zugemessen erhält. Es verbietet sich somit von selbst, Kontinuität lediglich als transzendental geleisteten „Erzählzusammenhang“⁴² zu bestimmen. Geschichtliche Kontinuität hat ebenso ein „ist“ zur Grundlage wie das *factum historicum* und das geschichtsverstehende Subjekt auch; an dem tatsächlichen „ist“ eines Zusammenhanges findet sich dessen Erzählbarkeit und Deutbarkeit festgemacht. Geistesgeschichtliche Forschung zum Beispiel ist wesentlich „Entdeckung“ von Kontinuitäten über Brüche und Epochenschwellen hinweg, sie ist *Sinngebung* – aber als solche wird sie *sinnvoll* erst dadurch, daß sie Tatsächliches festhält und an ihm sich auszuweisen vermag. Die Bedeutungsdimensionen von Ereignissen und Dokumenten erschließen sich jedem einzelnen subjektiven Zugriff neu, und deswegen zielt historische und geistesgeschichtliche Forschung immer auf Setzung neuer Kontinuitäten; kann sich solche Setzung aber nicht an faktischen Ist-Größen legitimieren, dann wird historische Arbeit *sinnlos*.

2.5. Ontische Faktizität ist das Seinssubstrat geschichtsverstehender Subjektivität, historischen Einzelgeschehens und geschichtlichen Zusammenhanges. Die formale Philosophie der Geschichte oder die Systemtheorie der Geschichte hat abzuklären, wie sich auf diesem in allen Modi der Geschichtlichkeit durchhaltenden *fundamentum in esse* das Geflecht von Sinnstrukturen und verstehenden Konstitutionsleistungen aufbaut. Eine Philosophie der Geschichte, die in einer Ontologie der Individuation wurzelt, wird freilich das Ineinander von Sein und Geist in der Geschichte nicht anhand einer Phaenomenologie der Leib- und Welt „haben“ denken können; sie wird nicht umhin können, das „Sein“ der Person, des geschichtlichen Ereignisses und des historischen Zusammenhanges als jenen *Rest* zu bestimmen, der sich nie in seinem Ansich darstellt, sondern immer nur als Konstitutivum jenes Ganzen, dem er zugehört, zur Darstellung gelangt⁴³. Dabei darf dieser Mangel an Darstellbarkeit nicht mit einem Mangel an ontologischem Selbststand verwechselt werden: das „Ich bin“ – individuell-ontologischer Rest im Ganzen der verstehenden und sinnentwerfenden Person – ist,

⁴¹ Dazu Chr. Meier, Kontinuität – Diskontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter, in: Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften, hrg. von H. Trümpy (1973) 53–94.

⁴² Baumgartner, Kontinuität, 326.

⁴³ Augustinus hat in dem berühmten 19. Buch der „Bürgerschaft Gottes“, das der Frage nach Frieden gewidmet ist, in paradigmatischer Weise eine Denkkoperation mit dem Restbegriff durchgeführt: „Wer Schmerz empfindet über den verlorenen Frieden seiner Natur, leidet ihn aus irgend welchen Resten des in ihm zurückgebliebenen Friedens, durch die bewirkt wird, daß ihm seine Natur immer noch Freundin ist“ (zitiert nach C. J. Perl, Der Gottesstaat, Bd. II [Salzburg 1953] 291). – Dem Geistesgeschichtler vertraut ist das Problem des „Bildrestes“ in der lutherischen Theologie. Vgl. dazu Verf., Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit (1964) 103 ff.

