

Zum Begriff der Geschichtlichkeit*

von Otto Friedrich Bollnow

Inhalt

1. Die Fragestellung 1
2. Begriffliche Vorunterscheidungen 7
3. Der lebensphilosophische Ansatz 14
 - a). Die Leistung 14
 - b) Die Grenzen 22
4. Der existenzphilosophische Ansatz 27
 - a) Die Leistung 27
 - b) Die Grenzen 34

1. Die Fragestellung

Der Historismus als die scheinbar unausweichliche Folgeerscheinung des sich durchsetzenden geschichtlichen Bewußtseins bezeichnet am schärfsten den Ausdruck der inneren Unsicherheit des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Man unterscheidet dabei zweckmäßigerweise (aber im Gegensatz zu einem andern, ebenfalls weit verbreiteten Sprachgebrauch¹ zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein als einer mit ursprünglicher Kraft sich bahnbrechenden großen geistigen Bewegung und dem Historismus als einer bestimmt gearteten, ins Zersetzende und Auflösende gewandten Folgeerscheinung dieses geschichtlichen Bewußtseins. Und es wird noch zu zeigen sein, wie sich der Historismus keineswegs mit innerer Notwendigkeit aus dem geschichtlichen Bewußtsein ergibt, sondern sich mit seinen Schwierigkeiten nur dort als eine Übergangserscheinung einstellt, wo der Einsatz des geschichtlichen Bewußtseins nicht wirklich zu Ende gedacht ist.

Das *geschichtliche Bewußtsein*, wie es sich als Gegenbewegung gegen die starre und zeitlose Auffassung des Menschen und seiner Welt im Rationalismus und der Aufklärung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts schrittweise erweitert und vertieft hatte, darf als solches keineswegs abschätzig bewertet werden, Es stellt vielmehr eine der großartigsten Leistungen dar, welche die neuere Geschichte des deutschen Geistes überhaupt aufzuweisen hat. Von dem in sich sehr verwickelten Entwicklungsgang dieses geschichtlichen [314/315] Bewußtseins kann an dieser Stelle nicht die Rede sein. Aber auf eins, was meist übersehen wird, muß doch kurz hingewiesen werden: Das geschichtliche Bewußtsein bedeutete nicht nur eine ungeheure Ausweitung des Blicks, die jetzt andere Völker und andere Zeiten in ihrem eigentümlichen Wesen zu erfassen erstmalig ermöglichte, es erschloß nicht nur einen ganz neuen Reichtum in

* Sonderdruck aus: „Gegenwartsfragen der Wirtschaftswissenschaft“, herausgegeben von Heinrich Hunke und Erwin Wiskemann, Junfermann und Dünhaupt Verlag Berlin 1939, S. 314-373. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ Vgl. z. B. F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus, München und Berlin, 1936.

der unabsehbaren Fülle der geschichtlich verwirklichten Lebensmöglichkeiten, sondern die Freude an der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, wie sie im pantheistischen Grundzug der ganzen „deutschen Bewegung“ zugrundelag, eröffnete zugleich das Verständnis für die besondere Wesenheit des *eigenen Volkstums*. Das geschichtliche Bewußtsein und die Selbstbesinnung auf die völkische Eigenart sind nur zwei Seiten eines und desselben geschichtlichen Vorgangs.

Aber der fruchtbare Einsatz des geschichtlichen Bewußtseins schlug im Verlauf des 19. Jahrhunderts dann in diejenige verhängnisvolle Entwicklung um, die wir im engeren Sinn mit dem Namen des *Historismus* zu bezeichnen gewohnt sind. Das geschichtliche Bewußtsein forderte zunächst nur eine Zurückhaltung bei der selbstverständlichen Übertragung der für die eigene Zeit gültigen Maßstäbe und Wertungen auf eine andere geschichtliche Wirklichkeit, um diese dann von ihrer eigenen Mitte her, in ihrer besonderen, von der des Betrachters abweichenden Wesenheit sehen und verstehen zu können. Aber dieses wachsende Verständnis für die Eigenart des Fremden führte bald zu einer Unsicherheit im Verhältnis zur eigenen Lebensform und damit zur Zerstörung der natürlichen Lebenssicherheit des „naiven“ Menschen. Der „naive“ Mensch — wenn wir so für den Augenblick jeden Menschen bezeichnen, der noch nicht durch die Erschütterungen des geschichtlichen Bewußtseins hindurchgegangen ist — lebt in einer natürlichen Sicherheit, die darauf beruht, daß er die Anschauungen und Wertungen seines Volkes und seines Lebenskreises für die allein richtigen hält. Die Ordnung der Werte, auf der sich das eigene Leben aufbaut, genießt eine selbstverständliche Verbindlichkeit, weil die Möglichkeit einer anderen, gleichberechtigten Wertsetzung noch gar nicht in den Gesichtskreis eingetreten ist. Die Anschauungen und Sitten der fremden Völker (der „Barbaren“) gelten von vornherein als abwegig oder zum mindesten seltsam.

Der Einbruch des geschichtlichen Bewußtseins aber bedeutet, daß diese natürliche Sicherheit fragwürdig geworden ist. Aus dem neu sich entfaltenden Wissen von der Verschiedenheit aller menschlichen Lebensäußerungen bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen [315/316] den Zeiten entwickelte sich bald das bedrückende Bewußtsein einer allgemeinen und grundsätzlichen Relativität, was für die eine Zeit als höchstes Gut erschien, das sah man bei der anderen gering und verächtlich bewertet. Es gab also keine festen Werte und Normen, die man als für alle Menschen gleichmäßig gültig hätte erweisen können. Die Formen des Rechts und des Staates und aller anderen menschlichen Lebensordnungen sah man im Verlauf der Geschichte sich bis in ihren innersten Grund hinein verwandeln. Und je weiter sich der Blick zu den frühesten Zeiten und den fernsten Völkern auszubreiten begann, um so mehr löste sich die Vorstellung von einer gemeinsamen gleichen Natur des Menschen und einer hierin gegründeten „natürlichen“ Ordnung seiner Welt auf. Es schien in dieser allgemeinen Relativität nichts Festes und Bleibendes mehr zu geben, auf das man eine wirkliche Verbindlichkeit hätte gründen können. Denn wie konnte man für sich selbst eine Norm als verbindlich anerkennen, wenn man bei anderen im Verlauf der Geschichte ihre Gültigkeit aufgehoben sah? So war das Ergebnis des zunehmenden Wissens eine allgemeine Entwurzelung des Menschen, eine Zersetzung aller seiner Bindungen an die Aufgaben einer bestimmten geschichtlichen Lage. Das führte dann notwendig weiter zu einem haltlosen Skeptizismus und einer immer weiter um sich greifenden Müdigkeit, wie sie uns dann im dekadenten Lebensgefühl des ausgehenden 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts entgegentritt.

Zwei Namen mögen (in Ermangelung einer durchgeführten Darstellung dieser Entwicklung) in einer abkürzenden Weise dieses Gefühl einer wachsenden Bedrohung des Menschen durch das Wissen von der Geschichte deutlich machen: Nietzsche und Dilthey. Bei der völligen Verschiedenheit ihrer Naturen lassen sie die Schwere dieser Gefahr besonders eindringlich hervortreten.

Nietzsches Kampf gegen die zersetzenden Folgen des geschichtlichen Wissens in seiner zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“: „vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ ist bekannt. Er entwickelt hier, wie das Übermaß des geschichtlichen Wissens die natürliche Sicherheit und die Kraft des lebendigen handelnde Lebens zu untergraben droht. Er erkennt die Folgen dieser allgemeinen Relativierung: „Der junge Mensch ist so heimatlos geworden und zweifelt an allen Sitten und Begriffen. Jetzt weiß er es: in allen Zeiten war es anders, es kommt nicht darauf an, wie du bist.“² [316/317] Aber Nietzsche sieht auf der anderen Seite zugleich auch, wie die Geschichte notwendig zum Wesen des Menschen gehört, wie sie das bildet, was ihn in seiner höheren Leistung am tiefsten vom Tier unterscheidet, und wie somit der Mensch niemals der Geschichte entrinnen kann. Er sieht also ganz deutlich die Doppelseitigkeit, unter der diese Frage steht: „Daß das Leben aber den Dienst der Historie braucht, muß ebenso begriffen werden als der Satz, ... daß ein Übermaß der Historie dem Lebendigen schade.“³ So bleibt also der Mensch eingespannt zwischen einem zu viel und einem zu wenig an Geschichte, zwischen denen er die rechte Mitte zu ergreifen hat. Was aber diese Mitte in ihrem Wesen bestimmt, so daß in ihr der Mensch seine höchste Leistung erfüllt, danach wird bei Nietzsche nicht mehr gefragt, und darum bleibt der leidenschaftliche Impuls dieser jugendlichen Schrift schließlich ohne rechte Lösung. Der Ansatz zur Erfassung der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens, wie er zunächst in der Betrachtung über das „nie zu vollendende Imperfektum“⁴ so großartig einsetzt, verläuft letztlich ergebnislos, weil die Frage nicht ausdrücklich zu einer solchen nach der Natur dieser Geschichtlichkeit vorangetrieben wird. Es handelt sich für Nietzsche, wie ja schon im Titel der Schrift zum Ausdruck kommt, noch nicht um den Bezug des Menschen zur Geschichte selbst, sondern nur um den zur Historie als dem Wissen von der Geschichte. Das Übermaß der Historie ist ein Übermaß des geschichtlichen Wissens, weil aber hierbei die Frage nach dem Geschichtlichen als dem, was dieses Wissen in seiner Besonderheit als geschichtliches Wissen bestimmt, durch den vordergründigeren Kampf gegen die Last des Wissens überhaupt verdeckt wird, erscheint das geschichtliche Wissen nur als ein im Grundsätzlichen ununterschiedener Sonderfall des Wissens überhaupt. Nietzsches Frage bleibt damit im Grunde in der Ebene des seit dem Sturm und Drang entwickelten Gegensatzes von Wissen und Leben, von Begriff und Leben, wie er vom jungen Herder, von Goethe und Jacobi ausgesprochen wurde⁵, sie dringt nicht in die Besonderheiten der eigentlich geschichtlichen Frage ein.

Anders war Dilthey. Mochte er auch an leidenschaftlicher Kraft des Einsatzes hinter seinem großen Zeitgenossen zurückstehen, [317/318] mochte er vorsichtiger und in vielen: auch „bürgerlicher“ sein als jener, so war er auf der anderen Seite so viel enger mit der wirklichen

² F. Nietzsche, Klassiker-Ausgabe, Bd. II, S. 191.

³ F. Nietzsche, a. a. O. S. 142.

⁴ F. Nietzsche, a. a. O. S. 132.

⁵ Vgl. meine Darstellung: Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis, Stuttgart, 1933.

geschichtlichen Forschungsarbeit verbunden, als daß er sich mit einer so einfachen Konstruktion hätte begnügen können, und sah scharfer, worin das eigentliche Übel des geschichtlichen Wissens begründet sei: nicht im Übermaß des Wissens schlechthin, sondern im Bewußtsein der Relativität aller menschlichen Lebensäußerungen, durch welche die ursprüngliche Lebenssicherheit des Menschen zerstört wird. Am deutlichsten wird dies in seinen späten Arbeiten zur Systematik der philosophischen Systeme, die durch die in ihnen entwickelte Lehre von den „Typen der Weltanschauung“ bekannt geworden sind. Hier heißt es ganz scharf vom Ergebnis der geschichtlichen Forschung: „Grenzenlos, chaotisch liegt die Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme hinter uns... wir blicken zurück auf ein unermeßliches Trümmerfeld religiöser Traditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme: Möglichkeiten aller Art ... hat der Menschengeist durch viele Jahrhunderte versucht und durchgeprobt, und die methodische, kritische Geschichtsforschung erforscht jedes Bruchstück, jeden Rest dieser langen Arbeit unseres Geschlechts. Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen.“⁶ Und als letzte Folge bleibt nichts als „dieser Schmerz der Leere, dies Bewußtsein der Anarchie in allen tieferen Überzeugungen, diese Unsicherheit über die Werte und Ziele des Lebens“⁷. Aber Dilthey erkannte zugleich auch schärfer als Nietzsche, daß die Überwindung der zersetzenden Folgen des geschichtlichen Bewußtseins nicht durch eine Absage vom geschichtlichen Bewußtsein möglich ist. Der Weg zurück ist uns versperrt, so sehr wir auch manchmal mit einem gewissen Neid an die Zeiten zurückdenken, deren ungebrochener Wille noch durch kein geschichtliches Wissen behindert ist. Und wenn eine Überwindung möglich ist, so kann sie nur aus dem geschichtlichen Bewußtsein selbst hervorgehen, indem dieses selbst, wie Dilthey es gern ausdrückte, die Wunden heilt, die es geschlagen hat. Dilthey erkannte, daß die zersetzenden Wirkungen des geschichtlichen Bewußtseins nur in einem unzureichenden Verständnis der Geschichtlichkeit begründet sei, daß darum nur ein halb durchdachtes geschichtliches Bewußtsein den Menschen in seinen tragenden Bezügen entwurzle, ein zu Ende [318/319] gedachtes Bewußtsein der Geschichtlichkeit ihn dagegen um so fester darin begründe.

Die Entwurzelung durch die Folgen des geschichtlichen Bewußtseins steigerte sich noch einmal durch die Veränderung, die unter diesem Wachstum des geschichtlichen Wissens das Bild vom geschichtlichen Geschehen selbst erfuhr. Der Glaube an den gradlinigen Fortschritt der Menschheit, wie er die ganze Zeit der Aufklärung erfüllt hatte und wie er im Grunde noch ungebrochen das allgemeine Bewußtsein des 19. Jahrhunderts mit seiner ungeahnten Ausbreitung der technischen und zivilisatorischen Errungenschaften erfüllt hatte, beruhte auf der ungeschichtlichen Voraussetzung einer allgemeinen und gleichen Menschenvernunft. Mit der Auflösung dieser Voraussetzung mußte zugleich auch der darauf gegründete Fortschrittsglaube hinfällig werden, und an seine Stelle trat ein pessimistisches Gefühl der Müdigkeit, das in der Geschichte nur den sinnlosen Wechsel einander ablösender, selbst immer nur relativer Gestaltungen sah, deren keine bleibende Dauer hätte, nichts, für das es sich ernstlich einzusetzen verlohnte. Die Folge des geschichtlichen Wissens wurde so die Entwertung der echten geschichtsbildenden Tat, die Entwurzelung der Aktivität, und daraus entwickelte sich wieder

⁶ W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VIII S. 57 f.

⁷ a. a. O. Bd. VIII S. 198.

zwangsläufig der Glaube an ein bevorstehendes Ende der Geschichte, eine Untergangsstimmung, der man sich widerstandslos ausgeliefert fühlte.

Zwei Namen mögen (wiederum an Stelle einer durchgeführten Entwicklung) diese Lage verdeutlichen: Spengler, durch dessen sensationell wirkendes Buch „Der Untergang des Abendlandes“ diese Anschauungen zu ihrer größten Verbreitung kamen, und Klages, dessen ein Jahrzehnt später erschienenenes Werk „Der Geist als Widersacher der Seele“ die Rückwirkung dieser Anschauungen auf die Auffassung vom Menschen in der krassesten Form hervortreten läßt.

In *Spenglers* Vorstellungen vom Aufbau einer „Morphologie der Weltgeschichte“, in der sich der einheitliche Verlauf einer durchgehenden Menschheitsgeschichte in die Entwicklung einzelner selbständiger Kulturen auflöst, die sich unabhängig voneinander aus dem Untergrund eines noch ungeschichtlichen, nur biologischen Lebens erheben und nach einem immer gleichen Gesetz des „organischen“ Ablaufs sich zur Blüte entfalten und wieder zugrundegehen, ist für den gegenwärtigen Zusammenhang nur das eine wichtig: daß er die geschichtliche Gegenwart als den Wendepunkt versteht, an dem das schöpferische Zeitalter unserer Kultur mit innerer Notwendigkeit in [319/320] eine Verfallszeit seines bloß technisch-zivilisatorischen Daseins umschlägt, daß also gegenwärtig der in jeder Kulturentwicklung typisch wiederkehrende Punkt erreicht sei, den er mit dem Begriff des „Cäsarismus“ bezeichnet, wo der „historische Mensch“, der Träger der großen Geschichte, aufhört zu bestehen: „Mit dem Cäsarismus kehrt die Geschichte wieder ins Geschichtslose zurück.“⁸ Die Geschichte ist also für Spengler nicht notwendig mit dem Wesen des Menschen verbunden, sondern nur in bestimmten, typisch wiederkehrenden Erscheinungen, den Hochkulturen, erhebt sich der Mensch zu einem staatlich-geschichtlichen Dasein und verwirklicht in ihm seine letzte entscheidende Größe. Danach aber sinkt der Mensch wieder in die Geschichtslosigkeit zurück, in ein anspruchslos vegetierendes Dasein, das Spengler als „Fellachentum“ bezeichnet: „Der Mensch wird wieder pflanze, an der Scholle haftend, dumpf und dauernd.“⁹ Aber wesentlich ist jetzt, daß Spengler auch vor diesem düsteren Bild der Geschichte, auch im Bewußtsein des nahenden Untergangs seine Größe bewahrt: wenn auch die eigentlich schöpferischen Zeiten unserer Kultur unwiederbringlich dahin seien, so gelte es doch, die noch verbleibenden Möglichkeiten der Lebensgestaltung in Zivilisation, in Technik, in Politik bewußt zu ergreifen, um noch in diesen Bereichen nackter und kalter Tatsachen die letzte Größe eines heroischen Lebens zu erfüllen, „wer nicht begreift, daß sich an diesem Ausgang nichts ändern läßt, daß man *dies* wollen muß oder gar nichts, ... wer das Großartige nicht empfindet, das auch in dieser Wirksamkeit gewaltiger Intelligenzen, dieser Energie und Disziplin metallharter Naturen, diesen, Kampf mit den kältesten, abstraktesten Mitteln liegt, ... der muß es aufgeben, Geschichte verstehen, Geschichte durchleben, Geschichte schaffen zu wollen.“¹⁰

Den letzten und auf dem eingeschlagenen weg nur folgerichtigen Schritt über Spengler hinaus tut *Klages*. In ihm vollzieht sich die grundsätzliche Entwertung der Geschichte als solcher. Gerade bei der weitgehenden Verwandtschaft seiner Anschauungen mit Spengler tritt diese letzte Wendung um so erschütternder hervor. Klages stimmt mit Spengler in der Grundvor-

⁸ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II. Bd., München, S. 418.

⁹ a. a. O. II. Bd. S. 546.

¹⁰ a. a. O. I. Bd., 33. u. ff. Aufl., München, 1923, S. 52.

stellung des Geschichtsablaufs überein, der sich aus dem Urzustand eines noch geschichtslosen Lebens herauslöst und dann mit einer unentrinnbaren [320/321] Notwendigkeit dem Untergang in einer neuen Geschichtslosigkeit entgegengeht. Er teilt mit ihm die Vorstellung eines bevorstehenden Endes. Aber er überträgt diese Vorstellung, die sich bei Spengler auf die einzelnen, sich aus dem Untergrund des schöpferischen Hebens entfaltenden Kulturen bezog, auf einen mehr mechanisch gesehenen einheitlichen Ablauf der Menschheitsgeschichte: Aus einem Zustand „mehrtausendjähriger Geschichtslosigkeit“¹¹, der bei Klages jetzt als der des gesunden und ursprünglichen Lebens gedeutet wird, entsteht die Geschichte dadurch, daß durch eine rätselhafte „Achillesferse“¹² der Geist als das zerstörende und zersetzende Prinzip in das an sich noch ungeistige Leben eindringt. Die Geschichte ist also für ihn der Vorgang einer unentrinnbaren, zunehmenden Zerstörung des Lebens durch den Geist, der notwendig einmal mit dem vollen Untergang der Menschheit endigen muß. Durch das Eingreifen des Geistes „tritt die fort und fort zunehmende Beschleunigung (der Zersetzung) ein, die — vergleichbar den» immer schnelleren Rollen einer Kugel auf schiefer Ebene — dem völligen Zerfall der Lebenszelle zutreibt und dergestalt mit dem Untergange der Menschheit enden muß“¹³. Dieser verwirklichte sich, falls er nicht durch frühere Katastrophen beschleunigt werde, über das Stadium einer „nachgeschichtlichen Menschheit“, das Klages unmittelbar bevorstehen sieht, einem dem Spenglerschen Fellachentum vergleichbaren Zustand völliger Verblödung“¹⁴. Der entscheidende Fortgang liegt hier in der gegensätzlichen Bewertung der Geschichte, während Spengler ihre Leistungen bewunderte, in ihr sich allein die echte Größe des Menschen ausprägen sah und selbst im Untergang noch die heroische Tat verherrlichte, führt bei Klages die grundsätzliche Geistfeindschaft zur völligen Verneinung der Lat, die für ihn als „gleichgültig oder nichtswürdig“¹⁵ erscheint. Der Ekel an der Geschichte hat in der radikalen Verneinung von Wille und Tat seine letzte, äußerste Folgerung gezogen, die nicht mehr überboten werden kann. Insofern bezeichnet Klages das letzte, unüberholbare Ende dieser Entwicklung.

