

I

Das Problem der *Interpretation* der historischen Fakten hängt untrennbar mit der Entstehung der *Philosophie* der Geschichte, das heißt mit der Reflexion über das Wesen der Geschichte als eines Ganzen zusammen, das seine innere Spezifik besitzt, die die Geschichte von der Natur unterscheidet.

Die Geschichte selbst, als Spezialdisziplin, entsteht als Beschreibung von menschlichen Handlungen. In der Spezifik ihres Gegenstandes drückt sich gleichsam ihr Wesen aus, weil sowohl das Subjekt der Tätigkeit als auch dessen Ziele und Resultate ein dynamisches Bild ergeben, zum Unterschied von dem äußerlich „relativ konstanten“ natürlichen Hintergrund. Jedoch wurden ursprünglich die Kräfte der Natur und die Kräfte der Geschichte einander nicht entgegengesetzt, sondern in bestimmter Wechselbeziehung betrachtet. Daher üben die Naturkräfte bisweilen einen entscheidenden Einfluß auf die Entstehung geschichtlicher Ereignisse aus. Es ist bezeichnend, daß sich die Helden Herodots, des Vaters der Geschichtsschreibung, zu den Naturkräften wie einem Subjekt gegenüber verhalten, das Bewußtsein und Gefühle besitzt, Ziele verfolgt, bewußt Hindernisse errichtet oder umgekehrt die Vorhaben der Menschen unterstützt. So hat Xerxes den Hellespont mit dreihundert Peitschenhieben bestraft und ein Paar Augen ins offene Meer versenkt, weil der Sturm die große Brücke zerstört hatte, die er hatte errichten lassen, um Asien mit Europa zu verbinden, damit das gewaltige Heer der Perser hinübermarschieren konnte. Indessen haben die antiken Geschichtsschreiber nicht die Naturkräfte mit den eigentlichen Kräften der Geschichte identifiziert; deren Wirken erklärten sie vielmehr aus dem Eingrei-[10]fen der Götter in die Tätigkeit der Menschen. Auf diese Weise fiel die Auffassung der Historiker von der Geschichte mit dem historischen Bewußtsein jener Zeit zusammen, das heißt mit den Vorstellungen der Mitwirkenden des Geschichtsdramas über sich und über den Sinn ihrer Tätigkeit. Andererseits wird die Geschichte der raschen Vergänglichkeit des Lebens des einzelnen Menschen gegenübergestellt. In den Vorstellungen der Alten ist es dem Menschen gegeben, die Annehmlichkeiten des Lebens zu genießen, zugleich aber machen seine Mißgeschicke und körperliche Leiden den Tod zu einer wünschenswerten Befreiung von ihnen. Die Geschichte aber überschreitet den Rahmen des einzelnen Menschenlebens; in der Geschichte will der Mensch über sich hinauswachsen, die Macht des Staates festigen, durch den Sieg über seine Feinde Erfolge erringen.

Für die Alten war es klar, daß der Tod des einzelnen, als Beendigung aller Mißgeschicke und körperlichen Leiden, sich vom Ende der unbeschränkten Herrschaft der Sippe oder des Staates unterscheidet, von der seine Qualen und Leiden, alle Unterdrückung und Sklaverei ihren Ausgang nahmen. Infolgedessen tritt die eigentliche Menschheitsgeschichte in der Vorstellung des Historikers als Prozeß des Aufstiegs, der Blüte und des Untergangs der einzelnen Städte und Staaten, ihrer Zusammenstöße miteinander, in Erscheinung. Und dieser eigentliche historische Prozeß enthielt viele Rätsel. Die Alten sagten, daß *zu Anfang nicht alles sichtbar sei, was später kommen werde*.

Man kann sagen, daß auf der Grundlage der periodischen Versuche, eine rationale Antwort auf die Frage zu geben, *was später kommt*, auch die *Philosophie* der Geschichte entsteht, das heißt das Bemühen, die Geschichte als Ganzes zu erfassen und folglich über ihren Anfang, ihre Gegenwart und über ihr Ergebnis in dieser oder jener Form nachzudenken. Die Ironie der Geschichte jedoch liegt darin, daß sie diese Versuche, eine endgültige Antwort zu geben, allmählich in sich aufnimmt, sie sich – als Produkt der Zeit – zu eigen macht. Indessen dringt die Bewegung des Denkens gleichsam entgegen der Relativität der Geschichte Schritt für Schritt in ihr Fundament ein, entdeckt ihre wirklichen Grundlagen; und in dieser Vereinigung von Relativem und Absolutem, in der komplizierten Dialektik der Erkenntnis wird die wissenschaftliche Erkenntnis der Ge-[11]schichte als gesetzmäßiger Entwicklungsprozeß der menschlichen Gesellschaft, als Produkt der Lebenstätigkeit der gesellschaftlichen Praxis der Menschen, geboren.

„Sobald dieser tätige Lebensprozeß dargestellt wird“, schrieben Marx und Engels, „hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakta zu sein, wie bei den selbst noch abstrakten Empirikern, oder

eine eingebil­dete Aktion eingebil­deter Subjekte, wie bei den Idealisten.“ [K. Marx/F. Engels: Werke, Bd. 3, Berlin 1958, S. 27.]

Die materialistische Geschichtsauffassung machte es möglich, den dialektischen Zusammenhang aufzudecken, der zwischen den objektiven Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens und der subjektiven Tätigkeit der Menschen besteht, die gleichsam an der Oberfläche der Geschichte liegt und als ihr wirkender Faktor erscheint. Eine wissenschaftliche Geschichtstheorie konnte sich nun nicht mehr außerhalb dieser Auffassung von der realen Dialektik des gesellschaftlichen Lebens entwickeln, die der „Grundpfeiler“ der Geschichte, die dasjenige ihrer Momente ist, das es ermöglicht, das komplizierte Geflecht der Wechselbeziehungen, der Verknüpfungen der Ereignisse zu entwirren, aus dem sich ein bestimmtes historisches Resultat ergibt. Dadurch wird natürlich die Gegenüberstellung der „historischen Tatsache“ und ihrer Behandlung „aufgehoben“, und zugleich wird die metaphysische Einseitigkeit der Versuche gezeigt, einerseits die empirische Wirklichkeit der Geschichte bestimmten philosophischen Systemen künstlich unterzuordnen und andererseits eine Theorie der Geschichte im Namen der Anerkennung ihrer empirischen Substanz zu verwerfen.

Ignoriert man die wirkliche Dialektik der Geschichte, so führt das – wie die historische Erfahrung gezeigt hat – nicht zu ihrer „Aufhellung“, sondern zur Bildung einander ablösender Deutungen der „historischen Substanz“, die den Anspruch auf absolutes Wissen erheben und sich in ihren Grundlagen als relativ erweisen. Das philosophische Denken entwickelt sich dabei in zwei entgegengesetzten Richtungen, die in gewissem Grade durch den Charakter des „historischen Objekts“ bedingt sind. Einerseits konnte man die Geschichte als etwas über dem einzelnen Ereignis Stehendes behandeln. Andererseits konnte sie gerade als einzelnes Ereignis betrachtet werden. Im ersten [12] Fall muß man das einzelne Ereignis aus besonderen substantiellen Kräften der Geschichte (in dieser oder jener Form) ableiten; im zweiten Fall müssen die substantiellen Kräfte der Geschichte als das Ergebnis der Addition einzelner Ereignisse, empirischer Fakten angesehen werden.

Bei einer solchen Fragestellung fand das menschliche Denken seine eigene innere Logik, deren Resultat periodisch mit den wirklichen Resultaten der Geschichte selbst in Beziehung gesetzt werden muß. Eine solche Beziehung hat in der realen Bewegung den Charakter des Kampfes verschiedener geistiger Bewegungen, die bisweilen Massencharakter annehmen oder den Charakter der Kontrapolition theoretischer Ideen überhaupt, der Evolution des Denkens, das anscheinend keinen bemerkenswerten Einfluß auf die wirkliche Geschichte ausübt.

Es versteht sich, daß in Wirklichkeit in der Bewegung des philosophischen Denkens die Fragen nicht derart logisch klar gestellt und beantwortet werden. Das philosophische Denken ist eher eine bestimmte Antwort auf die aktuellen, Fragen der Epoche, es ist seinerseits ein kompliziertes Geflecht und fügt, so scheint es, dem Rätsel der Geschichte selbst noch die Rätsel der Geschichte des menschlichen Denkens hinzu. Die Geschichte wird in ihrer Bewegung gleichsam komplizierter und gibt dadurch immer schwierigere Antworten auf ihre eigenen Fragen. Dies erklärt sich aus der Tatsache, daß die ursprüngliche relative „Einfachheit“ der historischen Beschreibungen, die das Panorama des historischen Dramas bilden, nach und nach ein immer bunteres Bild ergibt, zu immer engeren historischen Spezialuntersuchungen führt, wodurch die Geschichte ihren Charakter als etwas Ganzes und Zusammenhängendes, in einem einheitlichen Bild Vereinigtes verliert. Auf diese Weise trennt sich das Allgemeine in der Geschichte allmählich von seiner empirischen Grundlage, erhält es eine abstrakte Selbständigkeit und verwandelt sich in intellektualistischen Dunst. Dadurch erhält die Geschichtsphilosophie den Charakter einer subjektiven Deutung der historischen Wirklichkeit, nimmt sie jene ideologischen Formen an, die am häufigsten bestimmte Tendenzen und Wünsche, nicht aber das Wirken der fundamentalen historischen Kräfte zum Ausdruck bringen.

Auf dieser Basis entsteht auch eine besondere Erkenntnistheorie der Geschichte, die viel eher eine historisch bedingte [13] Lage rechtfertigt, als daß sie die Regeln auf deckt, nach denen sich aus einzelnen Fäden das ganze Netz der Geschichte knüpft. In diesem Sinne wird der Fortschritt der Geschichte als einer besonderen Disziplin, die in immer größerem Umfang empirisches Material anhäuft, von einem theoretischen Rückschritt begleitet, der einen besonders prägnanten Ausdruck in

der These gefunden hat, daß Geschichte als Wissenschaft überhaupt unmöglich sei. Diese These wird begründet durch die Berufung auf das besondere Wesen der historischen Tatsache, die im Prinzip nicht der theoretischen Verallgemeinerung und folglich auch keinerlei allgemeiner Gesetzmäßigkeit unterliege. Im 20. Jahrhundert sind in der idealistischen Philosophie, bei aller Vielfalt der Richtungen und Bezeichnungen, die den Anspruch auf eine neue Behandlung der Geschichte erheben, die dominierenden Tendenzen nicht zu übersehen, die unter der Einwirkung der tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen entstanden sind. Von hier aus kann man die Aufeinanderfolge der Problemstellungen und -lösungen in der Geschichtsphilosophie des heutigen Idealismus verfolgen, die Schritt für Schritt zu einer reaktionären Weltanschauung führt. Von den subjektivistischen Spekulationen auf eine Dialektik auch des historischen Solipsismus bis zur reaktionären Behandlung des Sinns und des Inhalts der Geschichte geht der Weg, der von vielen idealistischen Philosophen verfolgt wird, die gegen die materialistische Geschichtsauffassung zu Felde ziehen. Die idealistische Geschichtsphilosophie hat den Versuch einer „Rekonstruktion“ der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Geschichtsphilosophie unternommen, indem sie theoretische Argumente dafür finden will, den objektiven, historisch konkreten Sinn der neuen Geschichte zu verfälschen und die „erwünschten“ Richtungen der gesellschaftlichen Entwicklung als „Ruf“ des Schicksals hinstellen zu können.

