

Das Problem des Historismus*

Gunnar HINDRICHS (Heidelberg)

1.

Unter ‚Historismus‘ verstehen wir mindestens dreierlei.¹ Erstens heißt ‚Historismus‘ eine bestimmte Gestalt der Geschichtswissenschaft, wie sie vor allem im 19. Jahrhundert vorherrschend war; zweitens heißt ‚Historismus‘ das Ertränken des Denkens in Geschichte, so daß dieses mit dem Vergangenen beschwert, vor dessen angeblicher Objektivität kleingemacht und schließlich selbst im unendlichen Fluß der historischen Relativität des Geschehens verloren geht; und drittens nennen wir ‚Historismus‘ dasjenige Denken, das die Welt insgesamt als eine geschichtliche Welt denkt und darum bloß abstrakte, ungeschichtliche Konstruktionen hinter sich läßt.

Alle drei Bestimmungen hängen zusammen. Die letzte Bestimmung ist die grundlegende. Sie benennt jene Revolution der Denkungsart, die sich eindrücklich seit Vico und Herder geltend gemacht und deren Grundsatz Friedrich Meinecke auf das alte Wort „*Individuum est ineffabile*“ gebracht hat.² Das Wort drückt aus, daß jene Art zu denken in allen Dingen das geschichtlich Besondere begreift, das durch keine übergeschichtliche und darum allgemeine Setzung ausgesagt werden kann. Hiervon sind die beiden anderen Bestimmungen nur Spezifizierungen. Die erste Bestimmung, die ‚Historismus‘ als einen wissenschaftsgeschichtlichen Ausdruck begreift, benennt die prominente Gestalt, in der die Historiographie der allgemeinen Vergeschichtlichung der Welt zunächst eine wissenschaftliche Form verliehen hat. Als solche wissenschaftsgeschichtliche Gestalt kann der Historismus durch andere Historiographiekonzepte überwunden werden; es gibt dann eine „Geschichtswis-

* Erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 12. Mai 2001 in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften auf einem Kolloquium aus Anlaß des 60. Geburtstages von Rüdiger Bubner gehalten wurde.

¹ Ich beziehe mich auf folgende Darstellungen: E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen 1922); K. Heussi, *Die Krisis des Historismus* (Tübingen 1932); F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (München 1936); H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* (Freiburg/München 1974); V. Steenblock, *Transformationen des Historismus* (München 1991); F. Jaeger/J. Rüsen, *Geschichte des Historismus. Eine Einführung* (München 1992); J. Rüsen, *Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur* (Frankfurt am Main 1993); A. Wittkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems* (Göttingen 1994); O. G. Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne* (Göttingen 1996).

² Als Motto zu Meineckes genanntem Werk steht Goethes Satz an Lavater: „Habe ich Dir das Wort *Individuum est ineffabile*, woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?“

senschaft jenseits des Historismus“.³ Und auch die zweite Bestimmung spezifiziert die grundlegende Bestimmung; allerdings vollzieht sie dies in ebenfalls grundlegender Weise. Denn ‚Historismus‘ als pejorativer Ausdruck benennt das *Problem*, das aus der allgemeinen Vergeschichtlichung der Welt entsteht. Ob dieser Historismus, die „historische Krankheit“, wie Nietzsche das nannte,⁴ überwunden werden kann, ist weniger offensichtlich als die Überwindung, oder besser die Ablösung, der wissenschaftsgeschichtlichen Gestalt. Denn als Problematisierung der allgemeinen Bestimmung hängt seine Überwindung davon ab, inwiefern der Historismus in seiner allgemeinen Bestimmung: als Vergeschichtlichung der Welt, überwunden werden kann.

Wenn im folgenden vom Historismus die Rede sein soll, dann ist damit immer die allgemeine, die letzte Bestimmung gemeint: jene, mit Ernst Troeltsch gesprochen, „grundsätzliche Historisierung unseres Wissens und Denkens“.⁵ Ich verwende ‚Historismus‘ also als einen deskriptiven Ausdruck. Die zweite, nicht deskriptive, sondern pejorative Bestimmung hingegen soll als das ‚Problem des Historismus‘ bezeichnet werden. Sie sei nun genauer betrachtet.

Ihr Kern besteht darin, daß sie die einfache Folgerung aus der Konzentration des Denkens auf die Geschichte zieht. Wenn nämlich alles geschichtlich zu denken ist, dann ist auch das Denken selbst geschichtlich zu denken. Dann aber gibt es keine theoretischen oder praktischen Maßstäbe mehr, die über die individuellen Zeiten und Kulturen hinaus gälten. Es gibt keine Wahrheit, die sich nicht ebenso wandelte wie der Rest des geschichtlichen Geschehen, und es gibt keine Handlungsnormen, die über die einzelnen historischen Kulturen hinaus in Kraft wären. Der Historismus besagt daher, daß theoretisches oder praktisches Denken sich immer nur relativ zu den geschichtlichen Gegebenheiten vollzieht. Oder anders ausgedrückt: Er besagt, daß auch es, das Denken, ein historisches Individuum ist. So birgt der Historismus den Relativismus des Denkens.

Dieser Relativismus des Denkens selbst ist freilich noch nicht von allein ein Problem. Denn aus der Relativität des Denkens folgt zunächst nicht mehr, als daß Denken eben immer nur relativ zu einer geschichtlichen Kultur geschieht. Es folgt hingegen nicht, daß die Normen und Wahrheiten, die dieses Denken denkt, damit ausgehebelt würden. Im Gegenteil. Sie gelten als die Normen und Wahrheiten des Denkens einer historischen Kultur ja in dieser Kultur. Doch der Relativismus des Denkens ist dann ein Problem, wenn die Geltung der Normen und Wahrheiten nicht nur gegeben, sondern auch begründet sein soll. Denn wenn alle Gründe des Denkens relativ zu einer geschichtlichen Kultur sind, dann könnten sie das, was sie begründen, auch genauso gut nicht begründen. In anderen historischen Kulturen begründen sie, die die Gründe des Denkens einer bestimmten geschichtlichen Kultur sind, es ja tatsächlich nicht. Die Gründe sind somit nicht notwendigerweise

³ W. J. Mommsen, *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus* (Düsseldorf 1971); vgl. auch G. G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Middletown 1968).

⁴ F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Berlin 1972) 239 ff.

⁵ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 9.

Gründe. Sie sind bloß kontingent – genauso kontingent, wie es historische Individuen nun einmal allgemein sind. Wie aber soll ein Kontingentes einen Grund für etwas abgeben können, wenn es doch auch ebenso gut nicht begründen könnte? Der Historismus betont zwar, daß das, was gedacht wird, nicht einfach im Belieben der Subjekte steht, sondern innerhalb geschichtlicher Kulturen sich vollzieht, in denen es dann gilt. Er scheint damit die Frage nach dem Warum der Geltung auszuscalten. Doch seine Antwort ist die Antwort auf eine *quaestio facti*: auf die Frage danach, was tatsächlich gedacht wird und gilt. Dies steht gewiß nicht im Belieben der Subjekte. Die *quaestio iuris* aber, die Frage nach den Rechtsgründen dessen, was gedacht wird und gilt, ist damit nicht abgetan. Sie gerät durch die Kontingenz des Denkens in die unausweichliche Schwierigkeit, nach Gründen zu fragen, die selbst auch ganz anders sein könnten – so anders wie die historische Kultur eine andere sein könnte als die, die sie ist. Und sie gerät umso tiefer in diese Schwierigkeit, weil noch das auf sie antwortende Denken selbst ein ganz anderes sein könnte als das, was es in seiner eigenen Kultur ist.

Das Problem des Historismus ist folglich das Problem der Kontingenz des rechtfertigenden Denkens. Die Kontingenz, fürs Geschichtliche elementar,⁶ nimmt darum auch bezüglich der historischen *Krankheit*, von der Nietzsche sprach, die ausgezeichnete Stellung ein. Gewissermaßen ist das Problem des Historismus die Rache der Kontingenz. Das Denken der metaphysischen Systeme hatte die Kontingenz *sub specie aeternitatis* unterdrückt. Es dachte die notwendigen Wahrheiten, die über Zeiten und Kulturen hinweg gelten, und begründete die allgemeinen Normen. Sein Fluchtpunkt war deshalb die Ewigkeit. Das Kontingente mußte vor diesem Denken nichtig bleiben, da es nicht ewig, sondern an eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort gebunden ist. Wenn nun dagegen der Historismus, die Vergeschichtlichung all unseres Denkens und Wissens, das Kontingente im Gegenteil als Ziel und Grund des Denkens aufzeigt, werden auch die Systeme zu kontingenten Produkten des zeitrelativen Denkens. Wie jedes Individuum unmittelbar zu Gott und damit gleichermaßen gültig ist, so ist nun auch jedes System, begriffen als historisches Individuum, gleichermaßen gültig und innerhalb einer Zeit denkend.

Damit begreift der Historismus den Fluchtpunkt der Systeme nicht mehr als Ewigkeit, sondern als Fluchtpunkt einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Ortes. Doch die Systeme weigern sich, anders als *sub specie aeternitatis* zu denken: Sie wollen über die Zeiten und Kulturen hinweg gelten. Darum werden sie zuletzt vom Historismus zerbrochen. Indem so das Kontingente sich im Historismus zu seinem Wert erhebt, nimmt es an demjenigen Denken, von dem es ausgeschlossen wurde, Rache und verstößt es von seinem Thron.

⁶ Vgl. R. Bubner, *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen* (Frankfurt am Main 1984). – Die grundlegende Bedeutung des kontingenten Individuums wird im übrigen auch von Geschichtswissenschaftlern „jenseits des Historismus“ betont; zum Beispiel in der Einleitung von H.-G. Haupt und J. Kocka zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband: *Geschichte und Vergleich. Ansätze und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsforschung* (Frankfurt am Main 1996) 22.