losgelöst von dem „Ich denke“, nie darstellbar; es gelangt nur in und mit der ganzen Personalität zur Darstellung. Aber es bleibt dabei das *insich-stehende* und nicht bloß als Terminus der Reflexion *her-gestellte* Substrat jenes Regresses, in dem die Person sich auf ihr „Ich denke“ zurückbeugt, um so den Sinn individueller geschichtlicher Existenz zu entwerfen. Im Rückgang der seienden Person auf ihr Cogito, also im Akt individueller Sinnfindung, restituiert sich die Person als Ganzes aus Geist und jenem „Seinsrest“, der nur in diesem Ganzen sich darstellen kann; sie restituiert sich damit selber ihr „Ich bin“ – metaphorisch: ihre Leiblichkeit – als das, was ihr immer schon ontologisch zugehörte, nun aber auch ihr bewußter Besitz und die reflexiv aufgehellte ontische Mitte zum Sein der Welt wird. Der transzendente Regreß vom Ich bin zum Ich denke, in der skizzierten Weise „eingeschränkt“ und als Akt einer Restitution gedacht, läßt leibliches Sein nicht unreflektiert in seinem Rücken, klammert es auch nicht ein. Die Person, die das Wagnis der Selbstreflexion auf dem Wege dieses Regresses unternimmt, wagt nicht ihr „Ich bin“ in der idealistischen Illusion, faktisches Dasein müsse erst zu einem nicht mehr intelligiblen Seinsrückstand werden, damit die Selbstgewißheit transzendentaler Egoität umso heller aufleuchte⁴⁴. Der Regreß ist eine Reduktion, eine emanzipatorische Distanznahme des Cogito von seiner eigenen faktischen Daseinsbasis, eine methodische Distanzierung also, die in ihrem Vollzug deutlich macht, daß das „Ich bin“ als ihr ontisches Substrat das *Woran* der Distanzierung bleibt. Regreß in diesem Sinn meint Abhebung, aber nicht Ablösung von Leib, Welt und fundierendem Sein. Er ist deshalb das an der Innenstruktur der Person ablesbare Modell jeder Emanzipation *von* und Kritik *an* Welt und Geschichte, und zwar einer Emanzipation und Kritik, die Welt und Geschichte nicht in der Klammer transzendentalen Vorbehalts zu „haben“ meint, sondern in ihrer Weltlichkeit und Geschichtlichkeit ontologisch fundiert „sein“ will. Auch Kritik der historischen Vernunft ist wesentlich emanzipative Abhebung der ichbewußten, Verstehensakte setzenden Person von faktischer Historizität, emanzipatorische Abhebung freilich, die ihr *Woran* an dieser Faktizität besitzt. Kritik der historischen Vernunft hat deshalb ihre anthropologische Präfiguration an der seinsgegründeten Individuation als der *Innenstruktur* der Person, und das *Außen* der geschichtlichen Welt kann nur deshalb sowohl Objekt verstehender Kritik als auch das der sinnsuchenden Subjektivität nie ganz Fremde, vielmehr ihr immer schon ontologisch Vermittelte sein, weil die zweistufige Struktur des Außen der zweigestuften Individuation des personalen Innen korrespondiert⁴⁵: beides, historisches Einzelgeschehen und geschichtlicher Zusammenhang, „ist“ in einer ontischen Faktizität, welche durch die gnoseologische, quasi-subjektive Dimension der Verstehbarkeit überlagert wird. Zusammenhang von kritischer individueller Vernunft und kritisch beurteilter Geschichte ist garantiert durch „Sein“ – wenn gleich dieses Sein als *Rest* immer nur im Ganzen des gemeinten und verstan-

⁴⁴ Hierzu P. Ricoeur, Zu einer Hermeneutik des „Ich bin“, in dem Aufsatz: Die Zukunft der Philosophie (s. Anm. 12), 158–165.

⁴⁵ Vgl. Verf., in: Philos. Jahrbuch 79 (1972) 369–370.

denen Zusammenhanges zur Darstellung gelangen kann. Kritische Distanznahme hinwiderum, wie sie in einer Kritik der historischen Vernunft vollzogen wird, hat ihr *Woran* an jenem *Miteinandersein*, welches das Dasein des Cogito und das faktische Geschehensein vergangener Ereignisse und Handlungen auf der Linie konstatierbarer Zeitlichkeit vermittelt. Auch hier gilt allerdings, daß die Nichtdarstellbarkeit solch „resthaften“, sich in der Tat nur „zeitigenden“ Seins nicht zu dem Trugschluß verführen darf, zeitlich-geschichtliche Kontinuität sei ausschließlich subjektiver und transzendentaler Entwurf.