Im 20. Jahrhundert steht im Mittelpunkt der idealistischen Geschichtsinterpretation die abstrakt-philosophische Deutung des Subjekts, des Menschen überhaupt; für sie sind auch die Versuche charakteristisch, seine wahre „Natur“ aufzudecken und dann auch eine Interpretation der Geschichte zu geben. Die biologischen, sozialpsychologischen und spekulativ-metaphysischen Interpretationen der Geschichte erweisen sich als eine Art von Extrapolationen bestimmter Eigenschaften eines [14] außerhistorischen Menschen auf die Geschichte als Ganzes. Dies hat in gewissem Sinne viele Darlegungen und Vorstellungen von der Geschichte von Grund auf verändert.

II

Die idealistische Geschichtsphilosophie hat das Problem der *historischen Vernunft* aufgeworfen, die sich grundlegend von der naturwissenschaftlichen, physikalisch-mathematischen unterscheidet. Dieses Problem wurde sowohl von Dilthey als auch von den Neukantianern intensiv ausgearbeitet. Dem Wesen der Sache nach handelte es sich um die sogenannte „Kritik der historischen Vernunft“, die einen wesentlichen Einfluß auf die Formierung des idealistischen gesellschaftlichen Denkens im 20. Jahrhundert ausgeübt hat.

Ortega y Gasset unterstreicht in jeder Weise die Bedeutung der sogenannten *realen Dialektik* nicht der logischen, sondern der historischen Vernunft, wobei er die Rolle von Dilthey, seiner Idee des Lebens, hervorhebt und ihn zum hervorragendsten Denker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erklärt. Ortega sieht das Problem des menschlichen Seins als außerordentlich wichtig an. Nach seiner Meinung ist die Vergangenheit nicht deshalb so, wie sie ist, weil sie sich etwa auf andere Menschen bezöge, sondern weil sie einen Teil unserer Gegenwart bildet. Mit anderen Worten: das Leben, als Realität, existiert in der Gegenwart. Wir können nicht sagen, daß etwas ist, wenn es nicht hier und in diesem Augenblick vorhanden ist. Wenn es Vergangenheit gibt, so muß sie folglich irgendwie aktiv im gegenwärtigen Augenblick vorhanden sein.

Diese in ihrer Grundlage idealistische These war die Prämisse für eine ganze Reihe von Schlußfolgerungen, die für die Interpretation der Geschichte grundsätzliche Bedeutung haben. Nach der Auffassung Ortegas entdecken wir, wenn wir analysieren, was wir im gegenwärtigen Moment sind, wenn wir versuchen, eine Bestandsaufnahme unserer Gegenwart zu machen, wie ein Chemiker ein Objekt in seine Grundelemente zerlegt, daß das Leben der Gegenwart durch das bestimmt wird, was wir waren. Folglich ist das einzige Element des Seins oder der „Natur“ des Menschen das, was er war. Dies ist sozusagen das [15] unveränderliche, eleatische Sein des Menschen. Wenn indessen das eleatische Sein des Menschen das ist, was er war, so ist sein authentisches, wirkliches Sein verschieden vom Vergangenen, ist ein nichteleatisches Sein: der Mensch ist nicht einfach, er fährt fort zu sein. Der Begriff „fährt fort zu sein“ ist jedoch nach der Auffassung Ortegas absurd, letztlich irrational. Deshalb sei es richtig zu sagen: „der Mensch lebt“.

Wenn wir an das Sein des Menschen vom Standpunkt dessen, was er war, herangehen, so reduziert sich die Vernunft auf die Beschreibung seiner vergangenen Zustände: er war Christ, Anhänger des Absolutismus, Demokrat usw. Die verschiedenen Formen des Seins „passieren“ im Menschen. Er kann die Marquise von Pompadour, Perikles oder Charly Chaplin sein. Aber der Mensch ist, nach der Auffassung Ortegas, nicht an diese Formen gefesselt, sondern geht durch sie hindurch, ähnlich dem Zenonschen Pfeil und trotz Zenon.

Der Mensch erfindet für sich Lebensprogramme, eine statische Form des Seins, die Antwort auf die Fragen gibt, die die Umstände ihm stellen. Der Mensch ist tief durchdrungen vom Geist seines Programms, indem er annimmt, daß es sein reales Sein ausdrücke. Er ist voller Illusionen, geht aber mit ganzem Ernst an das Experiment heran. Mißerfolge zwingen ihn, ein neues Programm unter Berücksichtigung des ersten Versuchs, danach des zweiten, des dritten usw. auszuarbeiten. Der Mensch lebt durch „Sein“ und „Nichtsein“, wobei er seine Vergangenheit akkumuliert. Auf diese Weise errichtet er sich sein Sein selbst durch das Mittel einer dialektischen Serie von Experimenten. Und dies ist nach der Auffassung von Ortega die reale Dialektik, die Dialektik der historischen Vernunft. Im gegebenen Fall macht er keine Vorbehalte. Von seinem Standpunkt aus sind die Dialektik der Geschichte der Persönlichkeit und die Dialektik der menschlichen Geschichte im wesentlichen identisch. Die Analyse der Serien von Experimenten, ihrer Stadien und der Zusammenhänge zwischen den Stadien wird als Geschichte bezeichnet, und diese Untersuchung verwandelt die Geschichte in die historische Vernunft.

Der Mensch hat nach der Auffassung von Ortega keine Natur; das einzige, was er hat, ist die Geschichte. Die Geschichte, die Vergangenheit des Menschen, hängt ihrerseits unlösbar mit ihm zusammen, und ähnlich, wie die Schnecke ihr Haus auf [16] dem Rücken trägt, ist der Mensch stets mit der Geschichte verbunden. In diese Geschichte eingeschlossen sind die kollektiven Glaubensüberzeugungen, die in den verschiedenen Zeitaltern wirksam waren. Der Mensch hat sie stets „hinter sich“ und fügt ihnen das Neue hinzu – und dies eben ist der Fortschritt. Die Gesellschaft ist der „kollektive Mensch“, und die Geschichte ist ein System, ein System menschlicher Experimente, die miteinander zu einer Kette verbunden sind.

Auf diese Weise wird das Problem der historischen Vernunft in der Philosophie der Geschichte zum Versuch, die besondere Spezifik der Gesellschaft als Welterscheinung zu bestimmen. Da eine abstrakte Gesellschaft als Summe abstrakter Individuen erscheint, wird es als natürlich angesehen, daß die wesentliche Spezifik des Individuums auch auf die Gesellschaft als Ganzes übertragen werden kann. Diese Spezifik wird als Ausarbeitung von Lebensprogrammen, ihrer Kritik, der Ausarbeitung neuer usw. ausgelegt. Dieser Prozeß ist für den einzelnen Menschen begrenzt. Für die Gesellschaft ist er unbegrenzt, weil er über den Rahmen des Lebens des einzelnen Individuums hinausgeht, das heißt, so lange andauert, wie die Gesellschaft existiert. Die Form jeder gesellschaftlichen Struktur wird durch das Programm bestimmt, durch die Ziele und Werte, nach denen die betreffende Gesellschaft strebt. Von hier aus wird auch der Akzent logisch verständlich, mit dem die idealistische Geschichtsphilosophie das geistige Leben der Gesellschaft versieht. Die religiösen, philosophischen und anderen Vorstellungen stehen im Brennpunkt der historischen Untersuchungen, weil sich in ihnen, wie diese Philosophie behauptet, das Lebensprogramm der betreffenden Gesellschaft konzentriert.

Die idealistischen Prämissen der Geschichtsphilosophie besitzen ihre innere, zwangsläufige Logik. Sobald sie einmal angenommen worden sind, ist der Forscher gezwungen, sich darauf zu orientieren, in jeder historischen Struktur die allgemeinen und zugleich die für die betreffende Struktur spezifischen sozialen Ziele und Werte zu suchen. Indessen erweist sich jede gesellschaftliche Struktur als relatives historisches Experiment. Auf diese Weise erhält die neukantianische These, daß in der Geschichte das Individuelle dominiere und auf dieses nur die individualisierende Methode anwendbar sei, eine bestimmte theoretische Grundlage.

[17] Die idealistische Geschichtsphilosophie schließt unvermeidlich ein irrationales Moment ein, da sie nicht versucht, die objektive Logik der Geschichte zu begreifen, ja sie darüber hinaus im Prinzip leugnet. Sie geht vielmehr davon aus, daß die Gesellschaft – ähnlich dem Individuum, das seine

Lebensprogramme frei (genauer: willkürlich) ausarbeitet – bestimmte Wertvorstellungen spontan annimmt, die in der Folge durch neue Wertvorstellungen einer neuen Zivilisation negiert werden.

Die Geschichtsphilosophie der zweiten Hälfte des 19. und die des 20. Jahrhunderts hat, indem sie das Problem der historischen Vernunft in den Vordergrund stellte, die Logik der Geschichte in der von Hegel ausgearbeiteten Form verneint. Für Hegel war die Logik der Geschichte ihrem Wesen nach eine ontologische, mit anderen Worten: sie war die Grundlage, der Kern der wirklichen Geschichte. Die historische Vernunft in dieser Auffassung wird heute immer kategorischer geleugnet. Sie wird ersetzt durch einen eng egoistischen, pragmatischen Verstand des Historikers, und dies führt dazu, daß das ganze Gewebe der Geschichte auf eigenartige Weise in zwei Teile gerissen wird: auf der einen Seite ihre „chaotische“, irrationale Grundlage und auf der anderen jene in geistigen Gebilden fixierte Wertschicht, die als Ausgangsmotiv für die historischen Handlungen anerkannt wird.

In diesem Zusammenhang erhielt die Interpretation der „historischen Tatsache“, die als Grundstein der Geschichte angesehen wurde, eine besondere Bedeutung.

Eine detaillierte idealistische Interpretation der historischen Tatsache gab Karl Becker (1873-1945), den man als den John Berkeley der Geschichtsphilosophie, als den Theoretiker des historischen Solipsismus bezeichnen kann.

K. Becker wollte die Vorstellung von der historischen Tatsache als von etwas Festem und Substantiellem – gleichsam der physikalischen Materie Ähnlichem – zerschlagen. In diesem Zusammenhang stellte er drei Fragen: 1. Was ist eine historische Tatsache? 2. Wo ist sie einzuordnen? 3. Wann tritt sie in Erscheinung?

Als Antwort auf die erste Frage schlägt Becker seine Analyse einer einfachsten historischen Tatsache vor: „Im Jahre 49 v. u. Z. überschritt Cäsar den Rubikon.“ Ist nun aber diese [18] historische Tatsache einfach? fragt Becker. Es zeigt sich, daß sie sehr kompliziert ist, weil gemeinsam mit Cäsar eine ganze Armee den Rubikon überschritt, ein Geschehnis, das von verschiedenen Aktionen, von Worten und Gedanken vieler Menschen begleitet wurde, und um diese einfachste Tatsache zu beschreiben, brauchte man Hunderte von Textseiten. Aber das ist noch nicht alles. Die Tatsache an sich, daß Cäsar den Rubikon überschritt, sagt uns nichts, wenn wir sie nicht im Zusammenhang mit zahlreichen anderen Fakten und dem gesamten Komplex betrachten, innerhalb dessen Cäsar mit Pompeius, mit dem römischen Senat und mit der Republik verbunden war. Folglich bedeutet die historische Tatsache, daß der Rubikon überschritten wurde, an sich nichts; sie ist ein Symbol für etwas anderes, für eine ganze Serie von Ereignissen, die zu einer nicht wahrnehmbaren, nichtmateriellen Realität in Beziehung steht, nämlich zum Zusammenhang zwischen Cäsar und den Millionen Menschen des Römerreiches. Becker ist der Ansicht, daß auch die anderen historischen Tatsachen nur eine Verallgemeinerung von Tausenden von Tatsachen und menschlichen Handlungen sind. Außerdem operiere die Geschichte mit Fakten, die noch unbestimmter seien, wie zum Beispiel „deutsche Mark“ oder „russische Welt“. Deshalb sei es unmöglich, ein solch illusionäres und nicht wahrnehmbares Ding wie die historische Tatsache zu definieren. Wir könnten uns unmittelbar nur mit der Aussage über Ereignisse, nicht aber mit den Ereignissen selbst befassen. Die Konstatierung eines Ereignisses aber sei für uns eine historische Tatsache.

