

**Herbert
Schnädelbach
Vernunft
und Geschichte**

Vorträge und Abhandlungen
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 683

Die in diesem Band enthaltenen Texte beziehen sich alle auf das im Titel angezeigte Grundproblem: auf die Tatsache, daß wir uns zugleich als vernünftige und historische Wesen verstehen müssen, und auf die schwierigen Konsequenzen, die sich daraus unter nachhegelschen Bedingungen für unser philosophisches Selbstbild ergeben. Bis ins 18. Jahrhundert galten Vernunft und Geschichte als Gegensätze; beides schien sich wie Ewiges und Vergängliches, Allgemeines und Einzelnes, Notwendiges und Zufälliges zueinander zu verhalten. Dann setzte die Rationalisierung der Geschichte und die Historisierung der Vernunft ein – zwei gegenläufige, aber gleichwohl miteinander zusammenhängende Prozesse, die Hegels System noch einmal in sich vereinigen zu können glaubte. Der Wandel des Geschichtsbegriffs im 19. Jahrhundert und die neue Selbstinterpretation der Vernunft als einer geschichtlichen (in diesem neuen Sinne von »Geschichte«) stellten die Problemlage her, die die Texte dieses Bandes in unterschiedlicher Weise und Fragestellung zum Thema machen. Eine besondere Herausforderung, die sich heute daraus ergibt, ist der moderne, über Vernunft und Geschichte aufgeklärte Irrationalismus; er nötigt zu einer neuen Philosophie der Vernunft, die wohl nur als Theorie der Rationalität auftreten kann.

Herbert Schnädelbach (geb. 1936) ist seit 1978 Professor für Philosophie an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen u. a.: *Hegels Theorie der subjektiven Freiheit* (1965); *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus* (1971); *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* (1974); *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie* (1977); *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (1983); gem. mit Ekkehard Martens (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs* (1985).

Herbert Schnädelbach
Vernunft und Geschichte

Vorträge und Abhandlungen

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 683

Erste Auflage 1987

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1987

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Wagner GmbH, Nördlingen

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-28283-0

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	
Über die Vernünftigkeit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Vernunft	9

I

VERNUNFT UND GESCHICHTE

Über historistische Aufklärung	23
Zur Dialektik der historischen Vernunft	47
Über Irrationalität und Irrationalismus	64
Bemerkungen über Rationalität und Sprache	74
Vermutungen über die Willensfreiheit	96
»Etwas Verstehen heißt Verstehen, wie es geworden ist« – Variationen über eine hermeneutische Maxime	125
Dialektik und Diskurs	151

II

DREI STUDIEN ZUR KRITISCHEN THEORIE

Dialektik als Vernunftkritik.	
Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno	179
Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus	207
Transformation der Kritischen Theorie. Zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«	238

III
STREITSCHRIFTEN

Against Feyerabend	263
Morbus hermeneuticus – Thesen über eine philosophische Krankheit	279
Der auferstandene Epikur – Erfahrungen mit akademischer Jugend	285
Nachweise	290