Und dennoch haben weder Spengler noch Klages Recht behalten, und wir stehen in der Gegenwart vor der unvorhersehbaren, aber [321/322] zugleich tief beglückenden Tatsache, daß diese ganze Untergangsstimmung, die der Historismus als seine letzte Folgerung hervorgebracht hatte, vor einer neuen Wirklichkeit wieder zerronnen ist und nur noch wie ein vergangener böser Traum hinter uns liegt. Dabei ist wesentlich, daß diese Überwindung des Historismus nicht, wie es, von Nietzsche her gesehen, vielleicht noch nahelag, durch eine Abwendung von der Geschichte und eine Rückkehr in die Selbstverständlichkeit eines sich seiner Geschichtlichkeit noch nicht bewußten Daseins geschehen ist, als deren Beispiel Nietzsche den an seinen engen Horizont gebundenen Alpentalbewohner nimmt, nicht durch eine Ausschaltung des geschichtlichen Bewußtseins, sondern gerade durch dessen letzte, folgerichtigste Steigerung, wir erleben gegenwärtig die Geschichtlichkeit unseres Daseins mit einer Stärke, wie sie in der Geschichte vielleicht noch niemals verwirklicht gewesen ist, aber dieses

¹¹ L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1928 ff. S. 766.

¹² a. a. O. 70. Kapitel.

¹³ a. a. O. S. 1241.

¹⁴ a. a. O. S. 767.

¹⁵ a. a. O. S. 1424.

Bewußtsein bedeutet nicht mehr ein passives Ausgeliefertsein an den Strom geschichtlicher Gestaltungen, der dann zur Entwertung des tätigen Daseins geführt hatte, sondern bedeutet jetzt das freie Bewußtsein einer wirklichen geschichtsgestaltenden Mächtigkeit, die eine neue Ordnung der geschichtlichen Wirklichkeit und mit ihr einen neuen Menschen als Träger dieser Ordnung hervorzubringen vermag.

Dabei ist für das klare Verständnis dieser Zusammenhänge das eine entscheidend: Die Überwindung des Historismus in einem neuen und kraftvollen Verhältnis zur Geschichte ist nicht aus der theoretischen Arbeit der Wissenschaft und der Philosophie hervorgegangen, sondern ist als eine elementare Bewegung aus dem geschichtlichen Heben selbst hervorgebrochen: Die durch die Tat des Nationalsozialismus ermöglichte deutsche Erneuerung hat das Wunder dieser Umkehr vollbracht. Erst im nachträglichen geschichtlichen Rückblick erkennen wir, wie wir fern heute schon die bedrückende Müdigkeit gerückt ist, die noch vor wenigen Jahren notwendig aus dem geschichtlichen Bewußtsein zu entspringen schien.

Die Art dieser Wendungen muß zu Beginn der Überlegungen klar gesehen werden. Aber umgekehrt wäre es nun verfehlt, wollte man aus diesen Verhältnissen Vorwürfe über die Unzulänglichkeit der Philosophie herleiten. Diese würden aus einer völlig verfehlten Vorstellung von dem entspringen, was die philosophische Besinnung ihrem Wesen nach ist und was sie zu leisten vermag; denn diese ist, wie sogleich noch näher zu verfolgen sein wird¹⁶, niemals in sich [322/323] selber schöpferisch, sondern zurückbezogen auf die in der geschichtlichen Wirklichkeit selbst hervorgewachsene schöpferische Leistung. Diese hat sie zu deuten und auszulegen. Und gerade in dieser deutenden Rückbezogenheit beweist sie ihre unmittelbare Verbindung mit dem lebendigen geschichtlichen Heben, in dessen Dienst sie steht. Damit ist zugleich eine entscheidende Aufgabe bezeichnet, vor die die Philosophie in der gegenwärtigen Lage gestellt ist: die in der gegenwärtigen geschichtlich-politischen Wirklichkeit sich vollziehende Überwindung des Historismus und das darin ermöglichte neue, kräftigere Verhältnis zur Geschichte jetzt in ausdrücklicher begrifflicher Klarheit nachzuvollziehen und deutlich zu machen und damit sich in den geschichtlichen Vorgang selbst klärend, deutend und verschärfend einzufügen. Der vorliegende Versuch steht vorbereitend im Dienst einer solchen Aufgabe. Er versucht, zuvor dasjenige zusammenzustellen und durchzusehen, was von der Philosophie bisher für die Erfüllung dieser Aufgabe bereitgestellt ist, um in der kritischen Sichtung dieser Ansätze zugleich den Weg vorzubereiten, der zu einem neuen philosophischen Verständnis der Geschichte hinführt.

2. Begriffliche Vorunterscheidungen

Ehe mit der inhaltlichen Durchführung dieser Aufgabe begonnen werden kann, ist es notwendig, sich zuvor in einem formalen Sinn der wichtigsten dabei verwandten Begriffe ausdrücklich zu vergewissern. Schon im bisherigen war zwischen dem Historismus und dem geschichtlichen Bewußtsein selbst unterschieden worden. Der Historismus fällt nicht mit dem geschichtlichen Bewußtsein selbst zusammen, sondern bezeichnet nur eine bestimmt geartete Folgeerscheinung, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts daraus entwickelt hat: die Haltung

¹⁶ Vgl. .u. S. 343.

einer grundsätzlichen Standpunktlosigkeit, die sich aus der Relativierung aller geschichtlichen Lebensäußerungen ergeben hat. Ausschließlich von dieser Folgeerscheinung des Historismus war in den bisherigen Überlegungen die Rede, was das geschichtliche Bewußtsein selbst sei, blieb dabei zunächst noch unbestimmt.

Formal gesehen läßt sich zunächst zwischen einem geschichtlichen Bewußtsein und einem Wissen von der Geschichte unterscheiden. Ein *Wissen von der Geschichte*, d. h. von vergangenen Ereignissen und Vorgängen hat es immer gegeben, mag dieses auch in den einzelnen Zeiten, und, bedingt durch das verschiedene Verhältnis dazu, im einzelnen Fall größer oder kleiner gewesen sein. Die geschichtlichen Tatsachen werden hier nur als etwas Äußerliches hingenommen, und selbst dort, wo man die Abhängigkeit der gegenwärtigen geschichtlichen Verhältnisse von früheren Ereignissen und Zuständen untersucht, bleibt diese Abhängigkeit zunächst eine solche der zufälligen äußeren Umstände. Etwas anderes dagegen ist das *geschichtliche Bewußtsein* im eigentlichen Sinn. Dieses entspringt erst dort, wo man erkennt, daß die Geschichte dem Menschen nicht als etwas Äußerliches anhaftet, sondern daß er in seinem ganzen Sein so sehr in das geschichtliche Geschehen und den geschichtlichen Wandel einbezogen ist, daß nirgends ein fester Kern mehr bleibt, der sich außerhalb oder oberhalb der Geschichte stellen könnte. Das ist der prägnante Sinn des Diltheyschen Satzes: „Der Mensch ist ein Geschichtliches“, ist „ein historisches Wesen“¹⁷. Und Graf Yorck hat es treffend einmal so ausgesprochen: „Gerade so wie Natur bin ich Geschichte“¹⁸: Der Mensch „hat“ nicht nur eine Geschichte, sondern er „ist“ Geschichte, d. h. sie ist nichts, was ihm nur äußerlich anhaftet, sondern er ist in seiner ganzen inneren Seinsstruktur von diesem Geschichtlichsein bestimmt. In diesem Sinn ist das Bewußtsein der Geschichtlichkeit, der fundamentalen Bestimmtheit des Menschen durch das Verhältnis zur Geschichte und der Wandelbarkeit seines Wesens mit ihr, keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern bedeutet den tiefen Einschnitt, der sich unter dem Namen des geschichtlichen Bewußtseins vollzogen hat.

Jaspers unterscheidet entsprechend zwischen dem „historischen“ und dem „geschichtlichen Bewußtsein“: „wir nennen historisches Bewußt, sein das Wissen von der Geschichte... Etwas anderes ist das eigentlich geschichtliche Bewußtsein, in der das Selbst sich seiner Geschichtlichkeit, als die allein es wirklich ist, inne wird.“¹⁹ Darin kommt besonders scharf zum Ausdruck, daß das geschichtliche Bewußtsein nicht ein Wissen von der Geschichte, sondern ein Bewußtsein der Geschichtlichkeit ist. während man unter Geschichte den realen, in der Zeit verlaufenden und durch die Historie wissenschaftlich behandelten Geschehenszusammenhang versteht, bedeutet die *Geschichtlichkeit* die Strukturform solcher Wesenheiten, die in ihrem innersten Wesen dadurch bestimmt sind, daß sie in einer Geschichte leben, durch diese Geschichte bestimmt werden und ihrerseits wieder [324/325] die Geschichte bestimmen. Im Gegensatz zur Geschichte als dem objektiven Verlauf bedeutet die Geschichtlichkeit also die Strukturform des geschichtsbildenden Subjekts. Menschliches Dasein hat als solches das Wesensmerkmal der Geschichtlichkeit. Aber während Jaspers an der angeführten Stelle (und mit ihm die Existenzphilosophie überhaupt) geneigt war, eigentliche Geschichtlichkeit nur dem einzelnen menschlichen Dasein zuzuschreiben, wird man diesen Begriff doch zugleich auch

¹⁷ a. a. O. Bd. VII, S. 291, 151.

¹⁸ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul v. Wartenburg, Halle a. d. S. 1923, S. 118 f.

¹⁹ K. Jaspers, Philosophie, II. Bd., Existenzerschließung, Berlin, 1932, S. 118 f.

auf alle „überindividuellen Subjekte“ der Geschichte übertragen müssen: Völker, Staaten, Rechts« und Wirtschaftssysteme, Künste, Religionen, Wissenschaften, und welche Gebilde des geschichtlichen Lebens immer wir nehmen, ihnen allen kommt Geschichtlichkeit im strengen Sinn zu, sofern man sie als Subjekte des geschichtlichen Lebens betrachtet.

Obgleich das geschichtliche Bewußtsein das Denken des 19. Jahrhunderts in unerhörten: Maß bestimmt hatte, blieb doch die ausdrückliche Frage danach, worin das besondere Wesen der Geschichte und der Geschichtlichkeit bestehe, worin sie sich von anderen Seins« bereichen unterscheide, merkwürdig unbeachtet. Nietzsches erster, genialer Ansatz, wie er sich in den Eingangsseiten der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“ ausdrückte, blieb bei ihm selbst wie bei anderen ohne weitere Auswirkung. Auch Dilthey, der eigentliche Philosoph des geschichtlichen Bewußtseins, hat diese Frage nicht als solche ausdrücklich gestellt. Die wenigen zerstreuten Bemerkungen darüber fallen wie am Rande, überdeckt durch andere, ihm wichtigere Fragestellungen. Für ihn ist es ja bezeichnend, daß er das eigentümliche Wesen seiner Wissenschaften als „Geisteswissenschaften“ zu bestimmen und sie als solche gegen die Naturwissenschaften abzugrenzen versuchte. In der Betrachtung der geschichtlichen Welt unter dem Gesichtspunkt des Strukturzusammenhangs trat das Moment der Geschichtlichkeit in den Hintergrund und das mit den übrigen geistigen und seelischen Zusammenhängen verbindende Moment der Verstehbarkeit der Strukturen in den Vordergrund. Ausschlaggebend war dabei der durchgehende erkenntnistheoretische Standpunkt des späten 19. Jahrhunderts, der auch Dilthey die Frage nach dem eigenen Wesen dieser Wissenschaften als die nach den eigentümlichen Erkenntnismöglichkeiten stellen ließ. Erst als der erkenntnistheoretische Ansatz der Fragestellung der tieferen „ontologischen“ Frage nach der Seinsstruktur des betreffenden Gegenstandsgebiets gewichen war, trat an die Stelle der bis dahin herrschenden Frage nach den Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Erkenntnis der geschichtlichen [325/326] Welt die Frage nach dem Wesen der Geschichte und des geschichtlichen Seins.

Einen ersten, entscheidenden Vorstoß in dieser neuen Richtung bedeutete v. *Gottl-Ottlilienfelds* Abhandlung über „die Grenzen der Geschichte“ (1903)²⁰. Schon der Titel bringt die Wendung in der Fragestellung deutlich zum Ausdruck. Er fragt nicht mehr nach den Grenzen der Geschichtsschreibung als den Grenzen der Erkennbarkeit der Geschichte, sondern nach den Grenzen der Geschichte selbst, d. b. von welchem „Anfang“ an wir ein Geschehen in der menschlichen Welt im eigentlichen Sinn als Geschichte bezeichnen können. So aber bedeutet, nach den Grenzen der Geschichte zu fragen, sich darüber klar zu werden, was das Sein der Geschichte in seinem besonderen Wesen bestimmt und von anderem, nicht geschichtlichen Sein unterscheidet. Die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes kommt am besten in der Ablehnung zweier anderer Standpunkte zum Ausdruck, gegen die sich v. Gottl wendet: die Geschichte beginne dort, wo der Mensch als eine bestimmte zoologische Art zum ersten Mal auftrete, und sie beginne dort, wo schriftliche Aufzeichnungen ein Wissen von der Geschichte ermöglichen. In beiden Antworten kann die Geschichte als ein besonderes, eigentümliches Seinsgebiet gar nicht in den Blick kommen. Die erste gliedert die Geschichte als einen beliebigen Sonderfall in den Seinsbereich der biologischen Natur ein und verstellt damit den Blick für die ursprüngliche Besonderheit der Geschichte. Die zweite haftet am bloß äußerlichen Kri-

²⁰ Fr. v. Gottl-Ottlilienfeld, Die Grenzen der Geschichte, jetzt abgedruckt in: *Wirtschaft als Leben*, Jena, 1925, S. 339 ff.

terium der Wißbarkeit und ist gezwungen, wesensgleiches Geschehen einmal zur Geschichte zu rechnen und einmal nicht, je nachdem zufälligerweise davon Aufzeichnungen vorhanden sind oder nicht. Demgegenüber bestimmt v. Gottl die Geschichte als dasjenige besondere Seinsgebiet, das durch einen nicht von außen nachträglich herangebrachten, sondern von ihrem Ursprung an in der Sache selbst enthaltenen logischen Zusammenhang ausgezeichnet sei. während wir nämlich die Natur dadurch erklären, daß wir die Mittel unseres Erkennens als etwas ihr ursprünglich Fremdes von außen her an sie herantragen, ist es beim geschichtlichen Geschehen so, „daß hier die Logik gleichsam im Geschehen selber steckt, daß sie zu dessen Substanz gehört, für seine eigenartige Struktur den Ausschlag gibt“²¹. Ein geschichtlicher Vor- [326/327] gang (als dessen einfaches Beispiel v. Gottl den technischen Vorgang der Bearbeitung von Steinen zu Säulen nimmt) ist noch in den geringsten überlieferten Spuren mit einer eigentümlichen Evidenz von innen der durchsichtig, weil er (und soweit er) selbst aus einem vernünftigen Verhalten hervorgegangen ist, das in der sinnvollen Beziehung von Mitteln auf einen Zweck eindeutigen logischen Ge« setzen untersteht, die uns vertraut sind, weil wir in unserem eigenen Handeln diesen selben Gesetzen unterstehen. „Für den inneren Zusammenhang mit dem so verflochtenen Geschehen steht jene vernünftige Erwägung ein, die uns ohne weiteres geläufig ist, weil wir, als die Erkennenden, zugleich Denkende und Handelnde sind. Hinter dieser vernünftigen Erwägung aber steht, als ihr letzter Sinn, das logische Denkgesetz in seinen verschiedenen Spielarten. Alles, was mit diesen vernünftigen Erwägungen vorgeht, läßt sich in letzter Linie auf das walten der logischen Denkgesetze reduzieren.“ Und darum ist Geschichte „ein Geschehen, das wir vom Boden der logischen Denkgesetze aus erfassen, als ein Geflecht vernünftigen Tuns“²². Und die Grenzen der Geschichte spannen sich daher für ihn so weit, als ein solcher einheitlich in sich zusammenhängender, sinnvoller Geschehenszusammenhang reicht. Die Eigenart dieses später dann als „Schicksalswelt“ bezeichneten Zusammenhangs hat v. Gottl in dem großen, zweibändigen Werk „Wirtschaft und Wissenschaft“²³ ausführlich entwickelt. Hier kann es nicht auf die inhaltliche Durchführung ankommen (die sich als eine bestimmt geartete Fortbildung des Diltheyschen Ansatzes erweist, daß die geistige Welt einen von innen her verstellbaren „Strukturzusammenhang“ bilde), sondern auf die Bestimmtheit und Klarheit, mit der hier die Frage nach dem Wesen der Geschichte als eine ontologische Frage gestellt wurde. Aber gerade dadurch griff diese Abhandlung ihrer noch rein erkenntnistheoretisch eingestellten Zeit zu weit voraus, als daß sie unmittelbar hätte wirken können. Beachtung fand sie im Grunde erst durch den bekannten Hinweis in Heideggers „Sein und Zeit“²⁴, der aus einer inzwischen wesentlich veränderten Lage auf diese wichtigen Anfänge zurückwies.

In *Heideggers* eben genanntem Werk erfährt die Frage nach dem Wesen der Geschichte eine entscheidende neue Wendung. Erst in [327/328] ihm wird die Frage ausdrücklich als eine solche nach der Geschichtlichkeit gestellt, ja erst in diesem Buch wird überhaupt (so weit es sich jetzt übersehen läßt) der Begriff der Geschichtlichkeit als ein grundlegender philosophischer Begriff eingeführt, durch den die Fragestellung in eine grundsätzlich neue Ebene erhoben

²¹ a. a. O. S. 303.

²² a. a. O. S. 363.

²³ F. v. Gottl-Ottlilienfeld, *Wirtschaft und Wissenschaft*, 2 Bde., Jena, 1931

²⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1. Hälfte, Halle a. d. S., 1917, S. 388.

wird. Der Begriff der Geschichtlichkeit legt zunächst den ontologischen Sinn der Fragestellung fest: „Die Frage nach der Geschichtlichkeit ist eine ontologische Frage nach der Seinsverfassung des geschichtlich Seienden.“²⁵ Entscheidend aber ist darüber hinaus die Wendung, die man in gewisser Weise mit der Kantischen „kopernikanischen Wendung“ vergleichen kann: die Zurückführung der ontologischen Frage von dem objektiven Seinsbereich der Geschichte auf die Seinsstruktur des Menschen als des Trägers und Schöpfers der Geschichte. Geschichtlich im primären Sinn ist nur der Mensch als das Subjekt der Geschichte, und erst im sekundären Sinn dann auch das in der Geschichte Begegnende. Es entsteht so für Heidegger ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Struktur der Geschichtlichkeit (des Menschen) und der (objektiven) Geschichte, demzufolge die erstere als die ursprünglichere die zweite erst begründet: „Das Dasein hat faktisch je seine /Geschichte^ und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird.“²⁶ Erst von diesem Ausgangspunkt kann dann auch der Zugang zur Geschichte als dem Gegenstand der Geschichtsschreibung gefunden werden, „wie Geschichte möglicher Gegenstand der Historie werden kann, das läßt sich nur aus der Seinsart des Geschichtlichen, aus der Geschichtlichkeit (des Menschen) ... entnehmen.“²⁷

So tritt der Begriff der Geschichtlichkeit in den entscheidenden Mittelpunkt der Frage nach der Geschichte. Dieser Begriff tritt deutlicher hervor, wenn man noch einmal auf die (schon bei Spengler und Klages gestreifte) Behauptung zurückgreift, nach der die Geschichtlichkeit nicht von vornherein und notwendig zum Wesen des Menschen gehört, sondern sich die Welt des geschichtlichen Menschen gegen eine andere, ursprünglichere eines *vorgeschichtlichen Menschen* absetzt. Die Entdeckung dieser vorgeschichtlichen Daseinsform des Menschen wurde erstmalig von der späten Roman- [328/329] tik, vor allem von Görres gemacht, als man für die Entstehung der Mythenwelt eine Zeit annehmen mußte, die von der gegenwärtigen wesensmäßig verschieden sei²⁸, sie hat ihre begrifflich ausdrücklichsste Formulierung in Schellings „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ gefunden und ist dann vor allem in den Arbeiten Bachofens in die Tiefe und in die Breite fortentwickelt worden, an die sich dann ja auch Klages' Bild des vorgeschichtlichen Menschen anlehnt.