Es versteht sich, daß Becker keine Entdeckung macht, wenn er betont, daß das Urteil „Im Jahre 49 v. u. Z. überschritt Cäsar den Rubikon“ eine umfassende historische Bedeutung einschließt. Nur ein Unwissender kann dieses Urteil so interpretieren, als habe irgendein Wesen männlichen Geschlechts den Rubikon durchwatet. Becker bedient sich jedoch eines unerlaubten Manövers, wenn er versucht, mit dem Hinweis auf die Kompliziertheit des Ereignisses dessen Existenz zu leugnen, indem er es einfach in ein Symbol verwandelt, in eine menschliche Behauptung. Die Kompliziertheit eines Ereignisses ist ganz und gar kein Grund für die Behauptung, daß die historische Tatsache selbst nicht existiert. Becker zeigt lediglich eine gewisse Begrenztheit des Urteils über die historische Tatsache, [19] er kann aber die historische Tatsache selbst nicht beseitigen. Die Reduzierung auf ein Symbol ermöglicht es ihm jedoch, die Schlußfolgerung zu ziehen, man könne von der historischen Tatsache nicht sagen, ob sie wahr oder falsch sei. Mit anderen Worten: das Problem der objektiven Wahrheit

in der Geschichte wird annulliert, da es in bezug auf ein Symbol ungefährlicher ist zu sagen, ob es mehr oder weniger zutreffend sei.

Die Antwort auf die zweite Frage: „Wo ist eine historische Tatsache einzuordnen?“ wird von Becker durch die Analyse eines anderen Beispiels illustriert: „Abraham Lincoln wurde am 14. April 1865 im Ford-Theater in Washington ermordet.“ Dies *war* ein wirkliches historisches Ereignis. Aber, sagt Becker, wir sind der Ansicht, daß dies *jetzt* eine historische Tatsache *ist*. Wenn jedoch die Ermordung Lincolns eine historische Tatsache ist, wo befindet sie sich dann *jetzt*? Das Ereignis ist tatsächlich vergangen, es wiederholt sich niemals. Dies bedeutet, so schlußfolgert Becker, daß die historischen Tatsachen nur farblose Reflexe sind, daß sie nur im Kopf des Historikers oder in irgendeinem anderen Kopf existieren oder nirgendwo.

Es ist bezeichnend, daß die theoretischen Ausführungen Beckers überdies vom *Urteil* über wirkliche historische Ereignisse hinwegführen. Die Behauptung, daß die Ermordung Lincolns eine historische Tatsache sei, enthält keineswegs die Schlußfolgerung, daß dieser Mord seit seinem Geschehen die ganze Zeit über andauern müsse. Ein Ereignis geschieht in einem bestimmten Zeitpunkt, und wenn man sagt, daß es eine historische Tatsache sei, so behauptet man lediglich, daß es tatsächlich stattgefunden hat. Deshalb ist die Frage, wo es sich heute befindet, ohne jeden Sinn, weil sie die Natur der *Zeit* ignoriert. Falsch ist auch die Behauptung Beckers, daß die historischen Tatsachen nur im Kopfe des Historikers existieren können. Im Kopf des Historikers existiert die Widerspiegelung der historischen Fakten, die sich in der Vergangenheit ereignet haben.

Der philosophische Standpunkt des subjektiven Idealismus zwingt Becker dazu, völlig paradoxe Schlußfolgerungen über historische Quellen und Beweisstücke zu ziehen. In gewisser Weise anerkennt er, daß es historische Belege über die Ermordung Lincolns gibt, die auch gegenwärtig noch existieren: Zei-[20]tungen, Briefe, Tagebücher usw. Aber – so Becker – es zeige sich, daß dies alles nicht mehr und nicht weniger sei als nur Papier, auf dessen Oberfläche in bestimmter Reihenfolge Tinte verteilt sei, und diese Tinte erhalte Leben, wenn wir Gedanken, Gestalten usw. in sie hineintragen.

Dann kommt Becker zur Analyse der Frage, wann eine historische Tatsache in Erscheinung tritt. Wenn eine historische Tatsache im Bewußtsein des Menschen im gegenwärtigen Augenblick existiert, so bedeutet das, daß sie Teil der Gegenwart ist. Das Gegenwärtige ist indessen ein unbestimmbarer Zeitpunkt, der bereits vorüber ist, bevor der Mensch über ihn nachdenken kann. Die Gestalten oder Ideen der Vergangenheit sind jedoch oft oder immer nicht zu trennen von der Zukunft, weil sie bewahrt werden, um irgendwelche Aktionen mit irgendeinem Ziel zu unternehmen. Deshalb kann man nach Becker nicht genau sagen, ob sie zur Vergangenheit, zur Gegenwart~ oder zur Zukunft gehören. Möglicherweise, bemerkt Bekker, bewegen sie sich mit Lichtgeschwindigkeit und stehen außerhalb der Zeit.

Auf diese Weise gelangt Becker zu der Schlußfolgerung, daß die Welt der Geschichte eine rätselhafte, ihrer Natur nach unstoffliche Welt sei, die durch die Vorstellung geschaffen werde und somit in unserem Bewußtsein existiere.

Hierdurch wird sehr gut illustriert, wie sich die Methodologie der Geschichtsphilosophie in Abhängigkeit von den Wandlungen der Sozialstruktur verändert. Hegel ging davon aus, daß dem Geschichtsprozeß eine innere Vernunft innewohne: Alles Wirkliche ist vernünftig, und alles Vernünftige ist wirklich. In dieser Hegelschen These wird theoretisch der Glaube der bürgerlichen Klasse ausgedrückt, daß die von ihr geschaffene Ordnung eine Ära der Herrschaft der Vernunft eröffne. Alle vorhergehenden historischen Stadien werden als eine Art Vorbereitung für ihren endgültigen Sieg angesehen. Die Aufdeckung der inneren Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft führt zu einem „Erdrutsch“ in der Methodologie der Geschichtsphilosophie. Es entsteht eine Richtung, welche die Existenz aller historischen Tatsachen rechtfertigt, unabhängig davon, ob sie vernünftig oder unvernünftig sind. Becker tritt nun gegen den sogenannten „objektiven Menschen“ auf, der gleichsam ein Spiegel, eine Art leidenschaftslosen Instruments sei, das die [21] Ereignisse nur fixiere und keine Bejahung oder Verneinung von irgend etwas anerkenne. Er anerkennt die Urteile von Fustel de Coulanges nicht als wirklich leidenschaftslos, der, als er den Beifall französischer Studenten vernahm, erklärte: „Gentlemen,

applaudieren Sie nicht. Dies sage nicht ich, sondern die Geschichte sagt es durch mich.“ Becker ist der Ansicht, daß Fustel de Coulanges in Wirklichkeit in seinen Vorlesungen einen deutschfeindlichen, mit anderen Worten: nicht leidenschaftslosen Standpunkt vertrat, der mit Beifall belohnt wurde.

Becker selbst trat offen gegen die These auf, daß man alle Tatsachen darlegen und ihnen gestatten muß, für sich selbst zu sprechen. Er war der Meinung, daß dies eine unlösbare Aufgabe sei und daß Tatsachen überdies nichts sagen könnten. Jeder Historiker wähle bestimmte Behauptungen über Ereignisse aus und lehne andere ab. Diese Auswahl sei von dem ihm vorschwebenden Ziel bestimmt; eben deshalb sprechen nicht Tatsachen, sondern der Historiker selbst, der den Tatsachen eine bestimmte Bedeutung verleihe. Becker behauptet, daß nicht nur der Historiker, sondern auch der Naturforscher seine theoretischen Konstruktionen entsprechend bestimmten Bedürfnissen und Zielen schaffe.

Deshalb träten die persönlichen Neigungen mit Notwendigkeit in der Geschichte in Erscheinung, infolgedessen könne es keine zwei gleichartigen Beschreibungen ein und desselben Ereignisses von verschiedenen Historikern geben. Deshalb schreibe auch jede Generation die ganze Geschichte erneut um. Obwohl wir sagen, betont Becker, daß die Vergangenheit die Gegenwart bestimme, könne man auch sagen, daß die Gegenwart die Vergangenheit bestimme.

Auf diese Weise sieht Becker eine Art von Voluntarismus in der Geschichte, einen vollständigen Subjektivismus in ihrer Interpretation, der bestimmten Bedürfnissen und Zielen entspricht. In gewisser Weise kann man sagen, daß Becker Theorie und Methodologie der Geschichtsphilosophie der faktischen Sachlage in der bürgerlichen Geschichtswissenschaft angepaßt hat, in der Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Einschätzung von Ereignissen und Geschichtsperioden herrschten. Es ist jedoch charakteristisch, daß Becker nicht den Weg zur Überwindung des subjektivistischen Chaos beschreitet, sondern es zum Gesetz erheben, es theoretisch rechtfertigen will. Durch [22] diese Anpassung der Theorie an die Sachlage in der Geschichtsforschung erklärt sich auch der Sprung zum historischen Solipsismus, der der theoretischen Kritik nicht standhält, indessen scheinbar die Willkür und den Subjektivismus „erklärt“, die in der Geschichte herrschen.

Becker wird von der unklaren Empfindung der „Nutzlosigkeit“ der objektiven Wahrheit in der Geschichtsforschung geleitet. Dies eben ist ein Ausdruck der Stimmung jener sozialen Gruppen, die bereit sind, über Wahrheit, Vernunft und Gerechtigkeit und über die Geschichte selbst „hinwegzugehen“, um ihre Ziele zu erreichen. Die Ideologie des Imperialismus ist der Hintergrund, von dem aus eine grundsätzliche Wendung bei der Behandlung der objektiven Wahrheit und der historischen Vernunft möglich ist.

Die Geschichtsphilosophie unternahm auf diese Weise den Versuch, die Vorstellung der Historiker zu zerstören, daß sie sich mit Geschichte befassen. Gerade gegen die offenkundige Wahrheit, so scheint es, wurden die subjektiv-idealistischen Argumente vorgebracht. Hierbei erhob sich gleichsam der Geschichtsphilosoph über den Historiker, indem er annahm, daß dieser sich bei seiner Tätigkeit vom „Vorurteil“ des objektiven Charakters der Geschichte leiten lasse. Die Geschichtsphilosophie war dazu ausersehen, dieses „Vorurteil“ zu „überwinden“ und zugleich zu zeigen, womit sich der Historiker in Wirklichkeit beschäftige. In dem Maße, in dem die Geschichtsphilosophie das „Vorurteil“ der Objektivität der Geschichte „überwand“, wurde natürlich die Persönlichkeit des Historikers selbst als eine Art Demiurg der Geschichte in den Vordergrund gerückt. Um die Historiker diese Rolle spielen lassen zu können, mußte auch ihre Praxis „überwunden“ werden, die davon ausging, daß sie die Wirklichkeit der Geschichte erforschen. Dies sind im wesentlichen die Folgerungen, die sich logisch aus dem Standpunkt Beckers ergeben.