2.

Wohl deshalb hat das Geschichtsdenken den Siegeszug des Kontingenten nur schrittweise zugelassen. Zunächst sicherte es sich durch die Bewahrung außer-geschichtlicher Instanzen ab. Die Vorstellung vom göttlichen Heilsgeschehen, aus der die Vorstellung einer säkularen Weltgeschichte sich ursprünglich entwickelte und die von dieser schließlich aufgelöst wurde,⁷ verankerte die Geschichtsprozesse direkt in einem Transzendenten. In ihrer Folge hat auch die sich emanzipierende Wertschätzung der Geschichte auf Ungeschichtliches zunächst nicht verzichten wollen, vor allem nicht auf den Fortschrittsgedanken. Und auch, nachdem die Stammväter des Historismus ihre Überlegungen gegen den abstrakten Fortschritt geltend gemacht hatten, sollte ein Übergeschichtliches noch bestehen bleiben.

So hat Vico⁸ zwar das geschichtliche Denken auf den Königsstuhl des ausgezeichneten Wissens gesetzt, den der Cartesianismus der ungeschichtlichen Naturwissenschaft zugesprochen hatte. Er sah: wenn der alte Satz „*verum et factum convertuntur*“ stimmt, dann kann man nur von demjenigen Wahrheit erkennen, das man gemacht hat. Und gemacht hat der Mensch nicht die Natur, sondern die Geschichte; sie, ein Zeitliches, und nicht die ewig geltende mathematische Naturwissenschaft, stellt darum den Ort der erkennbaren Wahrheit dar. Doch neben dieser Wertschätzung der Geschichte behält Vico mit seiner These von *corsi e ricorsi* ein übergeschichtliches Schema bei: Alle historischen Kulturen unterliegen einem Lauf aus dem Barbarentum zur reflektierten Zivilisation und einem Rücklauf aus dieser Zivilisation zu einem neuen Barbarentum. Dies ist die natürliche Struktur der Geschichte, die nicht zu beklagen und auch keine Verfallsgeschichte ist, da sie zugleich für das Heil der Menschen sorgt, indem sie diesen sowohl vor seiner zivilisierten Selbsterstörung in überfeinerter Reflexion bewahrt als auch seine Möglichkeiten nicht einfach unterschlägt. Der Kreislauf von *corsi e ricorsi* ist ein Heilmittel gegen die verderbte Natur des Menschen und als solches direkt mit der Vorsehung verbunden. Als solch natürlicher, providentieller Kreislauf der Geschichte ist er selber jedoch der Geschichte enthoben.

Stärker noch und anders als Vico hat Herder das Geschichtliche betont und die übergeschichtliche Vorsehung dennoch beibehalten. Herder ist sich deutlich wie kaum sonst jemand bewußt, daß keine geschichtliche Epoche, auch die eigene nicht, einen ausgezeichneten Standpunkt bietet, der nicht selbst wieder nur Teil des umfassenden Geschichtsprozesses wäre. Das kontingente Besondere ist der Angelpunkt aller Erkenntnis und als solches, gegen alle abstrakten Forderungen, in seiner Individualität anzuerkennen: „Ein Patriarch kann kein römischer *Held*, kein griechischer *Wettläufer*, kein *Kaufmann* von der Küste sein; und eben so wenig, wozu ihn das Ideal deines Katheders, oder deiner Laune hinaufschraubte, um ihn *falsch zu loben*, oder *bitter zu verdammen*.“⁹ Doch die Relativität dieser historischen Indivi-

⁷ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart 1953).

⁸ G. Vico, *Die neue Wissenschaft* (Hamburg 1994).

⁹ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: ders., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787* (Frankfurt am Main 1994) 36.

duen ist aufgehoben im Heilsplan Gottes, der die Geschichte als Bildungsprozeß bestimmt. So wie jedes Individuum sich entwickelt: in jeweils gleichberechtigten Stufen, so entwickelt sich auch die Menschheit insgesamt. Und dieser Bildungsprozeß stellt, wie *Vicos corsi e ricorsi* es taten, eine natürliche Struktur der Geschichte dar, die selbst nicht mehr der Geschichte unterliegt. Der abstrakte Fortschritts-gedanke ist darum zwar vermittels des Bildungsbegriffs in den Gedanken einer Entwicklung von unten überführt; diese aber wird letztlich in der Transzendenz Gottes verankert. Demnach ist gerade *in* den geschichtlichen Individuen die göttliche Vorsehung, ein Übergeschichtliches, zu beobachten, die zu bestreiten dem historischen Individuum nicht zukommt. „Philosoph im nordischen Erdental, die Kinderwaage deines Jahrhunderts in der Hand, weißt du es besser als sie?“¹⁰

Dem konsequenten Historismus kann dieses Sowohl-als-auch nicht behagen. Er hat darum zu Recht auch die Vorsehung zugunsten des kontingenten Individuums aufgegeben. Gewiß, zunächst blieb hier ebenfalls die Transzendenz Gottes ein letzter Grund. Wenn Ranke jede Epoche unmittelbar zu Gott setzt,¹¹ dann heißt das auch, daß der ewige Gott alle zeitlichen Epochen auf einmal schaut, unberührt und jenseits von diesen.¹² Die Relativität aller Individuen in der Geschichte findet so ihr Spiegelbild in der Absolutheit Gottes, die diese Relativität womöglich, als Erlösung von der Geschichte, wieder aufhebt. Doch für die vom weltgelösten Gott betrachtete Geschichte selbst bleibt nur die Gottesferne. Sie muß nun ohne theologische Hilfsmittel begriffen werden. So kann, nach dem Ende der Vorsehung, einzig die Kontinuität des Geschehens behauptet werden.

Diese sollte zunächst (und soll das häufig heute noch) die völlige Kontingenz verhindern und das Begründungsproblem bewältigen. Der geschichtliche Zusammenhang der Ereignisse hatte die Legitimität von Normen und Behauptungen zu verbürgen, indem diese in ihrer Entstehung und Verbindung mit der jeweiligen Kultur begriffen werden. Die Geschichte sollte hierin gleichsam selbst zum Gott werden; der Grund des Denkens ist nun kein ewiger mehr, sondern ein zeitlicher. Doch sofern dieser geschichtliche Zusammenhang des Kontingenten ein zeitlicher ist, muß er ebenfalls vergeschichtlicht werden. Er ist dann als kontingente Kontinuität zu denken: Es hätte auch alles ganz anders zusammenhängen können. Dann aber kann auch er nicht mehr der Bürge der Legitimität sein, sondern legitimiert im schlechtesten Fall nur die Niederträchtigkeit von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern, wie Marx es aufspießte;¹³ denn was vor dem rechtfertigenden Denken auch anders sein könnte, darf niederträchtig genannt werden, wenn das Andere ihm vorzuziehen wäre. So birzt zuletzt noch die Kontinuität als letzte Stütze der Begründung; Jacob Burckhardt hatte diese Erfahrung schmerzlich, als Verlust Alteuropas, machen müssen. Er selbst stellte ihrem Bersten die verstärkte, bewußt konservierende Insistenz auf der Kontinuität entgegen, „unsere Verpflichtung gegen die Vergangenheit als ein geistiges Kontinuum, welches mit zu unserem höchst-

¹⁰ A. a. O. 37.

¹¹ L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte* (Darmstadt 1965) 7.

¹² Vgl. dazu C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit* (Göttingen 1954).

¹³ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung, in: MEW I (Berlin 1961) 380.

ten geistigen Besitz gehört“.¹⁴ Seine Kulturgeschichtsschreibung wollte diese Verpflichtung erfüllen. Doch wenn die geschichtliche Kontinuität auch anders hätte sein können, dann hilft keine Bewahrungsarbeit des Historikers mehr. Jetzt ist alles kontingent, und die Beschwörung des geschichtlichen Kontinuums wie des geschichtlichen Denkens überhaupt zur Legitimation ist hilflos, weil sie gerade dasjenige Denken beschwört, das zum Wegbruch des Rechtsgrundes geführt hat.

3.

Es ist darum nur folgerichtig, wenn der Denker, der die historische Krankheit diagnostizierte, auch den unheimlichsten aller Gäste, den Nihilismus, vor der Tür hat stehen sehen.¹⁵ Denn wenn die Gründe des rechtfertigenden Denkens im geschichtlichen Strom hinwegschwimmen, wenn Gott, das überzeitliche Absolute, tot ist, dann bleibt diesem Denken nichts mehr, auf das es sich gründen könnte. Vom Nihilismus kann man allerdings nur dann sprechen, wenn man die jeweiligen historischen Individuen noch ernst nimmt, die sich da gegenseitig relativieren.¹⁶ Nur solange Gründe noch kollidieren, nur solange die entzauberten Götter noch Götter sind, ist die nihilistische Situation vorhanden. Wenn hingegen die historische Relativierung so weit fortgeschritten ist, daß nicht nur alles gleichermaßen gilt, sondern man auch alles gleichermaßen gelten lassen kann, dann schwindet der Ernst des Nihilismus. Er zeigt dann seine heitere Hinterseite: Die historische Welt ist unermeßlich bunt. Wir stehen dann vor dem grundlegenden Pluralismus unserer Zeit, die selbst nur eine von vielen Zeiten in deren fröhlichen Spiel darstellt. Eine solche plurale Gesamtheit historischer Individuen zerreibt ersichtlich das rechtfertigende Denken vollends. Nicht nur kann dieses in ihr keinen Grund mehr entdecken; es erfährt zudem nun nicht einmal mehr eine ernsthafte Negativität in der Kollision der Gründe, an der es sich stoßen könnte. Es wird einfach fortgespült inmitten der pluralistischen Heiterkeit.