*Für Hans-Peter Schreiber
nach dreißig Jahren*

Vorwort

Die in diesem Band enthaltenen Texte beziehen sich trotz ihrer unterschiedlichen Entstehungszusammenhänge alle auf das im Buchtitel angezeigte Grundproblem: auf die Tatsache, daß wir uns zugleich als vernünftige und als historische Wesen verstehen müssen, und auf die schwierigen Konsequenzen, die sich daraus unter nachhegelschen Bedingungen für unser philosophisches Selbstbild ergeben. Bis ins 18. Jahrhundert galten Vernunft und Geschichte als Gegensätze; beides schien sich wie Ewiges und Vergängliches, Allgemeines und Einzelnes, Notwendiges und Zufälliges zueinander zu verhalten. Dann setzte die Rationalisierung der Geschichte und die Historisierung der Vernunft ein – zwei gegenläufige, aber gleichwohl miteinander zusammenhängende Prozesse, die Hegels System noch einmal in sich vereinigen zu können glaubte. Der Wandel des Geschichtsbegriffs im 19. Jahrhundert und die neue Selbstinterpretation der Vernunft als einer geschichtlichen (in diesem neuen Sinne von ›Geschichte‹) stellten die Problemlage her, die die Arbeiten in diesem Bande in unterschiedlicher Weise zum Thema machen. Eine besondere Herausforderung, die sich heute aus ihr ergibt, ist der moderne und angeblich über Vernunft und Geschichte vollends aufgeklärte Irrationalismus; er nötigt zu einer neuen Philosophie der Vernunft, die wohl nur als Theorie der Rationalität auftreten kann. Das hier Vorgelegte kann eine solche Theorie nicht einmal in Umrissen skizzieren oder gar begründen, sondern nur vorbereiten; man kann es in der Summe als tastende Exposition einer Problemlage verstehen, auf die die Philosophie mit einer Theorie der Rationalität zu reagieren hätte. Die Einleitung versucht eine hinführende Zusammenfassung des damit Gemeinten. Die einzelnen Arbeiten sind zwischen 1978 und 1986 entstanden, und sie dokumentieren den Weg, den der Verfasser in diesen Jahren philosophisch zurückgelegt hat: von der beunruhigenden Entdeckung der unveränderten Aktualität des Historismus und seiner Probleme bis zur Besinnung auf die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Rationalitätstheorie, die die traditionelle Philosophie der Vernunft unter Gegenwartsbedingungen reformuliert. Alles

übrige ist Programm. Die erneute Beschäftigung mit der Kritischen Theorie vor dem Hintergrund eines so veränderten Problembewußtseins hat dabei eine wichtige Rolle gespielt, und darum wird sie in diesem Band entsprechend präsentiert. In bestimmten polemischen Situationen entstanden die Schriften, die den Streit suchten, aber leider nicht fanden.

Ich habe nicht versucht, die fast durchweg als Vortragstexte geschriebenen Beiträge nachträglich in gelehrte Abhandlungen zu verwandeln; vielleicht erleichtert dies das Lesen. Auch habe ich darauf verzichtet, das Ältere auf den »neuesten Stand« zu bringen, was bei dem Aufsatz über die Willensfreiheit besonders wünschenswert gewesen wäre, aber bei der nachträglichen Veröffentlichung von Arbeiten, die nur den jeweiligen Stand der Überlegungen wiedergaben, ist das sicher legitim. Ich kann nicht allen danken, denen ich das verdanke, wofür ich mich an dieser Stelle zu bedanken hätte. Besonders erwähnen möchte ich Simone Dietz M. A., die mir bei der Herstellung der Druckvorlage tatkräftig beigestanden hat, und Karin Benda, die sich der notwendigen Schreifarbeiten mit fast unendlicher Sorgfalt und Geduld annahm. Mit Anke Thyen und Dr. Josef Meran habe ich interessante und folgenreiche Gespräche über die hermeneutische Maxime geführt.

Hamburg, im März 1987

Herbert Schnädelbach

Einleitung

Über die Vernünftigkeit der Geschichte und die Geschichtlichkeit der Vernunft

I

Das Verhältnis von Vernunft und Geschichte ist ein Problemfall. Wer behauptet, daß die Vernunft geschichtlich sei, wird zumindest auf Verständnisschwierigkeiten stoßen: Was ist das – »die« Vernunft? Ist mit dem Wort etwas bezeichnet, von dem man sinnvoll behaupten kann, es sei (in irgendeinem Sinn des Wortes »geschichtlich«) geschichtlich oder ungeschichtlich? Wer hingegen vertritt, daß die Geschichte vernünftig sei, muß mit Widerspruch rechnen, denn so etwas klingt wie Hohn, wenn man auf die geschichtlichen Erfahrungen allein unseres Jahrhunderts sieht. Und doch sehen wir uns genötigt, Vernunft und Geschichte aufeinander zu beziehen. Was wir für unsere Vernunft halten, hat es nicht immer gegeben; unser individuelles und kollektives Vermögen, vernünftig zu denken und zu handeln, ist offenbar entstanden, und es hat sich verändert – ob im Zuge der natürlichen oder kulturellen Evolution, der Entwicklung von Sprache und Kommunikation, Interaktion und Produktion – als Entstandene und sich Wandelnde hat die Vernunft eine Geschichte. Umgekehrt können wir die Geschichte nicht bloß als das »ganz Andere« der Vernunft ansehen. Wäre das Geschichtliche nur ein struktur- und sinnloses Chaos, bliebe es unserer Vernunft unzugänglich, denn es gäbe da nichts zu verstehen und zu erklären. Ohne alle Vernunftelemente wäre die Geschichte zudem von Naturprozessen ununterscheidbar, ja wir könnten nicht einmal den Gedanken »Geschichte« fassen. Mag selbst dieser Gedanke bloß auf einer »Sinnggebung des Sinnlosen« (Theodor Lessing) beruhen: wer von Geschichte redet, setzt Vernunft voraus; auch der Gedanke ihrer eigenen Geschichtlichkeit ist ein Gedanke der Vernunft. Daß angesichts der Geschichte Vernunft ein notwendiger Gedanke ist, hatte Hegel so ausgedrückt: »Ich will über den vorläufigen Begriff der Philosophie der Weltgeschichte zunächst dies bemerken, daß, wie ich gesagt, man in erster Linie der Philoso-