Wenn man objektiv an dieses Problem herangeht, das heißt, eine bestimmte Spezifik der Forschungstätigkeit des Historikers herauszufinden versucht, auf deren Grundlage unter bestimmten Bedingungen auch die subjektiv-idealistischen Vorstellungen entstehen, so kann man folgendes Resümee ziehen: Der Historiker, soweit er es mit der Vergangenheit zu tun hat, kann sich nicht nur auf die Reproduktion der Tatsachen und Zeug-[23]nisse beschränken, die sich aus dieser Vergangenheit ergeben; wenn er diesen Weg verfolgt, so reproduziert er nicht die Geschichte selbst, sondern ihren „Leichnam“.

Das Problem der Reproduktion der *wirklichen* Geschichte erweist sich somit als erheblich komplizierter als eine einfache Sammlung historischer Zeugnisse. Die Wechselbeziehung von Geschichte und Historiker ist äußerst kompliziert. Die Geschichte schlägt sich nicht ganz und gar in Form materialisierter Zeugnisse nieder, und das ist auch gar nicht möglich. Infolgedessen kann die Funktion des Geschichtsschreibers als „Spiegel“ der Geschichte nur dann erfolgreich ausgeübt werden, wenn er sich auf eine wissenschaftliche Theorie der Reproduktion der Geschichte stützt. Dieses scheinbare Paradoxon wird durch die wirkliche Bewegung des historischen Denkens gelöst, das die Natur der gesellschaftlichen Verhältnisse, ihre innere Dialektik aufdeckt, die sich in der Ablösung der Gesellschaftsformationen äußert.

Die idealistische Geschichtsphilosophie formulierte das real bestehende erkenntnistheoretische Problem der Geschichtserkenntnis so, als seien die Unterschiede zwischen der „toten“ und der „lebendigen“ Geschichte von der inneren Verfassung des Historikers bestimmt. Mit anderen Worten: Sie ging nicht über die Grenzen des Subjektiven hinaus, konnte nicht in die innere objektive Dialektik der Geschichte eindringen. Eben deshalb wurde das reale Problem der Geschichte für sie zum undurchsichtigen Problem des Historikers als Subjekt. Mehr noch: die objektive Geschichte wurde als Moment des Subjektiven in dieser oder jener Form betrachtet.

Einen Versuch, einen Ausweg aus diesem Widerspruch zu finden, unternahm Benedetto Croce. Er versuchte, den Standpunkt der vorhergehenden Theoretiker in allgemeiner Form zu präzisieren, wobei er ihre inneren Widersprüche bloßlegte. Er vertrat die Auffassung, daß in der Interpretation der Geschichte zwei Grundtendenzen zusammenlaufen, die in ständiger Opposition zueinander stehen. Die eine ist die sogenannte Geschichtsphilosophie, die andere die deterministische Geschichtskonzeption. Unter „Geschichtsphilosophie“ versteht Croce die Theorien, die eine transzendente Geschichtsinterpretation zu geben versuchen; der deterministischen Konzeption sei eine Interpretation immanent.

[24] Der Determinismus führt nach der Auffassung von Croce unvermeidlich ins Transzendente. Im Zusammenhang damit gibt er eine kritische Analyse der These, die für die Theoretiker der Schule von Taine zum Leitsatz wurde: „Zuerst sammle Fakten, dann verbinde sie kausal!“ Es ist jedoch bekannt, bemerkt Croce, daß, wenn wir eine Tatsache einer anderen als Ursache zuordnen, eine Ursache-Wirkung-Kette entsteht, die eine schlechte Unendlichkeit darstellt. Dieser Umstand erweist sich nach der Auffassung Croces als verhängnisvoll für die deterministische Konzeption, weil sich die Frage nach der Finalursache erhebt; und dann wird die deterministische Konzeption transzendental.

Der Determinismus wird auch dann nicht „gerettet“, wenn anstelle der Endursache in Raum und Zeit näher liegende Ursachen verschämt eingeführt werden. So führt Taine als derartige historische Ursachen die „Rasse“, zuweilen das „Zeitalter“ an, wobei er zu den psychologischen Charakterisierungen des „nordischen Menschen“ oder des „Germanen“ greift, um historische Ereignisse zu erklären. Solche beständigen und universalen Fakten, die eine wirkliche Erklärung liefern, betont Croce, gibt es jedoch nicht. Das bedeutet, daß die deterministische Konzeption, die eine Folge der naturalistischen Voraussetzungen in der Geschichte ist, das gewünschte Ziel nicht erreicht und unvermeidlich in der Geschichtsphilosophie endet, welche die Kategorie der Ursache leugnet und ein außergeschichtliches und transzendentes Ziel an ihre Stelle setzt.

Die „Geschichtsphilosophie“ ist jedoch genauso widerspruchsvoll wie die deterministische Konzeption, aus der sie hervorgeht und der sie gegenübertritt. Die transzendente Konzeption sucht mehr den Sinn der Tatsachen als ihren Zusammenhang und stellt sie als Aspekte des transzendentalen Prozesses dar. Da, so schreibt Croce, die Tatsachen an sich *stumm* sind, so ist ein Organ notwendig, das sie verstehen und interpretieren kann, und in dieser Rolle tritt das logische Denken auf, ergänzt durch praktische Zielstrebigkeit und durch das Gefühl. Deshalb könne man in der „Geschichtsphilosophie“ ihren deutlichen poetischen Charakter verfolgen. Die Bilder und Wörter, wie „Fortschritt“, „Freiheit“, „Wirtschaft“, „Technik“, „Wissenschaft“, sind – nach Croce – Mythen, weil sie im Hinblick auf die Tatsachen als äußere Agenzien betrachtet werden. Sie sind [25] nicht weniger Mythen als Gott und Teufel, Mars und Venus oder andere, gröbere Formen von Göttervorstellungen.

Wo ist nun ein Ausweg? fragt Croce. Vielleicht sollte man diesen Weg verfolgen: die Ideen den Philosophen und das Rohmaterial der Fakten den Historikern überlassen, sich mit ernsthaften Dingen beschäftigen und die Spielereien den Kindern lassen?

Diesen Weg hält Croce jedoch für nicht beschreitbar. Er kennt die ganze Ernsthaftigkeit des Problems der Geschichtsinterpretation, die praktische Bedeutung dieser Sphäre der geistigen Tätigkeit nur zu gut.

Für den wahren Angelpunkt der Geschichtsinterpretation hält Croce nicht die Darstellung des ursächlichen Zusammenhangs durch den Determinismus oder des transzendenten Zieles der Geschichtsphilosophie. Eine historisch reflektierte Tatsache, betont er, hat weder Ursachen noch Ziele außerhalb von sich selbst. Im Denken fallen Realität und Qualität, Existenz und Wesen zusammen; man darf von der Tatsache nicht behaupten, daß sie real sei, ohne zu wissen, was diese Tatsache von sich aus darstellt, mit anderen Worten: ohne ihre Qualifikation.

Auf diese Weise verwirft Croce, indem er die abstrakten Vorstellungen vom Geschichtsdeterminismus kritisiert, den objektiven Determinismus überhaupt und läßt in der Geschichte nur einen gewissen freien Fluß des Gedankens übrig. Infolgedessen wird – nach der Auffassung von Croce – die Geschichtsauffassung bereichert und vertieft, wobei sie jedoch weder in die „Ursachen“ der Zivilisation noch in die Erkenntnis Gottes oder der Götter eindringt, die das Schicksal der Menschheit kontrollieren.

Das die Geschichte untersuchende Denken verändert sich, befindet sich in ständiger Bewegung. Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Geschichtsphilosophie der Welt Homers und der Welt Herodots; für die letztere ist der Zorn der Götter eine Erscheinung des Moralgesetzes, das die Ungeschickten und die Stolzen zerschmettert; das Denken Herodots aber unterscheidet sich von der Schicksalsidee der Stoiker, deren Gesetz selbst die Götter unterworfen sind. Die Idee der Stoiker unterscheidet sich von der Vorsehungskonzeption, die in der Periode der Spätantike entstand und die die Weisheit [26] als Lenkerin der Welt annahm. Diese heidnische Vorsehung unterscheidet sich ihrerseits von der christlichen, die mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenfällt. Später entstehen neue Interpretationen: die Konzeption Vicos, die Idee Hegels, bis zur Mythologie des Fortschritts sowohl der Zivilisation als auch der Tendenzen zur Befreiung von Vorurteilen durch die wachsenden Kräfte der Wissenschaft. Im Verlauf dieses Prozesses werden, nach der Meinung Croces, die mechanischen Ursachen idealisiert und die transzendente Göttlichkeit humanisiert.

Die Geschichtsphilosophie und der historische Determinismus können, nach Croce, nur dann Geschichte werden, wenn sie sich selbst negieren. Deshalb ersetzt Croce die These von Fustel de Coulanges – Geschichte und Philosophie, aber nicht Geschichtsphilosophie – durch eine andere: Es gibt weder eine Philosophie noch eine Geschichte, noch eine Geschichtsphilosophie, aber es gibt eine Geschichte, die Philosophie ist, und es gibt eine Philosophie, die Geschichte ist und in diese von innen eindringt.

Durch seine Ablehnung der kausalen Erklärung konzentriert Croce gleichsam die ganze Geschichte in einem Punkt, nämlich in der Gegenwart. Nicht die reale, objektive Geschichte in ihren tatsächlichen Zusammenhängen interessiert Croce, sondern die Geschichte, wie sie im gegebenen Zeitpunkt vor der Philosophie steht, in sie einfließt. Die ihrer historischen Perspektive beraubte Geschichte wird zu einer zweidimensionalen Leinwand, deren einzelne Farbflecken erst in der Interpretation der Philosophie, die diese Leinwand vor sich hat, Sinn und Bedeutung erhalten.

Wenn man von „Geschichte der Gegenwart“ spricht, so hat man, nach der Auffassung Croces, gewöhnlich die uns relativ am nächsten liegende Zeit im Auge, die sich jedoch auf das Vergangene bezieht. Im strengen Sinn des Wortes, betont Croce, kann der Terminus „gegenwärtig“ nur auf etwas angewandt werden, was sich jetzt, im gegebenen Augenblick, abspielt. „Nichtgegenwärtige“, „vergangene“ Geschichte zeigt sich in der bereits geschriebenen Geschichte und tritt deshalb in Wirklichkeit als Kritik dieser Geschichte auf, unabhängig davon, ob sie eine tausendjährige oder nach Stunden zählende Vergangenheit hat.

[27] Die sogenannte nichtgegenwärtige Geschichte, wenn sie wirklich Geschichte ist und nicht ein leeres Echo, unterscheidet sich jedoch bei näherer Betrachtung durch nichts von der gegenwärtigen, weil ihre Existenzbedingung die Wirkung auf die Seele des Historikers, eine Vibration dieser Seele ist. Es ist offensichtlich, bemerkt Croce, daß nur irgendein Interesse am Leben der Gegenwart den Menschen veranlassen kann, eine vergangene Tatsache zu erforschen. Und nur deshalb ist die Geschichte ein Lehrmeister des Lebens. Zugleich löst sich so auch unverzüglich das Paradoxon in der These „Jede wahre Geschichte ist gegenwärtige Geschichte“.