3.1. Zusammenhang und Distanzierung, Distanzierung in der Unauflösbarkeit von Zusammenhang: das ist das *metatheoretische Strukturproblem*, auf welches unsere Überlegungen zur Kritik der historischen Vernunft hinführen. Um noch einmal auf Dilthey zu verweisen: schon bei ihm klingt es an in der Aporetik von erlebender Selbsthaftigkeit und universalgeschichtlichem Leben. Aber Dilthey, außerstande, das mit dem Stichwort „Selbst“ angezeigte Individuationsproblem auf ontologischen Prämissen transzendentalphilosophisch zur Auflösung zu bringen, verspielt damit seinen eigenen Denkeinsatz. Er verdinglicht Geschichte zum Wirkungszusammenhang des „Lebens“ auf Kosten kritischer und emanzipatorischer Egoität. Zwar gelingt ihm dabei der Durchbruch zu einem objektiv-historiologischen Strukturbegriff⁴⁶, aber die Dialektik von Strukturzusammenhang und personalverstehender Distanznahme innerhalb des Zusammenhanges bleibt unerhellt – im französischen Strukturalismus feiert diese Entscheidung für Struktur gegen Subjektivität fröhliche Urständ⁴⁷. Eine Kritik der historischen Vernunft, begriffen als Leistung eines personalen Subjektes, das sich in seinem zeitlichen Dasein der Synchronizität der Geschichte verhaftet weiß, aber seinen Akt der Kritik als Akt einer *Diachronie in der Synchronie* setzt, scheint deshalb der Einbettung in eine dialektische Metatheorie von „Zusammenhang“ und „Einzelheit“ zu bedürfen. In der Form des „Schlusses“ Allgemeines – Besonderes – Einzelnes stellt Hegels Logik vielleicht die unter diesem Aspekt noch unentdeckten Materialien zur Ausarbeitung einer Systemtheorie der Geschichte und einer Rahmentheorie für die Kritik der historischen Vernunft bereit. Die Ansicht, Hegels *Wissenschaft der Logik* sei das geschichtsfernste Exerzitium, das sich denken läßt, ist ja längstens seit den Untersuchungen von Herbert Marcuse widerlegt⁴⁸; die Forschungen von Hermann Schmitz haben schließlich eindrucksvoll das Motiv existenzieller Bedrohung aufgezeigt, aus dem heraus Hegel die logische Absicherung menschlicher Einzelheit gegenüber der alle Individualität zu annullieren drohenden Allgemeinheit von Schicksal

⁴⁶ Ges. Schriften VII, 150: „Strukturzusammenhang der Lebenseinheiten“. – Zum Strukturbegriff bei Dilthey: P. Krausser, Kritik der endlichen Vernunft. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie (1968).

⁴⁷ L. Althusser, Lenin und Hegel (ohne Ort und Jahr) 18: „Man muß schlicht und einfach jedes Subjekt abschaffen und sagen: absolut ist der Prozeß sowohl in der Realität als auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis“. – Es handelt sich bei diesem Text um einen Vortrag auf dem Pariser Hegelkongreß von 1969.

⁴⁸ H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit (2¹⁹⁶⁸).

und Geschichte unternahm⁴⁹. Theodor Adorno irrte, wenn er glaubte behaupten zu dürfen, Hegel habe „das kritische Moment zu entmächtigen“ versucht, „das mit individuellem Geist sich verknüpft“⁵⁰. Es hat vielmehr den Anschein, als könne Hegels dialektische Logik des Allgemeinen und des Einzelnen, Individuellen nicht nur überhaupt als Systemtheorie sui generis⁵¹, sondern sogar als Systemtheorie der Geschichte verstanden werden; bereits in den Jugendschriften stoßen wir ja auf den „Syllogismus“ A – B – E als Systemschlüssel zur Geschichte des jüdischen Volkes⁵². Das an Hegel oft herangetragene disjunktive Interpretationsschema „System und Geschichte“ jedenfalls, wonach *Wissenschaft der Logik* und *Enzyklopädie* das System des Begriffes darstellen, *Phaenomenologie* und *Geschichtsphilosophie* hingegen die Gestaltungsprozesse des Geistes skizzieren, bleibt höchst fragwürdig, solange der strukturelle Konnex von Begriff und Gestalt als Konnex eines Innen und eines Außen unmeditiert bleibt⁵³, und es fällt vollends dahin, sobald man sich darüber Rechenschaft gibt, daß Geschichte ja überhaupt nie *als* Geschichte, sondern immer nur struktural und systematisch, gleichsam in logischer Abbrüviatur, philosophisch wißbar ist.