phie den Vorwurf macht, daß sie mit Gedanken an die Geschichte gehe und diese nach Gedanken betrachte. Der einzige Gedanke, den sie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist.«¹ Auch für die Geschichte soll gelten, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt wird, d. h., daß wir nur das vernünftig begreifen können, was wir *als* vernünftig zu begreifen vermögen. So müssen nach Hegel die Erkenntnis der Welt und die Welt selbst schon von der Vernunft durchherrscht sein, wenn vernünftige Welterkenntnis möglich sein soll. Kant hatte von der »Geschichte der Vernunft« gesprochen²; von diesem *genetivus subiectivus* ging Hegel zum *genetivus obiectivus* über und verwandelte die Geschichte, die sich auch von unserer Vernunft erzählen läßt, in den Prozeß der geschichtlichen Epiphanie der absoluten Vernunft. »Die Vernunft in der Geschichte« – das bedeutet bei Hegel eben nicht nur, daß die Vernunft geschichtlich ist, sondern daß auch die Geschichte selbst die Vernunft bezeugt; Geschichte ist in der Vernunft, weil die Geschichte Vernunftgeschichte ist. Davor mag man mit Kant ins Erkenntnistheoretische ausweichen und bestreiten, daß wir nur unter der Voraussetzung objektiver Vernünftigkeit das Objektive subjektiv-vernünftig zu erkennen vermögen; immerhin hat sich mit dem Argument, daß vernünftige Methoden genügen, die moderne Geschichtswissenschaft konstituiert. Diese einfache Opposition gegen Hegel hilft uns aber dann nicht weiter, wenn wir den Gedanken der Geschichtlichkeit unserer *eigenen* Vernunft weiterverfolgen. Eine Geschichte, die keinerlei Spuren von Vernünftigkeit aufwies, könnten wir, sofern wir uns Vernunft zuschreiben, in keiner Weise als *unsere* Geschichte auffassen; wenn wir unsere Identität im Ernst mit der Geschichte verknüpfen, kann die Geschichte selbst nicht nur unvernünftig gewesen sein, weil dann Vernunft in unserer Identität gar nicht vorkäme. Man muß nicht Hegelianer sein, um das einzusehen; hermeneutische Überlegungen genügen.

Dem Versuch, Vernunft und Geschichte in unserer eigenen Identität zusammenzudenken, stehen Hindernisse entgegen. Da ist zunächst die nachhegelsche Resignation: Wer traute sich heute schon einen subjektiv-objektiven, d. h. die Geschichtserkenntnis und die Geschichte selbst absolut umgreifenden Vernunftbegriff zu? Die hermeneutische Schwundstufe eines solchen absoluten