Gegenwärtigkeit ist kein Charakteristikum für eine bestimmte Klasse von Geschichte, sondern ein inneres Merkmal jeder Geschichte. Croce betont die Notwendigkeit von Dokumenten und ihrer kritischen Durcharbeitung; Geschichte ohne Dokumente ist unüberprüfbar und deshalb unreal. Außerdem bleibt sie sonst ohne Sinn und ohne Wahrheit und ist dann keine Geschichte. Kann eine Geschichte der Malerei geschrieben werden, fragt Croce, wenn der Historiker kein Bild gesehen hat? Kann eine Geschichte der Philosophie geschrieben werden, wenn der Forscher keine Arbeiten oder Fragmente der Philosophen kennt?

Croce hebt insbesondere die Tatsache hervor, daß sich die Geschichte der hellenistischen Malerei, da uns keine Dokumente verblieben sind, häufig in eine mit biographischen Anekdoten ausgeschmückte bloße Aufzählung von Künstlernamen verwandelt oder in eine Aufzählung der Sujets. Der vom Werk losgelöste Name ist jedoch ein leeres Wort. Leere Worte erhalten sich nicht durch einen Akt des Denkens, sondern durch einen Akt des Willens, wenn dies zu bestimmten Zwecken als nützlich erachtet wird.

Von diesem Standpunkt aus kritisiert Croce die Kriterien für den Unterschied von *Geschichte* und *Chronik*. Gewöhnlich, so führt er aus, wird diese Unterscheidung auf der Grundlage von Fakten vorgenommen. Die Beschreibung der individuellen Fakten führt zur Chronik, der allgemeinen Fakten zur Geschichte, die der persönlichen zur ersteren, die der gesellschaftlichen zur zweiten. Analog hierzu werden die wichtigen Fakten zur Kompetenz der Geschichte, die unwichtigen zur Chronik gerechnet. Als Besonderheit der Chronik werden das Fehlen [28] von Zusammenhängen, die rein chronologische Anordnung der Fakten, Oberflächlichkeit oder äußere Beschreibung angesehen, als Besonderheit der Geschichte der Zusammenhang der Ereignisse, die logische Ordnung, das Eindringen in das Wesen der Ereignisse.

Es wäre nach Croce jedoch falsch, Geschichte und Chronik als zwei Formen der Geschichtsschreibung zu unterscheiden; in Wirklichkeit seien sie zwei verschiedene geistige Beziehungen. Die Geschichte ist lebendige Chronik, und die Chronik ist tote Geschichte; Geschichte ist gegenwärtige Geschichte, Chronik ist vergangene Geschichte; Geschichte ist im Prinzip ein Akt des Denkens, Chronik aber ein Akt des Willens. So wird die Geschichte der Philosophie zur Chronik, wenn sie von denen geschrieben wird, die von Philosophie nichts verstehen.

In diesem Zusammenhang lehnt Croce die These ab, nach der die Chronik der Geschichte vorhergeht. Er hält die Behauptung „Zuerst Geschichte, dann Chronik“ für richtig, weil anfangs ein lebendiger Organismus existiert und dann erst sein Leichnam.

Es ist offensichtlich, daß es ohne Kenntnis der Philosophie schwierig ist, eine adäquate Reproduktion der Geschichte der Philosophie zu geben. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die wirkliche Geschichte ein Akt des Denkens ist, und deshalb ist es unzulässig, das Problem des Verhältnisses zwischen der wirklichen Geschichte und ihrer Reproduktion durch das Problem des Verhältnisses zwischen Chronik und Geschichte zu ersetzen, wie das Croce tut.

Das Dokument und seine Kritik werden von Croce als die wahren Quellen der Geschichte, als die zwei Elemente der historischen Synthese betrachtet. Er kritisiert sowohl den Empirismus und die Pedanten in der Geschichtsschreibung als auch das andere Extrem, die unbegründete Spekulation. Er betont aber, daß ein Ding wieder ein Ding hervorbringt, jedoch keinen Gedanken erzeugen kann, und deshalb kann eine Geschichte, die aus Dingen abgeleitet wird, keine wirkliche Geschichte sein. Zugleich wird das gewissenhafte Sammeln von Dingen dadurch erklärt, daß sie sich in jedem beliebigen

Zeitpunkt für uns neu beleben können, ähnlich wie die Kultur Roms und Griechenlands in der Renaissance durch eine neue Reife des europäischen Geistes wiedererweckt wurde.

[29] Hieraus zieht Croce die Schlußfolgerung, daß der Prozeß des historischen Denkens nicht verstanden werden kann, wenn man nicht von Anfang an das Prinzip befolgt, daß der Geist selbst die Geschichte, der Demiurg der Geschichte in jedem Augenblick ihrer Existenz ist, und in diesem Sinne birgt der Geist seine ganze Geschichte in sich. Der Geist hat seine Geschichte unabhängig von den äußeren Dingen, auf die sich die Dokumente beziehen; aber er schafft sich diese äußeren Dinge, um sie als Instrumente zu benutzen.

Auf diese Weise konzentriert sich nach Croce die Geschichte gleichsam auf den im jeweiligen Zeitpunkt lebendigen Geist, von ihm erhält sie sowohl den Gedanken als auch seine Tatsachengrundlage. Wenn es keinen Geist gibt, dann gibt es auch keine Geschichte. Diese idealistische These Croces kann leicht zerschlagen werden durch die einfache Berufung auf die Tatsache, daß es bereits vor den historischen Untersuchungen der modernen Historiker eine Geschichte gab. Die Geschichte hätte auch dann nicht aufgehört zu existieren, wenn es diese Untersuchungen überhaupt nicht gegeben hätte. Sind doch die historischen Forschungen selbst ein Produkt der Geschichte und gehören jeweils einer bestimmten Geschichtsepoche an.

Die Kritik an den offenkundigen Extremen des Empirismus und an der willkürlichen Spekulation in der Geschichtsforschung und die Forderung der organischen Vereinigung von Fakten und Gedanken in der Geschichte müssen bei den Historikern Sympathie erwecken. Diese Forderung wird nun aber bei Croce zu einem Postulat des Primats des Geistes, zur Identifikation der ganzen Geschichte mit dem Geist. Gleichzeitig führt Croce eine Art von „Aktualisierung“ der Geschichte durch, in Übereinstimmung mit der die Geschichte dem im jeweiligen Augenblick vorhandenen *Interesse* des Historikers untergeordnet wird.

Dies aber bedeutet, daß die Objektivität der Geschichte als solche verschwindet und in das Bewußtsein des Historikers verlegt wird. Das Willensmoment bewahrt die Faktenseite der Geschichte, der Gedanke erst verleiht den Fakten Sinn. Hieraus folgt logisch, daß der Wille auch die Auswahl der zu durchdenkenden Fakten bestimmt. Dies bedeutet, daß Willkür in der historischen Forschung und Leugnung der objektiven Gesetze der Geschichte theoretisch als ein Prinzip ge-[30]rechtfertigt werden, das die Spezifik der historischen Erkenntnis bestimmt.

Bei der Kritik der Extreme dieser Interpretationen zeigt sich, daß Croce nicht in der Lage ist, die fundamentale Illusion zu überwinden, daß der Historiker selbst die Geschichte schaffe. Der Historiker kann zwar eine bestimmte Version der Geschichte schaffen, aber nicht die Weltgeschichte. Das geht über seine Kräfte. Croce indessen gibt die Schaffung einer Version der Geschichte als Schaffung der Geschichte selbst aus. Dies ist auch die Grundlage seines Idealismus.

Noch etwas anderes muß hierbei beachtet werden. Die theoretische Position Croces muß, wenn sie einmal eingenommen ist, einen bestimmenden Einfluß auf den Charakter der Geschichtsinterpretation ausüben. Sie öffnet den Weg zur willkürlichen Interpretation der Geschichte.

III

Ein allgemeiner Zug der neuen idealistischen Interpretation der Geschichte ist der Verlust des optimistischen Verhältnisses zu ihr, des Glaubens an den Fortschritt. Bereits im 19. Jahrhundert haben Philosophen wie Sören Kierkegaard und Friedrich Nietzsche von einer Angst vor der Geschichte gesprochen. Dabei assoziierte sich bei ihnen das Gefühl der Angst mit der Formierung der sogenannten Massengesellschaft. Die Vielfalt der Theorien der Massengesellschaft ist ein Produkt des bürgerlichen Denkens des 20. Jahrhunderts, aber ihre historischen Wurzeln liegen im 19. Jahrhundert, sie liegen in den Bedingungen, unter denen sich die revolutionäre Bewegung formierte, die auf dem Prozenium der Geschichte des Proletariats erschien. Man kann sagen, daß dem Umdenken der ganzen Geschichte, ihren neuen Interpretationen, die Erkenntnis der Tatsache zugrunde liegt, daß die historische Bewegung über den „vernünftigen“ (vom Standpunkt der Bourgeoisie) Rahmen hinausgeht, sich auf keine Weise in die beschränkten bürgerlichen Vorstellungen einfügen läßt.

Der objektive und notwendige Prozeß der Entstehung neuer Formen des gesellschaftlichen Lebens, der die bestehende bürgerliche Ordnung zerbricht, verwandelt die ganze Geschichte [31] gleichsam in ein Etwas, das für die herrschenden sozialen Kräfte, für jene neue Elite der Gesellschaft, die nach der bürgerlichen Revolution entstanden war, voller verborgener Gefahren ist. Ihre theoretischen Propheten gehen Schritt für Schritt von den objektiven Untersuchungen zu historischen Voraussagen über, die teilweise an Schicksalsprophezeiungen erinnern.

Der Zusammenbruch der Ideale der bürgerlichen Gesellschaft wurde von ihren Ideologen als tragische „Götterdämmerung“, als kosmische Katastrophe dargestellt, die durch das Wirken unergründlicher irrationaler und zugleich unabwendbarer Kräfte vorbereitet wurde.

Die Situation einer tragischen Gefahr rief auch die grundsätzliche Umwertung des Charakters der historischen Auffassungen hervor. Die Versuche, in der Geschichte erbauliche Beispiele zur Bestätigung des Guten zu finden, werden in der Gegenwart als unnötiger Luxus bewertet, da es sich vor allem um das „Überleben“ handele.

Charakteristisch ist in dieser Hinsicht der Standpunkt Jacob Burckhardts (1818-1897). Er wandte sich gegen die „Moralurteile“ in der Geschichte, die nach seiner Auffassung „optische Illusionen“ erzeugen.

Nach Burckhardt entstehen die Versuche, in der Geschichte sogenannte „glückliche“ Momente, Perioden und Epochen zu finden, als Folge oberflächlicher Analogien zur Jugend des Menschen, zum Frühling, zum Sonnenaufgang usw. So hält man das Zeitalter des Perikles für glücklich, in dem das Leben des Staates, der Gesellschaft und der Kunst der antiken Welt seinen Zenit erreichte. Auf analoge Weise beurteilt man die Herrschaft der guten Imperatoren. Die antike Welt glaubte an die Verwirklichung des „goldenen Zeitalters“. Hesiod war der Meinung, daß sein Zeitalter nur ein „eisernes“ sei. Indessen enthüllt das Stadium der wirklichen historischen Bedingungen die tiefen Widersprüche des gesellschaftlichen Lebens in den verschiedenen gesellschaftlichen Perioden.