An die Stelle des rechtfertigenden Denkens, das im Nihilismus immerhin noch verzweifelt zugange ist, tritt daher das ästhetische Erleben der pluralen Geschichte.¹⁷ Die historische Buntheit kann nur aufnehmen, wer sich von einem Individuum zum anderen zu drehen vermag, ohne abzustürzen, und sich dabei von allen anregen läßt. Ästhetisches Erleben stellte von jeher eine starke Komponente der Historiographie dar. Heute sind es freilich nicht mehr erhabene Ereignisse oder große Männer, die das betrachtende Subjekt erschüttern und aufrütteln, sondern was immer auch beliebt mag im unendlichen Fluß der historischen Begebenheiten. Denn weil alles besonders ist, kann auch alles zusammen ästhetisch genossen werden; man schlingt mit gleichbleibendem Genuß die Kulturgeschichten aller Völker und

¹⁴ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Berlin und Leipzig 1929) 6.

¹⁵ Vgl. hierzu M. Heidegger, *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, in: Ders., *Holzwege* (Frankfurt am Main 7 1994) 209–268.

¹⁶ A. Gehlen, *Zeit-Bilder* (Frankfurt am Main 2 1965) 205.

¹⁷ Das ästhetische Erleben der Geschichte ist eine Variante dessen, was Rüdiger Bubner die „Ästhetisierung der Lebenswelt“ genannt hat; vgl. ders., *Ästhetische Erfahrung* (Frankfurt am Main 1989) 143 ff.

Zeiten hinunter. Nur dem rechtfertigenden Denken bleiben sie unverdaut im Magen liegen.

Das historische Denken ist oft mit dem Anspruch besonderer Weihe aufgetreten, der sich aus dem Bewußtsein speiste, man wisse über die menschliche Welt und ihre Entstehung Bescheid; in Wahrheit führt es zum Verlust aller Gründe. Der bunte Pluralismus und der ernste Nihilismus sind die zwei Seiten seiner konsequenten Gestalt. Sie machen sich gleichermaßen geltend; noch darin sind sie relativ. Die Vielzahl der geschichtlichen Legitimierungsversuche, die unsere Zeit ständig aufs neue erfährt, die ungeheuren Anstrengungen der Arbeit am nationalen oder sonstigen Gedächtnis, der volkspädagogische Ernst der Museen und Gedenkstätten: sie alle sind nichts anderes als vergebliche Antwortversuche auf die nihilistische Seite des Problems des Historismus. Sie suchen Rechtsgründe für ihre Ansichten in der Geschichte zu finden, ohne zu sehen, daß gerade der historische Blick alle Rechtsgründe zerreibt. Darum verharren sie in immerwährendem Kampf gegeneinander und werden selbst zu Teilen des relativistischen Spiels, gegen das sie die Geschichte beschwören.

Auf der anderen Seite hat der bunte Pluralismus des Historischen noch diesen Anspruch aufgegeben. Er fügt sich vollkommen in das Spiel der „Postmoderne“, „unserer postmodernen Moderne“, der „Zweiten Moderne“, oder wie immer man sonst den Verlust der „Großen Erzählung“ bezeichnen mag. Wo alles relativ und kontingent ist, gibt es keine Erzählung mehr, die hinter den vielen Einzelgeschichten stehen mag. Jede kann daher gleichermaßen genossen und erlebt werden, von Echnaton bis zu den Trümmerfrauen. Die Situation scheint viel leichter zu sein als der erste Kampf der entzauberten Götter im Nihilismus. Einen Rechtsgrund bietet freilich auch der heitere Relativismus nicht mehr; er hat nur die Frage nach ihm vor lauter historischem Erleben längst vergessen.

4.

Bislang war das Problem des Historismus freilich nur ein Problem, das sich der historistischen Denkungsart stellt, die allerdings unsere Kultur bis heute prägt. Wenn es derart das Problem einer bestimmten Denkungsart ist, dann wäre es zu überwinden, indem man danach strebte, anders zu denken. Man könnte dies vorhistoristisch oder nachhistoristisch versuchen. Vorhistoristisch: indem man einfach das Denken *sub specie aeternitatis* wieder einzuführen sucht und sich in den überzeitlichen metaphysischen Systemen einrichtet. Nachhistoristisch: indem man das Leben oder die Existenz zum Bestimmenden der Geschichte macht und so die Kontingenz aus der Geschichte hervorholt, sie zu deren Herrin erhebt und folglich in ihr einen neuen Grund, auch wenn man sie nicht so nennt, gewinnt. Geschichte würde dann zur Geschichtlichkeit des kontingenten Daseins und dürfte dieses nicht überwältigen, sondern fände in ihm, ihrem ontologischen Bestimmungsgrund, im Gegenteil ihre Grenze.

Allein, solche Sprünge aus der Vergeschichtlichung hinaus landen doch selbst wieder auf geschichtlichem Boden. Die wieder hervorgeholten metaphysischen

Systeme werden bloß als *capita mortua* im geschichtlichen Geschehen mitgeschleppt, ja, sie verdanken ihre Beachtung überhaupt nur dem historischen Blick, gegen den sie Hilfe gewähren sollen. Und die Kontingenz der Existenz führt aus dem Problem nicht heraus, sondern vergißt es nur; jede existentielle Ontologie der Geschichtlichkeit, die Geschichte von den Bestimmungen des Daseins abhängen läßt, wird vor dem historistischen Blick selber zu einer geschichtlichen Gestalt menschlichen Selbstverständnisses und könnte somit auch ganz anders lauten. Beides zeigt, daß man mit dem Problem weder vorhistoristisch noch nachhistoristisch fertig wird. Das aber weist darauf hin, daß das Problem des Historismus möglicherweise nicht nur ein Problem ist, das der Historismus hat, sondern ein Problem, das der Historismus stellt. Das Problem des Historismus wäre dann der Historismus als Problem.

Wie aber kann der Historismus selbst zum Problem werden, das als Problem mehr ist als bloß ein beunruhigendes oder faszinierendes Phänomen unserer Kultur, welches man bejahen, aber auch nachhistoristisch oder vorhistoristisch verneinen kann oder das einen einfach kalt läßt? Er müßte sich zeigen lassen als etwas, das vom rechtfertigenden Denken nicht überwunden werden kann – als etwas, das in unhintergehbaren Aspekten dieses Denkens beschlossen liegt. Wohl gemerkt: Nicht müßte sich zeigen lassen, daß der Historismus *selbst* sich als unhintergebar setze. Das kann gar nicht gezeigt werden, weil dann der Historismus als Theorie, die gerade die historische Hintergebarkeit alles Denkens, also auch die ihres eigenen Denkens bejaht, sich selbst widerspräche. Stattdessen muß gezeigt werden, daß das *rechtfertigende Denken* den Historismus als unhintergebar setzt. Es geht also nicht um das Selbstverständnis des Historismus, sondern um die Herausforderung, die er für jenes Denken darstellt.

Wir haben ohnehin die ganze Zeit aus der Perspektive dieses Denkens gesprochen. Das Problem des Historismus ist für den Historismus schließlich überhaupt kein Problem, weil er selbst die *quaestio iuris* längst durch die *quaestio facti* ersetzt hat. Ihn interessiert der Rechtsgrund einer Sache gar nicht, ihn interessiert nur deren Verortung innerhalb der geschichtlichen Tatsachen. Darum erschien das Problem des Historismus erst, als das rechtfertigende Denken ins Spiel kam. Von diesem Problem zu sprechen heißt daher, die Frage nach dem Rechtsgrund für unabdingbar zu halten. Das haben wir immer getan, weil ohne die Frage *quid iuris* das Denken sich an die Bestände auslieferte und mit der Frage *quid facti* seine Freiheit auf die Anerkennung von Tatsachen reduzierte. Was wir aber noch nicht getan haben, ist, den Historismus nicht nur als Herausforderung für das rechtfertigende Denken, sondern als dessen *unhintergehbare* Herausforderung zu begründen. Wenn dies geleistet werden soll – wenn das Problem, das der Historismus aus der Perspektive des rechtfertigenden Denkens *hat*, zu einem Problem werden soll, das der Historismus dem rechtfertigenden Denken *stellt* –, dann muß gezeigt werden, daß das Problem in den Vollzügen des rechtfertigenden Denkens selbst beschlossen liegt.

5.

Nun besteht eine grundlegende Bestimmung dieser Vollzüge darin, daß wir mit Rechtsgründen sagen wollen, was etwas sei. Dazu denken wir Gedanken, die wahr oder falsch sind und für deren Wahrheit oder Falschheit wir Gründe anführen. Gedanken sind allerdings genau dann wahr oder falsch, wenn das, was sie denken, der Fall ist oder nicht der Fall ist. Der Fall sein oder nicht der Fall sein können wiederum Sachverhalte. Wir denken also Sachverhalte. Damit wir Sachverhalte denken können, müssen wir freilich viele verschiedene Informationen zu deren Einheit zusammenschließen können. Und solcher Zusammenschluß muß bestimmten Vollzugsregeln gemäß sein, die es erlauben, Informationen derart zu Sachverhalten zusammenzudenken. Diese Regeln sind dementsprechend Regeln, die zu befolgen eine Einheit hervorbringt: Im Gedanken ‚Der Tisch ist braun‘ wird eine Mannigfaltigkeit von Informationen zur *Einheit* des Sachverhalts, daß der Tisch braun ist, zusammengedacht. Diese Einheit des Sachverhalts ist in den Informationen, die sich zu jenem Gedanken denken lassen, von alleine keineswegs vorhanden. Denn nur vermittels des Gedankens, der Tisch sei braun, lassen sich eine Mehrzahl von Informationen so fassen, daß sie den Sinn erhalten, über den Sachverhalt, daß der Tisch braun ist, zu informieren. Ansonsten sind sie bloß verstreute Informationen. Als solche bloß verstreuten Informationen sind sie letztlich sogar irrelevant. Denn sie sollen ja darüber informieren, was etwas sei. Doch was etwas sei, sagt letztlich erst der Sachverhalt, den wir denken. Informationen, die sich nicht zu Sachverhalten verbinden lassen, sind darum unbrauchbar.