Idealismus der Vernunft ist Heideggers Konzept der »Seinsgeschichte«, in dem aber von Vernunft nur noch im Sinne des Vernehmens des »Seinsgeschicks« die Rede ist. – Auch mit methodologischen Schwierigkeiten ist zu rechnen. Kann man Hegels Position nicht mehr vertreten, liegt es nahe, die Einheit von Vernunft und Geschichte empirisch aufzufassen und zu versuchen, unsere zugleich rationale und historische Identität mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln aufzuklären; die klassische Ideologiekritik, die Wissenssoziologie und die Evolutionäre Erkenntnistheorie mögen als Beispiele dafür genügen. Was hier einer umfassenden Lösung entgegensteht, ist die Tatsache, daß wir nur das an unserer Identität empirisch auf Rationalität und Historizität hin befragen können, was wir erfahrungswissenschaftlich objektivieren können, und dies ist nie unsere Identität als ganze; wir können nämlich niemals zugleich das objektivieren, was die jeweilige empirische Objektivierung schon anleitet und trägt. So gelangen wir auf diesem Wege bestenfalls zu falliblen Indikatoren von Vernunft und Geschichte in unserer Identität, aber niemals zu einer »Wesensbestimmung«. – Was ein einfaches Kontinuum zwischen Vernunft und Geschichte ausschließt, das ist primär begrifflicher Art. Objektiv betrachtet ist die Vernunft für unsere philosophische Tradition das Allgemeine, Notwendige und Unwandelbare: der *lógos*, der die Welt regierende *noûs*, der Inbegriff der intelligiblen Weltstrukturen, die die christliche Metaphysik bis Hegel interpretierte als die »Darstellung Gottes...«, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.«³ Nachdem die Neuzeit diese objektive Vernunft ontologisch nicht mehr unterstellen kann, wandelt sich auch der Begriff der subjektiven Vernunft. Aus dem Vermögen des Menschen, das vernünftige Objektive zu erfassen, wird die Grundlage allgemeingültiger, begründeter und unveränderlich-wahrer Erkenntnisse; nach Kant soll Objektivität in diesem Sinne in der subjektiven Vernunft selbst gründen, und dies wäre unmöglich, stünde sie in ihrem Allgemeinheitscharakter hinter dem zurück, was sie erst begründen soll. Geschichte hingegen ist das Feld des Individuellen, Kontingenten und Veränderlichen: das Chaos der *res gestae*, d. h. menschlichen Handlungen und ihrer Folgen. Das Wissen davon – Geschichte als die *rerum gestarum memoria* – wurde darum seit der Antike für ebensowenig wissenschaftsfähig gehalten wie die Erfahrung als das Wissen des Einzelnen; stets

galt das Prinzip »Singularium non est scientia«, das empirisches und historisches Wissen gleichermaßen betraf, und erst die methodologische Selbstbegründung der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert schuf hier Abhilfe. Dies änderte aber nichts an der begrifflichen Problemlage, da der Historismus mit allem Nachdruck auf der Individualität und dem individuellen Eigenwert des Geschichtlichen bestand und sich seiner Subsumtion unter Allgemeines stets widersetzte. Die Geschichte als vernünftig und die Vernunft als geschichtlich zu begreifen bedeutete darum stets die Vereinigung des Unvereinbaren: des Allgemeinen und Einzelnen, des Notwendigen und Zufälligen, des Ewigen und des Veränderlichen, des Rationalen und Empirischen, des demonstrierbaren wissenschaftlichen mit dem bloß dokumentierbaren historischen Wissen.

So scheinen sich Vernunft und Geschichte gegenseitig auszuschließen, und doch gehören sie in unserer Identität zusammen, denn wir sind zugleich vernünftige und geschichtliche Wesen. Wir können uns nicht als vernünftige Wesen denken und dabei die Geschichtlichkeit weglassen, denn die Vernunft selbst hat eine Geschichte. Umgekehrt haben wir dann, wenn wir uns als geschichtliche Wesen denken, immer schon Vernunft ins Spiel gebracht, und dies nicht nur aus methodologischen Gründen, sondern weil eine völlig vernunftlose Geschichte nicht die Geschichte unserer Vernunft gewesen sein könnte. Solchen Vereinigungszwängen stehen die skizzierten Vereinbarkeitsprobleme gegenüber: Wie sollen wir uns also in diesem Konflikt zwischen Müssen und Können als zugleich vernünftige und geschichtliche Wesen begreifen? Wie kann man Vernunft und Geschichte zusammendenken, ohne das eine auf das andere zu reduzieren? Der Dogmatismus der Vernunft läßt das spezifisch Historische im Vernünftigen verschwinden und benutzt es nur noch als »Beispielsammlung« (Savigny) für dessen Wirksamkeit. Der historische Relativismus verfährt umgekehrt; indem er das Geschichtliche absolut setzt und alles Allgemeine in ihm leugnet, dementiert er den Vernunftcharakter nicht nur des Geschichtlichen selbst, sondern auch unseres Wissens von ihm, und darum kann man ihn im Unterschied zum Dogmatismus nicht einmal als Position konsistent vertreten. Dem Doppelcharakter unserer Identität können wir auf keinem dieser beiden Wege gerecht werden. Aussichtsreicher sind da Versuche der Annäherung zwischen den entgegenge-