Ein strukturelles Wissen von Geschichte kann allerdings nur ein Wissen von logischen Minimal- oder Grundstrukturen höchster Einfachheit sein, welche gleichwohl den begrifflichen Innenaspekt historischer Außengestalt zu systematischer Darstellung bringen; entscheidend ist dabei, daß die konkrete Faktizität von geschichtlicher Einzelheit und historischem Zusammenhang *nicht von vornherein* einer methodischen Einklammerung verfällt, die dann kaum noch rückgängig gemacht werden kann, sondern in ihrem ontologischen Status logisch eingeholt wird. Hegel hat in den historisch-gesellschaftlichen Analysen seiner *Rechtsphilosophie* solche Rückführung ontisch-geschichtlicher Außengestalt auf das begriffliche Innen des spekulativen Schlusses A – B – E geleistet – man denke nur an die Strukturlogik von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat –, und, analog dazu, die Logik des Begriffs einer „Sequenz von Ontologiekernen“⁵⁴ aufzufrühen lassen können. Von hier aus stellt sich die Interpretationsfrage, ob Hegels Logik des Zusammenschlusses von einzelnen Momenten des „lebendigen Begriffs“⁵⁵ nicht als Fundament einer Systemtheorie der Geschichte angesehen werden kann. Dies dürfte dann legitim sein, wenn auch auf Seiten der fachhistorischen Methodenreflexion das Verhältnis von Zusammenhang und Besonderung als metatheoretisches Grundlagenproblem in den Blick gerät. Eben das ist aber der Fall⁵⁶: das Kernproblem der Geschichts-

⁴⁹ Vgl. Anm. 26.

⁵⁰ Th. Adorno, *Negative Dialektik* (1970) 53.

⁵¹ So H. Zelený, *Hegels Logik und die Integrationstendenzen in der gegenwärtigen Grundlagenforschung*, in: *Hegeljahrbuch* (1961).

⁵² *Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798–1800)*, Werkausgabe Bd. 1 (1971) 303.

⁵³ Grundlegend dazu G. Dulkeit, *System und Geschichte in Hegels Philosophie*, in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 4 (1938) 25–61.

⁵⁴ D. Henrich, *Hegel im Kontext* (1971) 154.

⁵⁵ *Wissenschaft der Logik* II, 211.

⁵⁶ So z. B. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte* (31968) Kap. 12: *Der Teil und das Ganze*.

wissenschaft ist in der Tat das der geschichtlichen Einzelheit – sei es die des *factum historicum*, sei es die der geschichtsverstehenden Individualität des Historikers – und des Zusammenschlusses von Singularitäten zu Zusammenhang und Kontinuität. Die vom Historiker ausgebildete Objektsprache, zu der Wörter wie „Epoche“ und „Epochenschwelle“, „Typus“ und „Gesetz“ gehören, bewegt sich innerhalb des durch die Begriffe *Einzelheit* und *Zusammenhang* abgesteckten Koordinatensystems: Epoche bedeutet nichts anderes als Zusammenhang, Epochenschwelle bezeichnet an einzelnen hervorstechenden und umwälzenden Daten oder Fakten einsetzenden Umbruch. Als Koordinatengrößen aber sind Einzelheit und Zusammenhang *nur logisch* wißbar, wobei dieses „nur“ auch im Sinn von „hinreichend“ begriffen werden muß, d. h.: die Strukturen der historischen Außenwelt können auf ein begriffliches Innen reduziert werden, welches die mannigfachen historischen Gestaltungen hinreichend zu erklären vermag. Besonderheit und Zusammenhang des Besonderen sind das einzige, was an der Geschichte logisch-struktural gewußt werden kann, und eben deswegen ist Geschichte nur in solcher logischen Abbreviation begrifflich „darstellbar“. In der strukturlogischen Reflexion allein kann auch jene „abstrakte“ Antinomie von Allgemeinheit und Besonderheit zur Aufhebung kommen, die den konkret-geschichtlichen Gegensatz von Ichbewußtsein und menschlicher Gattungsgeschichte zu kennzeichnen scheint. Indem die Hegelsche Logik die Einzelheit als Moment des Allgemeinen denkt, zugleich aber auch die Einzelheit (was oft und gern hinweginterpretiert wird) zum begründenden und führenden Moment begrifflicher Unterschiedenheit macht – „Das Moment der Einzelheit setzt erst die Momente des Begriffes als Unterschiede . . .“⁵⁷ –, gibt sie die spekulative Auflösung des konkret-geschichtlichen Hiats von „Ich“ und „Wir“, von personaler Einzelheit und gemeinschaftlichem Geist.