Es ist folglich die geregelte Einheit des Gedankens, zu dem Informationen verbunden wurden, die die Einheit des Sachverhalts darstellt. Der Gedanke freilich wird gedacht, kann darum Einheit besitzen nur aus Gründen des Denkens. Diese Gründe laufen darin zusammen, daß das Denken selbst ein einheitliches Denken ist: ein Denken, das als identisches Denken alle seine Informationen begleiten kann, und auch darum weiß. Denn vermittels des aus solchem Selbstbewußtsein folgenden Bewußtseins dessen, daß diese Informationen allesamt *seine* Informationen sind, kann das Denken die Informationen, die sich sonst in ihrer Disparatheit verlören, zum einheitlichen Sachverhalt zusammenschließen. So ist es das um sich selbst wissende identische Denken, Kants berühmtes „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß,¹⁸ welches die Einheit des Gedankens begründet und damit die Einheit der Sachverhalte.

Nun dürfen allerdings die Informationen, die zur Einheit des Sachverhalts gedacht werden sollen, nicht irgendwelche Informationen sein, sondern müssen in einer Form auftreten, die es dem Denken erlaubt, sie zu begleiten. Diejenigen Formen, die keiner Information abgesprochen werden können, sind dann die notwen-

¹⁸ KrV, B 131. – Die hier und im folgenden vorgeschlagene Kantlesart greift zurück auf D. Henrich, Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion (Heidelberg 1976) (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1976, Nr. 1), und meinen eigenen Versuch: Negatives Selbstbewußtsein. Überlegungen zu einer Theorie der Subjektivität in Auseinandersetzung mit Kants Lehre vom transzendentalen Ich (Hürtgenwald 2002) §§ 2–4 sowie 11–15.

digen, allgemeinen Formen, in denen Informationen dem Denken gegeben sind. Eine dieser Formen ist die Zeit. Wäre sie das nicht, dann ließen sich Informationen, die nicht aus dem Denken selbst stammen, denken, die nicht zeitlich sind; und dies scheint unmöglich. Diese Unmöglichkeit aber legt die Zeit als notwendige Form schon der Informationen, die nicht aus dem Denken selbst stammen, fest und nicht etwa erst als eine notwendige, allgemeine Regel des Denkens – macht sie also zur Bedingung dessen, was dem Denken gegeben wird, und nicht zur Bedingung des Denkens selbst –, weil auch ihre Eigenart abhängt von der Einheit des Gedankens. Denn Zeit ist wesentlich eine Folgerelation. Folge aber kann eingesehen werden nur im Kontrast zu einem Beharrlichen. Beharrliches wiederum kann es nur geben, wenn es Einheit auch im Wechsel gibt. Dazu aber müssen Informationen erst zu einer Einheit gebracht worden sein, die es nur in ihrem Zusammenschluß zu einem Sachverhalt durch das einheitliche Denken geben kann. Daher kann Zeit nicht unter die allgemeinen Regeln des Denkens gezählt werden, sondern hängt im Gegenteil von diesem und seiner Einheit ab.

Aus dieser Kennzeichnung der Zeit als Form der Informationen, die dem Denken untersteht, folgt eine weitreichende Bestimmung. Ihr zufolge kann nämlich das Denken selbst nicht zeitlich sein, sondern es sind eben nur die gegebenen Informationen, die das Denken zu Sachverhalten denkt, zeitlich. Zeit ist darum die allgemeine Bestimmung dieses Gedachten, aber nicht des Denkens. Sie ist, in Kants Worten, empirisch real, aber transzendental ideal.

Damit scheint das Problem des Historismus erledigt. Denn wenn das Denken überzeitlich ist, dann ist es auch übergeschichtlich. Und dann könnte in ihm das fundamentum inconcussum liegen, das den Grund im Fluß der Geschichte bereitet. Oder, nochmals in Kants Worten gesagt: Es könnte den „höchsten Punkt“ darstellen, an dem man alles heftet,¹⁹ so daß die Wasser der Geschichte es nicht wegzuschwemmen vermögen. In der transzendentalen Theorie dient es daher zu Recht als letzter Anker sowohl der erkenntnistheoretischen als auch der praktischen Ansprüche. Obzwar nicht einfach alles aus ihm hergeleitet werden kann, ist doch die Bezogenheit auf das zeitenthobene „Ich denke“ der Geltungsgrund der synthetischen Urteile *a priori* und des kategorischen Imperatives.

Denn da die Begleitbarkeit durch das „Ich denke“ unsere Gedanken erst zu wahrheitsdefiniten Gedanken macht, hängen die zeitenthobenen Regeln zur Gedankenbildung, aus denen sich dann die synthetischen Urteile *a priori*, wie etwa das Kausalgesetz, gewinnen lassen, tatsächlich zuletzt von ihm ab. Ohne das zeitenthobene selbstbewußte Denken wären die theoretischen Ansprüche der Erkenntnis also gar nicht formulierbar. Noch deutlicher ist dies im Praktischen. Denn nur weil das menschliche Denken sich aufgrund seiner Zeitenthobenheit auch als etwas begreifen kann, das nicht den zeitlich-empirischen Erscheinungen zugehört, ist die Annahme gerechtfertigt, daß der Mensch auch frei sein, d. h. nicht im durchgängigen Kausalzusammenhang der Empirie stehen könnte. Und diese in der Zeitenthobenheit begründete Freiheit kann dann nur ein Handeln sein, das nicht den für Raum und Zeit geltenden Naturgesetzen unterliegt, sondern, sofern alles Handeln ein Tun

¹⁹ KrV, B 134 Anm.

nach bestimmten Gesetzen ist, sich selbstgesetzlich vollzieht. Anders gesagt: Die überzeitliche menschliche Freiheit ist der Heteronomie der zeitlichen Wirkursachen entgegengesetzt und besteht folglich in Autonomie – in demjenigen also, das der kategorische Imperativ als höchste Norm menschlichen Handelns ausformuliert.²⁰ Das zeitenthobene Denken ist darum tatsächlich der höchste Punkt sowohl des theoretischen als auch des praktischen Bestimmens, der dieses ebenfalls aus der alles relativierenden Geschichte in die Zeitlosigkeit erhebt.

Allein, dies ist nur die eine, die offizielle Seite des transzendental verstandenen Denkens. Die andere, inoffizielle Seite widerspricht ihr unmittelbar. Sie folgt aus genau der gleichen Überlegung zur Eigenart des Denkens von Sachverhalten. Die Überlegung hatte ergeben, daß das um sich selbst wissende Denken alle seine Vorstellungen muß begleiten können. Diese Vorstellungen, die Informationen des Denkens, folgen einander. Das Denken muß daher in dieser Folge von einer Information zur nächsten übergehen können, um sie dann zur Einheit des Sachverhalts zusammenzudenken. Doch die Folge der Informationen ist eine zeitliche Folge. Informationen sind ja zeitlich geformt, und das heißt nichts anderes, als daß sie Informationen zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Folge von Zeitpunkten darstellen. Daher muß auch der Übergang von einer Information zur nächsten ein Übergang in der Zeit sein, im einfachsten Fall von einem Zeitpunkt zum nächsten. Das aber heißt, auch das von einer zur nächsten Information übergehende Denken steht unter der Bedingung der Zeit. Denn wäre es überzeitlich, könnte es der zeitlichen Folge der Informationen gar nicht folgen. Und so ist die Zeit nicht bloß eine Bedingung, die das Denken den ihm gegebenen Informationen stellt, sondern auch eine Bedingung, der das Denken selbst unterliegt. In einem Wort: Zeit ist transzendental real.²¹

Damit zerbricht die Konzeption des zeitenthobenen Denkens. Und damit wird Denken von der Geschichte, die ja alles Zeitliche umfaßt (wenngleich letzteres gewiß nicht in ihr aufgeht), ergriffen. In Kants Philosophie der Geschichte zittert etwas von dieser Brüchigkeit des Denkens nach. Denn sie sieht, daß der Geltungsgrund des theoretischen und praktischen Wissens, obgleich überhistorisch, doch vom kontingenten historischen Geschehen insofern bedroht wird, als seine Folgen, die Handlungen, in der Zeit stattfinden. Diese können darum durchaus vom historischen Fluß ergriffen und weggeschwemmt werden. Und das verdammt den Geltungsgrund zur Hilflosigkeit. Ob nämlich das in seiner Geltung unumstößlich Begründete sich jemals in der Welt verwirklichen läßt oder nicht doch einfach durch anderes Kontingentes ersetzt wird, scheint durch die Geschichte ins Ungewisse verlagert zu werden. Gegen eine daraus möglicherweise folgende Resignation kann man sich zwar schützen, indem man Geschichte als „Weltgeschichte, die gewissermaßen

²⁰ Vgl. die erhellenden Ausführungen über Kant bei L. Kreuzer, *Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über diesselbe* (Giessen 1793) 124 ff.