setzten Polen ›Vernunft‹ und ›Geschichte‹, die seit der Entstehung des neueren Geschichtsbewußtseins im 18. Jahrhundert unternommen wurden und die man zwei Grundfiguren zuordnen kann: der *Rationalisierung der Geschichte* und der *Historisierung der Vernunft*. Im Ergebnis haben diese beiden gegenläufigen Prozesse die Problemsituation herbeigeführt, in der wir uns heute befinden, wenn wir über Vernunft und Geschichte nachdenken.

II

Rationalisierung der Geschichte oder der Versuch, Vernunft in die Geschichte zu bringen, das war zunächst das Programm der Geschichtsphilosophie; Hegels Konzept markiert hier den Endpunkt einer langen Entwicklung.⁴ Was zuerst eine solche paradoxe Wissenschaft vom Kontingenten ermöglichen sollte, war der Rekurs auf die göttliche Vernunft, die nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der Menschenwelt den göttlichen Willen leitet und das Geschehen sinnhaft strukturiert; als Heilsgeschichte, in der Gott seine geoffenbarten, aber im Prinzip doch verständlichen Absichten mit den Menschen verwirklicht, sollte die Geschichte die Macht der Vernunft bezeugen. Wie die neuzeitliche Geschichtsphilosophie aus der Säkularisierung dieses augustini-schen Erbes hervorging, ist oft beschrieben worden. Die Überordnung des göttlichen Willens über den Intellekt im Voluntarismus der Spätscholastik und die damit verbundene Lehre vom verborgenen Gott setzten auch die geschichtliche Welt theologisch frei und erlaubten es den Menschen, mit ihr ihre eigenen Ziele und Zwecksetzungen zu verbinden, nachdem die göttlichen undurchschaubar geworden waren. Daß Gott die Geschichte lenkt – und so stand es noch in meinem Katechismus –, das konnte nun nicht mehr im einzelnen gewußt, sondern nur noch im allgemeinen geglaubt werden; für das einzelne Geschichtliche folgte daraus nichts mehr. Von hier aus bis zu der These, daß nicht Gott die Geschichte macht, sondern die Menschen, war es dann nur noch ein Schritt. Die Kontingenz des Geschichtlichen schien damit endgültig besiegt zu sein, denn das, was wir selbst machen, können wir auch mit der höchsten Sicherheit erkennen; das Prinzip hatte Vico formuliert: »*Verum et factum convertuntur*«. Trotzdem folgt daraus für die Geschichtsphilosophie nicht das

Erwünschte, weil wir es nun statt mit dem unergründlichen Willen eines verborgenen Gottes mit dem Chaos der individuellen Zwecksetzungen der Menschen zu tun haben. Nicht mehr die unvorhersehbare Willkür eines objektiven Geschichtssubjekts, sondern die Irrationalität unserer eigenen Gattung steht jetzt der vernünftigen Geschichtserkenntnis entgegen. Bei Kant heißt es: »Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinktmäßig wie Tiere und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane im ganzen verfahren, so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen, doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll.«⁷ Schon Kant macht deutlich, daß unser Selbstbild als vernünftige Wesen auf dem Spiel steht, wenn wir die Geschichte, die unsere Geschichte ist, nicht in irgendeinem Sinne als vernünftig begreifen können; er formulierte die Problemlage, von der alle neueren Versuche einer Rationalisierung der Geschichte ausgegangen sind.