Schelling entwickelt den Begriff eines noch nicht geschichtlichen Menschen in der Untersuchung des Mythos. Hier zeigt er, wie der Mythos eines Volks ursprünglicher ist als seine Geschichte, d. h. sich nicht erst aus seinen geschichtlichen Erfahrungen bildet, sondern ursprünglicher Ausdruck seines Wesens ist, der vor dem Eintreten in die Geschichte schon bestimmt, was einem Volk als Geschichte begegnen kann. „Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr, diese bestimmt nicht, sie ist sein Schicksal (wie der Charakter eines Menschen sein Schicksal ist), sein ihm gleich anfangs zugefallenes Los.“²⁹ Die hiermit berührte tiefe Deutung des Mythos darf hier nur insofern beschäftigen, als sie in den Raum eines der Geschichte vorausliegenden vorgeschichtlichen Zeitalters hineinführt. Schelling unterscheidet

²⁵ a. a. O. S. 403.

²⁶ a. a. O. S. 382.

²⁷ a. a. O. S. 375.

²⁸ Vgl. A. Bäumlers Einleitung zu Bachofen, *Der Mythos in Orient und Okzident*, München, 1926, jetzt abgedruckt in: *Studien zur Deutschen Geistesgeschichte*, Berlin, 1937.

²⁹ Schelling, *Werke*, hg. v. M. Schröter, München, 1927/28, Bd. VI, S. 67.

dabei genauer zwischen einer „relativ vorgeschichtlichen“ und einer „absolut vorgeschichtlichen Zeit“. Als „relativ vorgeschichtlich“ bezeichnet er eine Zeit, von der schriftliche Aufzeichnungen fehlen. Diese Bedeutung kann hier übergangen werden, weil sie (wie schon bei v. Gottl bemerkt) nur durch das äußere Merkmal der Erkenntnismöglichkeiten, nicht dagegen durch die innere Seinsstruktur vom geschichtlichen Zeitalter unterschieden ist. wesentlich ist hier nur die „absolut vorgeschichtliche Zeit“, worunter Schelling im Gegensatz zur anderen „die Zeit der vollkommenen geschichtlichen Unbeweglichkeit“³⁰ versteht, deren Wesen er folgendermaßen bestimmt: „Es ist in ihr ... keine wahre Sukzession von Begebenheiten, keine Folge von Zeiten: damit ist nicht gemeint, daß in ihr überhaupt nichts vorgefallt, wie ein [329/330] gutmütiger Mann sich das gedeutet hat. Denn freilich, auch in jener schlechthin vorgeschichtlichen Zeit ging die Sonne auf und unter, die Menschen legten sich schlafen und standen wieder auf, freiten und ließen sich freien, wurden geboren und starben. Aber darin ist kein Fortgang und also keine Geschichte, wie das Individuum, in dessen Leben gestern wie heute, dessen Dasein ein immer sich wiederholender Zirkel gleichförmiger Abwechslung ist, keine Geschichte hat.“³¹ Hiermit wird also ein Zustand gezeichnet, der wohl im naturwissenschaftlichen Sein eine Zeit hat, aber diese Zeit verläuft (wie der Lauf der Gestirne) in ewig gleichen Kreisen, sie kennt nicht die bestimmte einseitige Richtung des Fortschritts, durch die erst die Geschichte zur Geschichte wird. Es ist eine „im Grunde zeitlose Zeit“³².

Wohl gibt es auch in einer solchen „zeitlosen Zeit“ ein Geschehen, aber es ist anders als das Geschehen der geschichtlichen Zeit. Menschen kommen und gehen und vollziehen ihr Leben in festen, immer neu sich wiederholenden Formen, Es ist, wie es Schelling treffend ausdrückt, „ein ewig sich wiederholender Zirkel gleichförmiger Abwechslung“. Alles Geschehen geschieht im Rahmen bestimmter gleichbleibender Ordnungen, und diese werden durch das Geschehen selbst nicht mit verändert, so daß der Gesamtzustand einer solchen Welt immer der gleiche bleibt. Es ist eine noch in sich geschlossene, „zyklische“ Zeit, die noch nicht die Offenheit in eine Zukunft hinein kennt, durch die allein echte Geschichte ermöglicht wird. Das gilt vom Leben des einzelnen Menschen ebenso sehr wie von den Völkern und Stämmen. Auch bei diesen gibt es Krieg und Frieden, Sich-ausbreiten oder Untergehen, aber auch diese Ereignisse ändern nicht die gleichbleibende Ordnung dieses Lebens, wir wissen heute von einem solchen „Urzustand“ der Menschheit nicht nur aus Bachofens Symbolforschungen, der durch die Deutung von Mythos und Symbol zur Annahme eines solchen Lebenszustands gezwungen wurde, sondern wir erfahren etwas Ähnliches unmittelbar im Leben der sogenannten „primitiven Völker“, in denen alles Leben in einer solchen als geheiligt feststehenden Lebensordnung geschieht und bei denen jede Übertretung dieser Ordnung als frevelhaft erscheint. Von den kultischen Zeremonien bis herab zu den Formen eines Geräts ist jede Form des Lebens durch religiöse Sanktionen vor der geringsten Abweichung gesichert. [330/331]

Geschichtlich wird demgegenüber ein Dasein erst dadurch, daß sein Leben nicht mehr im Rahmen solcher festen Ordnungen geschieht, sondern daß diese Ordnungen selbst sich ändern, so daß jedes spätere Geschehen durch die Spuren des früheren mitbestimmt wird. Ge-

³⁰ a. a. O. S. 236.

³¹ a. a. O. S. 236.

³² a. a. O. S. 237.

schichtlich wird also ein Dasein dadurch, daß an die Stelle des immer erneuten Wiederholens derselben Formen diese Formen sich wandeln und fortentwickeln und mit ihnen dann zugleich die ganze Ordnung des Lebens und die geistig-seelische Struktur des Menschen, der diese Ordnungen hervorbringt und in ihnen lebt. Geschichtlichkeit bedeutet also, jetzt schärfer erfaßt durch die Abhebung gegen ein noch nicht geschichtliches Sein, die grundsätzliche Wandelbarkeit alles geschichtlichen Seins, eine Wandelbarkeit und Entwickelbarkeit, die sich nicht als eine solche der bloßen Gehalte, sondern tiefer zugleich als ein Wandel der Formen und Ordnungen selbst begreifen läßt. Und eben diese tiefe Wandelbarkeit macht das aus, dessen das geschichtliche Bewußtsein mit einem so tiefen Erschrecken inne wurde.

Dabei muß hier zugleich ein anderer, ebenfalls schon bei Schelling klar gesehener Gedanke mit hinzugenommen werden: Das in diesem Sinn „absolut vorgeschichtliche“ Sein ist durch einen zeitlich bestimmbaren Schnitt vom geschichtlichen Sein gesondert, liegt nicht diesem zeitlich voraus (denn dann wäre es ja nur relativ von ihm geschieden), sondern es muß als eine andere Ebene auch im geschichtlichen Zustand selber enthalten gedacht werden, so daß sich unser Leben in einer merkwürdigen Doppelschichtigkeit zugleich in einer „oberen“ Ebene der Geschichtlichkeit und zugleich in einer „tieferen“ Ebene des noch „vorgeschichtlichen“ Daseins vollzieht, wobei der Zusammenhang dieser beiden Ebenen noch ein tiefführendes ontologisches Problem sein würde. Aber diese in andere Zusammenhänge hineinführenden tiefen Deutungen konnten hier nur so weit verfolgt werden, als sie im Dienst der begrifflichen Vorunterscheidungen den Begriff der Geschichtlichkeit schärfer zu beleuchten imstande waren.

Kehren wir mit der inzwischen gewonnenen größeren begrifflichen Bestimmtheit an die eingangs gestellte Frage zurück, so lassen sich in der bisherigen Entwicklung der Philosophie in der neueren Zeit zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Geschichtlichkeit *zwei große Typen der Antwort* herauslösen. Es handelt sich um die beiden tiefgreifenden und aufschlußreichen Deutungen, die [331/332] das Wesen der Geschichtlichkeit vom Boden der neueren Philosophie und der modernen Existenzphilosophie gefunden hat. Im Rahmen der genannten beiden philosophischen Grundhaltungen ist die Frage der Geschichtlichkeit auf der einen, der lebensphilosophischen Seite vor allem von Dilthey, auf der anderen, der existenzphilosophischen Seite vor allem von Heidegger ausgearbeitet und vorwärts getrieben worden. Dilthey und Heidegger können daher als Typen der in ihnen verkörperten philosophischen Grundeinstellungen zugrunde gelegt werden.

Dabei besteht die eigentümliche Schwierigkeit darin, daß die beiden genannten Lösungsversuche zunächst einander durch die tiefe Verschiedenheit der sich aus ihnen ergebenden Folgerungen auszuschließen scheinen. Es scheint zunächst eine klare Entscheidung für die eine und gegen die andere Seite notwendig zu sein. Dennoch enthüllt sich einer tiefer greifenden Untersuchung bald, daß eine solche einfache Entscheidung unmöglich ist, weil jeder der beiden Ansätze von sich aus einen entscheidenden Beitrag zur Lösung der Frage nach der Geschichtlichkeit bereitstellt, weil aber zugleich jeder der beiden Ansätze, für sich allein genommen, unfähig ist, das volle Problem der Geschichtlichkeit zu begreifen. Jeder der beiden Ansätze ergreift gleichsam nur die eine Hälfte des umfassenderen Fragenzusammenhangs. Die wesent-

liche philosophische Schwierigkeit aber liegt darin, daß diese beiden Ansätze sich bis in ihre letzten Voraussetzungen hinein so sehr widersprechen, daß es unmöglich erscheint, beide Ergebnisse zugleich anzuerkennen und die beiden zu einem größeren Ganzen zu vereinigen, und daß dennoch zugleich auf der anderen Seite nur durch eine solche Vereinigung des von beiden Seiten richtig Gesehenen eine wirklich zureichende Lösung der Frage nach der Geschichtlichkeit möglich ist. Das macht es unmöglich, sich für die eine oder für die andere Seite im vorhinein einseitig festzulegen, sondern zwingt dazu, in einer vergleichenden Betrachtung die eigentümliche, unersetzbare Leistung jedes der beiden Standpunkte und zugleich die damit notwendig verbundene Unzulänglichkeit und das versagen vor entscheidenden Seiten der Geschichtlichkeit sichtbar zu machen. Nur dieses — zunächst unentschieden scheinende — Verfahren einer wechselseitigen Relativierung läßt hoffen, hinter die Ebene, wo die beiden Standpunkte einander als widersprechend gegenüberstehen, zu jenem — vorläufig noch im Dunkeln liegenden — Grund vorzustoßen, von dem her sich die Frage nach der Geschichtlichkeit hinreichend ursprünglich und hinreichend umfassend übersehen läßt. [332/333]

3. Der lebensphilosophische Ansatz

a) Die Leistung

Für die Darstellung des Beitrags, den die Lebensphilosophie zur Überwindung des Historismus geleistet hat, muß hier vor allem diejenige besondere Ausprägung zugrunde gelegt werden, welche diese philosophische Grundrichtung in den Arbeiten *Diltheys* gefunden hat; denn der unmittelbare Bezug zur Geschichte ist im allgemeinen Ansatz einer Lebensphilosophie nicht notwendig enthalten; er fehlt in anderen, nicht minder bedeutsamen Ausprägungen, wie beispielsweise derjenigen Nietzsches, wo — ähnlich wie auch schon im Sturm und Drang — der Begriff des Lebens als Kampfbegriff gegen alle Erstarrung und Verfestigung, vor allem die Verfestigung des begrifflichen Denkens, geprägt ist und wo er infolgedessen im Sinn einer ursprünglichen und lebendigen, alles Einzelne durchströmenden und zum Ganzen vereinigenden Kraft gebraucht wird. In dieser Fassung steht die Nähe zur lebendigen Natur im Vordergrund, und das Moment der Geschichtlichkeit tritt demgegenüber zurück. Für Dilthey dagegen wird der Begriff des Lebens so stark von den Fragen der Geschichte her gesehen, daß ihm Leben und Geschichte zu einer unauflösbaren Einheit verschmelzen, ja daß er beide Begriffe oft ununterschieden gebrauchen kann.

Für den gegenwärtigen Zusammenhang handelt es sich nicht um die Darstellung Diltheys als solchen, welche diesem Denker in die Einzelheiten und Besonderheiten seiner Auffassungen zu folgen hätte, sondern es geht allein darum, in einer gewissen freien Verfügung über seine Ergebnisse und ohne Nachweise im einzelnen (die an anderer Stelle ausführlich entwickelt sind³³) den für die Deutung der Geschichtlichkeit entscheidenden Grundgedanken herauszuarbeiten.

Der entscheidende Ausgangspunkt, ohne den die lebensphilosophische Leistung nicht hinrei-

³³ Vgl. meine Darstellung: Dilthey, eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig, Berlin, 1930. Auf diese Darstellung muß für die Begründung der gegenwärtigen zusammenfassenden Behandlung allgemein verwiesen werden.

chend verstanden werden kann, besteht in der klaren Erkenntnis, daß hinter das geschichtliche Bewußtsein, nachdem es einmal in unsere Wirklichkeit eingetreten ist, nicht wieder in die naive Unschuld einer davon unberührten Lebenssicherheit zurückgegangen werden kann, wenn es einen Ausweg gibt, so kann [333/334] dieser nur auf dein Boden des geschichtlichen Bewußtseins selbst möglich sein. Daraus folgt, daß sich die zersetzenden Folgen des geschichtlichen Bewußtseins nicht überwinden lassen, solange man irgendwo noch nach einem Festen sucht, daß sich im Wandel der geschichtlichen Verschiedenheiten als ein Gleiches durchhielte. Es gibt gewiß im Fluß der Geschichte vieles, was beständiger ist und länger dauert als anderes, was schneller vorübergeht, aber immer ist dies Überdauern nur verhältnismäßig, nie grundsätzlich, und nirgends ist eine feste Grenze zu finden, die das Bleibende vom veränderlichen scheidet. *Es gibt nichts Festes*, an das man sich als einen sicheren Halt klammern könnte.

Das gilt insbesondere vom Wesen des Menschen selbst, und es genügt, diese Seite allein ins Auge zu fassen, weil sich die Veränderung aller anderen geschichtlichen Wirklichkeit hierauf zurückführen läßt, Es gibt kein festes Wesen des Menschen, sondern was der Mensch in seinem Wesen ist, wandelt sich mit der Geschichte und bestimmt sich immer neu aus der Geschichte, „was der Mensch sei, sagt ihm nur die Geschichte.“³⁴ Dieser Satz sagt nicht nur, was er zunächst zu bedeuten scheint, daß unser Weg zur Erkenntnis des Menschen auf den Umweg über die Geschichte angewiesen ist, sondern er besagt zugleich tiefer, daß sich das Wesen des Menschen nur in seinen geschichtlichen Verwirklichungen bestimmt und sich darum im Gestaltenwechsel dieser geschichtlichen Verwirklichungen selbst mit verwandelt. Darum scheitert jeder Versuch, das geschichtliche Bewußtsein dadurch um seine eigentliche Schärfe zu betrügen, daß man meint, den Wandel der Geschichte als einen Wandel der augenblicklichen Gehalte begreifen zu können, der sich dann aber innerhalb von bestimmten zeitlosen Formen vollzieht, also durch eine Scheidung zwischen Inhalt und Form die Geschichtlichkeit auf den Inhalt beschränkt und in der Übergeschichtlichkeit der Formen dann doch wieder einen festen Halt gefunden zu haben glaubt. So hat man insbesonders eine gleichbleibende formale seelische Grundstruktur des Menschen angenommen, die gleichsam den Rahmen abgeben sollte, innerhalb dessen sich alle geschichtlichen Veränderungen vollzögen. Es ist hier nicht der Raum, die verschiedenen Lösungsversuche in dieser Richtung zu entwickeln. Es genügt, auf ihre grundsätzliche Aussichtslosigkeit hinzuweisen, und es gilt in unbedingter Schärfe der Diltheysche Satz: „Der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte.“³⁵ In keiner noch so vorsichtigen Weise läßt sich ein gleichbleibendes Wesen des Menschen aus dem geschichtlichen Vorgang herauslösen. *Es gibt keine allgemeine formale Struktur des menschlichen Daseins*, die außerhalb des Wechsels der geschichtlich besonderen Gehalte stünde³⁶, sondern mit den Inhalten wandeln sich zugleich, wenn auch in sehr viel langsamerer Weise, die Formen selbst. Es ändern sich in der Geschichte nicht nur die inhaltlichen Bestimmtheiten des menschlichen Daseins, sondern diese Inhalte wirken zurück auf die formale Struktur und verändern auch diese.

³⁴ a. a. O. Bd. VIII S. 224.

³⁵ a. a. O. Bd. VIII S. 6.

³⁶ Auf die Unzulänglichkeit des bei solchen Annahmen vorausgesetzten Formbegriffs kann (weil in allgemeinere philosophische Zusammenhänge hinüberführend) an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

Damit ist jeder Versuch, vor den Folgerungen des geschichtlichen Bewußtseins auszuweichen, verstellt, und es bleibt nur die eine Möglichkeit, auf jede Orientierung an einem festen Halt zu verzichten und sich ganz dem geschichtlichen Wandel zu überantworten. Das heißt scheinbar, sich ganz der Haltlosigkeit auszuliefern, und wenn es irgendwo eine Überwindung dieser Haltlosigkeit geben soll, dann kann sie nur aus einem tieferen Verständnis dieser Wandelbarkeit selbst hervorgehen. Dieses tiefere Verständnis verdanken wir den Einsichten Diltheys.

Der entscheidende Grundgedanke besteht darin, daß das geschichtliche Bewußtsein die Bedingung der Möglichkeit darstellt, durch die ein echtes Verständnis für die *Schöpfermacht des geschichtlichen Lebens* ermöglicht wurde. Nur durch die (zunächst verhängnisvoll erscheinende) Relativierung aller geschichtlichen Gestaltungen konnte der Raum für eine echte schöpferische Leistung freigelegt werden. Hierin vollzieht sich also die entscheidende Umwendung, durch die das geschichtliche Bewußtsein selbst durch sein folgerichtiges Zu-Endedenken seine bedrückenden Folgen aufhob.

Und zwar besteht dieser entscheidende Grundzug genauer in der Blickwendung von der theoretischen Haltung zu den Erfordernissen des handelnden Lebens. Die bisherige Betrachtung der Geschichtlichkeit mußte darum so hoffnungslos verirren, weil sie nur immer vom Menschen als einem rein theoretischen Wesen ausging und dann feststellte, wie durch die Entdeckung fremder und ungeahnter Möglichkeiten, die jetzt als ein beliebiger Wandel der Formen erschienen, dem Menschen jeder sichere Halt genommen würde, weil keine unter [335/336] diesen Formen ihre unbedingte Gültigkeit erweisen konnte. Aber diese Schwierigkeiten entstanden nur aus der falschen Auffassung des Menschen als eines ursprünglich theoretischen Wesens, sie behoben sich sogleich, als man den Menschen als ein ursprünglich *handelndes und tätiges Wesen* nahm. Denn für diesen beschränkt sich von selbst die schrankenlose Mannigfaltigkeit verschiedener Formen, die sich vor dem theoretischen Blick darbietet, durch die bestimmte Lage und die bestimmte Aufgabe, vor die sich der Mensch schon immer gestellt findet und vor denen es nur eine Entscheidung gibt, sich vor dieser bestimmten Aufgabe zu bewähren oder vor ihr zu versagen, Geschichte zu gestalten oder sich selbst aus der geschichtlichen Gestaltung auszuschalten und unwirksam zu werden, was so für einen nur in die Vergangenheit rückwärts gewandten Blick als beliebige Mannigfaltigkeit erschien, unter der jede Möglichkeit mit jeder anderen gleichberechtigt erschien, das wandelt sich jetzt unter dem Angesicht einer bestimmten Aufgabe, und gerade die Relativität aller vorhandenen Gestaltungen erweist sich als die unerläßliche Vorbedingung für eine wirkliche *Offenheit in die Zukunft hinein*, für die der Mensch noch nicht durch die bisher vorhandenen Formen festgelegt ist, sondern in die hinein er grundsätzlich Neues zu gestalten imstande ist. Und die bindende Kraft, die durch den Verlust des Glaubens an eine allgemeine Gültigkeit zunächst aufgehoben zu sein schien, erwächst jetzt vertieft aus der Hingabe an das zu gestaltende Werk. Das gilt, wie noch zu zeigen sein wird, für den einzelnen Menschen ebenso sehr wie für die Völker im ganzen, in die der Einzelne mit seinen Aufgaben eingebunden ist.