²¹ Die transzendente Realität der Zeit ist der Fußpunkt von W. Cramers *Grundlegung einer Theorie des Geistes* (Frankfurt am Main 3 1975). Cramer sieht freilich nicht, daß die transzendente Idealität der Zeit sich mit gleichem Recht geltend macht. Zur Kritik an seiner Konzeption vgl. meine genannte Arbeit über *Negatives Selbstbewußtsein*, § 14, Nr. 150–152.

einen Leitfaden *a priori* hat“,²² konzipiert. Denn wenn man das kontingente Geschehen unter die Maßgabe der reinen, überzeitlichen Vernunft stellt, dann kann es in all seiner Unkontrollierbarkeit und Kontingenz als verborgenes Werk einer planenden Kraft angesehen werden: als Werk einer Kraft, die Kant „Natur“ nennt und die es ermöglicht, das kontingente Geschehen nicht nur als „planloses *Aggregat* menschlicher Handlungen“, sondern auch, „wenigstens im großen, als ein *System* darzustellen“. ²³ Doch als konstitutives Erkenntnis, die sagte: es ist so, darf solche Betrachtung nicht auftreten; sie bietet einzig eine „tröstende Aussicht in die Zukunft“. ²⁴ Das aber zeigt, daß der überzeitliche Geltungsgrund so unerschütterlich nicht ist; er benötigt ja Trost. Obgleich das transzendente Denken offiziell die Überzeitlichkeit des „Ich denke“ bewahrt, ist ihm dabei nicht recht wohl, weil es die Geschichte von dieser Überzeitlichkeit aus nicht in den Griff bekommt. (Es nimmt daher wunder, wenn gegen den historistischen Aufruhr zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts die eindeutige Scheidung zwischen konstitutivem Denken und Geschichte aufgeboten wird, als hätte Kant selbst in seiner Geschichtsphilosophie nicht längst schon die Unruhe der Historisierung der Welt verspürt, als sie gerade erst zögernd sich geltend machte. ²⁵ Das transzendente Klammern an überzeitliche Maßstäbe ist doch allzusehr der Verstörung darüber geschuldet, daß das historische Geschehen „uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen“, ²⁶ als daß es die tiefliegenden Wurzeln des Problems ausreißen würde.)

Der Zugriff der Geschichte noch auf das transzendentale begriffene Denken erweist, daß diese Wurzeln im Kern des Denkens von Sachverhalten beschlossen liegt. So findet das Problem des Historismus seinen sachhaltigen Grund in dem Zugleich von transzendentaler Idealität und Realität der Zeit, also im beschriebenen Zwiespalt des Denkens. Das Problem ist das Problem des Geltungsgrundes, der über die Geschichte hinausragen und doch in ihr gefangenbleiben muß. Dieses Problem ist dem Geltungsgrund nicht äußerlich, da dieser nur als überzeitliches *und* zeitliches „Ich denke“ die Geltung von Gedanken zu begründen vermag. Es ist daher für das rechtfertigende Denken ein unhintergebares Problem. Dieses besitzt im „Ich denke“ seinen letzten Rechtsgrund, an dem es alle anderen Gründe zu heften weiß, und stößt in diesem letzten Grund, der sowohl die transzendente Idealität als auch die transzendente Realität der Zeit voraussetzt, auf die Vergeschichtlichung und somit Relativierung all unseres Wissens und Erkennens. Dahinter kann es nicht gehen.

²² I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Akademie-Ausgabe VIII) 30.

²³ A. a. O. 29

²⁴ A. a. O. 30

²⁵ In seiner Deutlichkeit besonders eindrücklich wird dieser Versuch unternommen von G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie (Zweite Fassung 1905/1907) (Frankfurt am Main 1997).

²⁶ I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, 30.

6.

In der transzendentalen Analyse des Denkens stehen Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit des Denkens sich unversöhnt gegenüber, ohne daß eine von ihnen aufgegeben werden könnte. Versöhnt werden könnten sie freilich stattdessen in einer Analyse, die die Geschichtlichkeit des Denken bereits anerkennt und dennoch nicht einfach hinnimmt, sondern selbst zu denken versucht. Das aber ist die Aufgabe einer Philosophie der Geschichte. Diese hätte dann zu begreifen, daß sich das Überzeitliche im Zeitlichen zu behaupten vermag, ohne dadurch das Zeitliche wieder unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit in die Unbedeutendheit zu verstoßen.

Hegel hat eine solche Versöhnung unternommen. Der Kerngedanke dieses wohl einzigen Versuchs, Metaphysik und Geschichte wirklich miteinander zu versöhnen, ist komprimiert in dem berühmten Satz der Rechtsphilosophie:

Die Prinzipien der *Volksgeister* sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als *existierende* Individuen ihre objektive Wirklichkeit und ihr Selbstbewußtsein haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Taten in ihrem Verhältnisse zueinander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine* Geist, der *Geist der Welt*, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht – und sein Recht ist das allerhöchste – an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt.²⁷

Die Volksgeister, kollektive historische Individuen, sind als historische Individuen besondere und beschränkte, das heißt endliche Individuen. Daher können sie durch andere besondere Individuen beendet werden. Es ist folglich nicht notwendig, daß sie sind: Sie sind kontingent. Von der hier anerkannten Kontingenz der historischen Individuen geht Hegel wie der Historismus aus. Doch sie bleibt nicht sein letztes Wort. Denn aus der Beschränktheit kontingenter Individuen bringt sich der unbeschränkte, der allgemeine Weltgeist hervor. Dies geschieht deshalb, weil die einzelnen historischen Individuen nicht isoliert nebeneinander stehen, sondern sich gegenseitig verneinen. Das eine kontingente Individuum kann sich ja gegen das andere kontingente Individuum geltend machen; das geschieht konkret im historischen Geschehen, im Austausch oder Krieg, und abstrakt in der wechselseitigen Verneinung des jeweiligen Rechts; der Historismus hatte dies als den zerreibenden Relativismus des Geschichtlichen begriffen. Wenn aber die einzelnen Individuen nicht teilnahmslos nebeneinander stehen, sondern aufeinander Bezug nehmen, dann schließt sich das kontingente Spiel der geschichtlichen Individuen zu einer Einheit zusammen, die wesentlich durch die Relation der Individuen zueinander bestimmt ist. *Das* hatte der Historismus nicht begriffen.

Diese Einheit ist als Einheit aller historischen Individuen die Weltgeschichte. Die Weltgeschichte bringt sich daher tatsächlich aus der Beschränktheit des Kontingenten hervor, da sie ja die aus der gegenseitigen Verneinung des Kontingenten entspringende Gesamtheit alles Kontingenten ist. Und sie ist selbst folgerichtigerweise

²⁷ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen (Frankfurt am Main 1986) 503.

unbeschränkt, weil sie durch nichts anderes mehr ausgehebelt werden kann. Denn da alles Kontingente sich in der Gesamtheit des Kontingenten befindet, ist der Gesamtzusammenhang des Kontingenten selbst nicht kontingent. Wäre er selbst ebenso kontingent wie das, dessen Gesamtzusammenhang er ist, müßte er in einem Zusammenhang von Möglichkeiten stehen, deren einer Verwirklichung er darstellt. Als Gesamtzusammenhang alles Kontingenten wiederum dürfte er diesen Zusammenhang nicht außer sich haben. Hätte er ihn außer sich, dann wären das Kontingente, das er selbst darstellt, sowie das Kontingente, das irgendwann, im unendlichen Raum, an seine Stelle tritt, nicht Teile von ihm, sondern Teile jenes ihm transzendenten Zusammenhangs, und er wäre nicht der Gesamtzusammenhang alles Kontingenten. Wenn er demzufolge den Zusammenhang, in dem er als Kontingentes stünde, entweder direkt selbst darstellen oder zumindest implizieren müßte, dann hätte er noch das zu umfassen, was ex hypothesi an seine Stelle treten könnte. Was jedoch Bestandteil eines Zusammenhangs ist, kann diesen Zusammenhang nicht ersetzen, ohne damit sich selbst zu ersetzen. Und darum kann nichts an die Stelle des Gesamtzusammenhangs des Kontingenten treten, welche Unmöglichkeit der Voraussetzung eines kontingenten Gesamtzusammenhangs widerspricht. Als Gesamtzusammenhang alles Kontingenten kann die Weltgeschichte also selbst nicht kontingent sein. Sie ist notwendig.

Die Weltgeschichte ist daher der Schritt zum Absoluten.²⁸ Und das heißt, sie stellt den einzigen Grund dar, der im geschichtlichen Fluß des Kontingenten nicht zerrieben werden kann. Denn als die All-Einheit des Kontingenten ist sie auf ihrer Ebene einzig, losgelöst von der zersetzenden Kraft des Anderen, aus der sie sich entwickelt hat. Als Inbegriff aller bloß relativen, aller historischen Rechtsgründe, ist sie das, was den letzten, den einzigen Rechtsgrund liefert, der nicht zu anderen Rechtsgründen relativiert werden kann. Ihre Entscheidungen sind daher notwendigerweise begründet. Jede Erweiterung der Weltgeschichte im Laufe der Zeit mag ihre Entscheidungen zwar als vorläufige Entscheidungen revidieren, doch diese bleiben dann legitim als die vorläufigen Entscheidungen einer Rechtsinstanz, die nicht mehr hinterfragt werden kann, ebenso wie ihre Revision eine legitime Revision ist, da sie die Selbstrevision der unhinterfragbaren Rechtsinstanz darstellt.

So kann das rechtfertigende Denken im historischen Geschehen eine Antwort finden, die nicht in der allgemeinen Kontingenz wegschwimmt: insofern es nämlich das historische Geschehen zum Einheitskonzept der Weltgeschichte weiterdenkt. Und deshalb kann Hegel diese mit Schillers Wort ein „Weltgericht“ nennen sowie den Weltgeist, in dessen Namen das unendliche Spiel des Kontingenten sich zur Weltgeschichte vereinigt, zum Richter erheben. Denn wenn Weltgeschichte und Weltgeist als Gesamtzusammenhang des Kontingenten dasjenige sind, vor dem das nach Rechtsgründen fragende Denken die einzige nichtkontingente Antwort erfährt, dann sind sie auch dasjenige, das sich als Gericht, das die letzte Rechtsauskunft gibt, behaupten kann. Die Frage nach dem Warum der Geschehnisse findet so

²⁸ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen (Frankfurt am Main 1986) 353.

ihren Abschluß in der Erkenntnis dessen, daß die Gesamtheit des Kontingenten nicht anders sein kann.