Wie also können wir uns das Chaos der menschlichen Angelegenheiten auf eine vernünftige Weise verständlich machen? Seit dem 18. Jahrhundert verwenden die Naturalisten aller Schattierungen naturwissenschaftliche Modelle, um die Geschichte wissenschaftsfähig zu machen, und den Preis der Renaturalisierung der Geschichte, der sie ihrer Eigenart beraubt, nehmen sie in Kauf. Voltaire hingegen, der den Ausdruck »Geschichtsphilosophie« geprägt hat, ging den anthropologischen Weg; er suchte das die Geschichte Strukturierende im Bereich der konstanten menschlichen Wesenseigenschaften auf, und viele sind ihm darin gefolgt. Kant aber bestand auf der Differenz zwischen Natur und Geschichte und war nicht bereit, die menschlichen Handlungen bloß als »instinktmäßige« Äußerungen ihrer eigenen Natur anzusehen. Er versuchte gleichwohl, in praktisch-weltbürgerlicher Absicht eine »Naturabsicht« in den »widersinnigen Gang der menschlichen Dinge« hineinzureflektieren, weil sich sonst ein Sinn in ihm

nicht entdecken läßt. Solche Reflexion darf sich aber nicht als Wissenschaft selbst mißverstehen, und nur im Modus des Als-Ob widerstreitet der den geschichtlichen Widersinn rationalisierende Sinn der Geschichte nicht der menschlichen Freiheit. Die Entwürfe der klassischen deutschen Geschichtsphilosophie von Lessing, Herder, Fichte und Hegel nehmen sich demgegenüber wie massive Retheologisierungsversuche der Geschichtsphilosophie aus; von Gott und dem Absoluten war da die Rede, und es schien einer erneuten Aufklärung zu bedürfen, um daran zu erinnern, daß die Vernunft in der Geschichte nur die menschliche Vernunft sein kann. Marx und Engels hingegen wählten den praktischen Weg, um Vernunft in die Geschichte zu bringen. Wenn die Menschen zwar ihre Geschichte selbst machen, aber ohne Bewußtsein und »naturwüchsig«, und wenn die bloße Aufklärung dieser Tatsache und die theoretische Reflexion über sie nichts an ihr ändert, dann müssen die weltgeschichtlichen Bedingungen gesellschaftlicher Praxis so verändert werden, daß die Handelnden sie auch wirklich in ihre Hand zu nehmen vermögen; im Kommunismus werden »die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen«, wie Engels behauptet.⁶ Auch die marxistische Geschichtsphilosophie ist ein Versuch der Rationalisierung der Geschichte.

Die materialen Geschichtsphilosophen aller Spielarten – ob idealistisch oder materialistisch, naturalistisch oder kulturalistisch – haben der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung weichen müssen; die Verwissenschaftlichung der Geschichte, die sich im 19. Jahrhundert endgültig durchsetzte, zwang die Geschichtsphilosophie zum Rückzug ins Begriffsanalytische und Methodologische, sofern sie sich nicht mit unverbindlichen Reflexionen über das Geschichtliche begnügen wollte. So scheint heute die Geschichtswissenschaft die allein zeitgemäße Form der Rationalisierung der Geschichte zu sein; materiale Geschichtsphilosophien werden nicht mehr für rational gehalten. Dem liegt aber nicht nur ein Wandel im Philosophie- und Wissenschaftsverständnis zugrunde, sondern vor allem eine Veränderung der Sichtweise des Objektbereichs der Geschichtsschreibung, die man als *Historisierung der Geschichte* beschreiben kann. Gemeint ist damit die Durchsetzung des Individualitätsprinzips im historischen Denken, das nicht nur die Fakten und die Prozesse, sondern auch den kulturellen Wert alles Geschichtlichen betrifft. Ihm zufolge ex-

emplifiziert das, womit sich die Geschichtsschreibung beschäftigt, niemals allgemeine Prinzipien, Gesetze oder Normen; es ist einmalig, unwiederholbar und »unmittelbar zu Gott« (Ranke). Das Rankesche Pathos der Anschauung und der Narrativismus als geschichtstheoretische Position⁷ haben hier ihre Wurzeln. Gleichzeitig steigen damit aber die Schwierigkeiten, die Fülle der geschichtlichen Mannigfaltigkeit zu systematisieren. Der materialen Geschichtsphilosophie kann man vor allem deswegen keine Systematisierungsmuster entnehmen, weil sie als philosophisch-allgemeine mit dem Prinzip der individuellen Entwicklung unvereinbar wären. Hegels Rekurs auf die absolute Vernunft mußte darum schon den Zeitgenossen als vermessene oder ohnmächtiglächerliche Beschwörung eines die historisierte Geschichte rationalisierenden Großprinzips erscheinen. Die verwissenschaftlichte Geschichtsschreibung kann ihre formalen Gesichtspunkte einer Rationalisierung der Geschichte nur aus subjektiver Vernunft schöpfen, und genau dies zwingt die rationale Geschichtsphilosophie nach Hegel, nur noch als Historik oder Kritik der historischen Vernunft aufzutreten; ihre Rationalisierungsleistung betrifft nicht mehr die Geschichte unmittelbar, sondern nurmehr die rationale Anleitung der Geschichtswissenschaft.