3.2. Losgelöst von ihrem titanischen Anspruch, Geschichte als Selbstentäußerung des absoluten Geistes deuten zu können, behält also Hegels Absicht, geschichtliche Bewegung auf „einheitliche Formeln“ zu bringen, „die in einem Verhältnis zueinander stehen“⁵⁸, ihre strukturlogische Gültigkeit. Diltseys Einwand, Hegels Formeln sprächen „im Grunde nur eine Seite des geschichtlichen Prozesses analytisch und abstrakt“ aus, ist keine Widerlegung; denn nur *auf dieser einen Seite*, der der Reduzierung auf Strukturbegriffe oder logische Minimalia, ist Geschichte systematisch-philosophisch wißbar⁵⁹. In dem Maße, in dem eine strukturlogische Reflexion Einzelheit überhaupt⁶⁰ und Besonderheit im Zusammenhang zu denken vermag, leistet sie auch das Vor-denken historischer Singularität und geschichtlicher Kontinuität in deren formaler Wahrheit,

⁵⁷ Enzyklopädie § 165.

⁵⁸ Dilthey, Ges. Schriften IV, 250.

⁵⁹ Vgl. D. Henrich, Hegel im Kontext, 139: Hegels Begriffe „sind nicht in Beziehung auf Erfahrungsgegebenheiten eingeführt. Sie können aber in der Beschreibung der Erfahrungen angewendet werden“.

⁶⁰ Wissenschaft der Logik II, 227: Aufgrund seiner absoluten Bestimmtheit oder Einzelheit ist der Begriff „Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit“.

ohne dabei freilich den nie auslotbaren und nie als solchen darstellbaren *Seinsrest* konkreter Faktizität ausschöpfen zu können.

Mit der Denkfigur des „Schlusses“ Allgemeines – Besonderes – Einzelnes, in der die logischen Endterme durch eine einende und zugleich trennende Mitte miteinander zusammengeschlossen sind⁶¹, bekämpft Hegel die sich in „unendlichen Urteilen“ ergehende Denkweise, die Einzelheit und Allgemeinheit nur „abstrakt“ und unvermittelt gegenüberstellt; Einzelheit und Allgemeinheit – „Distanz“ und „Zusammenhang“ – werden im spekulativen Vernunftschluß miteinander versöhnt, indem der Schluß zeigt, daß die Endterme und der sie vermittelnde und auseinanderhaltende *terminus medius*, die Besonderheit, sich gegenseitig durchdringen: „In der Vernunft . . . sind die bestimmten Begriffe in ihrer . . . Einheit gesetzt“⁶². „Das Besondere stellt das Allgemeine durch seine Bestimmtheit dar“⁶³, also durch Vereinzelung. Einzelheit ist somit „schon durch die Besonderheit gesetzt“⁶⁴, aber Einzelheit – als „Prinzip der Individualität“⁶⁵ – ist nicht bloßes Deduktionsprodukt aus dem Allgemeinen, sondern „die Tiefe, in der der Begriff sich selbst erfaßt“⁶⁶. „Das Besondere ist aus demselben Grunde, weil es nur das bestimmte Allgemeine ist, auch Einzelnes, und umgekehrt, weil das Einzelne das bestimmte Allgemeine ist, ist es ebenso sehr ein Besonderes“⁶⁷. In der Struktureinheit des Begriffes kann eben das logisch „vorgedacht“ werden, was uns in der Welt der geschichtlichen Gestaltung als Zusammenhang oder Kontinuität sowie als historische Singularität und besondere Einheit von Einzelheiten begegnet, und „vorgedacht“ ist hier auch, daß es in der Geschichte keine atomisierten „bloßen“ *facta historica* gibt, sondern immer nur Einzelgeschehen im Zusammenhang einer objektiven und verstandenen Kontinuität. In die Denkfigur des Schlusses gebracht, wird schließlich auch die Einzelheit sinnenwerfender Egoität der Allgemeinheit menschlicher Gattungsgeschichte, bei Wahrung der Selbständigkeit beider, vermittelt und jene Antinomie von Subjekt und Gattung, aus welcher die Geschichtsphilosophie Kants und seiner Nachfolger lebt, überwunden. Das einzelne Ego ist immer nur Besonderheit innerhalb des Gattungs- und Wirzusammenhangs, und emanzipatorisches kritisches Geschichtsverstehen setzt solche individuelle Besonderung logisch notwendig voraus.