Das nach Rechtsgründen fragende Denken ist selbst allerdings weiterhin eine ebenso geschichtliche Gestalt wie alle anderen Individuen, die zur Weltgeschichte zusammengeschlossen werden. Mag also auch der Gesamtzusammenhang der Kontingenz selbst nicht kontingent sein, so bleibt kontingent doch das Denken dieses Gesamtzusammenhangs. Aber indem das kontingente Denken sich selbst als kontingent begreift und dann die Folgen seiner Kontingenz durchdenkt, kann es ein Nicht-Kontingentes auf kontingente Weise denken. Als die Hauptfolge der Kontingenz hatte sich herausgestellt, daß das Kontingente aufgrund seiner Relativität in einen durchgängigen Zusammenhang der Relate zu bringen ist. Ein Denken, das sich selbst als kontingent begreift, begreift sich darum ebenfalls als ein Denken, das innerhalb dieses durchgängigen Zusammenhangs des Kontingenten steht. Und eben dadurch kann es diesen Zusammenhang, die einzige Nicht-Kontingenz, denken.

Das Denken denkt also nicht die Nicht-Kontingenz, indem es seine Zeitlichkeit verißt. Im Gegenteil. Es denkt die Nicht-Kontingenz gerade dadurch, daß es seine Zeitlichkeit zuende denkt. Denn indem es seine Zeitlichkeit zuende denkt, hebt es sich in den Gesamtzusammenhang des kontingent Zeitlichen auf, der aus der Zeitlichkeit folgt. Hierzu ist freilich nötig, daß das Denken vom Kontingenten auch insofern ausgeht, als es nicht einfach bei ihm stehenbleibt. Es muß vielmehr die Relativität der geschichtlichen Individuen, die sich gegenseitig verneinen, anerkennen, um dann auch alle als Relate innerhalb des Gesamtzusammenhangs begreifen zu können.

Das aber heißt, daß das Denken die historischen Individuen in ihrer Eigenschaft, Momente des Gesamtzusammenhangs der Weltgeschichte zu sein, sehen muß und damit auch sich selbst als Moment. Erst wenn ihm dies gelingt, hat es die Bestimmung, historische Individuen seien kontingent, zuende gedacht; denn erst dann hat es die Folge aus der Kontingenz auf die All-Einheit des Relativen gezogen. Soll „Vernünftig“ der Titel für die zuendegedachte Bestimmung einer Sache sein, dann kann man das auch so ausdrücken, daß ein Denken erst dann, wenn es sich selbst als geschichtliches Moment der Weltgeschichte gedacht hat, das Vernünftige, das es als historisches Individuum darstellt, gedacht hat. Dies ist auch der Sinn von Hegels Satz, Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfaßt.²⁹ Denn der Satz sagt, Philosophie bleibe zwar in der Zeit, doch begreife sie diese; und das heißt, daß Philosophie zwar eine kontingente Gestalt des Denkens sei, doch diese Kontingenz nicht einfach hinnehme, sondern zur Einheit des vernünftigen Kontingenten, zur Weltgeschichte durchdenke. Die Philosophie, wenn sie ihre Zeit in Gedanken erfaßt, vermag hierin zu einem vorläufigen Abschlußgedanken über die Weltgeschichte zu gelangen. Sie bringt ihre Zeit auf den Begriff und stellt sie damit in den Gesamtzusammenhang allen historischen Geschehens; sie selbst wird folglich zur jeweils letzten Gestalt, in der dieser Gesamtzusammenhang gedacht wird.

Dieser Abschluß ist allerdings nicht statisch. Denn jede Philosophie, die ihre Zeit

²⁹ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 26.

in Gedanken erfaßt, wird von einer auf sie folgenden Philosophie mitbegriffen, insofern diese ihre Zeit begreift und somit zum Gesamtzusammenhang der Weltgeschichte weiterdenkt, dessen eines Moment unter vielen jene erste Philosophie darstellt. So wird jede Philosophie von der auf sie folgenden weitergedacht. Und weil jede Philosophie, sofern sie selbst zum Gegenstand eines weiteren Abschlußgedankens wird, in diesem zum Moment eines größeren Zusammenhangs wird als dem, den sie selbst denkt, stellt dieser neue Abschlußgedanke einen begrifflichen Gewinn ihr gegenüber dar. Der jeweils letzte Gedanke, in dem man den Gesamtzusammenhang der Weltgeschichte begreift, legt schließlich alle anderen Gedanken, in denen man diesen Zusammenhang zu begreifen suchte und die jetzt selbst Momente dieses Zusammenhangs darstellen, notwendigerweise mit aus und stellt hierin einen Zuwachs an Selbstbewußtsein dessen dar, was in der Weltgeschichte vorgeht. Diese ist darum die „Befreiung des Geistes“³⁰ im Sinne einer fortschreitenden Selbstvergewisserung dessen, was in der Geschichte geschieht, und nur als solche Befreiung, nicht aber als „abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit des Schicksals“,³¹ darf sie sich Weltgericht nennen, weil sie ansonsten den Gesamtzusammenhang der Geschichte gar nicht wirklich darstellte.

Indem derart das Kontingente nicht das letzte Wort bleibt, sondern sich im Gegenteil zu seinem Gesamtzusammenhang erhebt, bricht in Hegels Geschichtsphilosophie das Problem des Historismus nicht durch. Das rechtfertigende Denken verschwimmt nun nicht mehr in der relativierenden Gesamtheit alles Denken, sondern kann sich als vorläufigen Abschluß des Gesamtzusammenhangs sehen, in dem alles Denken steht und der von diesem vorläufigen Abschluß aus eingesehen werden kann. Damit findet die Versöhnung des Geschichtlichen und des Übergeschichtlichen so statt, daß gerade in dem scheinbar unversöhnlichen Weltgericht, das die Weltgeschichte darstellt und als das sie die „Schlachtbank“³² des Geschehens zum Richtplatz erhebt, das Geschichtliche in seiner notwendigerweise übergeschichtlichen All-Einheit begriffen wird. Die „List der Vernunft“,³³ die das relative Kontingente überlistet, indem sie die Implikationen von dessen Begriff zuendedenkt, fügt beides, Kontingentes und Absolutes, zusammen.

Allein, die listige Versöhnung mißlingt. Die Weltgeschichte mußte als All-Einheit des geschichtlich Kontingenten begriffen werden, weil sie ansonsten der Relativität des Geschichtlichen nicht entgehen könnte. Doch indem sie so stark gesetzt wird, verstellt sie den Begriff des Kontingenten, von dem sie ihren Ausgang nahm. Das zeigt folgendes:³⁴ Wäre ein historisches Ereignis nicht, dann wäre auch die Weltgeschichte nicht der Gesamtzusammenhang der historischen Ereignisse; ein anderer Zusammenhang stellte dann diesen Gesamtzusammenhang dar. Doch dann wäre die Weltgeschichte nicht notwendig, sondern nur eine kontingente Weltgeschichte

³⁰ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 352.

³¹ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 504.

³² G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Frankfurt am Main 1986) 35.

³³ A. a. O. 49.

³⁴ Ich greife hier auf eine Überlegung zurück, die Wolfgang Cramer in anderem Zusammenhang zur Kritik der All-Einheitsphilosophie aufgestellt hat; vgl. W. Cramer, Das Absolute und das Kontingente. Untersuchungen zum Substanzbegriff (Frankfurt am Main 2 1976) 19 f.

von vielen möglichen. Es gäbe also einen Zusammenhang von Kontingentem, innerhalb dessen sie stünde und den sie nicht noch zum Moment hätte, dessen Moment sie im Gegenteil darstellte. Dann freilich wäre sie nicht der Gesamtzusammenhang des Kontingenten und als Weltgeschichte kein nicht-relativer Rechtsgrund. Die Folge der historischen Ereignisse muß also so sein, wie sie ist. Dann aber sind die Ereignisse nicht kontingent. Sie sind nun ebenso notwendig wie der Gesamtzusammenhang, dessen Momente sie darstellen. Und das heißt, die Kontingenz des Geschichtlichen kann im Konzept der Weltgeschichte als All-Einheit des Kontingenten nicht bewahrt werden, weil die All-Einheit des Kontingenten das Kontingente zu notwendigen Momenten zurechtstutzt.

Auf der Ebene der Ereignisse zeigt sich das daran, daß sie in der Perspektive der Weltgeschichte gar nicht in ihrer historischen Individualität interessieren, sondern in ihrer allgemeinen Eigenschaft, ein Moment der Weltgeschichte zu sein. So wird das Individuum durchaus *effabile*: nämlich in seiner allgemeinen Bestimmung, im Gesamtzusammenhang aufzugehen. Seine kontingente Individualität wird dadurch vergessen. Hegel erwidert auf den Vorwurf, seine Philosophie der Weltgeschichte sei eine apriorische Betrachtung des Historischen und stelle dieses darum unter einen überindividuellen Maßstab, daß dieser Vorwurf eine verfehlt Trennung von vernünftiger Betrachtung und historischer Wirklichkeit ziehe: „Daß überhaupt Vernunft in der Geschichte sei, muß für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich notwendig ausgemacht werden.“³⁵ Er beruft sich demnach auf sein großartiges Skandalon „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“³⁶ und überträgt es auf die Geschichte. Wenn das historisch Wirkliche vernünftig und Philosophie die durchdachte Entfaltung der Vernunft ist, dann ist der Vorwurf gegen die philosophische Betrachtung der Geschichte deren Freigabe für die Unvernunft. Wenn aber im Gegenteil auch das Individuelle bereits von allgemeiner Vernünftigkeit ist, dann besteht die Aufgabe, diese Vernünftigkeit zu begreifen und das Individuelle in den Gesamtzusammenhang alles Vernünftigen zu stellen.