Die neuzeitliche Rationalisierung der Geschichte als Geschichtsphilosophie hat auch den gegenläufigen Prozeß initiiert und befördert: die *Historisierung der Vernunft*. Die subjektive Vernunft, auf die wir angesichts der historisierten Geschichte zurückgreifen müssen, um sie rationalisieren zu können, ist selbst historisierte Vernunft, und zwar im historisierten Sinne von »historisch«. (Da einige der nachstehenden Texte sich damit eingehender befassen, genügen hier Stichworte.) Das Eindringen des Historischen ins Rationale mußte den traditionellen Rationalisten bis heute als Einbruch des Irrationalismus, ja als »Zerstörung der Vernunft« (Lukács) erscheinen; es ist aber unbestreitbar, daß sich dieser Prozeß mit unbestreitbar rationalen Argumenten vollzog und deshalb als »historistische Aufklärung«⁸ zu bestimmen ist. Ihr Resultat ist das historische Bewußtsein, das sich nicht nur als Bewußtsein des Historischen, sondern als etwas selber Historisches begreift. Die sich als historisches Bewußtsein verstehende subjektive Vernunft muß sich somit auch als ein historisches, d. h. individuelles, unwiederholbares und normativ eigenwertiges Faktum verstehen. Verstärkt wird dieser Wandel des Vernunftbe-

griffs durch die hermeneutische Wendung von der »reinen« Vernunft zur Sprache⁹, denn die sprachliche Vernunft bindet sich wie das historische Bewußtsein an das historisierte Geschichtliche: eben nicht an Sprache schlechthin, sondern an individuelle natürliche Sprachen, die in Raum und Zeit wirklich gesprochen werden und sich verändern. Der Historismus ist Aufklärung, sofern er die Vernunft als das Medium der Aufklärung über ihre eigene Historizität aufklärt, und wer wollte dies als Irrationalismus abtun. Wir können nur schwer bestreiten, daß das, was wir uns als unsere Vernunft zurechnen, untrennbar mit historisch-kulturellen Lebensformen und Kommunikationsstrukturen verbunden ist, während der abstrakte Universalismus unter dem Verdacht steht, eine Erfindung von Philosophen zu sein, die es mit lauter Zurechtgemachtem und -gedachtem zu tun haben. So scheint der Kultur- und Sprachrelativismus das letzte Wort der historistischen Aufklärung zu sein; sie ereilt schließlich auch noch den Kultur- und Sprachuniversalismus selber, denn dem aufgeklärten Relativitätsprinzip zufolge finden wir sowohl im kulturellen wie im sprachlichen Bereich nur das vor, was wir aus bloß kultur- und sprachinternen Gründen für das Universelle halten und nichts darüber hinaus.

III

Die Rationalisierung der historisierten Geschichte unter Bedingungen der vollendeten Historisierung der Vernunft wird heute von der hermeneutisch reflektierten und methodisch kontrollierten Geschichtswissenschaft erwartet; es ist aber mehr als fraglich, ob sie uns zu dem verhelfen kann, worum es philosophisch geht: Rationalität und Historizität in unserer Identität zusammenzudenken. Wenn die Geschichte das Selbstbewußtsein der Menschen ist¹⁰ und das Medium ihrer »Identitätsrepräsentation«¹¹, dann können in einer wissenschaftlichen Kultur nur professionelle Historiker die Frage beantworten, wer wir sind. Von Ranke bis in unsere Tage haben sich vor allem die deutschen Historiker als die berufenen Deuter und Bewahrer unserer Identität verstanden, und die Theoretiker des Historismus von Droysen bis Lübke haben sie darin bestärkt. Aber selbst wenn man einmal alle ideologiekritischen Verdachtsmomente gegen solche Selbster-