Wir verdeutlichen uns, was hier noch unbestimmt als schöpferische Leistung der Geschichte bezeichnet ist, am eindringlichsten an dem großen geschichtlichen Geschehen, das wir gegenwärtig in der nationalsozialistischen Erneuerung erleben, wie jede wirklich schöpferische Leistung läßt sich grundsätzlich nicht als eine bloße Veränderung der besonderen ge-

schichtlichen Inhalte begreifen, als eine bloße Veränderung der äußeren Daseinsformen, in die sich wie in ein neues Gehäuse ein in seine,» Wesen gleich gebliebener Mensch einbaute, sondern sie bedeutet tiefer, wie es auch von ihren führenden Männern immer wieder hervorgehoben ist, die Erzeugung eines neuen Menschen, der allein diese neue Ordnung zu tragen und mit seinem Geist zu erfüllen imstande ist. In jeder großen geschichtlichen Wandlung wandelt sich zugleich notwendig auch das Wesen des Menschen selbst. [336/337]

Die Überwindung des Historismus liegt also in der Erkenntnis, daß die Relativität der Geschichte keine beliebige Verwandlung bedeutet, sondern schöpferische Vermehrung und Entfaltung: ein *Wachstum des geschichtlichen Lebens selbst*. Als schöpferisch aber bezeichnen wir das Leben, insofern es imstande ist, wahrhaft Neues aus sich herauszubringen, wir verdeutlichen, was dies bedeutet, am besten am Gegenteil: Nicht schöpferisch ist jedes Verhalten, was sich im Rahmen einer einmal bestehenden Welt bewegt. Ein Handwerker, der gebräuchliche Dinge herstellt, ist nicht schöpferisch, weil hier nur etwas an sich schon Bestehendes um ein neues „Stück“ vermehrt wird. Und ebensowenig handelt etwa ein Staatsmann schöpferisch, solange er den Ausweg aus einer bestimmten Schwierigkeit im Rahmen der einmal vorgegebenen politischen Verfassung findet, weil er nur die gegebenen Möglichkeiten geschickt benutzt, nicht neue erschließt. Hatten wir vorhin als „vorgeschichtlich“ (in dem bestimmten, an Schelling angelehnte» Sinn) einen Zustand des menschlichen Daseins bezeichnet, bei dem sich alles Geschehen in dem festen Rahmen einer bestimmten, sich gleich bleibenden Weltordnung abspielt, so wäre in einer solchen Welt das in: echten Sinn Schöpferische ausgeschlossen. Unangetastet von der Frage, ob eine solche Welt in Reinheit je verwirklicht gewesen ist, bleibt ihr wert als gedankliche Konstruktion, der jetzt als „geschichtlich“ eine solche Zeit abzuheben gestattet, die sich nicht mehr in diesem gleichbleibenden Rahmen bewegt, sondern wo die Formen und Ordnungen des Lebens selbst mit in die Verwandlung eingehen, wir erkennen damit den *unmittelbaren Zusammenhang zwischen den Begriffen des Geschichtlichen und des Schöpferischen*: Geschichtlich ist eine Zeit dadurch, daß sie schöpferisch ist, d. h. daß sie grundsätzlich Neues hervorzubringen vermag. Das bedeutet zugleich: Solange wir überhaupt an festen Normen, ewigen werten und dergleichen festzuhalten versuchen, solange sind wir nicht imstande, den Menschen als wahrhaft schöpferisch anzuerkennen, denn schöpferisch ist der Mensch so weit und nur so weit, als er gesonnen ist, sich dieser grundsätzlichen Wandelbarkeit zu überantworten. Damit aber verschiebt sich die Frage nach der Geschichtlichkeit hinüber zu der nach dein Wesen der echt schöpferischen Leistung.

Nun macht es das eigentümliche Verdienst Diltheys aus, daß er die unmittelbar vom Geschichtlichen her schwer angreifbare Frage nach dem Wesen des Schöpferischen von einer ganz anderen Seite [337/338] her in Angriff zu nehmen und vorwärts zu treiben imstande war, nämlich durch seine Lehre vom „*unbewußten Schaffen*“ wie sie ihm in der Untersuchung der Zusammenhänge zwischen „Erlebnis“, „Ausdruck“ und „verstehen“ erwuchs. Der schlechthin entscheidende Einsatz der Diltheyschen Philosophie liegt in diesem (bisher so gut wie gar nicht gesehenen) Zusammenhang, ja der inneren Einheit der beiden für den flüchtigen Blick so getrennt scheinenden Seiten seines Forschens: der auf dem Boden seiner Psychologie und Hermeneutik entwickelten Lehre vom Ausdrucksverstehen und der aus der Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Bewußtsein hervorgegangenen Deutung der Geschichtlichkeit.

Dilthey entwickelt diese Zusammenhänge zunächst von einem» anderen Ausgangspunkt aus, nämlich von der Frage nach den Möglichkeiten der Erkenntnis fremden Seelenlebens, wie sie ihm im Rahmen seiner verstehenden Psychologie wichtig wurde. Aber das hier richtig und tief Gesehene gilt zugleich in einem sehr viel weiteren Umkreis, nur muß es dann für diese neuen Zusammenhänge umgedacht werden. Der entscheidende Mittelpunkt liegt für Dilthey in der Erkenntnis, daß alles Wissen vom Seelenleben des Menschen nur auf den: Wege des Verstehens der sichtbar oder hörbar gewordenen Lebensäußerungen möglich ist, und zwar nicht nur bei der Kenntnis fremden Seelenlebens, sondern zugleich bei dem Wissen, das der Mensch von sich selbst hat. D. h. kein Mensch erkennt sein eigenes Wesen durch „Introspektion“, durch den unmittelbaren Blick ins eigene Innere, sondern er erfährt, wie er selber ist, immer nur, indem er vom gestalteten Ausdruck her sich selber versteht. Dabei muß der Begriff des Ausdrucks in einer weite genommen werden, wie sie sich auch aus den sogleich anzuführenden Sätzen ergibt. Er umfaßt jede Form, in der ein Mensch in seiner Umwelt wirksam wird. In diesem Sinn heißt es: „Nur seine Handlungen, seine fixierten Lebensäußerungen, die Wirkungen derselben auf andere belehren den Menschen über sich selbst; so lernt er sich nur auf dem Umweg des Verstehens selber kennen, was wir einmal waren, wie wir uns entwickelten und zu dem wurden, was wir sind, erfahren wir daraus, wie wir handelten, welche Lebenspläne wir einst faßten, wie wir in einem Beruf wirksam waren, aus alten verschollenen Briefen, aus Urteilen über uns, die vor langen Jahren ausgesprochen wurden. Kurz, es ist der Vorgang des Verstehens (des fixierten Ausdrucks), durch den das Leben über sich selbst in seinen Tiefen auf- [338/339] geklärt wird.“³⁷ Dieser Zusammenhang liegt einmal darin begründet, daß das eigene Leben vor dem unmittelbaren Blick zerstreut, unbestimmt bleibt, so daß der Wille zur Erkenntnis nichts Festes greifen kann, während im Ausdruck dann das Leben festgelegt ist und der Betrachtung standhält. Aber das ist hier nicht das wesentliche. Entscheidender ist die wirkliche unlösliche Einheit von Leben und seinem Ausdruck, die zusammengehören wie innen und außen. Es gibt grundsätzlich kein Leben, das unabhängig wäre von seinem gestalteten Ausdruck, das erst für sich wäre und sich erst hinterher als etwas ihm Äußerliches einen Ausdruck sucht, sondern das zunächst noch unentfaltete Leben gewinnt erst Wirklichkeit und Bestimmtheit, indem es sich „ausdrückt“, d. h. in den sichtbaren Gestaltungen und Werken, die es aus sich herausstellt und in denen es seine Umwelt prägt. Leben existiert grundsätzlich nie als bloße „Innerlichkeit“, sondern nur zusammen mit seinem Ausdruck, es ist eins mit seinem Ausdruck, so daß man nicht das eine vom anderen loslösen kann. Leben kommt zur Wirklichkeit erst dadurch, daß es *in der Gestaltung seines Werks zugleich sich selbst gestaltet*. Das bedeutet zugleich, daß jeder echte neue Ausdruck zugleich Ausdruck eines neuen Lebens ist. Der Ausdruck ist schöpferisch. Das bedeutet: er bringt nicht nur eine neue äußere Wirklichkeit hervor, sondern er vermehrt zugleich das Leben, das sich in ihm gestaltet. Das ist die große Entdeckung, die Dilthey zunächst am Beispiel des künstlerischen Ausdrucks untersucht hat, die aber dann in einem sehr viel weiteren Maß von allen wirklich schöpferischen Leistungen gilt: Der Mensch hat kein festes Wesen, unabhängig von seinen gestalteten Möglichkeiten, sondern *er bestimmt sein eigenes Wesen erst durch das, was er schöpferisch an Möglichkeiten aus sich herausholt*. So holt jede wirklich schöpferische Tat aus den Tiefen des Menschen neue Möglichkeiten heraus, die vorher noch nicht da waren.

³⁷ a. a. O. Bd. VII S. 86 f.

Und in diesem Sinne können wir vom „Wachstum des Lebens“ sprechen: nicht im Sinn eines einfachen „organischen“ Wachsens, sondern als der Vorgang, der sich allein auf dem Wege über die Gestaltung einer wirklichen Leistung, in der sich selbst entäußernden Hingabe an ein Werk vollzieht. Das gilt vom einzelnen Menschen. Und nur für diesen hat Dilthey die Verhältnisse eingehender untersucht. Aber dieser Gedanke erhält sein wirkliches geschichtsphilosophisches Gewicht erst dadurch, daß er in [339/340] grundsätzlich gleicher Weise auch vom Leben der Völker gilt. Auch das Wesen eines Volkes steht nicht außerhalb der Geschichte, sondern es gestaltet sich erst in seinen schöpferischen Leistungen, in den politischen und kulturellen Ordnungen, in denen sich sein Leben vollzieht und die überhaupt erst den Rahmen abgeben, innerhalb dessen dann auch der Einzelne schöpferisch werden kann.

Erst in diesen Zusammenhang erhält der Satz seine volle Schärfe: „was der Mensch sei, sagt ihm erst die Geschichte.“³⁸ Erst aus der gestalteten geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie sich in den ausgeformten Kultur- und Lebensbereichen darstellt, in Staat und Recht und Wirtschaft, in Wissenschaft, Kunst, Religion usw. und in deren bestimmten geschichtlichen Ausprägungen bestimmt sich das Wesen des in ihnen lebenden Menschen. Es ist nichts Gleiches, wie diese etwas immer verschiedenes sind. Und weil es kein „Wesen des Menschen“ gibt, das „vor“ diesen bestimmten Gestaltungen da wäre, so ist der Weg zur Erfassung des Menschen auf den Umweg über die Deutung dieser Objektivierungen angewiesen.

Damit bestimmt sich die Frage nach dem Schöpferischen in der Geschichte genauer als die nach dem Wesen des schöpferischen Ausdrucks. Dilthey versucht diesen in seinem Wesen schärfer zu bestimmen, indem er zwischen der *zweckhaften* Tat und dem Ausdruck im engeren Sinn oder dem *Erlebnisausdruck* unterscheidet. Nur der letztere ist im strengen Sinn schöpferisch. In der reinen Zweckhandlung wird ein vorher bekanntes Ziel mit zweckmäßig gewählten Mitteln in die Wirklichkeit umgesetzt. Das bei v. Gottl in den „Grenzen der Geschichte“ genauer untersuchte Handeln aus vernünftigen Erwägungen ist ein genaues Beispiel für diesen Fall. Die Durchführung einer solchen Handlung geschieht Schritt für Schritt in der vollen Helle des Bewußtseins, und zum Schluß ist in die Wirklichkeit umgesetzt, was zuvor als Ziel nur in der Vorstellung des Handelnden da war. Schöpferisch im strengen Sinn ist eine solche Verwirklichung nicht, denn sie bewegt sich im Rahmen einer Welt, die in ihrem Wesen dadurch nicht verändert wird. Eine schöpferische Leistung ist nach Dilthey überhaupt nicht möglich, solange man in der Ebene des bewußten Seelenlebens verbleibt, sondern alles echte schöpferische Tun ist unbewußt. Hier setzt die besondere Ebene dessen ein, was Dilthey im strengen Sinn als Ausdruck bezeichnet: Der Ausdruck greift zurück in die Liefen des unbewußten [340/341] ten Seelenlebens, die in ihm wirksam werden, „wie eine Insel erhebt sich aus unzugänglichen Liefen der kleine Umkreis des bewußten Gebens. Aber der Ausdruck hebt aus diesen Tiefen heraus. Er ist schaffend.“³⁹ Schöpferische Leistung ist also für Dilthey immer nur in der Ebene des unbewußten Schaffens möglich, das sich im Ausdruck verkörpert.

Dilthey entwickelte diese Verhältnisse zunächst am ästhetischen Ausdruck, den er als „Erlebnisausdruck“ faßte. In ihm ist das Ausdruckshafte in isolierter Gestalt am reinsten zu fassen. Man erkennt aber die volle Bedeutung der hiermit freigelegten Zusammenhänge nur, wenn man sich klar macht, daß das, was am künstlerischen Ausdruck als an seinem reinsten Bei-

³⁸ a. a. O. Bd. VIII S. 224.

³⁹ a. a. O. Bd. VII S. 220.

spiel am deutlichsten hervortritt, zugleich als eine Seite in jeder echten Tat enthalten ist. In jeder echten Tat liegt mehr, als sich vom rein Zweckrationalen her begreifen läßt. In jeder solchen Handlung steckt zugleich etwas Ausdruckhaftes, das aus den Tiefen des Unbewußten mit in die Handlung eingeht. Die Gestaltung etwa des staatlichen Zusammenlebens eines Volkes oder der Aufbau eines wirtschaftlichen Gebildes haben über das aus reiner zeitlicher Zweckmäßigkeit Bestimmte hinaus einen bestimmten „Stil“, in dem sich ausdrucksmäßig das Wesen ihrer Schöpfer, deren Art und deren Zeit, bekundet. Der rein zweckrationale Zusammenhang ist immer nur eine geschichtsfremde Konstruktion, die in gewissen Vereichen der Wirklichkeit mehr oder minder angenähert, aber nie in ihrer Reinheit verwirklicht werden kann.

Und ebenso liegt in jedem Ausdruck, sofern er über die bloße Gefühlsbekundung, etwa im mimischen Ausdruck, hinausgeht und sich in bleibender Gestalt niederschlägt, zugleich eine Seite der zweckhaften Handlung. Man müßte hier vielleicht (was Dilthey noch nicht getan hat) zwischen einem bloßen Sichausdrücken und einem eigentlichen Schaffen im Sinn des schöpferischen Hervorbringens unterscheiden. Der bloße Ausdruck ist als solcher schon in der tierischen Sphäre zu Hause. In Miene und Geste bezeugt sich ein Inneres in einem Ausdruck und wird damit zugleich für ein anderes Inneres verständlich. Dieser Ausdruck ist nicht schöpferisch in dem Sinn, wie er hier entwickelt wurde, er hinterläßt keine bleibende Veränderung, auf der sich dann die Stetigkeit einer geschichtlichen Entwicklung aufbauen kann, sondern sinkt wieder in seine Ruhelage zurück, nachdem das ausgedrückte Gefühl verschwunden ist. Die Ebene des schöpferischen Fortgangs und damit der Geschichtlichkeit (als des nicht umkehrbaren Aufbauverhältnisses der späteren Leistung auf der früheren) wird erst dort erreicht, wo sich der Ausdruck im Werk gestaltet, das über das aktuelle Gefühl hinaus Dauer hat. Bei Dilthey war es eine Folge seiner immer noch erkenntnistheoretischen Orientierung, daß er in der „Fixierung“ des Ausdrucks lediglich einen Vorteil im Dienst der besseren Erkennbarkeit sah. Er verdeckte sich damit den Blick für einen wesentlichen Unterschied in der ausdruckshaften Leistung selbst, was etwa den bloßen Schrei vom dichterischen Kunstwerk unterscheidet, ist nicht nur die längere Dauer des Ergebnisses, sondern liegt darin begründet, daß in den von selbst geschehenden Vorgang bloßen Sichausdrückens jetzt die Härte der Realisierung hineinkommt, der anhaltenden Arbeit, des Planens und Gestaltens, des Durchhaltens, in dem dem Widerstand des Materials erst der angemessene Ausdruck abgerungen wird. So tritt neben die Seite des reinen Gefühlsausdrucks (für die sich die ästhetische Forschung allerdings aus ganz bestimmten Gründen am meisten interessiert) zugleich die andere Seite der zielbewußten Zweckhandlung. Erst in der Vereinigung beider Seiten entsteht ein *wirkliches Schaffen*.

Was hier zunächst an den beiden Grenzfällen angedeutet wurde, gilt zugleich allgemein: Zweckhandlung und Erlebnisausdruck sind nicht zwei nebeneinander bestehende Formen menschlicher Lebensäußerungen, sondern sind die beiden Seiten, die miteinander in jeder vollen Tat vereinigt sind. Und darin endlich liegt begründet, daß das von Dilthey am künstlerischen Ausdruck Entwickelte (mehr oder weniger hervortretend) in jeder vollen menschlichen Tat enthalten ist. So gilt allgemein vom schöpferisch handelnden Menschen, ganz gleich, auf welchem Lebensgebiet er wirkt, daß das, was an seinem Tun schöpferisch ist, aus den Tiefen des unbewußten Lebens hervorbricht und daß er somit in der Tat nichts von der vollen Bedeu-

tung der Tat weiß. Das bedeutet nicht, daß er blind oder verantwortungslos handelte, was in seinem handeln planender Voraussicht zugänglich ist, spielt sich in der vollen Helle des Bewußtseins ab und kann gar nicht klar genug gedacht werden. Aber es bedeutet, daß in dem Schaffen zugleich ein Mehr enthalten ist, das über alles planend Gewollte hinausgeht, und daß dieses Mehr der eigentliche Sitz des Schöpferischen ist. Der Mensch schafft, wo er in seiner ganzen Wesenheit wirksam ist, immer mehr, als er von sich selbst weiß, und er kann dann hinterher unter Umständen erstaunt sein über die [342/343] Tragweite und das Ergebnis seines Handelns. Dies besagt die Lehre vom „unbewußten Schaffen“, das als eine Seite in jeder menschlichen Tat mit wirksam ist. Und schöpferisch ist das Leben nur in diesem doppelten Bezug auf die Tiefen des Unbewußten und auf das gestaltete Werk.

Darin liegt zugleich ein weiteres enthalten (was sich schon eingangs in dem dort berührten Verhältnis zwischen dem geschichtlichen Geschehen der Gegenwart und der Aufgabe der philosophischen Besinnung ausdrückte): Wenn der eigentliche Vorgang des Schaffens in die Schichten des Unbewußten zurückreicht, der Schaffende also von der vollen Bedeutung seines Tuns nichts weiß, so bedeutet das, daß alles Schaffen zugleich der Deutung bedarf, durch die es über sich selbst zur Klarheit gelangt. In diesem entscheidenden Zusammenhang ist das Verhältnis von Theorie und Praxis begründet, und von diesem Zusammenhang aus beheben sich vielerlei Unklarheiten: Die theoretische Arbeit kann als solche niemals schöpferisch sein, sondern sie ist angewiesen auf die vorgängigen Leistungen des unbewußt schaffenden Lebens. Aber umgekehrt würden diese Leistungen im noch Unbestimmten verharren, würden geschichtlich auch gar nicht wirksam werden können, wenn sie nicht durch die Arbeit begrifflicher Deutung geklärt und geläutert und damit erst zu ihrer eigentlichen Schärfe vorangetrieben wären. Erst aus beiden zusammen ergibt sich das *Wechselverhältnis von Schaffen und Deuten, in dem die Geschichte vorwärts geht*. Eines ohne das andere kann sich gar nicht entfalten, und erst aus dem Wechselverhältnis beider ergibt sich das volle Wesen des Schöpferischen und damit der Geschichte.