Burckhardt stellte die Frage: Wer ist dafür verantwortlich, daß Moralurteile in die Geschichtswissenschaft hineingetragen wurden? Nach seiner Auffassung entstanden solche Urteile auf der Grundlage der Literatur, die sich allmählich aus den Wünschen und den Argumenten des Zeitalters der Vernunft her-[32]ausbildete; diese Moralurteile sind ein Teil der sogenannten öffentlichen Meinung. Sie sind indessen erbitterte Feinde der „richtigen historischen Sicht“. Mit anderen Worten: Burckhardt vertritt die Auffassung, daß eine richtige historische Sicht nur vom Standpunkt der Antithese zu jener geistigen Stimmung, zu jener gesellschaftlichen Meinung erarbeitet werden kann, die sich im Verlauf der Revolutionen und der Epoche der Aufklärung herausbildete.

Worin liegen nun nach seiner Meinung die Quellen für die falsche Auffassung von der Geschichte? Als eine der wichtigsten betrachtet Burckhardt die Ungeduld, zu der sowohl die Geschichtsautoren als auch die Leser neigen, den unbewußten Wunsch, die Aufmerksamkeit nur auf die Perioden der Geschichte zu konzentrieren, die am bekanntesten sind und die die Vorstellung und die Tendenz erwecken, das zu meiden, was unserer Phantasie keine Befriedigung gewährt. Auf diese Weise wird das, was für vergangene Geschichtsepochen wirklich wünschenswert gewesen wäre, mit dem vermischt, was unserer Phantasie Befriedigung gewährt.

Burckhardt kritisiert weiter die historischen Urteile, die über Ruhm und Moral eines Volkes oder über die Lebensweise vergangener Epochen nach der heutigen Auffassung von Bildung, allgemeiner Kultur und Komfort gefällt werden. Bisweilen wird „Modernität“ buchstäblich als Synonym für „Fortschritt“ angesehen, was nach Burckhardt zu einer lächerlichen Eitelkeit führt, zu der Vorstellung, daß sich die Welt in Richtung auf die Vervollkommnung der Vernunft und sogar der Moral hin bewege. Die Vorstellung vom moralischen Fortschritt kann nur auf einzelne Persönlichkeiten, aber nicht auf die ganze Epoche angewandt werden – dies ist der Standpunkt Burckhardts, und er urteilt ironisch über den Standpunkt von Buckle, der die Idee des moralischen Fortschritts vertritt.

Burckhardt wendet sich weiter gegen die historischen Urteile, die in Übereinstimmung mit dem persönlichen Geschmack (zum Beispiel mit der Vorstellung, daß der Grundwert des Lebens das Gefühl,

die Phantasie oder der Verstand usw. sei) und den politischen Sympathien gefällt werden (zum Beispiel war für die einen nur eine republikanische Regierung eine glückliche, für die anderen die monarchistische; für die einen die ständige Unruhe, für die anderen die Zeiten der Ruhe usw.).

[33] In den Urteilen über die Geschichte tritt nach Burckhardt häufig das sogenannte Sicherheitskriterium auf; nach diesem ist die Unterordnung der persönlichen Ziele unter das Gesetz, die Verteidigung von Profit und Handel, von Haus und Familie die wichtigste Voraussetzung des Glücks. Von diesem Standpunkt aus, schreibt Burckhardt, würde sich jeder friedliche und würdige Bürger unserer Zeit weigern, im Zeitalter des Perikles zu leben; er wäre tief unglücklich, wenn er nicht Sklave oder Bürger der Polis unter der Hegemonie Attikas, sondern ein freier Bürger Athens wäre.

Weit verbreitet sind nach Burckhardt Urteile, die von der Bedeutung eines Staates oder einer Persönlichkeit ausgehen, deren Größe jedoch auf Kosten der Leiden anderer erreicht wurde, von Leiden, welche als „zeitweiliges Unglück“ betrachtet werden. Eine Fehlerquelle sind auch die Urteile vom Standpunkt des Egoismus aus. Wir haben oft, bemerkt Burckhardt, nur unsere eigenen Positionen im Auge, als ob die Welt und ihre Geschichte nur für uns geschaffen wären.

Bei der Kritik der historischen Urteile lehnt Burckhardt die Vorstellungen der Aufklärungsepoche als illusionär ab, daß sich die Geschichte so entwickle, wie es sich ihre Historiker wünschten, die die egoistischen Interessen bestimmter „respektabler“ sozialer Schichten oder einzelner Länder zum Ausdruck bringen. Er gelangt zu der Schlußfolgerung, daß das Leben der Menschheit etwas Ganzes ist und durch eine gewisse „höhere Notwendigkeit“ gelenkt wird. Ähnlich, wie die Naturgeschichte vom Kampf ums Dasein erfüllt ist, so ist auch das Leben der Nationen von diesem Kampf durchdrungen. Hieraus folgt, daß die Konzeption vom Glück im Hinblick auf die Geschichte ihrer Natur nach falsch ist. Nur in der Bewegung, in der Veränderung mit all ihren Schmerzen, existiert das Leben. Und eben dies ist die Geschichte.

Burckhardt stellt auf diese Art nicht die Frage nach der Korrektur bestimmter besonderer Fehler in den Urteilen der Geschichtsphilosophie, sondern nach der grundlegenden Veränderung des ganzen Weltempfindens, das die apriorische Prämisse für die Tendenz ihrer Schlußfolgerungen ist. Genauer, es handelt sich um die Notwendigkeit der Korrektur der bürgerlich-liberalen Weltanschauung, der Lossage vom Glauben an den Fortschritt und an die Möglichkeit eines glücklichen [34] Lebens für die Menschheit. Es ist bezeichnend, daß Burckhardt als Realist auftritt, wenn er die bürgerlich-liberalen Illusionen kritisiert, die die Geschichtsphilosophie beeinflussen. Die Krise der bürgerlich-liberalen Illusionen wird indessen in allgemeinen abstrakten Formen dargelegt, die die Geisteshaltung der extremen Reaktion zum Prinzip erheben.

Burckhardt behauptet, daß das Elend auf der Erde ein unabwendbarer Teil der Weltgeschichte ist, daß die Gewalt, das Recht des Stärkeren über den Schwächeren den Kampf ums Dasein bestimmen, der die ganze Natur, die Tier- und Pflanzenwelt durchdringt und sich in der menschlichen Geschichte fortsetzt mit Mord und Raub, mit Unterdrückung und Vernichtung der schwächeren Rassen, der schwächeren Individuen innerhalb derselben Rasse, der schwächeren gesellschaftlichen Klassen innerhalb eines Staates und Volkes. Zugleich macht Burckhardt den Vorbehalt, daß die Niederlage der Minderheit, wenn sie der Aristokratie widerfährt, eine ernste Gefahr ist.

Die imperialen Tendenzen der Vergangenheit, schreibt Burckhardt, vor allem die Eroberung von Assyrien und Persien durch Alexander von Mazedonien, werden bisweilen als Mittel zur Ausbreitung der griechischen Kultur in die fernen Gebiete Asiens angesehen. Burckhardt stellt philosophisch fest, daß die Geschichte, obwohl die Eroberung und Zerstörung von Staaten natürlich ein Übel ist, so geartet ist, daß dann, wenn das betreffende konkrete Übel sich nicht ereignet hätte, möglicherweise ein noch schlimmeres Übel eingetreten wäre. Mit anderen Worten: in die Argumentation Burckhardts dringt ein Element der Rechtfertigung von Eroberungen unter dem Vorwand der „Verbreitung der Kultur“ ein, und das Übel in der Geschichte wird in sehr eigenartiger Weise gerechtfertigt durch die Möglichkeit eines noch größeren Übels, wenn das gegebene historische Übel nicht eingetreten wäre. Die Machthaber stützen sich, nach Burckhardt, zu ihrer Rechtfertigung jedoch nicht auf die These: „Wenn wir es nicht tun, so tun es andere“, weil es in diesem Falle so aussehen würde, als werde jedes

beliebige Übel gerechtfertigt. Sie ziehen eine andere These vor, nämlich: „Was wir tun, ist gut, weil *wir* es tun.“

Burckhardt ist der Ansicht, daß in der Geschichte ein verborgenes „Gesetz des Ausgleichs“ wirke, nach dem nach Epidemien und Kriegen ein Wachstum der Bevölkerung beob-[35]achtet wird. Im ganzen gesehen verwandelt die Menschheit Verlust in Gewinn. Der Ausgleich wirkt nach Burckhardt nicht als Ersatz für Leiden, sondern als Fortsetzung des Lebens der verwundeten Menschheit, bei der sich das Gravitationszentrum verschoben hat. Der Ausgleich erfolgt auch dann, wenn der Eintritt des gewünschten Ereignisses sich verzögert. Zu guter Letzt tritt es doch ein, aber dann in vollendeteren Formen.

Burckhardt ruft dazu auf, die Geschichte nicht vom Standpunkt von Gut und Böse zu untersuchen, sondern vom Standpunkt des Überlebens des menschlichen Geistes, der als einheitliches menschliches Sein auftritt; er ruft dazu auf, zu untersuchen, wie dieses Leben in der Geschichte durch die Geschichte zum Bewußtsein gelangt, die Erkenntnis als Ziel zu betrachten, die Geschichte so aufzufassen, wie wir die Naturgesetze auffassen, und sich über die menschlichen Leidenschaften, Wünsche und Interessen zu erheben.

Vom Standpunkt Burckhardts aus zeigte sich deutlich ein gewisser Bruch im bürgerlichen Bewußtsein. Die Aufdeckung der historischen Beschränktheit der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer tiefen inneren Antagonismen, untergräbt den illusorischen Optimismus des bürgerlichen Bewußtseins, was auch eine andere „Totalität“ der Geschichtsphilosophie bestimmt. Die Forderung nach „Realismus“, nach „Reife der Gedanken“ richtet sich gegen die „naiven Illusionen“, zu denen die Idee des Fortschritts und des moralischen Sinns der Geschichte gehören. Wenn die Geschichtsphilosophie früher der Idee der „Säuberung“ der wirklichen Geschichte, der „Einführung“ der Logik des Fortschritts in diese untergeordnet war, so zeigt sie sich jetzt als entgegengesetzte theoretische Bewegung, die das Ziel hat, die Geschichte von ihrem moralischen Sinn und von der Überschätzung ihrer objektiven progressiven Tendenzen zu „säubern“. Zugleich ist eine verstärkte Kritik am Rationalismus zu beobachten; in der Philosophie treten irrationalistische Tendenzen auf (Schopenhauer, Hartmann, Bergson, James). Der verstärkte Irrationalismus erscheint vor dem Hintergrund der Krise der Ideale der Aufklärung und der bürgerlich-liberalen Traditionen. Im bürgerlichen Bewußtsein sind die Ideale der Aufklärung und des Liberalismus vereint mit dem Glauben an die Kraft der Vernunft. Der Bruch eines Kettengliedes zieht den Zerfall der ganzen Kette der früheren bürgerlichen Ideo-[36]logie nach sich. An ihrer Stelle entstehen neue Prinzipien. „Freiheit“ von „Illusionen“, die Bestimmung der Standpunkte „Jenseits von Gut und Böse“ – diese Thesen bestimmen auch die neuen Auffassungen von der Geschichtsphilosophie.