3.3. Kritik der historischen Vernunft vollzieht sich in zwei Schritten. Zunächst konstituiert sie sich als Akt einer Reduktion, einer emanzipatorischen Distanznahme von feststellbarer Faktizität; *terminus ad quem* dieses Aktes ist die Freisetzung reflektierender Subjektivität, und damit verbunden ist immer eine *methodische* Phänomenalisierung des faktisch-historisch Gegebenen: indem ich Ge-

⁶¹ Vgl. H. Schmitz, 94 ff.

⁶² Wissenschaft der Logik II, 308.

⁶³ II, 254.

⁶⁴ II, 259.

⁶⁵ II, 260.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ II, 261.

schichte distanziert reflektiere, mache ich sie zur *Erscheinung für mich* und destruiere sie in ihrem objektivistischen *Ansich*. Mit dem Destruiertsein des Destruierten kann sich aber der Akt der Destruktion nicht legitimieren: die Legitimation der Destruktion kann einzig und allein die Aufhebung der phänomenalisierenden Destruktion sein – und in dieser Aufhebung geschieht der zweite Schritt der Kritik der historischen Vernunft. Er besteht darin, daß die Reflexion sich dem Faktisch-Historischen wieder zuwendet – wir nennen diesen Akt der Zuwendung „Interesse“ –, und es aus der Distanz das „sein“ läßt, was es immer schon war: Seiendes im Zeitmodus des Gewesenseins. Dem ersten, dekomponierenden Schritt in die Transzendentalität der Subjektivität folgt also ein zweiter Schritt logischer Reintegration von Subjektivität und gewesen-seiender Vergangenheit; von *logischer* Reintegration ist deswegen die Rede, weil das Ansichsein des Vergangenen ja verloren bleibt und nur als gewußter *Rest* reflexiv „für mich“ einholbar ist. Allein in der Denkfigur des logischen Zusammen-,schlusses“ ist Vergangenes der Subjektivität präsent; der reinintegrierende Schluß vermittelt das in seiner Vergangenheit „Allgemeine“ der „Einzelheit“ des individuellen Cogito. Kritische Geschichtserkenntnis in der Denkfigur des Schlusses bleibt somit subjektive Sinngebung, bleibt aber auch Sinngebung auf dem ontologischen Fundament des *Ich bin* und des *Es war*: das Sein des Cogito und des Vergangenen ist das *fundamentum ontologicum* des Schlusses selber. Nur eine in den Rahmen der Schlußfigur eingebettete Kritik der historischen Vernunft vermeidet augenscheinlich die Gefahr, das sinnkonstituierende oder erzählende Cogito zum solipsistischen Fokus aller Geschichte sich aufblähen zu lassen; nur in der Denkfigur des Schlusses, in welcher leibliche Besonderung als jene Mitte fungiert, „durch welche ich mit der Außenwelt überhaupt zusammenkomme“⁶⁸, dürfte eine Systemtheorie der Geschichte konzipierbar sein, die der Vergangenheit ihre *Realität* beläßt.

⁶⁸ Enzyklopädie § 410 Zusatz.