„Bedeutung“ — so entwickelt Dilthey sehr tief — liegt nicht in der vergangenen geschichtlichen Tat als solcher, sondern Bedeutung wächst ihr erst zu in der Art, wie sie deutend in der Gegenwart aufgenommen und fruchtbar gemacht wird. Die Bedeutung ruht nicht in der Tat allein und nicht in der Deutung allein, sondern bildet sich in der Einheit beider. Darin liegt zugleich, daß die Bedeutung eines Werks oder einer Tat nie abgeschlossen ist, sondern weiter wächst mit dem Fortgang der Geschichte. Auch hierin erweist sich, was Dilthey als die „Unergründlichkeit“ des Lebens bezeichnet. Die Unergründlichkeit des Lebens ist zugleich die Unergründlichkeit jeder einzelnen Leistung. Jedes wirklich aus der Tiefe des Lebens hervorgegangene Werk bleibt unerschöpflich, weil es aus der neuen Leistung der Gegenwart eine neue Bedeutung gewinnen kann. Aber ebenso [343/344] kann es auch durch ein Versagen der Gegenwart seine vergangene Bedeutung wieder verlieren. Hierin ruht zutiefst die Verantwortung vor der Geschichte: weil durch die Bewährung oder das versagen in der Gegenwart zugleich über die Bedeutung des vergangenen, über den Lebenssinn der früheren Geschlechter mit entschieden wird.

Mit diesen — hier wenigstens im Umriß angedeuteten — Ergebnissen läßt sich die Frage

nach dem lebensphilosophischen Beitrag zur Überwindung des Historismus abschließend beantworten. Sie liegt in der neuen Deutung der Geschichtlichkeit auf dem Boden der unbewußten Schöpferleistung des Gebens. Der alte Gedanke des Lebens als des alles umfassenden schöpferischen Untergrundes, so wie vor allem auch Nietzsche ihn begeisternd ausgesprochen hat, empfängt bei Dilthey jetzt feine wissenschaftliche Bestimmtheit, die mit ihm zu arbeiten gestattet, aus der Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Leben, Ausdruck und verstehen. Die Freiheit, die das geschichtliche Bewußtsein erschließt, ist nicht die Richtungslosigkeit einer beliebigen Verwandlung, sondern der Raum einer an den Boden der Gegenwart gebundenen schöpferischen Leistung. Dabei erweist sich die schöpferische Leistung, wie Dilthey es glücklich bezeichnet, als „schaffende Entfaltung“, womit die Zweiseitigkeit dieser Leistung hervorgehoben wird: als Entfaltung ist sie gebunden an die Untergründe des Lebens, die sich in ihr auswirken, aber als schöpferische Entfaltung ist sie zugleich imstande, ein Neues hervorzubringen, das sich aus dem Bisherigen nicht als notwendige Folge ableiten ließ.

Aber wesentlich ist zugleich, was aus der Lehre vom unbewußten Schaffen für die Natur dieser Fortbildung folgt: Das Neue daran liegt außerhalb der Möglichkeit planbarer Verwirklichung, es geschieht gleichsam immer im Rücken dessen, was der Mensch planen und verwirklichen kann. Das gilt zugleich von den Änderungen, denen das Wesen des Menschen in der Geschichte unterworfen ist: auch hier hat der Mensch nicht die Möglichkeit, sein Wesen beliebig ändern zu wollen, sondern er ändert fein eigenes Wesen nur, wenn er gar nicht auf sich selbst achtet, sondern nur auf das Werk, an das er sich selbstvergessen hingibt.

b) Die Grenzen

Die Leistung der Diltheyschen Lebensphilosophie, wie sie soeben in groben Zügen zu umreißen versucht wurde, ist entscheidend für das [344/345] Verständnis der Geschichtlichkeit und darf auf keinen Fall außer acht gelassen werden, wenn sie zeitweilig von andersartigen Fragestellungen zunächst in den Hintergrund gedrängt zu werden scheint. Diese Leistung muß auch allen kritischen Einstellungen gegenüber aufrechterhalten werden, die in einem gewissen summarischen Verfahren meinen, Dilthey als ganzen widerlegt zu haben, wenn sie andere Seiten der Geschichtlichkeit als wesentlich herausheben, die im Diltheyschen Anseh übersehen sind oder gar ihm zu widersprechen scheinen. Aber ebenso deutlich ist auf der anderen Seite, daß der Diltheysche Ansatz wirklich nicht ausreicht, von ihm aus das Ganze der Geschichte zu fassen, und daß andere ganz entscheidende Züge von diesem Ausgangspunkt aus nicht begriffen werden können, daß der angemessene Zugang zu ihnen durch diesen Ansatz schon von Anfang an abgeriegelt ist. Hieraus ergibt sich notwendig die Frage nach den Grenzen dieses lebensphilosophischen Ansatzes.

Die eine Grenze läßt sich verhältnismäßig leicht bezeichnen: Es handelt sich bei Dilthey um eine Deutung der Geschichtlichkeit, so weit sich diese von einem rein geistigen Wesen des Menschen aus begreifen läßt. Aber der Mensch ist kein rein geistiges Wesen, und was sich geistig an ihm begreifen läßt, findet seine Grenze (nach der einen Seite hin) an den *biologischen Untergründen* des Lebens. Man kann zwar nicht sagen, daß Dilthey diese Seite nicht gesehen hätte. Er weist ja immer wieder auf die leib-seelische Einheit als einen entschei-

denden Grundzug des lebensphilosophischen Ansatzes hin, wie sie beispielsweise schon im unmittelbaren mimischen Ausdruck in Erscheinung tritt. Man kann darum auch nicht sagen, daß die biologische Seite mit diesen Ansätzen unvereinbar sei oder ihnen widerspreche, aber sie sind bei Dilthey (zu einer Zeit, wo sich über diese Fragen überhaupt noch nichts Gültiges aussagen ließ) nicht weiter verfolgt worden.

Die Frage nach diesen Grenzen drängt sich wie von selbst bei den Formulierungen auf, wie sie soeben verschiedentlich angewandt wurden, wo von der grundsätzlichen Wandelbarkeit des Lebens die Rede war und der Möglichkeit, Neues aus seinen Tiefen herauszuheben. Dem hier eingeführten Begriff der Unerschöpflichkeit gegenüber drängt sich die Frage auf, ob diese wirklich im Sinne einer beliebigen Verwandelbarkeit verstanden werden könne. Die Antwort liegt an dieser Stelle sehr nahe: Dem, was sich im geschichtlichen Geschehen ändert, liegt eine andere Schicht zugrunde, die sich in diesem Wandel [345/346] gleich bleibt, das ist der konstante biologische Untergrund, die Kräfte des Bluts und der Rasse. Zwar kann der schöpferische Ausdruck Neues hervorbringen, und die früher entwickelten Einsichten Dilthey's werden durch die neu hinzukommenden Erkenntnisse in keiner Weise aufgehoben, aber der Ausdruck kann nur herausholen, was auf dem Boden dieser naturgemäßen Anlagen überhaupt möglich ist. Er bleibt der Ausdruck einer gleichen biologischen Grundlage — und in dieser Gleichheit des Grundes wurzelt letztlich die Einheit des Stils eines Volkes, der sich in den verschiedenen Entwicklungsstufen gleichbleibt. Man erkennt darum auch von diesem Ausgangspunkt aus, wie irreführend es war, wenn das geschichtliche Bewußtsein die Verschiedenheiten der Völker und die der Zeiten formelmäßig nebeneinanderzustellen pflegte, denn es besteht ein entscheidender Unterschied zwischen der Verschiedenheit der Lebensäußerungen zweier rassistisch wesentlich verschiedener Völker und zwischen der Verschiedenheit der Lebensäußerungen eines und desselben Volkes zu verschiedenen Zeiten. Nur am zweiten Fall läßt sich das Maß der rein geschichtlichen Wandelbarkeit ablesen, weil die biologische Substanz hier (näherungsweise) gleich bleibt, »nährend sich im ersten Fall naturhafte und geschichtliche Verschiedenheit überlagern.

So vereinigen sich im Menschen *zwei (ontologisch) wesentlich verschiedene Schichten*: die des naturhaft-biologischen und die des geschichtlich-geistigen Seins. Der Mensch ist einmal ein geschichtliches Wesen und unterliegt als solches der geschichtlichen Wandelbarkeit und hat teil an der geschichtlichen Schöpfermacht. Aber der Mensch ist nicht nur ein geschichtliches Wesen, und ihn allein von dieser Seite her anzusetzen, bringt die große Gefahr, in diesem rein „geistig“ bestimmten Ansatz sein volles Wesen zu verfehlen. Der Mensch wurzelt zugleich auch in einer Ebene naturhaften Seins, in einer Ebene des Biologischen, der als solcher die Geschichtlichkeit fremd ist. Der Unterschied beider Schichten ist aber nicht nur der der geschichtlichen Wandelbarkeit und der biologischen Gleichheit, er ist zugleich (was hier vorwegnehmend mit hineingenommen werden muß) dadurch bestimmt, daß die Ebene der Geschichtlichkeit diejenige der Freiheit und Verantwortung ist, die des Biologischen dagegen die der Gebundenheit, welche die Freiheit begrenzt. Das Verhältnis beider Ebenen zueinander ist aber darum so schwer zu durchschauen, weil man beides nicht in säuberlich von einander zu trennende „Bereiche“ auseinanderlegen kann, deren jeder [346/347] seiner eigenen Gesetzmäßigkeit untersteht, sondern weil jede der beiden Seiten in eigentümlicher Weise zu-

gleich das Ganze des Menschen bestimmt.

Dies Verhältnis wirkt sich zugleich, ins Große der Geschichte übersetzt, in dem der *Rassen und Völker* aus. Die Rassen bezeichnen eine biologische Bestimmtheit und stehen als solche „vor“ der Geschichte, sie könne» sich in ihrem Wesen nicht mit der Geschichte wandeln, sondern liegen selbst der Geschichte als etwas Unwandelbares schon voraus. Dabei darf hier die Frage beiseite gestellt werden, wie weit sich vielleicht auch die biologischen Gebilde entwickeln und wandeln können: einmal würde eine solche Wandlung um eine solche Größenordnung langsamer geschehen, daß sie für alle geschichtlichen Betrachtungen ganz vernachlässigt werden kann, sodann würde sie etwas völlig anderes bedeuten als die spezifisch geschichtliche Veränderung, die sich immer nur auf dem weg über den gestalteten Ausdruck vollzieht. Erst als Volk tritt der Mensch in die Geschichte ein. wäre Volk ein rein biologisch bestimmbarer Begriff, d. h. eine bestimmte Rassenmischung und nichts weiter, so stünde ihr Wesen in der Geschichte von Anbeginn an fest, es könnte höchstens verloren gehen und wieder zurückgewonnen werden, es könnte aber niemals in seinen geschichtlichen Leistungen wachsen und reicher werden, Es gäbe in der Geschichte nur eine ewige Wiederkehr desselben Schicksals, keine Offenheit in die Zukunft und keine Freiheit für eine wirklich schöpferische Leistung. Daß aber ein Volk ein geschichtliches Wesen ist, besagt, daß es erst in der Arbeit an seiner Geschichte sein eigenes Wesen ausbildet, in dein Sinn einer schöpferischen Entfaltung, von dem bei Dilthey die Rede war. Die Frage nach dem Verhältnis von Volk und Rasse, die hier nicht nur als eine historische, sondern als eine grundsätzlich ontologische gestellt werden muß, ist zugleich die Frage nach dem für diese Entfaltung zur Verfügung stehenden Spielraum. Sie durchzuführen ist eine der wesentlichsten Aufgaben, vor die die Geschichtsphilosophie gegenwärtig gestellt ist.

Die Frage nach dem wechselseitigen Verhältnis dieser beiden Ebenen, der Natur und der Geschichte, der Gebundenheit und der Freiheit, ist für die Geschichte bisher im Grundsätzlichen so gut wie noch gar nicht in Angriff genommen. Einen ersten Hinweis auf die Richtung, in der sie beantwortet werden kann, darf man aus der Erziehungswissenschaft entnehmen, die ja dem einzelnen Menschen gegenüber vor einer ganz entsprechenden Schwierigkeit steht. Es ist [347/348] die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vererbung und Erziehung, wie sie neuerdings von Pfahler erfolgreich in Angriff genommen ist“.⁴⁰ Pfahlers Frage „warum Erziehung trotz Vererbung?“ ist, ontologisch angesehen, genau die Frage nach dem Spielraum der geschichtlichen Gestaltungsmöglichkeit. Denn die Frage, die über die Möglichkeit einer Erziehung entscheidet, die Frage, wie weit die Festlegung der menschlichen Möglichkeiten durch ein bestimmtes, vererbtes Grundfunktionsgefüge den Raum für die sittliche Entscheidung und für die Gestaltung des eigenen Lebens freilaßt, gilt entsprechend auch hier, auf das Leben der ganzen Völker übertragen. In Pfahlers eigener Antwort kommt der ontologische Sinn dieser Frage ganz scharf heraus: „weil das Kind keine pflanze ist... Vieles, was über Erbe und Rasse gesagt wird, klingt, als wäre der Mensch eine pflanze. Aber pflanzen können nicht gut und böse, nicht selbstisch und uneigennützig, nicht reich und arm sein, und: sie haben keinen willen.“⁴¹ Das Kind ist keine pflanze, bedeutet: Der Mensch entfaltet sich nicht einfach nach der naturhaften Gesetzmäßigkeit biologischen Lebens, sondern in diesem naturhaften Sein öffnet

⁴⁰ G. Pfahler, Warum Erziehung trotz Vererbung? Leipzig u. Berlin, 1935.

⁴¹ a. a. O. S. 144 f.

sich für ihn ein Raum der Freiheit, Pfähler entwickelt dies genauer, immer unter dem Gesichtspunkt der Frage der Erziehbarkeit, daran, daß die sittlichen Entscheidungen in einem Raum vollzogen werden, der über das naturhaft Gegebene hinausliegt: „Jeder Wesensart sind gefährliche und wertvolle Inhalte ‚wesensgemäß‘, es gibt keine Artung, die nicht ihre Gefahren in sich trüge. Zwischen Gefahr und wert sich entscheiden zu können, heißt aber nichts anderes, als im Felde der Gebundenheit an die eigene Art einen weiten Raum der Freiheit zu haben.“⁴² Die Durchführung dieser Gedanken, die auf das Gebiet der Rassenseelenkunde hinüberführen, gehört nicht in diesen Zusammenhang. Für den gegenwärtigen Zweck muß es genügen, daß mit diesen erziehungswissenschaftlichen Ergebnissen ein erster Anhaltspunkt gegeben sein dürfte, in Analogie zu dem man dann auch die entsprechenden Fragen der Geschichtlichkeit behandeln müßte. Dabei würden neben der grundsätzlichen Problemgleichheit im Einzelaufbau dann auch wesentliche Verschiedenheiten hervortreten. Dahin würde beispielsweise gehören, daß nur beim einzelnen Menschen die Erbmasse wirklich gleich bleibt, beim Volk dagegen sich die rassische Zusammen- [348/349] setzung selbst im Laufe der Geschichte verändern kann, daß ferner in der Geschichtsbetrachtung die Frage nach der schöpferischen Leistung stärker hervortritt, in der Erziehung dagegen mehr die nach der sittlichen Bewährung.

Tiefer als die Grenze, auf die der lebensphilosophische Ansatz gegenüber dem biologischen Sein stößt, liegt eine zweite, die man vorwegnehmend mit dem Begriff des *Politischen* bezeichnen kann, während es sich bei der ersten um solche Zusammenhänge handelte, die zwar im Diltheyschen Ansatz nicht enthalten, die dann aber doch mit ihm durchaus vereinbar waren, handelt es sich im zweiten jetzt um solche Bereiche, die dem von Dilthey entwickelten Ansatz wirklich bis in den Grund hinein widersprechen und die sich darum auch bei genauerer Untersuchung der Verhältnisse als mit ihm unvereinbar herausstellen. Darum führt die Untersuchung dieser Zusammenhänge auch eine wesentliche Schicht tiefer an die Möglichkeit einer grundsätzlichen Kritik und eines neuen Aufbaus heran, und darum ist auch von dieser Seite aus immer wieder — im groben richtig, aber ohne Bewußtsein der grundsätzlichen Problematik — zum Angriff gegen Dilthey ausgeholt worden.

Es war bei der bisherigen Behandlung der Geschichtlichkeit davon die Rede gewesen, daß durch die neugestaltende Leistung des Lebens neue Möglichkeiten aus dem Untergrund seiner Möglichkeiten herausgeholt würden. Es war in einer ersten Einschränkung dann entwickelt worden, wie der Spielraum dieser Möglichkeiten durch die rassistisch-biologische Bedingtheit des Menschen eingegrenzt ist. Aber diese eine Begrenzung erfährt jetzt eine ganz entscheidende Verschärfung von einer anderen Seite her: daß das Leben sich niemals einfach von innen heraus („organisch“ und „harmonisch“) entfalten kann, so wie es bisher in einem ersten, vereinfachenden Ansatz dargestellt war, sondern die Entfaltung des Lebens ist immer durch den Widerstand einer Umwelt in ihren Möglichkeiten beschränkt. Das Leben ist nicht einfach da, sondern steht immer in der Notwendigkeit seiner Selbstbehauptung, d. h. es hat Bestand nie in Form einer sicheren Gegebenheit, sondern nur, indem es ihn kämpfend gegen den Widerstand einer Umwelt behauptet. Und diese Schranken, vor die das Leben tritt, sind nichts

⁴² a. a. G. S. 54 f.

ihm Äußerliches, was man hinterher, wenn über das Grundsätzliche bereits entschieden ist, auch noch in [349/350] Rechnung stellen könnte, sondern sie sind von Anfang an als konstitutiver Bestandteil im Aufbau des Lebens enthalten.

Das ist der Charakter des politischen, wie er in schärfster Form neuerdings von *Carl Schmitt*⁴³ herausgearbeitet ist und wie er zugleich in den Arbeiten von Rein, Westphal, Bäumler⁴⁴ leitend geworden ist. Alles Leben, auch das sogenannte geistige Leben, lebt nur, indem es seinen Bestand immer wieder gegen den Widerstand eines andringenden Feindes behauptet. Und das Entscheidende ist, daß es sich hierbei nicht nur um den einfachen, ungeteilten äußeren Bestand handelt, sondern zugleich um jede einzelne Entfaltungsmöglichkeit, jede einzelne Seite des geistigen Lebens, die sich entwickeln kann oder die verkümmern muß. Das bedeutet: zugleich mit dem äußeren Bestand steht auch der gesamte geistige Inhalt, die ganze bestimmte Gestalt, in der sich das Leben ausprägt, unter den: Gesetz des politischen. Damit erweist sich die Möglichkeit, eine inhaltlich geistig-kulturelle Sphäre vom politische» Dasein loszulösen, als trügerisch. Macht und Geist sind nicht getrennt, sondern in ursprünglicher Einheit zusammenwirkend gegeben.

Das bedeutet dann für die Geschichte im ganzen: die Geschichte ist nicht nur ein Vorgang des unbewußt-naturhaften Hervorbringens neuer Gestaltungen, sondern jede neue Gestaltung untersteht der harten Notwendigkeit, erkämpft zu werden. Und nur weil es so ist, gibt es in der Geschichte Verantwortung und Entscheidung. Diese Seite der Geschichte konnte vom lebensphilosophischen Ansatz aus grundsätzlich nicht erfaßt werden, und darum erwächst hier die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Neubesinnung.

Der lebensphilosophische Ansatz erfaßte die Geschichte gewissermaßen im makroskopischen Blick. Er überblickte den objektiven Verlauf im ganzen und versuchte, sich deutend diesen Verlauf durchsichtig zu machen. Dieser Blick war ganz gewiß nicht falsch, und darum ist auch vom bisherigen nichts zurückzunehmen, aber es blieb in ihm eine entscheidende Lücke, deren übersehen das Verständnis der Geschichte im ganzen verfälschen muß: Bisher war das Geschehen der Geschichte gleichsam eingeschmolzen in einen stetig zusammenhängen-[350/351] den Fluß, aber in diesem Bild vom „Fluß der Geschichte“ bleibt kein Raum für das, was in Wirklichkeit erst dem geschichtlichen Leben seine eigentümliche Schärfe gibt: für das *Verhältnis des Menschen zu der Geschichte*. Aber erst in dieser Ebene wird die Geschichte zum ethischen Phänomen, erst in ihr gibt es Verantwortung und Entscheidung, Bewährung und versagen, erst in ihm tut sich damit auch das Verständnis echter geschichtlicher Größe auf. Diese Ebene läßt sich vom Gesamtverlauf der Geschichte aus grundsätzlich nicht gewinnen, aber ebensowenig vom Verständnis des Schöpferischen, denn gerade als unbewußt verlaufender Vorgang liegt dieses noch diesseits der Möglichkeit eines Verhältnisses zu sich selbst, das bei jeder Verantwortung schon vorausgesetzt wird. An dieser Stelle rächt sich bei Dilthey der zu enge Anschluß an den Vorgang des künstlerischen Gestaltens: Wohl konnte er daran das Moment des Schöpferischen am reinsten hervorheben, aber gerade darum fehlte hier die Härte des Widerstandes, durch den erst das Leben seine eigentümliche Härte be-

⁴³ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 3. Aufl., Hamburg, 1933.