Die Geschichtsphilosophie hört nicht auf, Ausdruck der geistigen Verfassung, der Psychologie bestimmter sozialer Gruppen zu sein; aber sie bedarf der theoretischen Argumentation. Für die bürgerliche Geschichtsphilosophie wird das Vorgefühl von der Unvermeidlichkeit krisenhafter Zustände und sozialer Sackgassen charakteristisch. Diese Vorahnungen werden theoretisch auf verschiedene Weise formuliert. Ein allgemeiner Zug der Geschichtsphilosophie besteht jedoch darin, daß der konkrete historische Antagonismus der bürgerlichen Ordnung theoretisch als eine bestimmte allgesehene Erscheinung beschrieben wird. Die Versuche, einen abstrakt-allgemeinen Grund für die soziale Krise der jeweils konkreten Gesellschaftsformation zu finden, lenken natürlich den Blick der Philosophen auf den Menschen überhaupt, auf seine substantiellen Grundlagen, in denen man auch die Enträtselung der Geschichte finden müßte. Die an der Oberfläche liegenden sozialen Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft werden zu einem Erzeugnis der menschlichen Natur als solcher erklärt. Mit anderen Worten: in den Menschen wird das hineingetragen, was in ihm gefunden werden soll. Es kommt zu einer Art imaginärer Darstellung des Menschen überhaupt, die nichts anderes ist als ein verallgemeinerter und von den konkreten historischen Bedingungen abstrahierender Abklatsch der bürgerlichen gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese imaginäre Darstellung wird gleichsam ständig sanktioniert durch jene Realität, die den Philosophen umgibt, und deshalb glaubt er an die Abstraktion als an die echte Realität. Zugleich aber entsteht eine doppelte Selbsttäuschung der Geschichtsphilosophie, die nicht zum richtigen Verständnis der sozialen Realität ihrer Gegenwart finden

kann, weil sie ihr Wesen in außerhistorischen Abstraktionen sucht, und andererseits werden die all-gemeinhistorischen Kategorien durch das Prisma einer begrenzten Etappe der Geschichtsentwicklung betrachtet. [37]

IV

Die große Bedeutung, die die idealistische Geschichtsphilosophie der Untersuchung der methodologischen Grundprinzipien der Geschichtsforschung beimißt, kann nicht richtig verstanden werden außerhalb des Kontextes der gesellschaftlichen Entwicklung der zweiten Hälfte des 19. und des Beginns des 20. Jahrhunderts.

Die Geschichtswissenschaft wandte sich im 19. Jahrhundert nicht nur der Erforschung der an der Oberfläche liegenden Fakten zu, sondern auch der tieferen Grundlagen der gesellschaftlichen Entwicklung. Die Untersuchung der verschiedenen Eigentumsformen der antiken und der feudalen Welt und auch die Untersuchung der Urgesellschaft führte logisch zu theoretischen Schlußfolgerungen, die die objektive Wahrheit der materialistischen Geschichtsauffassung bewiesen. Der innere Mechanismus der gesellschaftlichen Entwicklung wurde bloßgelegt, der es ermöglichte, umfassende gesellschaftliche Bewegungen, die von historisch bestimmten materiellen Interessen gesellschaftlicher Gruppen und Klassen erzeugt werden, deterministisch zu erklären. Das äußerst sorgfältige und umfassende Studium der geschichtlichen Tatsachen führte Schritt für Schritt zur Schaffung eines präzisen theoretischen Bildes.

Die Bewegung des theoretischen Denkens in der Geschichtsforschung „stolperte“ sozusagen von vornherein über die bürgerliche Form des Eigentums, über die herrschenden Vorstellungen, daß sie „natürlich“ und „ewig“ sei. Eben dies war der Ausgangspunkt dafür, daß das bürgerliche Denken sich in scheinbar sonderbarer und unerwarteter Weise von der seine Position stärkenden wissenschaftlichen Geschichtstheorie abwandte und sich der idealistischen Geschichtsphilosophie zuwandte. In dem Maße, in dem die Geschichtsphilosophie einen eigenartigen Sprung machte von der Erforschung der Dialektik der Eigentumsverhältnisse, von der naturgeschichtlichen Ablösung ihrer Formen, hin zur Behauptung einer gewissen „Konstanz“ der Werte der bürgerlichen Welt, in dem Maße wurde sie ihrem Wesen nach immer mehr *idealistisch* und *irrationalistisch*.

Die Verbreitung sozialistischer Ideen und das Anwachsen der Arbeiterbewegung erfuhren im bürgerlichen Bewußtsein [38] eine eigentümliche Widerspiegelung, die die Tatsachen von den Füßen auf den Kopf stellte. Anstelle der objektiven Untersuchung der Arbeiterbewegung und der entstehenden sozialistischen Formation als natürliches Resultat der historischen Entwicklung begann das philosophische Denken, das das bürgerliche Bewußtsein zum Ausdruck brachte, den Weg globaler Spekulationen zu gehen, die von der Analyse der gesetzmäßigen qualitativen Veränderungen in der Produktionsweise losgelöst und direkt oder indirekt dazu ausersehen waren, die Unerschütterlichkeit der Ausbeutergesellschaft zu behaupten.

Der Zerstörungsprozeß der gewohnten alten Welt und ihrer Grundlagen erfaßte nicht nur das System der bürgerlichen Werte; auch das Fundament wurde verändert, auf dem das gesellschaftliche Leben im Verlauf von Jahrtausenden errichtet worden war.

Die menschliche Gesellschaft hat sich während einer langen Zeit in Formen entwickelt, die die soziale Ungleichheit der Menschen und ganzer Völker von vornherein bestimmten. Die revolutionäre Arbeiterklasse, der Sozialismus, beseitigte das Privateigentum an den Produktionsmitteln und -instrumenten und zerstörte dadurch zugleich das Fundament, auf dem viele Jahrhunderte lang die politischen und geistigen Formen des gesellschaftlichen Lebens beruhten, die ein ganzes System von Festsetzungen und Vorurteilen, von Moralnormen und Prinzipien bildeten.

In der bürgerlichen Philosophie erwies sich diese grundlegende historische Umwälzung als eng mit dem Problem der Existenz des Menschen überhaupt zusammenhängend. Eine solche methodologische Umwälzung, die verständlich ist vom Standpunkt der sich verändernden Psychologie der bürgerlichen Gesellschaft – einer durch einen tiefen inneren Antagonismus, durch wachsende Unsicherheit des Daseins gekennzeichneten Gesellschaft –, führte logisch dazu, daß das Problem *der Suche*

nach Grundlagen in den Vordergrund rückte, auf denen eine „stabile“ Gesellschaft, eine „stabile“ bürgerliche Zivilisation errichtet werden könnte. Weil jedoch die bürgerliche Wirklichkeit selbst, die nicht nur Klassenantagonismen, sondern auch Weltkriege hervorgebracht hat, diese Stabilität nicht besaß, geriet das philosophische Denken in das Gebiet der spekulativen Metaphysik.

[39] Das Problem des Seins, die Bestimmung seines Wesens, mit anderen Worten: das Problem der Metaphysik, wurde unter einem neuen Gesichtswinkel betrachtet, der die traditionellen Vorstellungen im Kern zerstörte. Charakteristisch dafür ist der Standpunkt Martin Heideggers.

Während die Philosophie früher unter dem Sein die reale, ursprüngliche Grundlage verstand, auf der sowohl die Natur als auch der Mensch basieren, wurde das Sein jetzt anders interpretiert. Das Wesen des Seins offenbart sich nach Heidegger in der Existenz, und unter „Existenz“ wird die menschliche Existenz verstanden. Mit dem Sein meint Heidegger etwas Größeres als das empirische Sein des einzelnen Menschen. In gewissem Sinne ist dies das Sein des Geschlechts, das sich durch die einzelnen Menschen offenbart. Deshalb ist das Streben zur Wahrheit des Seins die Bedingung für sein Begreifen; es wird niemandem in fertiger Gestalt gegeben.

Heidegger vertritt die Auffassung, daß sich das Sein zu Beginn der Geschichte im Denken der Griechen offenbart habe. Die Griechen verstanden das Sein als Gegenwart. Heidegger ist mit dieser Auffassung des Seins durch die Griechen einverstanden, weil er selbst die Zeit als Charakteristikum des Seins bestimmt.

Heidegger verhält sich kritisch zur alten Ontologie, die versuchte, über das Sein überhaupt und alle besonderen Arten des Seins zu urteilen oder ihre Beziehungen zwischen sich und dem höchsten Sein, Gott, zu konstatieren, wodurch die Ontologie zur Theologie wurde. Er stimmt mit Nietzsche überein, der in den hohen metaphysischen Konzeptionen nichts anderes sah als das letzte Wölkchen der verdunstenden Realität.

Dieser Standpunkt Heideggers ist in gewisser Weise bedingt durch die sich vertiefende Krise des Christentums, das den Anspruch darauf erhob, eine absolute Deutung des Seins geben zu können. Aber da die Entwicklung der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Weltanschauung die Grundlagen der religiösen Weltauffassung untergrub, zeigte sich, daß sich auch das System der Moralnormen, des „praktischen Bewußtseins“, das als universal betrachtet wurde, in einer Krisensituation befindet.

Die idealistischen Philosophen interpretierten diesen Prozeß als „Krise des Geistes“. Aber da sie ihn außerhalb der historischen Entstehungsbedingungen der neuen, fortschrittlichen Ge-[40]sellschaftsformation betrachteten, so ist es natürlich, daß sie ihre Hauptaufgabe darin erblickten, Mittel zur Überwindung der „geistigen Paralyse“ durch die spekulative Ausarbeitung einer neuen Struktur zu finden, die nach ihrer Meinung dem zerfallenden sozialen Ganzen Einheit geben muß. In diesen ihren Bemühungen überschritten sie jedoch nicht die Grenzen der Verhältnisse der absterbenden Gesellschaftsformation.

Es ist bezeichnend, daß Heidegger das Problem der Metaphysik mit der Frage nach dem Schicksal des Kapitalismus verbindet. Zeugt nicht die Leere der Definition des Seins davon, daß der Westen aus dem Sein herausgefallen ist? fragt Heidegger. Und müssen wir nicht sagen, daß der Fehler nicht gleichzeitig mit unserem Auftreten oder dem Auftreten unserer weiteren oder näheren Vorfahren entstand, sondern in einem Etwas liegt, das die westliche Geschichte von Anfang an durchdringt, eine Erscheinung, ein Phänomen, das noch keiner von allen Historikern bemerkt hat, das jedoch existiert, in der Vergangenheit existiert hat und auch in Zukunft existieren wird? Wie aber, wenn der Mensch, die Nationen, in ihren größten Bewegungen und Traditionen wirklich aus dem Sein herausgefallen sind, ohne es zu wissen, und dies die Hauptursache für ihren Niedergang wäre?

Deshalb mißt Heidegger der Frage: Ist das Sein bloß ein Wort, das „Dunst“ bedeutet, oder liegt in ihm das geistige Schicksal der westlichen Welt beschlossen? prinzipielle Bedeutung zu.

Heidegger beschreibt die Lage von Technik und Technologie in negativer Weise und sieht in allem das unbegrenzte Anwachsen der Herrschaft der Dutzendmensen.

Bei der Charakterisierung der deutschen Nation als metaphysischste aller Nationen, als Zentrum Europas und zugleich als sein Schicksal, wirft Heidegger das Problem auf, daß diese Nation vor allem ihr inneres Schicksal bestimmen und als historische Nation sich und die ganze Geschichte des Westens in das Reich der Kräfte des Seins vorantreiben muß. Die Frage: Wie steht es mit dem Sein? bedeutet nach Heidegger nichts anderes als die Reproduktion, die Wiederholung der historisch geistigen Existenz, um sie in einen neuen Anfang verwandeln zu können. Dieser Anfang muß nach seiner Meinung erneut und radikaler wiederholt werden, mit all seiner Neuheit und [41] Unklarheit, mit all seinen Gefahren, die charakteristisch sind für einen echten Beginn. Da Heidegger die objektiven historischen Tendenzen, die mit der Entwicklung der Produktivkräfte der Gesellschaft und der wissenschaftlich-technischen Revolution, mit dem Kampf der Werktätigen für ihre Befreiung zusammenhängen, negativ auffaßt, indem er annimmt, daß diese Prozesse zum „geistigen Niedergang“ führen, so ist es natürlich, daß er die Quelle für den geistigen Aufstieg in der Neuentdeckung der Metaphysik sieht, die dazu ausersehen sei, das „erdhafte“ empirische Bewußtsein zu überwinden.