Hegels schlagende Antwort, deren Recht gegen die tatsächliche Unvernunft bloß aposteriorischer Geschichtsbetrachtung nicht zu übergehen ist, findet ihre Grenze darin, daß sie die vernünftige Betrachtung der Geschichte als All-Einheitsdenken konzipiert, das für das Kontingente nur Lippenbekenntnisse übrig hat. Als vergängliches Moment der unvergänglichen substantiellen Einheit ist dieses nicht nur sekundär – „Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen“³⁷ –, sondern auch gar kein Kontingentes mehr, vielmehr notwendige Folge im „Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur *über* der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist)“³⁸. Die alten Vorwürfe gegen Hegel, er unterdrücke das Einzelne, haben hier ihren Grund.³⁹

³⁵ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, 348.

³⁶ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 24.

³⁷ A. a. O. 25.

³⁸ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie, 352.

³⁹ Sie wurden zuletzt eindrucksvoll erhoben von E. Jünger, „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ aus

Hegel muß das Einzelne unterdrücken, weil er es nur als unselbständiges Moment begreifen kann, das Eigenrechte gegen die notwendige All-Einheit der Weltgeschichte, deren „Recht das allerhöchste“ ist, nicht besitzt.⁴⁰ Da den Kern des Geschichtlichen das unaussprechliche Einzelne darstellt, findet Hegels Versöhnung zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem folglich nur dadurch statt, daß sich das Geschichtliche dem Übergeschichtlichen beugt. Das aber ist keine Versöhnung, sondern die alte Mißachtung des Kontingenten vor dem Absoluten, an der der Historismus Rache nahm. Auch Hegels Konzept kann dessen Anspruch nicht begegnen.

7.

Es gibt allerdings noch eine andere Lesart der Philosophie der Geschichte. Die Junghegelianer wendeten gegen Hegel ein, er habe eine wesentliche Dimension der Geschichte vergessen: die Zukunft. „Die Totalität der Geschichte muss aber bestehen aus der Vergangenheit und der Zukunft, aus dem bereits durchgemachten und dem noch durchzumachenden Wege, und daraus entsteht als erste Forderung: die Erkenntnis des Wesens der *Zukunft* für die Speculation zu vindiciren.“⁴¹ Wenn freilich die Zukunft ins Spiel kommen muß, dann könnte man eine Lösung des Problems anstreben, die ganz anders vorgeht als Hegels Versuch einer Versöhnung. Es könnte nämlich scheinen, als ob dem Verlust des Grundes in der Relativität der Geschichte das zukünftige Neue als Grund jenseits des relativen Vergangenen entgegengesetzt zu werden vermöchte.

Wenn die Geschichte alle Gründe zerreibt und zugleich alle übergeschichtlichen Gründe früher oder später historisiert werden, dann bleibt als einziger Ausweg ein Grund, der zugleich Teil der Geschichte und dieser entzogen ist. Das aber ist die Zukunft. Sie ist Teil der Geschichte, ja ihr Ziel, und doch als ihr Ziel unverfügbar. Die Einsicht in das zukünftige Neue, das vom Alten nie eingeholt werden kann, versicherte sich demnach eines Grundes, der erst dann zerrieben wird, wenn er schon da ist und darum kein Neues mehr darstellt. Das Neue selbst bleibt immer unversehrt. So könnte an die Leerstelle der zerriebenen Gründe die Einsicht in das, was *noch nicht* ist und darum auch noch nicht zerrieben, treten – oder gar dessen bewußte Produktion. Gewiß, das Eingesehene oder Produzierte wäre, sobald eingesehen und produziert, auch nur ein Individuum neben tausend anderen; es wäre so flugs wieder relativiert. Doch die Einsicht und Schöpfung des Neuen befinden sich

theologischer Perspektive, in: R. Bubner/W. Mesch (Hg.), *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?* Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999 (Stuttgart 2001) 13–33.

⁴⁰ Ich kann daher den Versuchen, Hegel zu entschärfen, indem man die Kompatibilität seiner Konzeption mit den Eigenrechten des Individuums nachzuweisen strebt, nicht folgen; diese Versuche, so hilfreich sie auch sind, verfehlen in meinen Augen sowohl den Anspruch des Hegelschen Denkens als auch den der individuellen Eigenrechte. Vgl. zuletzt F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom* (Cambridge, Mass. 2000).

⁴¹ A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin 1838) 8.

im Zwischenraum zwischen dem Nicht mehr und dem Noch nicht: ein Zwischenraum, der sie vor der Relativierung durch schon Bestehendes bewahrt.

Eine solche Eschatologie des Neuen – eine Eschatologie, der es nicht um ein bestimmtes Eschaton geht, sondern ganz allgemein um die letzten Dinge; die darum auch nicht mehr an ein übergeschichtlich eingesetztes Eschaton glaubt, sondern dieses als ein zu entwerfendes Negativbild zum geschichtlichen Altbestand versteht – wäre der Ersatz für die verlorenen Rechtsgründe. Sie ist nicht zu verwechseln mit dem alten Fortschrittsgedanken. Denn der Fortschrittsgedanke setzt einen außer-geschichtlich verankerten Progreß zum Prinzip der Geschichte. Die Eschatologie des Neuen hingegen denkt ein Geschichtliches so, daß es der geschichtlichen Relativierung zu entkommen vermag. Denn das Neue ist neu im Sinne einer Verneinung der gesamten bisherigen Geschichte und deren relativierender Kraft. Es ist darum das einzige, was gilt.

Die Avantgarden, die intellektuellen, künstlerischen, politischen, haben vorgemacht, wie man derart die „Zukunft für die Speculation vindicirt“. Sie sind die Antwort auf das Problem des Historismus, die dieses durch eine schöpferische Eschatologie überwinden will. Es gibt keine Gründe mehr, man muß neue schaffen. Die Avantgarde steht daher am Ende der bisherigen Geschichte und am Anfang aller zukünftigen. Die Zukunft ist ihr einziger Grund, um dessentwillen in der Grundlosigkeit auszuharren ist. „Dem Kommenden aber dient man nicht, indem man das Gewesene verteufelt oder neu belebt, sondern allein dadurch, daß man standhält im Nicht-Mehr und Noch-Nicht, im Nichts der Nacht, und sich eben damit offen hält für die ersten Zeichen des kommenden Tags.“⁴² Das Denken, das sich derart heroisch im Zwischenraum zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht hält, ist ein durch und durch historisches Denken. Es steht an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit. Doch weiß es seine Historizität so zu deuten, daß es sich auf etwas bezogen begreift, das noch nicht vom Strom der Geschichte relativiert worden ist: eben die Zukunft, und vermag sich daher als geschichtsentzogen zu denken. Im Sinne der Zukunft will die Avantgarde darum denken; auf sie gerichtet will sie Neues entwerfen.

Das avantgardistische Denken bleibt somit kontingent und denkt doch zugleich ein Nicht-Kontingentes, die Zukunft nämlich, die als Zukunft notwendig ist. „Die Autorität des Neuen ist die des geschichtlich Unausweichlichen.“⁴³ Darum steht sein Denken in jenem historischen Zwischenraum zwischen dem relativierten Vergangenen und dem absoluten Zukünftigen. Die avantgardistische Neuschöpfung der Gründe im Geiste der Zukunft darf freilich nicht aufhören, denn jedes Neuerschaffene wird ja als Bestandteil des Bestehenden sogleich von diesem wieder relativiert. Würde daher nicht ständig ein Neues kommen, blieben wir doch nur auf die Bestände verwiesen, die uns keinen Grund zu bieten vermögen. Der Zwischenraum muß so ständig aufs neue bezogen werden. Mit jeder Verwirklichung des Neuen wird er verlassen und ist wieder zu gewinnen. Daher sind die Avantgarden

⁴² J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* (München ²1991) 193.

⁴³ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (Frankfurt am Main 1973) 38.

zur permanenten Selbstüberbietung gezwungen. Diese ist nicht ihr Akzidenz, sondern innere Notwendigkeit.

In seiner permanenten Selbstüberbietung zeigt sich jedoch auch, daß das avantgardistische Denken und die ihm zugrundeliegende Eschatologie keinen Ausweg aus dem Problem des Historismus bietet. Wenn das Neue das Jenseits der bestehenden Geschichte nicht verlassen soll, dann darf es nicht als bestimmtes Neues gedacht werden. Denn ein bestimmtes Neues wäre sogleich ein relativierbares historisches Individuum: ein Neues, das zu einer bestimmten Zeit eintritt und als solches auch genausogut nicht sein könnte. Was das avantgardistische Denken will, ist aber etwas, das der Relativität der Geschichte entzogen ist. Das avantgardistische Denken denkt daher, in all seinen bestimmten Formen, letztlich ein unbestimmtes Neues: Es will das „Neue an sich“. Nur so bleibt es notwendig. Allein, auch als unbestimmtes, abstraktes Neues ist das Neue ein historisches Individuum. Es ist ja gar kein Neues, sondern altbekannt. Wir wissen schließlich immer schon, daß die abstrakte Zukunft notwendig ist und daß das geschichtliche Geschehen nicht einfach abgeschnitten wird. Darum aber wird auch über die unverfügbare Zukunft längst verfügt. Gerade die Herolde ihrer Unverfügbarkeit verfügen über sie, indem sie sie zum unbestimmten „Neuen an sich“, zur Utopie, zurechtstutzen, mit der man bestens im Bestehenden hantieren kann. So sind uns alle Selbstüberbietungen der Avantgarden schon längst bekannt: nicht in ihrer bestimmten Gestalt, doch in ihrem allgemeinen Vorgang, auf den es, der inneren Logik jener Denkens im Geiste der Zukunft nach, allein ankommt.