⁴⁴ Vgl. A. Rein, *Die Idee der politischen Universität*, Hamburg, 1933. A. Bäumler, vor allem in: *Männerbund und Wissenschaft*, Berlin, 1934. Vgl. dazu meinen Aufsatz: *politische Wissenschaft und politische Universität*, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 9. Jahrgang, 1933.

kommt.

Hiermit tut sich eine grundsätzlich neue Ebene der Fragestellung auf: Geschichtlichkeit bedeutet nicht nur die Möglichkeit, Neues hervorzubringen, sondern zuvor und elementarer die Lage, *in die unentrinnbare Notwendigkeit der Entscheidung gestellt zu sein*. Diese neue Fragestellung läßt sich nicht mehr aus der Betrachtung über den Verlauf der Geschichte oder den Verlauf des Schaffens beantworten, sondern führt zur Behandlung des zur Geschichte sich verhaltenden Subjekts, mag dies nun im einzelnen der sich entscheidende einzelne Mensch oder ein überindividuelles Subjekt der Geschichte, im einfachsten Fall also ein Volk sein. Mit dieser Frage nach dem geschichtlich sich verhaltenden Subjekt gewinnt die Frage nach der Geschichtlichkeit eine grundsätzlich neue, radikalere Ebene. Diese Ebene aber läßt sich vom Boden des lebensphilosophischen Ansatzes aus grundsätzlich nicht mehr erreichen, aber gerade an dieser Stelle setzt dann das ein, was die besondere Leistung des existenzphilosophischen Ansatzes ist. Es ist darum kein Zufall, daß erst in ihm die Frage nach der Geschichtlichkeit als eine solche nach der Struktur des sich zur Geschichte verhaltenden und darum Geschichte bildenden Subjekts (im Gegensatz zur Frage nach dem objektiven geschichtlichen Verlauf) ausdrücklich gestellt werden konnte. [351/352]

4. Der existenzphilosophische Ansatz

a) Die Leistung

Die Leistung der Existenzphilosophie für das Verständnis der Geschichtlichkeit greift genau an der Stelle ein, wo, seinem Wesen gemäß, der lebensphilosophische Ansatz scheitern mußte. Für das Verhältnis der Existenzphilosophie zur Frage der Geschichtlichkeit soll hier (wiederum nur als ein vereinfachtes Beispiel) die ausführliche Behandlung der Geschichtlichkeit bei *Heidegger* zugrundegelegt werden. Entsprechend der früheren Behandlung geht es auch hier nicht darum, Heideggers Philosophie der Geschichtlichkeit als solche zu entwickeln, sondern nur darum, ihre Grundzüge so weit zu umreißen, als es für das Verständnis der Bedeutsamkeit der Existenzphilosophie für die Frage nach der Geschichtlichkeit unbedingt erforderlich ist⁴⁵.

Die entscheidende neue Wendung liegt darin, daß sich in der Existenzphilosophie die ganze Aufmerksamkeit auf die *geschichtliche Struktur des menschlichen Daseins* warf. Zwar finden wir schon eitlen ersten wichtigen Schritt in dieser Richtung bei Dilthey selbst und müssen darum noch für einen Augenblick zurückgreifen: Schon bei Dilthey findet sich die klare Ein-

⁴⁵ Die Darstellung der Existenzphilosophie macht, namentlich in ihrem kritischen Teil, von Überlegungen Gebrauch, die ich unter dem Titel „Existenzphilosophie und Geschichte“, Blätter für Deutsche Philosophie, 11. Bd., 1937, ausführlicher entwickelt habe, während dort die Auseinandersetzung mit der besonderen Ausprägung der existenzphilosophischen Geschichtsauffassung in Karl Jaspers im Vordergrund stand, sollen hier in einer allgemeineren Weise die Möglichkeiten des existenzphilosophischen Ansatzes umrissen werden, wegen der dabei unvermeidlichen größeren Unbestimmtheit muß allgemein zugleich auf die frühere Darstellung verwiesen werden. Die Auseinandersetzung mit Jaspers ist unter dem Titel „Existenzerhellung und philosophische Anthropologie“, Blätter für Deutsche Philosophie, 12. Bd., 1938, weiter fortgeführt. Für das Verhältnis zwischen Existenzphilosophie und Ganzheit ist auch der Aufsatz „Zum Begriff der Ganzheit bei Othmar Spann“, Finanzarchiv N. F. 5, 1938, sowie die Besprechung von Bethke, Gesetz und Gestaltung, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, heranzuziehen.

sicht, daß der sinnhafte Zusammenhang der objektiven Geschichte nur dadurch ermöglicht wird, daß schon die kleinste Einheit dieses Zusammenhanges, die er als „Erlebnis“ bezeichnet, in sich selbst eine geschichtliche Struktur hat. Damit verschiebt sich die Frage schon hier zu der nach dem inneren Aufbau dieses geschichtsbildenden Subjekts. [352/353] An dieser Stelle kann die Frage beiseite bleiben, was mit der Fassung als Erlebnis vielleicht doch psychologisierend verengt ist, sondern an dieser Stelle ist nur das eine wichtig: daß sich schon im Leben des einzelnen Menschen kein Augenblick als ausdehnungsloser «Querschnitt herauslösen läßt, sondern dieser Augenblick selbst hat schon in sich eine zeitliche Struktur, in der Vergangenheit und Zukunft als Richtungen des seelischen Verhaltens in der Gegenwart selbst enthalten sind, so wie es am besten in Diltheys eigenen Worten zum Ausdruck kommt: „Im Leben... umschließt die Gegenwart die Vorstellung von der Vergangenheit in der Erinnerung und die von der Zukunft in der Phantasie, die ihren Möglichkeiten nachgeht, und in der Aktivität, welche unter diesen Möglichkeiten sich Zwecke setzt. So ist die Gegenwart von Vergangenheit erfüllt und trägt die Zukunft in sich.“⁴⁶ Hiermit ist zunächst noch allgemein der Einsatz bezeichnet, der dann von der Existenzphilosophie aufgenommen und zur entscheidenden Grundlage ihrer Geschichtsauffassung ausgearbeitet ist: Das Problem der Geschichtlichkeit ist in seiner ursprünglichsten Gestalt nicht ein solches der Geschichte als des objektiven Verlaufs, sondern zuvor und ursprünglicher ein solches der Struktur des Menschen als des geschichtsbildenden Subjekts. Erst von der inneren Geschichtlichkeit des Menschen her kann durchsichtig gemacht werden, inwiefern er dann auch eine Geschichte haben kann.

Dieser zunächst noch sehr allgemeine Ansatzpunkt gewinnt bei der Existenzphilosophie seine besondere Fruchtbarkeit dadurch, daß bei ihr die Geschichtlichkeit und mit ihr die Zeitlichkeit unter den Gesichtspunkt der *Endlichkeit* des menschlichen Daseins tritt. Mit diesem Blick für die menschliche Endlichkeit bahnt sich zugleich ein neues Verständnis des politischen an, mit dem soeben die eine entscheidende Grenze des menschlichen Daseins bezeichnet wurde.

Der Bezug zur Geschichte ist für die Existenzphilosophie kein beliebiges Sondergebiet neben möglichen anderen, sondern liegt von vornherein im Grundansatz dieser philosophischen Haltung begründet. Der eigentümliche, unterscheidende Einsatz liegt in der Auffassung des menschlichen Daseins von feiner „Geworfenheit“ her. In dem Begriff der Geworfenheit kommt wohl am stärksten das veränderte Lebensgefühl seit dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus und des in ihm gegebenen Vertrauensgefühl des Menschen zu seiner Welt zum Ausdruck. Er wendet sich ausdrücklich [353/354] gegen den idealistisch-pantheistischen Gedanken einer durchgebenden Sinnerfüllung der Welt und des Lebens, wie er in Hegels Geschichtsbild zu seinen» größten Ausdruck gekommen ist und wie er als dem letzten Ausläufer dieser Weltanschauung auch in der neueren Lebens« Philosophie noch enthalten ist. Er betont demgegenüber die Zufälligkeit, durch die sich der Mensch schon immer in eine Welt und in bestimmte Lebensumstände hineinversetzt findet, die er sich nicht ausgesucht haben würde und die durch einen unbehebbar in ihnen wohnenden Zug von Widerständigkeit und Widerwärtigkeit alle Bilder einer mit seinen Wünschen und Hoffnungen zusammengehenden Welt, einer „vernünftigen“ Welt mitleidslos zerstören. In der Zufälligkeit und Unentrinnbarkeit dieser Geworfenheit, in dem Spannungsgefühl, in dem hier der Mensch von vornherein zu einer

⁴⁶ a. a. O. Bd. VII S. 232.

ihm fremden und feindlichen Welt steht, kommt jetzt die Härte der Wirklichkeit entscheidend hervor, und damit erscheint zugleich das Verhältnis des Menschen zur Geschichte in einem ganz neuen Licht.

Im Begriff der Geworfenheit liegt als eine erste und einfachste Schicht enthalten, was Heidegger als das „In-der-welt-sein“ hervorhebt: daß der Mensch sich niemals als freischwebendes Subjekt vorfindet, sondern daß der Bezug zur Welt als einem Anderen, ihm ursprünglich Fremden von vornherein mit zu seinem ursprünglichen Wesen gehört. Der Mensch befindet sich schon immer in bestimmten *Situationen* (dies Wort zunächst in einem unbestimmten Sinn gebraucht), in bestimmten Lebenslagen, und muß sich zu diesen Situationen verhalten. Die eigentümliche Schärfe dieses existenzphilosophischen Ansatzes kommt aber erst in dem zu seinem vollen Ausdruck, was Jaspers dann als „*Grenzsituation*“ ausführlich herausgearbeitet hat⁴⁷, während die gewöhnlichen Situationen, in denen sich der Mensch vorfindet, so sind, daß der Mensch sie durch zweckmäßiges Verhalten verwandeln und verbessern, die Schwierigkeiten der Situation also beheben kann, versteht Jaspers unter Grenzsituationen solche Situationen, die dadurch ausgezeichnet sind, daß sie sich ihrem Wesen nach nicht beheben lassen. Grenzsituation ist so in einem formalen Sinn der Tatbestand, immer in eine Situation gestellt zu sein. Grenzsituationen sind so im inhaltlichen Sinn Kampf, Schuld, Tod usw., also die wesentlichen Seiten des menschlichen Daseins, die auch bei Heidegger die entscheidenden Bestand- [354/355] teile seiner Untersuchung des menschlichen Daseins bilden. Sie sind mit dem menschlichen Dasein als solchem gegeben. Der Mensch kann wohl die Augen vor ihnen schließen und so sich selbst betrügen, nie aber sie wirklich beseitigen. Und ihre eigentümliche Bedeutung für das menschliche Dasein liegt darin, daß sie in ihrer Unausweichlichkeit den Menschen in die letzte Härte seines Daseins hineinzwingen und darum den Boden für eine letzte Entschiedenheit abgeben, auf dem sich allein eine echte menschliche und insbesondere geschichtliche Größe erheben kann.

Leitend ist für diese Betrachtung eine Auffassung des menschlichen Lebens, die dieses als durch den scharfen Gegensatz zweier Zustände bestimmt sieht, die Heidegger als den der „*Eigentlichkeit*“ und den der „*Uneigentlichkeit*“ bezeichnet. Menschliches Leben ist zunächst und zumeist in einem Zustand der Uneigentlichkeit, d. h. der Zerstreutheit und Verfallenheit an ein alltägliches Dahinleben, in dem es von seinen eigentlichen Möglichkeiten weit entfernt ist. Heidegger entwickelt diesen Zustand als die Welt des „man“ (im Sinne von: „man verhält sich so oder so“), in dem sich der Mensch nicht aus eigener Verantwortung entscheidet, sondern von den Kräften eines verantwortungslosen anonymen Massendaseins mitgetragen wird⁴⁸. Der Mensch befindet sich nach dieser Auffassung von „Natur“ aus schon immer in diesem Zustand der Uneigentlichkeit, und erst mit einer ausdrücklichen Anstrengung kann sich der Mensch dann diesem Zustand entreißen und zur Eigentlichkeit seiner Möglichkeiten erheben.

wesentlich für das spätere Verständnis der Geschichte ist aber insbesondere, daß die Eigentlichkeit keinen zweiten „Zustand“ bedeutet, zu dem sich der Mensch erheben und in dem er dann ganz oder längere Zeiten verharren könnte, sondern die Eigentlichkeit besteht nur im Prozeß des Sichlosreißen vom «»eigentlichen Dasein, besteht nur im Vollzug der Erhebung

⁴⁷ Jaspers, a. a. O. S. 201 ff. sowie *Psychologie der Weltanschauungen*, Aufl., Berlin 1925, S. 229 ff.

⁴⁸ a. a. O. S. 166 ff.

zum eigentlichen Dasein. Das bedeutet einmal, daß sich die Eigentlichkeit des Daseins nicht von bestimmten verwirklichten Gehalten aus bestimmen läßt, sondern nur formal: als der Vollzug des Sichlosreißen vom uneigentlichen Dasein. Es bedeutet sodann, daß sich die Eigentlichkeit nur immer im Augenblick verwirklichen läßt und mit dem verwirklichten Augenblick wieder dahinsinkt. Es ist in der Ebene der Eigentlichkeit kein Bewahren [355/356] möglich, sondern sie muß in immer neuer Anstrengung in jedem Augenblick neu errungen werden.

Von dieser Eigentlichkeit des Daseins der klärt sich auch tiefer das Verhältnis des Menschen zu der Lage, in die er gestellt ist. Diese Situation ist nichts im indifferenten Sinn Gegebenes, was einfach da und für jeden Menschen» in gleicher Weise da wäre, sondern erst der zielgerichtete Wille des Menschen formt die zunächst noch unbestimmte Lage zu einer bestimmten Situation (dies Wort jetzt im strengeren Sinn Heideggers genommen). „Dem Man... ist die Situation wesentlich verschlossen, Es erkennt nur die ‚allgemeine Lage‘, verliert sich an die nächsten Gelegenheiten und bestreitet das Dasein aus der Verrechnung der ‚Zufälle‘, die es, verkennend, für die eigene Leistung hält und ausgibt.“⁴⁹ Erst aus dem bestimmten entschiedenen Willen bekommt diese zunächst noch allgemeine Lage den Charakter einer bestimmten Situation, oder — in Heideggers eigenen einprägsamen Formulierungen: die „Erschlossenheit“ einer bestimmten Situation ruht allein in der „Entschlossenheit“ des sich zu ihr verhaltenden Menschen: „Die Situation (hat) ihre Fundamente in der Entschlossenheit.“⁵⁰ So zeigt sich schon hier der nachher für die Erfassung der Geschichtlichkeit entscheidende Zug: der Vorrang des Bezugs auf die Zukunft, der als solcher erst ein klares Verhältnis zur Vergangenheit ermöglicht.

Die „*Entschlossenheit*“, die sich hier als der entscheidende Begriff herausbildet, stellt jetzt die vollere und entfaltetere Bestimmung dessen dar, was bisher noch unbestimmter als die Eigentlichkeit bezeichnet war. Die Entschlossenheit bedeutet den Zustand eigentlichen menschlichen Daseins, in dem dieser, durch die Härte der Grenzsituationen aus der Zerstreutheit des uneigentlichen Daseins aufgerufen, die Aufgabe, vor die er sich in seinem Dasein gestellt findet, mit einer solchen Energie ergreift und sich so mit ihr auseinandersetzt, daß in diesem entschiedenen Bezug sein eigenes Dasein seine innersten Möglichkeiten freigibt. Entschlossenheit bedeutet so das unbedingte Sichentschließen des Menschen zu seinen eigensten Möglichkeiten. Und diese Entschlossenheit enthält in sich jetzt in verschärfter Form, was schon eben als die innere Zeitstruktur des menschlichen Lebens berührt wurde. In ihr sind in ursprünglicher Einheit die drei Zeitbezüge in ihrer entschiedensten Form zusammengenommen: wie der Mensch [356/357] aus der Vergangenheit hinausgreift auf die Zukunft, auf die hin er sein Dasein entwirft, in diesem Hinausgreifen in die Zukunft aber zugleich zu einer Auseinandersetzung mit der Hage gezwungen wird, in die er „geworfen“ ist, und dabei sogleich von sich aus in ein Handeln übergeht. Diese innere Einheit der dreifachen zeitlichen Richtungen des menschlichen Daseins bezeichnet Heidegger dann als *Zeitlichkeit*⁵¹ des menschlichen Daseins, und es wird deutlich, daß diese Zeitlichkeit keine beliebige Bestimmung neben möglichen anderen ist, sondern die Grundstruktur des menschlichen Daseins selbst.

⁴⁹ a. a. O. S. 300.

⁵⁰ a. a. O. S. 299.

⁵¹ a. a. O. S. 326.

Auf dem Boden der so umrissenen Zeitlichkeit entfaltet sich dann als die volle Struktur die Gliederung der *Geschichtlichkeit*, deren beherrschender Begriff wiederum der der Entschlossenheit ist. Der Umkreis der Möglichkeiten, zu dem die Entschlossenheit sich entschließt und der aus der formalen Struktur der Entschlossenheit nicht entnommen werden konnte, ergibt sich geschichtlich aus dem „*Erbe*“, welches das Dasein immer schon vorfindet, und die Verwirklichung der Entschlossenheit wird zum „übernehmen“ dieses Erbes. Dabei erfolgt die Entscheidung unter der Vielzahl der zunächst im Erbe gegebenen Möglichkeiten unter dem Druck der Grenzsituationen und insbesondere des Verhältnisses zum Lode. Gerade die Endlichkeit des menschlichen Lebens, d. I). das Wissen von dem Tod, der zu beliebiger Zeit hereinbrechen kann, bringt die letzte Schärfe in das Verhalten zu den geschichtlichen Aufgaben hinein, so wie es am eindringlichsten aus Heideggers eigenen Worten hervorgeht: „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens aus dem Erbe, das sie als entschlossene übernimmt... Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, d. h. unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das zu wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und ‚vorläufige‘ Möglichkeit aus... Die ergriffene Endlichkeit der Existenz; reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals.“⁵²

Das volle Ganze der von Heidegger entwickelten Struktur des [357/358] menschlichen Daseins kann hier so wenig entfaltet werden, daß sogar die volle Bedeutung des in den wenigen angeführten Sätzen Enthaltenen unausgeschöpft bleiben muß. Hier kam es nur darauf an, den Hintergrund so weit zu zeichnen, als es für das Verständnis der beiden entscheidenden Begriffe im geschichtlichen Verhalten notwendig ist: des „*Übernehmens*“ und des „*Wiederholens*“. In diesen beiden Begriffen kommt das existenzphilosophische Verhältnis zur Geschichte zu feinen: schärfsten Ausdruck.

Der Begriff des Übernehmens ergibt sich als geschichtliche Folge der Geworfenheit des menschlichen Daseins. Als ein geworfenes hat das menschliche Dasein niemals die Möglichkeit, sich die Inhalte seines Lebens frei auszusuchen oder sie beliebig von sich aus hervorzu bringen, sondern in allen seinen Gehalten findet es sich schon immer bestimmt durch das Erbe, das ihm mitgegeben ist. Seine eigene Leistung liegt nicht auf der Ebene objektiver Gehalte, sondern allein auf der Seite des Subjektiven: in der Weise, wie es diese vorgegebenen Gehalte jetzt sich innerlich aneignet. Das Entscheidende ist vielmehr der Vorgang des Aneignens selbst, ist die Verwirklichung einer letzten Eigentlichkeit menschlicher Existenz, die in diesem entschlossenen Ergreifen der überlieferten Möglichkeit geschieht. Der Inhalt des Erbens als solcher bleibt dieser Leistung gegenüber äußerlich und zufällig, während im lebensphilosophische!, Ansatz der Gedanke der schöpferischen Vermehrung des Lebens in seinen Gehalten im Vordergrund steht, verliert gegenüber dein existenzphilosophischen Blick für die in der Entschlossenheit sich vollziehende Verwirklichung eigentlicher Existenz die ganze Ebene inhaltlichen Fortschreitens ihren Sinn. Der entscheidende Begriff ist vielmehr der der „Wie-

⁵² a. a. O. S. 284 f.

derholung“, in der die aus der Vergangenheit überlieferte Möglichkeit im gegenwärtigen Augenblick neu verwirklicht wird und in der bei diesem Vorgang entschlossener Verwirklichung der Durchbruch zur Eigentlichkeit menschlicher Existenz immer neu vollzogen wird, vor diesem letzten wert eigentlicher Existenz gilt in aller Strenge der Satz Kierkegaards, daß es keinen Aufbau des einen auf der Leistung des anderen gibt, daß niemand anders anfängt, als von vorne und niemand weiter kommt, als irgendein anderer gekommen ist⁵³.

In dem so bestimmten Begriff der Entschlossenheit ist jetzt der feste Punkt erreicht, an dem der existenzphilosophische Ansatz einen [358/359] Halt gegenüber den Relativitäten des geschichtlichen Bewußtseins gefunden hatte. Er besagt, daß in der Entschlossenheit, *d. h. im unbedingten, zielbewußten Einsatz des Einzelnen im Rahmen der Situation, in die er sich gestellt findet, ein unbedingter und letzter wert verwirklicht ist*, der unabhängig ist von aller Verschiedenheit der geschichtlichen Lagen und der einzelnen Situationen. Existenziell entscheidend ist allein der Einsatz als solcher, und dieser trägt seinen Sinn so sehr in sich selbst, daß er weder durch das Ausbleiben des Erfolgs noch durch die Relativität der erstrebten Ziele, ja nicht einmal durch die Möglichkeit einer inhaltlichen Werttäuſchung angetastet werden kann.

Die radikale Wendung im Verständnis der Geschichte ist hiermit deutlich: Die objektive Betrachtung des Geschichtsverlaufs hatte den Einsatz des Einzelnen entwertet, da sich der große Verlauf der Geschichte ja über ihn hinweg vollzog. Besonders deutlich ist das bei der Hegelschen Betrachtung, aber es gilt auch noch bei derjenigen Diltheys, der ja wie jener an der Entwicklung des „objektiven Geistes“ orientiert war. Aber gerade dieser Einsatz enthüllt sich jetzt als der eigentliche „Sinn“ der Geschichte. Und während im objektiven Bild der Geschichte das Tun der Einzelnen aufgenommen wurde vom Strom der Geschichte und in ihm fortwirkte, gewinnt jetzt der Einsatz seine letzte Schärfe daher, daß ihm sein Erfolg nicht gewährleistet ist. Er wird zum Wagnis erst dadurch, daß er in das Dunkel einer noch unentschiedenen Zukunft hineingreift. Damit tut sich eine neue Größe und eine neue Härte der menschlichen Stellung zur geschichtlichen Welt auf, die sich auf dem Boden des idealistischen Immanenzgedankens grundsätzlich nicht erreichen ließ. Dies führt notwendig zu einem neuen Verständnis und einer neuen Wertung der *heroischen Haltung*. Darum heißt es treffend in Heyses (sogleich noch zu berührenden) Fortbildung vom Boden dieses existenzphilosophischen Ansatzes her: „weil das Existieren, ständig vor das Sein und das Chaos gestellt, sich nur um so entschlossener und tapferer im Sein zu halten sucht, des Untergangs als einer Grundmöglichkeit gewärtig: darum ist das wahrhafte Existieren heroischtragisches Existieren. Dies ist die tiefste Rechtfertigung des heldischen Lebens.“⁵⁴

Eine letzte, großartige Ausdeutung findet der existenzphilosophische [359/360] Ansatz bei Jaspers, indem dieser das, was hier zunächst an der Entschlossenheit als dem subjektiven Zustand des einzelnen Menschen gesehen ist, sinngemäß auf das Bild von der Geschichte im ganzen überträgt, wie sich eigentliche Existenz nur im Augenblick verwirklicht und wesensmäßig keine zeitliche Stetigkeit erreichen kann, so gilt es jetzt allgemein von allein, was in der Geschichte wertvoll ist: „was eigentlich ist, tritt mit einem Sprung in die Welt und er-

⁵³ Kierkegaard, Gesammelte Werke, Bd. 3, 3. Aufl., Jena 1923, S. 114 ff.

⁵⁴ H Heyse, Idee und Existenz, Hamburg, 1935, S. 342

licht, indem es sich verwirklicht“⁵⁵ Der Einsatz eigentlicher Existenz ist also, von der Ebene der Wirksamkeit und des Erfolgs in der objektiven Welt gesehen, ein *Scheitern*: nicht nur, daß aller Erfolg ihm äußerlich ist, sondern gerade in der Erfolglosigkeit, und zwar der wesensmäßigen Erfolglosigkeit, vollzieht sich die reinste Form eigentlichen Daseins. Aber wie im einzelnen Leben die Verwirklichung der Entschlossenheit „wiederholt“ werden kann, so kann auch in der Geschichte der scheidend verwirklichte Einsatz neu aufgenommen werden, so daß auch das Scheitern noch, als Appell zu neuem Einsatz, fortwirkt, und es ergibt sich von der Geschichte das an Nietzsches Vorstellung von der monumentalen Geschichte erinnernde Bild vom Fackelwettbewerb, wie es bei Jaspers als das entscheidende letzte Wort immer wieder heraustritt: „was wahrhaft ist, scheitert, aber es kann wiederholt und neu ergriffen wieder lebendig werden. Diese Möglichkeit ist nicht Bestand als Dauer, nicht die historische Bedeutung durch Wirkung auf die Weltgestaltung, sondern der fortdauernde Kampf der Loten, deren Sein noch nicht entschieden ist, solange neue Menschen die Fackel eines anscheinend Verlorenen ergreifen, bis das Scheitern endgültig ist.“⁵⁶ Die ganze Welt des objektiven Erfolgs und der objektiven Bedeutungen versinkt vor dieser letzten Größe des sich noch im Scheitern verwirklichenden unbedingten Einsatzes.

Der im unbedingten Wert des entschlossenen Einsatzes wiedergewonnene Halt gegenüber den Relativitäten des geschichtlichen Bewußtseins ist aber seinerseits nur wieder der Ausdruck einer neu gewonnenen Festigkeit im ontologischen Verständnis der Geschichte. Das entscheidende Problem hatte sich von der Geschichte als dem objektiven Geschehensverlauf zur Geschichtlichkeit als der inneren Struktur des geschichtsbildenden Subjekts verlagert. Diese ursprüngliche Struktur der Geschichtlichkeit bestimmt allererst, daß und wie [360/361] der Mensch eine Geschichte haben kann. Die genauere Untersuchung dieser bisher vernachlässigten Struktur ergab eine reiche innere Gliederung, aus der hier nur andeutungsweise einige Seiten herausgehoben werden konnten: die „Geworfenheit“ und die Gebundenheit an eine bestimmte Situation, die dreifache Gliederung der inneren Zeitstruktur, die in der „Entschlossenheit“ sich verwirklichende Form eigentlicher Existenz, das im „Übernehmen“ und „wiederholen“ sich vollziehende Verhältnis zum geschichtlichen „Erbe“ usw. usw. Aus alledem baut sich eine ganz bestimmte, reich gegliederte Grundverfassung des Menschen auf, die sich als eine gleichbleibende formale Struktur völlig vom objektiven geschichtlichen Geschehen und dem Wandel seiner Gehalte loslösen läßt, wenn Heidegger beispielsweise die Entschlossenheit als die Form eigentlichen geschichtlichen Verhaltens untersucht, so ist die Form dieser Entschlossenheit unabhängig von dem, wozu sich der Mensch im einzelnen Fall entschlossen hat. Und wenn andererseits der Mensch sich immer nur auf dem Boden einer bestimmten Situation entschließen kann, wenn er diese vorfindet, sich mit ihr auseinandersetzen und sie übernehmen muß, so sind dies wiederum entscheidende Zusammenhänge, die von dem, was im einzelnen Fall die bestimmte Situation ausmacht, gar nichts enthalten. So baut sich die *Geschichtlichkeit als eine formale Grundstruktur des menschlichen Daseins* auf, die unabhängig von den jeweiligen geschichtlichen Gehalten ist. während die Gehalte und der ganze Bereich der objektiven Geschichte dem ewigen Wandel unterworfen sind, steht diese Struktur der geschichtlichen Verfassung des Menschen außerhalb des Wandels. Die Gehalte strömen gleich-

⁵⁵ K. Jaspers, Philosophie, 3. Band, Metaphysik, Berlin 1932, S. 227 f.

⁵⁶ a. a. O. S. 183.

sam durch sie hindurch, ohne sie in ihrem Wesen zu verändern.

Darum heißt die Antwort, die die Existenzphilosophie auf die Frage nach der Überwindung des Historismus zu geben hat: Hinter den Wandel, der sich im Schauspiel der objektiven Geschichte darbietet, ist zurückzugehen auf die Seinsverfassung des geschichtsbildenden Subjekts. Diese Seinsverfassung selbst liegt jenseits des geschichtlichen Wechsels, und in dieser Seinsverfassung gründen zugleich die entscheidenden, sinngebenden Werte für das menschliche Verhältnis zur Geschichte: im Wert des entschlossenen, unbedingten Einsatzes, der sich auch im Scheitern noch bewährt. Mag jeder einzelne geschichtliche Gehalt wandelbar und darum relativ sein: in der Unbedingtheit des Einsatzes ist ein Absolutes ergriffen, das durch keine Relativität angetastet werden kann. [361/362]

b) Die Grenzen

Die Vertiefung, die das Verständnis der Geschichtlichkeit unter dem Einsatz der Existenzphilosophie erfahren hat, ist ungeheuer. Ihr verdanken wir zum entscheidenden Teil die Überwindung der optimistischen Geschichtsansicht des 19. Jahrhunderts und ein neues Verständnis für den heroisch-tragischen Grundzug der Geschichte, auf dessen Boden allein wirkliche geschichtliche Tat und geschichtliche Verantwortung möglich sind. Jeder Verzicht auf die hier neu gewonnenen Einsichten würde den neuen Blick für die Größe der Geschichte wieder verdecken und die Bemühung um ein Entscheidendes zurückwerfen. Aber trotzdem reicht auch dieser Ansatz nicht aus, mit ihm allein ein wirklich zureichendes Verständnis der Geschichte zu erreichen, und »macht den erneuten Einsatz der Bemühungen notwendig. Um diese neue Arbeit an einem tieferen und wirklich umfassenden Verständnis der Geschichte richtig beginnen zu können, muß man sich zunächst über die eigentümlichen Grenzen und Einseitigkeiten der existenzphilosophischen Leistung klar werden.

Der entscheidende Einsatzzpunkt für die Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie liegt genau an der Stelle, wo zugleich ihre eigentümliche Leistung begründet ist: bei der Herauslösung einer gleichbleibenden formalen Grundstruktur des Menschen als des Sitzes eigentlicher Geschichtlichkeit. Es entsteht die Frage, wie weit diese Loslösung möglich ist und welche Folgen sie für das Verhältnis des Menschen zur Geschichte hat. Dabei darf hier noch nicht die Rede davon sein, daß die Behauptung einer solchen festen Form des menschlichen Daseins den Erfahrungen des geschichtlichen Bewußtseins widerspreche. Da vom vertieften Ansatz der Existenzphilosophie aus erst über den Sinn dieser Aussagen entschieden werden soll, müssen sie zurückgestellt werden, bis in der grundsätzlichen Ebene Klarheit über ihre Berechtigung erzielt ist.

Der existenzphilosophische Ansatz gewinnt seinen unbedingten Halt in der Entschlossenheit dadurch, daß er die Verfassung des geschichtlichen Subjekts in einer Form bestimmt, die von allen besonderen geschichtlichen Gehalten und darum auch von der Relativität dieser Gehalte unabhängig ist. Alle Inhalte werden nicht vom Menschen hervorgebracht, sondern im „Erbe“ vorgefunden, sie werden „übernommen“ und „wiederholt“. *Damit wird der objektive Gehalt und alles das, was inhaltlich die Geschichte bestimmt, zu etwas Äußerlichem und letztlich Gleich-* [362/363] *gültigem*. Das bedeutet dann aber in seiner letzten Folgerung, daß man vom

Boden dieses Ansatzes aus gar nicht mehr zwischen einem wagemutigen verbrecherischen Einsatz und der Anspannung im Dienst einer Idee, zwischen dem selbststüchtigen Trotz gegen die Gemeinschaft und der tätigen Hingabe für sie unterscheiden kann, wenn nur auf beiden Seiten dieselbe Unbedingtheit des Entschlusses vorhanden ist. Das bedeutet zugleich, daß notwendig der ganze Verlauf der objektiven Geschichte entwertet und zum strukturlosen Untergrund existentieller Bewahrung herumgedrückt wird. Die geschichtlichen Besonderungen mit ihren eigentümlichen Ausprägungen werden gleichgültig. Es gibt in der Geschichte nicht mehr die erfolgreiche Gestaltung der geschichtlichen Umwelt zu einer angemessenen Form, sondern letztlich bleibt in der Geschichte nur der ewig wiederholte Wechsel zwischen den Zuständen der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, der Entschlossenheit und Unentschlossenheit. Alle bleibende Gestalt bleibt unwesentlich und ist vom Boden dieser Anschauungen aus auch gar nicht zu fassen.

Aber diese Isolierung der formalen Struktur der geschichtlichen Entschlossenheit entwertet nicht nur das Bild der objektiven Geschichte, *sie zerstört notwendig zugleich die entschlossene Tat selbst*. Besonders deutlich erkennt man dies an der oben als Beispiel herangezogenen Lehre Jaspers', daß alles „Eigentliche“ notwendig scheitern müsse, wenn es gewiß auch richtig ist, daß der unbedingte Wert des Einsatzes auch durch seine Erfolglosigkeit nicht berührt wird, so wäre es jetzt doch eine Überspitzung, wollte man von da aus auf die Notwendigkeit des Mißerfolgs zurückschließen. Hier rächt sich, daß in der zunächst noch allgemeinen Wendung „das Eigentliche“ nicht unterschieden ist zwischen der Eigentlichkeit als dem Zustand menschlicher Entschlossenheit und dem in dieser Entschlossenheit zu verwirklichenden Werk. Daraus, daß jeder Versuch, der Eigentlichkeit des menschlichen Zustands über den Augenblick hinaus Dauer zu verleihen, notwendig scheitern muß, folgt noch nicht, daß das hier entworfene und geplante Werk selbst zum Scheitern verurteilt ist. Wenn auch der Zustand der Eigentlichkeit vorübergeht, so vermag doch die in ihm ins Werk gesetzte Tätigkeit fortzudauern und auch das folgende Heben mit zu tragen.

Es ist vielmehr so, daß wohl auf der einen Seite die Möglichkeit des Scheiterns allem geschichtlichen Handeln erst seine heroische Größe gibt, daß die Notwendigkeit des Scheiterns dagegen den entschlossenen Einsatz selbst unmöglich machen würde. Denn zur echten [363/364] Entschlossenheit gehört es, wie es von Heidegger zutreffend entwickelt ist, daß sie sogleich im Handeln praktisch wird und in umsichtiger Beachtung aller Umstände und Möglichkeiten ans Werk geht. Dieser zielbewußten und mit allem rechnenden Planung würde aber ihr Ernst entzogen, und sie würde zum leichtsinnigen Abenteuer entarten, wenn nicht die Verantwortung für den Erfolg sie zur Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit ihrer Planung zwänge. Zur vollen Möglichkeit der Entschlossenheit gehört vielmehr beides: die Möglichkeit des Scheiterns, in deren Angesicht sich die letzte Unbedingtheit herausbildet, und die Möglichkeit des Gelingens, die allein zu einer überlegten und zielbewußten Verwendung der Mittel zwingt. Die Übersteigerung des Scheiterns zu einem notwendigen Ergebnis zerstört die volle Struktur der Entschlossenheit selbst.

Was aber an diesem Beispiel besonders eindringlich hervortritt, ist nicht auf dieses Beispiel beschränkt, sondern die notwendige Folge der im existentialphilosophischen Ansatz enthaltenen Formalisierung des Begriffs der Geschichtlichkeit. Von ihm aus erfaßt man zwar die Entschlossenheit als einen rein subjektiv zu fassenden Zustand, aber nicht mehr die wirkliche

Tat; denn in dieser greift der Mensch über sich selbst hinaus und wirkt gestaltend auf die geschichtliche Wirklichkeit selbst ein. Nur weil es dieses gibt, kann man sagen, daß „Männer Geschichte machen“. Die Tat ist auch nicht mehr als eine Kategorie des isolierten existentiellen Augenblicks zu fassen, denn in ihr wird das in der Entschlossenheit des Augenblicks Entworfen fruchtbar in der Gestaltung des weiteren zeitlichen Ablaufs, in ihr erhält auch dieser zeitlich stetige Verlauf, der vom Standpunkt der strengen Existenzphilosophie aus „Uneigentlichkeit“ bliebe, seine eigentümliche Formung. So wird über die in der Existenzphilosophie geleistete Behandlung der Entschlossenheit hinaus eine entsprechende philosophische Deutung der *wirklichen Tat* erforderlich, während sich die erstere in der rein subjektiven Ebene behandeln ließ, greift die zweite notwendig hinüber in den Bereich des objektiven Geschehens und macht damit die einfache Sonderung zwischen subjektiver Struktur und objektiv-zeitlichem Verlauf fragwürdig.

Das zeigt sich entsprechend im Verhältnis zur objektiv-geschichtlichen Welt im ganzen. Vom strengen Standpunkt der formalisierten Entschlossenheit sind alle geschichtlichen Gehalte ein irgendwie gegebener Vorrat, der angeeignet und weitergegeben werden muß. Dieser Standpunkt verkennt, daß der Umkreis der geschichtlichen Welt nicht einfach wie die Natur da ist, und der Mensch sich nur [364/365] dazu als einein Feste» verhält, sondern daß sie die vom Menschen geschaffene und umgeschaffene Welt darstellt, deren Gehalte nur weitergegeben werden können, weil sie einmal vom Menschen hervorgebracht sind, und die zugleich in ihrer besonderen Gestalt Ausdruck individueller und nationaler menschlicher Besonderheit sind. Zwar besagt die „Geworfenheit“ der menschlichen Existenz, daß der Mensch mit der Formung seiner geschichtlichen Welt niemals von vorn anfangt, sondern immer schon in eine geformte Welt hineingeboren wird, aber wie diese geformt vorgefundene Welt ihrerseits doch wieder eine von Menschen geformte Welt ist, so ist sie auch für den, der sie vorfindet, kein beliebiger Bestand, sondern eine Welt, die er in schöpferischer Verwandlung *fortzubilden* und nach seinem Wesen *umzugestalten* imstande ist (wobei dann allerdings noch wiederum die weitere Frage entsteht, wie der schöpferische Spielraum des Einzelnen durch die Gemeinschaft bestimmt ist und wie sich andererseits die schöpferische Leistung der Gemeinschaft zu dem wirken der Einzelnen verhält).

An dieser Stelle setzt jetzt die Bedeutung des anderen, des lebensphilosophischen Geschichtsverständnisses ein, in dem gerade der von hier aus unerreichbare Zug des Schöpferischen in der Geschichte im Mittelpunkt stand. Dieser Begriff des Schöpferischen ist aber nicht nur eine Bestimmung, die sich in der Betrachtung des objektiven Verlaufs der Geschichte ergibt, sondern ist zugleich eine Bestimmung der Struktur der Geschichtlichkeit selbst, des Verhaltens des Menschen zu seiner Geschichte. Dieses bleibt nur echt, wo es unmittelbar aus der Anspannung der Entschlossenheit in die Tat und die Vollendung des Werks ausmündet, und dieses muß zugleich in subjektiver Befangenheit entarten, wo die Entschlossenheit unter Verlust des unmittelbaren Bezugs zum Werk in sich selber verharrt, überall aber, wo die Entschlossenheit in wirkliche Tat übergeht, ergibt sich, daß diese Tat über das hinaus, was sich vom Zweckrationalen her begreifen läßt, ein Mehr enthält, in dem sich das unbewußt Schöpferische bekundet.

Mit diesem Zug eines schöpferischen Hervorbringens löst sich dann aber zugleich notwendig das Bild der gleichbleibenden formalen Grundstruktur auf, durch die die verschiedenen gei-

stigen Gehalte gleichsam nur hindurchströmen, ohne die Form selbst verändern zu können, denn diese Auffassung läßt keinen Raum für das wirklich Schöpferische, wie es vom lebensphilosophischen Boden aus zutreffend entwickelt ist. wo der unbewußte Untergrund des Lebens in der [365/366] ausdruckshaften Leistung schöpferisch wird, da geschieht diese Leistung nicht in vorgegebene» Formen, sondern da bildet sich die Form erst im Werk und wandelt sich mit dem Wandel der Werke. Das Bild der Geschichte ist nicht das eines in einem festen Bett (der Struktur der Geschichtlichkeit) fließenden Stroms, sondern eines Laufs, der sein Bett im Fließen erst bildet und mit dem Fließen zugleich auch stetig verändert.