Das aber heißt, daß auch das Neue der relativierenden Kraft der Geschichte nicht entzogen ist. Denn als altbekannte Kategorie kann es das Bestehende gar nicht verneinen, sondern gehört selbst zum historischen Bestand. Es wird deshalb in die Geschichte hineingezogen wie jeder andere Grund. Und so ist das Neue nur ein Grund von vielen, der gegenüber den anderen Gründen keine besondere Geltung besitzt. Der Historismus kann daher auch von der Zukunft Besitz ergreifen: Die Zukunft als Rechtsgrund ist ein historisches Individuum wie alle anderen Rechtsgründe.

8.

Dem Problem des Historismus ist darum auch in einer avantgardistischen Eschatologie nicht zu entkommen. Es ist wohl überhaupt nicht aufzulösen. Doch hilft es, wenn wir noch einmal auf Hegels Geschichtsphilosophie zurückkommen. Denn diese gibt uns einen Hinweis, wie der Historismus selbst gegen sein Problem arbeitet.

Es war Hegels Ansatzpunkt, den Sachverhalt zu nutzen, daß die kontingenten Ereignisse aufeinander bezogen sind. Als Ergebnis dieses Bezugs hatte sich die All-Einheit herausgestellt, die das Kontingente zum notwendigen Moment zurechtstutzt. Der Historismus wiederum ist so weit mit Hegel einig, daß auch er den Bezug der Ereignisse aufeinander zugesteht. Denn die Relativität des Kontingenten setzt voraus, daß man Kontingentes zueinander in Beziehung bringen kann. Demnach

begreift auch er die historischen Individuen in einer Einheit; diesmal allerdings in der unversöhnten Einheit eines unendlichen, zerreibenden Flusses der Geschichte. Damit aber setzt auch er das historische Individuum in gewisser Weise zum Moment herab; zwar nicht zum Moment des notwendigen Gesamtzusammenhangs, aber zum Moment des kontingenten Ereignisstroms. Wird dieser Gedanke zuendegedacht, dann interessiert sich der historistische Blick für die Individuen gerade nicht mehr in ihrer Besonderheit, sondern nur noch insofern sie die Relate der unendlichen Relativität sind. Das Problem des Historismus spricht nichts anderes aus: Alles ist relativ. Das fortwährend Besondere der Geschichte wird folgerichtigerweise als fortwährend Besonderes zum allgemein Bekannten, das man leicht in das Netz der historischen Relativität einfügt. Was als Konzentration auf das Besondere erschien, entpuppt sich so als dessen Angleichung. Ein Kontingentes ist so gut wie ein anderes. Die unzähligen historischen Individuen, die alle unmittelbar zu Gott und darum für den Betrachter gleich gültig sind, werden gleichgültig. Denn fragt man nach Gründen, so ist es ja ohnehin egal, um welches der historischen Individuen es geht – jedes Individuum befindet sich ja doch sofort in Relation zu einem anderen, das mit ebensolchem Recht auftreten kann wie es selbst.

Der Historismus wird darum letztlich zum Denken einer Nachgeschichte. Der Fluß der Ereignisse gerät zwar nicht ins Stocken; doch gerade weil er nicht ins Stocken gerät, sind die neu angeschwemmten Ereignisse allesamt nur Inhalte des allgemeinen, unendlich weiterfließenden Flusses. Der zuendegedachte Historismus bietet das Bild einer historischen Kristallisation. Indem er alles Besondere nur als Relat einer allgemeinen Relativität begreift, macht er das besondere Geschehen zu einer „immerwährenden Bewegung auf stationärer Basis“.⁴⁴ Darum aber supponiert er das Ende der Geschichte, wenn man Geschichte als einen zukunftssträchtigen Prozeß versteht. Alles, was zukünftig kommen wird, ist ja bereits jetzt Bestandteil der allumfassenden historischen Relativität, die stationär bleibt. Das historistische Denken ist demnach in seiner Konsequenz das Denken des „Posthistoire“: eines horizontlosen, unendlichen Weitertreibens des Geschehens, das zwar niemals aufhört, aber dennoch keine Zukunft hat.⁴⁵

Man kann solche Überlegungen als enttäushtes Postskript eines Denkens abtun, das sich von der Geschichtsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts allzu viel erhofft hatte.⁴⁶ Doch dann sieht man nicht, daß es der Historismus selbst ist, der im Posthistoire seine Vollendung findet, und nicht eine übersteigerte Hoffnung auf Geschichtsphilosophie. Denn die umfassende Historisierung all unseres Wissens und Erkennens erkennt nicht nur die bunte Besonderheit jedes Individuums an,

⁴⁴ A. Gehlen, Über kulturelle Kristallisation, in: ders., Studien zur Anthropologie und Soziologie (Darmstadt und Neuwied 1963).

⁴⁵ A. Gehlen, Ende der Geschichte?, in: Ders., Einblicke (Frankfurt am Main 1975) 115–133. Ähnlich schon H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1955) 66 ff.: „Vollendbarkeit der Geschichte“. – Gehlen stellt dem Posthistoire allerdings das „Rechne mit deinen Beständen!“ entgegen; er sieht nicht, daß die Nachgeschichte nur die Konsequenz eben des Historismus ist, dem auch das Rechnen mit den geschichtlichen Beständen entspringt.

⁴⁶ So L. Niethammer, Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? (Reinbek bei Hamburg 1989) 170.

sondern transformiert diese zugleich in das Grau-in-Grau der allgemeinen Relativität der Dinge, die in deren Bewegtheit immer gleich bleibt.

Diese Konsequenz des Historismus aber hilft, ihn aufzubrechen. Denn sie widerspricht direkt seinem Prinzip: dem *Individuum est ineffabile*. In der kristallinen Gleichgültigkeit der geschichtlichen Relativität ist das Besondere kein Unausprechliches, es wird im Gegenteil jedes Individuum ausgesagt: in seiner Bestimmung, Relat der schlechten Unendlichkeit der Geschichte zu sein. Die Konsequenz des Historismus zerdrückt das Unausprechliche zur Variablen der allgemeinen Relativität. Sein Prinzip und seine Folge verneinen sich daher gegenseitig. Genau deshalb jedoch vermag das Prinzip des Historismus auch gegen seine Folge gekehrt zu werden. Das unaussagbare Besondere kann die Gleichwertigkeit eines Anderen nicht dulden, da es als Gleichwertiges kein unaussagbares Besonderes mehr wäre, sondern sich im Gegenteil als Wert in die Gleichung eintragen ließe. Da wiederum nichts anderes als der geschichtliche Zusammenhang die Gleichwertigkeit der Ereignisse festlegt, verlangt das unaussprechliche Besondere danach, aus diesem geschichtlichen Zusammenhang mit Anderem gelöst zu werden. Das bedeutet, daß das Kontingente, obgleich es doch als Kontingentes ein Bestandteil des geschichtlichen Zusammenhangs alles Kontingenten ist, beansprucht, ein Alleiniges zu sein.

Dies kehrt das Prinzip des Historismus gegen seine Folge. Nicht in dem Sinn, daß das Prinzip seine Folge, die allgemeine Gleich-Gültigkeit, zurücknähme; doch in dem Sinn, daß der Sachverhalt, daß sich die Folge im Widerspruch zu ihrem Anfang befindet, deren Unrecht erweist. Wenn man darum den Historismus bei der Wurzel packt, hat man sein Prinzip, das unaussagbare Besondere, in den Händen, das noch gegen seine von ihm selbst prinzipiierte Relativierung Einspruch erhebt. Es verlangt als Kontingentes, von der Gesamtheit des Kontingenten losgelöst zu sein, weil es nur als Alleiniges ein unaussprechlich Besonderes wäre. Und da es als solches Alleiniges keinen Bedingungen unterworfen wäre, verlangt das ernst genommene Kontingente folglich nach Unbedingtheit. Das zuendegedachte *individuum ineffabile* wäre das Absolute. Durch diese Drehung wird es gewiß nicht zum Rechtsgrund, der selbst nicht relativierbar wäre. Doch vermag sein Verlangen jenen Überstieg über die Geschichte in den notwendigen Rechtsgrund zu bedeuten, den seine Konsequenz, der vollendete Historismus, verstellt. Das ernst genommene Kontingente drückt aus, was es hieße, ein Absolutes zu sein.

ABSTRACT

Commonly, the problem of historicism, consisting in the contingency of reason, is conceived to be a problem of modern culture. Yet truly, because we think necessarily in time and thus in history it is based on our thinking of propositions. Hence, the problem is not soluble by cultural critique. Moreover, the historicity of thinking cannot be reconciled with a non-contingent justification of thought. Hegel's attempt to reconcile both fails as well as the similar attempt by an eschatological philosophy of history. But the principle of historicism itself, the sentence „individuum est ineffabile“, bears the possibility to break through the historicist context of contingency.

Das Problem des Historismus, das in der Kontingenz der Rechtsgründe unseres Denkens besteht, wird häufig als Problem der modernen Kultur verstanden. Es liegt aber im Denken von Sachverhalten begründet, da dieses Denken notwendigerweise in der Zeit und damit in der Geschichte stattfindet, und ist darum nicht einfach kulturkritisch abzutun. Diese Geschichtlichkeit des Denkens steht seiner nicht-kontingenten Begründung unvermittelt gegenüber; Hegels Versuch zu einer Vermittlung scheitert ebenso wie der einer avantgardistischen Eschatologie. Einzig das zuendegedachte Prinzip des Historismus, das „individuum est ineffabile“, ermöglicht es, den historistischen Kontingenzzusammenhang zu durchbrechen.