Die Loslösung der einzelnen Existenz von den tragenden Lebens-Untergründen zeigt sich vor allem auch im Verhältnis zu den *Gebilden der Gemeinschaft*. So sehr es auf der einen Seite die große Leistung Heideggers ist, mit aller grundsätzlichen Schärfe herausgearbeitet zu haben, daß menschliches Dasein wesensmäßig ein „Mitsein“ mit anderen ist, d. h. daß der einzelne Mensch sich wesensmäßig in Gemeinschaft mit anderen vorfindet, so sehr wird es ihm dann auf der anderen Seite verhängnisvoll, daß er dieses Mitsein nur in der Welt des „man“ gegeben sein läßt, in der anonymen Massenwelt, die den Einzelnen in seinem alltäglichen Verhalten zumeist trägt. Es ist entscheidend für ihn, daß er dieses Getragen-sein des Menschen durch die Gemeinschaft nur in der Welt des „man“ gegeben sein läßt, d. h. von vornherein als einen Zustand des uneigentlichen und entarteten Daseins, wie der Zustand der Eigentlichkeit nur in der Erhebung aus dem alltäglich verfallenen Dasein möglich ist, so vollzieht er sich zugleich nur in der Loslösung des Selbst-seins aus dieser gemeinschaftlich bestimmten Welt. So verbindet sich also von vornherein der Gegensatz zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft mit dem zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen Dasein.

Im Ausgang von dieser Welt des „man“ steht die Gemeinschaft von vornherein in einem ganz bestimmten Verständnishorizont! sie ist das, was den Einzelnen von seinem eigentlichen Sein abzieht, ihm die Verantwortung nimmt und sein Leben zu einem Zustand bloßen Dahinvegetierens entarten läßt. Nun sind mit dem, was Heidegger hier herausgearbeitet hat, wirklich ganz entscheidende Seiten des Verhältnisses des Menschen zur Gemeinschaft freigelegt, und diese Leistung darf in keiner Weise verkannt werden. Gemeinschaft ist auch dies, aber sie ist nicht nur dies. Gemeinschaft ist zugleich etwas, was im wertvollen Sinn den Einzelnen trägt und hält und aus dessen geistigem Leben überhaupt der Einzelne lebt. Und dieser positiven Leistung kann Heidegger von seinem Ausgang aus nicht gerecht werden. [366/367] Sein Blick ist so ausschließlich auf die einzelne Existenz gerichtet, daß die Gemeinschaft für ihn nur der indifferente Hintergrund ist, von dem sich die Bewegung des Selbstwerdens abstößt. Gemeinschaft sieht er, formelmäßig zusammengefaßt, nur als *Masse*, aber er übersieht, daß *Masse* nicht die einzige und nicht die ursprüngliche Form der Gemeinschaft ist, sondern nur eine bestimmte Entartungsform (die sich allerdings in Zeiten einer allgemeinen Entartung stark in den Vordergrund schieben kann). Gemeinschaft ist ursprünglicher ein *gegliedertes und geordnetes* Ganzes, dessen einzelne Gebilde mit eigenen Leistungen und eigener Geschichtlichkeit am Leben der Geschichte teilnehmen, vor allem als die ursprünglichste dieser konkreten Gemeinschaftsformen, als *Volk*.⁵⁷

⁵⁷ Für den Aufbau dieser konkreten Gliederung vgl. Zur Frage nach der Objektivität der Geisteswissenschaften, Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 96. Bd., 1936.

Die Masse als Entartungsform ist allerdings keiner eigentlichen Geschichtlichkeit fähig, weil sie überhaupt nicht des Zustandes einer eigentlichen Entschlossenheit fähig ist. Darum ist es von diesem Ausgangspunkt aus auch kein Zufall, wenn Jaspers den Begriff der Geschichtlichkeit ausschließlich der einzelnen Existenz vorbehält (wie auch diese nur im strengen Sinn eine Situation hätte). Das ist richtig in der Abhebung gegen das verantwortungslose Dasein der Masse. Das gilt aber nicht mehr in der Übertragung auf das Volk und die anderen Gebilde konkreter Gemeinschaft: Diese sind im durchaus echten Sinn Subjekte eines geschichtlichen Handelns und einer geschichtlichen Entschlossenheit, d. h. sie haben im vollen existentiellen Sinn eine eigene Geschichtlichkeit (und mit ihr eine eigene geschichtliche Situation), die sich nicht auf die Geschichtlichkeit (und die Situation) des Einzelnen zurückführen läßt. Darum muß auch jeder Versuch scheitern, die Geschichtlichkeit des Einzelnen so zu bestimmen, daß die tragenden Bezüge zum Volk und zu den anderen konkreten Gemeinschaften nicht mit hineingenommen werden. Jeder Versuch aber, diese überindividuellen Gebilde in ihrer eigenen Geschichtlichkeit und in ihrer Bedeutung für die Geschichtlichkeit des Einzelnen zu erfassen, führt notwendig über die Schicht bloß formaler Strukturen hinaus in die Ebene ihrer bestimmten Gehalte und ihres bestimmten „objektiven Geistes“, der seinerseits Ausdruck ihres besonderen und auch nicht mehr formal zu bestimmende» Wesens ist. [367/368]

So rundet sich in eigentümlicher Weise der Kreis. An den Grenzen der Existenzphilosophie wird jetzt wieder die eigentümliche Leistung der Lebensphilosophie sichtbar, so wie zuvor an den Grenzen der Lebensphilosophie die Notwendigkeit des existenzphilosophischen Einsatzes hervorgetreten war. Sie stehen da als die beiden Möglichkeiten, die in notwendigen! Bezug aufeinander sich wechselseitig fordern und wieder relativieren.

Man könnte zunächst versuchen, dies Verhältnis als das Wechsel-Verhältnis zweier verschiedener, einander bedingender Gesichtspunkte zu nehmen, deren jeder eine Seite und die zusammen das ganze Wesen der Geschichtlichkeit enthalten. Der eine sieht die Geschichte vom objektiven Verlauf her, der andere vom subjektiven Verhalten zu der Geschichte. Heidegger geht aus von der Untersuchung des einzelnen Menschen in seinem Verhalten zur geschichtlichen „Situation“, durch die er in das Ganze dieses Zusammenhanges hineingestellt ist. Dilthey dagegen sieht die Geschichte von der Entwicklung der über« greifenden geschichtlichen Gebilde, der Völker, Staaten, Kulturen usw. Er sieht in diesem objektiven Verlauf geistige Gehalte nach einem inneren gesetzmäßigen Entwicklungszusammenhang miteinander verbunden, ist also in seiner Betrachtung von den geschichtlichen Gehalten her bestimmt, die für ihn das eigentliche Wesen der Geschichte ausmachen. Für Heidegger dagegen sind die Gehalte nur an sich belangloser Bestandteil der Situation, aber erst in diesem formalen Verhalten zur (inhaltlich unbestimmten) Situation wird jetzt der ethische Sinn der Geschichtlichkeit sichtbar: die Entschlossenheit oder Unentschlossenheit, der Einsatz oder das Versagen des Menschen in seinem Verhalten zu diesen Situationen. Dieser ethische Sinn der Geschichte geht notwendig verloren, wo man die Geschichte im objektiv-geistigen Sinn als „Ideengeschichte“ versteht, und erfordert notwendig eine „politische“ Betrachtung.

Aber die nähere Untersuchung der Geschichtsauffassungen, die sich von den beiden Ansätzen her ergaben, zeigte sodann die Unmöglichkeit, beide zu einer umfassenden gemeinsamen Deutung der Geschichte zu vereinigen. Sie widersprechen einander bis in ihre letzten philo-

sophischen Voraussetzungen hinein, und sobald man zu irgendeinem Gedanken eines der beiden Ansätze ja gesagt hat, hat man damit notwendig zufolge der inneren Zwangsläufigkeit der beiden Geschichtsbilder schon Voraussetzungen gemacht, die von vornherein jede Möglichkeit des Übergangs zu irgendwelchen Gedankengängen des anderen Ansatzes ausschließen. Sie stehen einander in unüberwindbarer [368/369] Fremdheit gegenüber. Und wenn nicht überhaupt das menschliche Denken der Wirklichkeit so unangemessen gegenübersteht, daß es auf die Vielfalt einander widersprechender, aber zusammen erst die Wirklichkeit umfassender Gesichtspunkte angewiesen bleibt, dann gibt es nur die andere Möglichkeit: hinter der Ebene, in der Lebens- und Existenzphilosophie einander widersprechen, zu einem tieferen Boden zurückzufinden, auf dem sich die Unzulänglichkeit beider Ansätze in einem vertieften Verständnis der Geschichte und der Lebenswirklichkeit überhaupt überwinden läßt und der zugleich die Leistungen beider Ansätze in sich zu vereinigen vermag.

Einen ersten wesentlichen Schritt in dieser Richtung bedeutet von der Seite der Existenzphilosophie her die Fortbildung, die diese bei *Heyse* in seinem Werk über „Idee und Existenz“⁵⁸ gefunden hat. Der entscheidende Grundgedanke dieses Werkes, wie er schon im Titel zum Ausdruck kommt, ist der Wille, den formalen Charakter des Existenzbegriffs zu überwinden, so wie sich dieser in den bisherigen Untersuchungen als die entscheidende Schranke herausgestellt hatte. Die eigentümliche Lösung läßt sich formal als die Vereinigung des modernen Existenzbegriffs mit dem uralten griechischen Gedanken des Kosmos als des geordneten und gerundeten Seins bezeichnen. Menschliches Dasein steht niemals für sich, sondern ist von vornherein in eine geordnete Welt hineingestellt, und diese Ordnung des Seins selbst und der menschlichen Existenz in ihm bezeichnet *Heyse* in seinem eigentümlichen Sinn als Idee: „wir verstehen unter Idee allgemein die wahren Formen des Seins und in einem besonderen Sinne die wahren Formen des menschlichen Daseins und Existieren“.⁵⁹ Menschliches Dasein ist also als ein Existieren in der Idee *eingegliedert in das Ganze des Seins*, aber zugleich so, daß es nicht schlechthin in diesen Ordnungen und im Einklang mit diesen Ordnungen existiert, sondern in seiner Existenz *für den Bestand dieser Ordnungen verantwortlich ist*. Der beim ursprünglichen Ansatz der Existenzphilosophie formal gebliebene Unterschied zwischen der „Eigentlichkeit“ und „Uneigentlichkeit“ des Daseins bekommt jetzt seine konkrete Bestimmung durch den Bezug auf das Ganze des Seins, aus dessen Ordnung das Dasein den Sinn seiner Eigentlichkeit entnimmt und für dessen Ordnung das Dasein zugleich in seiner Eigentlichkeit verantwortlich ist. In [369/370] Eigentlichkeit existieren heißt: in seiner Existenz die vorgezeichnete Ordnung des Seins vollziehen; in Uneigentlichkeit existieren: in der Entartung des eigenen Daseins zugleich die Ordnung des Ganzen zerstören. „Der Mensch ist vor die beiden Grundmöglichkeiten gestellt, das Gesetz des Seins, die wahre Seins- und Existenzordnung unter Aufbietung aller Wachheit, Einsatz- und Opferbereitschaft zu vollziehen — oder in der Verkennung, Verletzung und Mißachtung der wahren Seins- und Existenzordnung unterzugehen. Dies ist das Urgesetz, das über die menschliche Geschichte verhängt ist.“⁶⁰ In diesem Zusammenhang ergibt sich dann für *Heyse* der prägnante Sinn seines Geschichtsbegriffs: „*Geschichte heißt: im Vollzug oder in der Verletzung der Seins- und Lebensordnungen,*

⁵⁸ H. Heyse, *Idee und Existenz*, Hamburg, 1935.

⁵⁹ a. a. O. S. 11.

⁶⁰ a. a. O. S. 13.

*in Erhebung oder Fall das Schicksal vollziehen.*⁶¹ Auf dem Boden dieses neuen Verständnisses ergibt sich dann zugleich ein neuer Begriff der geschichtlichen Stetigkeit, der auf dem Boden des ursprünglichen existenzphilosophischen Einsatzes widersinnig erschienen wäre: die „Dauer“ als „das Kriterium für den Einklang mit den Ordnungen des Seins“⁶². Dieser (im Anschluß an Aristoteles entwickelte) Begriff der Dauer wird hier zum „letzten geschichtsphilosophischen und geschichtsmetaphysischen Prinzip des politischen Daseins“⁶³. Nur im Einklang mit den Ordnungen des Seins vermag sich menschliche Existenz zu behaupten, in der Verletzung dieser Ordnungen geht sie notwendig zugrunde.

Damit ist ein entscheidender Schritt für die Eingliederung der in sich noch leeren Existenz in die Ordnung und inhaltliche Bestimmtheit der geschichtlichen Welt getan. Aber die wirkliche Brücke, die vom existenzphilosophischen Boden aus den Zugang zu den Leistungen der Lebensphilosophie eröffnet, ist auch hiermit noch nicht geschlagen, und die entscheidenden Schranken, auf die der allgemeine existenzphilosophische Ansatz stieß, bleiben auch noch dieser Fortbildung gegenüber bestehen. Die Ordnung, von der hier gesprochen wird, ist die Wiederaufnahme der alten griechischen Idee des allumfassenden Kosmos, wenn man diesen Begriff nicht ganz formalisiert (womit dann ein entscheidendes Stück des Fortschritts über den alten Existenzbegriff wieder preisgegeben wäre), bedeutet er die eine, [370/371] zeitlose kosmische Ordnung und läßt keinen Raum für die Verschiedenheit der geschichtlichen Ordnungen, die nicht nur nebeneinander, sondern auch einander widersprechend gegeneinander stehen. Sie läßt keinen Raum für den im politischen Charakter der Wirklichkeit enthaltenen Tatbestand, daß jede Ordnung — nicht nur der äußeren Wirklichkeit, sondern auch der werte und Normen, die das Leben leiten — eine andere, fremde Ordnung sich feindlich gegenüberstellen hat und das Bekenntnis zur eigenen Ordnung mit der Anerkennung einer grundsätzlichen Gleichberechtigung der fremden Ordnung verbinden muß. Die verschiedenen menschlich-politischen Ordnungen fügen sich nicht harmonisch zur kosmischen Ordnung zusammen, sondern bleiben zueinander in unaufhebbarer Kampf und Widerspruch. Zugleich aber läßt dieser zeitlos-allgemeine Begriff einer Ordnung des Seins keinen Raum für den inhaltlich-schöpferischen Zug der Geschichte, der diese Ordnung zum Ausdruck des geschichtlich besonderen Wesens ihrer Schöpfer macht und in der schöpferischen Fortbildung über den jeweils erreichten Stand hinaus erst die konkrete Aufgabe einer Zeit bestimmt, wenn Heyses vom „Schicksal“ spricht, das vollzogen werden soll, so läßt sich das auf dem Boden der bisher entwickelten Voraussetzungen nicht als das geschichtlich besondere Schicksal verstehen, das ein Volk in seiner Geschichte zu erfüllen hat, sondern bleibt in der Ebene des allgemeinen existenzphilosophischen formalen Gegensatzes zwischen einer entschlossenen Bewährung und einem unentschlossenen Versagen, das notwendig zur Preisgabe der eigenen Existenz führt. Darum bleibt auch das Ziel dieser Bewährung die „Dauer“ als der bloße Bestand eines ewig sich gleichen Seins, ohne inhaltliches Ziel einer neuen Gestaltung der Lebenswirklichkeit eines Volkes. So bleibt auch dieser entscheidenden Fortbildung gegenüber die Aufgabe einer fruchtbaren Vereinigung der lebens- und der existenzphilosophischen Leistungen bestehen (wobei allerdings zu beachten ist, daß in Heyses Buch die systematischen geschichts-

⁶¹ a. a. O. S. 352.

⁶² a. a. O. S. 70.

⁶³ a. a. O. S. 70.

philosophischen Fragen noch nicht ausdrücklich erörtert werden, weil zunächst eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Ganzen der abendländischen Geistesgeschichte unter dem Gesichtspunkt der entwickelten Fragestellung im Vordergrund steht).

Mit dieser letzten Fortbildung des existenzphilosophischen Ansatzes ist der Umkreis dessen abgeschritten, was in der bisherigen Entwicklung der neueren Philosophie zur Lösung der Frage nach der Ge- [371/372] schichtlichkeit bereitsteht, und damit zugleich die Ausgangsstellung umrissen, von der her ein Weg zur Lösung dieser Frage zu erwarten ist. Die Lösung selbst liegt außerhalb der Möglichkeiten dieses vor« bereitenden Versuchs. Sie liegt zugleich außerhalb der Möglichkeiten dessen, was ein Einzelner in theoretischer Arbeit an diesen Fragen leisten kann, weil sie nur aus der gesamten schöpferischen Leistung einer Zeit hervorgehen kann. Nur ein paar allgemeine Richtungen konnten in der bisherigen Darstellung vorsichtig angedeutet werden. Eine solche liegt zunächst vor in der Überwindung des Gegensatzes zwischen der lebensphilosophischen Deutung de» Ausdrucks und der existenzphilosophischen Deutung der einsatzbereiten Entschlossenheit. In diesem Zusammenhang konnte auf der lebensphilosophischen Seite wenigstens angedeutet werden, wie der dort behandelte Ausdruck als eine Seite in jeder vollen menschlichen Lat enthalten ist, umgekehrt aber in dieser nur die eine Seite ausmacht, die erst in der Verbindung mit der anderen Seite, dem überlegenen planen und dem zähen Durchhalten in der Verwirklichung, ihr volles Wesen entfaltet. In diesem Zusammenhang konnte auf der existenzphilosophischen Seite darauf hingewiesen werden, wie erst in dem Bezug zur schöpferischen Leistung der entschlossene Wille sein eigenes Wesen vollendet und ohne diesen Bezug zu leerem Abenteuerum entartet. In der Verfolgung beider Linien ergibt sich dann die Aufgabe einer durchgeführten philosophischen Untersuchung dessen, was im vollen Sinn verantwortliche schaffende Tat ist. hiermit wäre auf der Seite des geschichtsbildenden Subjekts ein wesentliches Glied für den vollen Begriff der Geschichtlichkeit geleistet.

Was aber hier am geschichtlichen Einzelsubjekt in seiner einfachsten Gestalt hervortritt, erfordert dann seine besondere Übertragung auf die überindividuellen geschichtlichen Subjekte, um den Begriff der Geschichtlichkeit (im Gegensatz zu der existenzphilosophischen Verengung) auch auf diese zu übertragen. Es wäre zu verfolgen, in welchem Sinn sich auf diese überindividuellen Subjekte der Begriff der schöpferischen Leistung und des entschlossenen Einsatzes übertragen läßt. Es wäre einmal zu fragen, wie die schöpferische Leistung des Einzelnen in das Medium des objektiven Geistes eingebunden ist und zugleich dessen Entwicklung vorwärtstreibt. Es wäre dann insbesondere zu fragen, in welcher Weise die echte Entschlossenheit der Gemeinschaft sich in dein Verhältnis von Führer und Gefolgschaft ergibt. In dieser Ebene ergibt sich dann der Begriff der überindividuellen (insbesondere völkischen) Geschichtlichkeit. [372/373]

In beiden Ebenen entsteht dann aber weiter die Frage nach dem Verhältnis der geschichtlichen Freiheit und der geschichtlichen Schöpfermacht zu den biologischen Untergründen des Lebens, die selbst außerhalb der Geschichte stehen.

Da sich endlich aber der existenzphilosophische Ansatz einer selber übergeschichtlichen Struktur der Geschichtlichkeit, die sich vom Gehalt der objektiven Geschichte absondern lie-

ße, als fragwürdig erwiesen hat, so erhält der Begriff der Geschichtlichkeit als der geschichtlichen Struktur des (individuellen oder jetzt auch überindividuellen) geschichtsbildenden Subjekts seine volle Bestimmung erst im Rahmen einer wirklichen Metaphysik der Geschichte, d. h. einer umfassenden Sinndeutung des objektiven geschichtlichen Geschehens selbst. Und da diese wiederum nicht aus der theoretischen Arbeit einzelner Forscher hervorgehen kann, sondern (im Sinn der Lehre vom unbewußten Schaffen) aus der weltanschaulichen Liefere der gesamt-geschichtlichen Bewegung hervorwachsen muß, so offenbart sich in diesem letzten Zusammenhang noch einmal die Angewiesenheit, in der die philosophische Arbeit als Auslegung und Deutung in den Gesamt. Zusammenhang des geschichtlichen Lebens eingegliedert ist.