„Sein“ ist für Heidegger nicht bloß ein Wort, das alles, jede beliebige Erscheinung, bezeichnet. Der Begriff „Sein“ hängt eng zusammen mit der neuen Deutung der Ontologie. Diese wird im allerweitesten Sinne aufgefaßt, nämlich als die Tendenz, das Sein zu zwingen, sich zu offenbaren. Das im 17. Jahrhundert entstandene Wort „Ontologie“ bezeichnet nach Heidegger nur einen Teil eines philosophischen Systems. Diese enge Auffassung muß nach Heidegger überwunden werden, weil gegenwärtig eine andere Aufgabe zur Debatte steht: das historische Sein des Menschen wiederherzustellen, das das künftige Sein in der ganzen Totalität der Geschichte einschließt.

Somit erweist sich das metaphysische Ausgangsproblem als fundamentales Moment des historischen Grundproblems.

Werden Metaphysik und Philosophie dadurch nicht zu historischen Wissenschaften? Die historische Wissenschaft, betont Heidegger, erforscht das Zeitliche, die Philosophie aber das Außerzeitliche. Die Philosophie ist jedoch geschichtsmäßig, weil sie sich selbst in der Zeit begreift. Aber Metaphysik und Philosophie sind ganz und gar keine historischen Wissenschaften, obwohl sie historische Fragen stellen.

Nach Heidegger bestimmt die Geschichtswissenschaft nicht die grundlegende Beziehung zur Geschichte und kann die Beziehung des Menschen zu ihr entstellen oder sie auf die einfache Kenntnis der Altertümer reduzieren. Mehr noch, die Beziehungen zur Geschichte können nicht wissenschaftlich objektiviert werden und keinen wissenschaftlichen Ausdruck erhalten.

Dies aber bedeutet, daß Heidegger versucht, eine Antwort auf die Grundprobleme der modernen Geschichte außerhalb der Wissenschaft und der wirklichen historischen Tendenzen zu geben und einen bestimmten absoluten Ausgangspunkt für [42] die ganze Geschichte zu finden und dadurch die gegenwärtige historische Situation zu verändern. In Wirklichkeit aber zeigt sich, daß er nicht imstande ist, über die spekulative Problemstellung hinauszugehen, weil jede reale Bestimmung dieses absoluten Ausgangspunktes sich als im Grunde inhaltsleer erweist. Und diese Leere wird von Heidegger nicht als Zeugnis für die theoretische Krise seines philosophischen Standpunktes aufgefaßt, sondern als tragische Geistlosigkeit der modernen Geschichte. Diese theoretische Illusion wird indessen verstärkt durch die tatsächliche sozial-politische Krise der herrschenden Klasse, die eine geschichtliche Niederlage nach der anderen erleidet und nicht in der Lage ist, eine positive historische Alternative auszuarbeiten.

Für die Gegenwart ist nach Heidegger eine „Weltfinsternis“ charakteristisch. Ihr Wesen besteht in Desintegration, Verfall, Depression und Verstümmelung des Geistes.

Überaus bezeichnend ist die Heideggersche Analyse der Schwächung des Geistes, seines Verschwindens. Dieses Verschwinden ist nach Heidegger verdeckt durch seine Überinterpretation. Der Geist wird gedeutet als Intellektualität, als Fähigkeit, die bereits gegebenen Dinge zu analysieren und zu kalkulieren, sie zu verändern und zu kombinieren, wodurch angeblich neue Dinge geschaffen werden können. Eine solche Art von Verstand ist ein Ausdruck des Talents, der Praxis, der Massenerbeitsteilung, der Organisation, die nicht wahrer Geist sind. Die einfache Intelligenz ist ein Anschein des

Geistes, der dessen Fehlen verdeckt. Der zur Intelligenz entstellte Geist wird auf das Niveau eines Werkzeugs herabgedrückt, das im Dienst eines anderen steht, eines Werkzeugs der Manipulation, mit der man herrschen kann. Im wesentlichen gibt Heidegger eine Beschreibung der Situation, in der das geistige Leben des Menschen auf die sogenannte „Rationalisierung“ reduziert wird, wenn Talent und Intellektualität nicht als Ziel auftreten, sondern als Mittel und nur als Mittel. Letztlich ist dies eine gewöhnliche Situation, wenn die Gesellschaft auf Ausbeutung beruht und im Endergebnis ihre historische Perspektive verliert. Eine solche Situation ist nun aber keineswegs eine universale und noch weniger eine welthistorische. Sie ist für eine soziale Struktur typisch, in der die Ziele der bestehenden Organisation nicht den Grundinteressen der Massen entsprechen, [43] die zu diesem System gehören. Diese Situation wiederholt sich in Massenmaßstäben unter den Bedingungen der Krise von Gesellschaftsformationen.

Aber jede soziale Krise eines Systems bringt neue historische Kräfte hervor, deren Bewegung den objektiven Erfordernissen des Fortschritts der Menschheit entspricht. Eben diese Kräfte fallen aus dem Blickfeld Heideggers als positiver Ausgangspunkt für den geistigen Aufschwung der Menschheit heraus.

Und von hier aus entspringen ihrerseits gewisse Losungen, die Rassismus und Völkermord im Namen der „Werte“ der westlichen Zivilisation und der sogenannten „Freiheit“ kultivieren.

In der gegenwärtigen Situation bedeuten derartige Losungen realiter den Kampf um die Weltherrschaft, ein neues „großes Spiel“, ein Hasardspiel mit den historischen Kräften. Dieses Spiel kostete die Welt, darunter auch das deutsche Volk, Millionen von Menschenleben, gewaltige Zerstörungen, den Tod ihrer klügsten, besten Köpfe und wahren Patrioten. Der Sturz der Nation ins historische Abenteuer war natürlich begleitet von der Ausrottung der echten, humanistischen Kultur. Alle ihre geistigen Kräfte, darunter auch die wissenschaftlichen, wurden der Durchführung barbarischer Ideen untergeordnet, der vollständigen Vernichtung ganzer Völker und ihres kulturellen Erbes.

In dieser Hinsicht ist auch die Heideggersche Interpretation des Problems des Humanismus charakteristisch, das sich logisch aus seiner ganzen Philosophie ergibt.

Heidegger schreibt, daß der Humanismus in der Zeit der Römischen Republik entstand, als der homo humanus dem homo barbarus gegenübergestellt wurde. Aber die Wurzeln dieser Gegenüberstellung muß man bei den Griechen suchen, die sich von den Barbaren unterschieden.

Die Epoche der Renaissance bewertet er als Wiedergeburt des römischen Prinzips. Barbarei war zu jener Zeit die Scholastik des Mittelalters. Historisch verstandener Humanismus bedeutet nach Heidegger stets die Wiedergeburt der griechischen Welt.

Wenn man jedoch unter Humanismus versteht, daß der Mensch danach strebt, frei zu werden, seine Würde zu gewinnen, so erhält der Humanismus eine von der oben genannten [44] unterschiedene Bedeutung, und entsprechend sind auch die Methoden seiner Realisierung unterschiedlich.

Der marxistische Humanismus verlangt nach Heidegger keine Rückkehr zur Antike. Der christliche Humanismus sorgt sich um die Rettung der Seele des Menschen, und deshalb ist die Geschichte der Menschheit in seiner Sicht die Geschichte der Errettung.

Die Substanz des Menschen ist nach Heideggers Auffassung die besondere menschliche Existenz; diese Existenz kann man als Weg ansehen, auf dem der Mensch sich als außerhalb von sich selbst und innerhalb der Wahrheit des Seins befindlich erweist. Deshalb läuft das Problem auf die Frage hinaus: „Was ist Metaphysik?“ Mit anderen Worten: die höheren humanistischen Bestimmungen des menschlichen Wesens machen es nicht möglich, die echte Würde des Menschen zu begreifen. Und in diesem Sinne, schreibt Heidegger, ist seine philosophische Position dem Humanismus entgegengesetzt. Er ist der Meinung, daß sie die Würde des Menschen über die humanistischen Bestimmungen stellt. Der Mensch muß das suchen, was seinem Wesen und seinem Schicksal entspricht, er muß die Wahrheit des Seins verteidigen. Der Mensch ist der Wächter des Seins. Und das Sein ist das dem Menschen Nächste. Dies ist kein Gott, kein Engel, keine Maschine, kein Kunstwerk, kein Tier und

kein Fels. Das Sein als solches bleibt geheimnisvoll, bleibt die einfache Annäherung an eine verbindliche Regel. Durch seine Existenz befindet sich der Mensch im Schicksal des Seins. Da Heidegger von der konkreten historischen Untersuchung des Problems des gesellschaftlichen Fortschritts unter den modernen Bedingungen abstrahiert, so kann er natürlich auch die historische Behandlung des Humanismusproblems nicht annehmen. Er „annulliert“ dieses Problem überhaupt durch die Berufung auf die Existenz höherer Werte, die über dem wirklichen Menschen stehen. Infolgedessen verbindet sich bei Heidegger die Frage nach der Zukunft des Menschen und der Menschheit mit dem Problem der Suche nach neuen Göttern, genauer: nach neuen Idolen, die der Mensch verehren muß. Nach der Auffassung Heideggers müssen die Götter ein neues Leben beginnen, aber nicht auf dem Wege, den die Phänomenologie Husserls und der Existentialismus Sartres vorschlagen, die das Problem des historischen Seins nicht stel-[45]len, was die Möglichkeit ausschließt, sich vom Materialismus und Kommunismus zu „befreien“.

Das Wesen des Menschen, behauptet Heidegger, schließt mehr ein denn sein Sein als vernünftiges Lebewesen. Der Mensch ist nicht Herr des Seins, sondern Hirte des Seins. Hier gelangt er zur Wahrheit. In ihrer Entdeckung liegt auch der Weg zur Überwindung der Entfremdung und Verlorenheit. Die alte Metaphysik hat das Sein eingebüßt. Die Aufgabe besteht nun darin, es in freier Suche erneut zu finden.

Auf diese Weise verbindet Heidegger den geistigen Aufschwung der Menschheit unmittelbar damit, jeden einzelnen Menschen vor den neuen Idolen aufs Knie zu zwingen, ihm ein ehrfurchtsvolles Zittern und Beben zu suggerieren, ohne das es angeblich auch keinen geistigen Aufschwung geben kann. Ein neues Sklavenbewußtsein anstelle der freien wissenschaftlichen Forschung – das ist es, was die Philosophie Heideggers tatsächlich bietet. Es geht darum, den Logos so zu denken, wie man ihn in der Morgenröte der Menschheitsentwicklung aufgefaßt hat, das heißt zu versuchen, vor allem den Akt der religiösen Reflexion vorzubereiten. Der Standpunkt Heideggers ist, wie er selbst betont, keine Leugnung Gottes, sondern bedeutet eine bestimmte „Indifferenz“ gegenüber der religiösen Frage, aber er lehre die Indifferenz nicht, weil aus der Wahrheit des Seins das Wesen des Heiligen und aus diesem das Wesen des Göttlichen begriffen wird.

Heidegger hält es für unumgänglich, zum Denken der Vorsokratiker zurückzukehren. Nach seiner Meinung hat die Entstehung der Logik, Physik und Ethik in der Schule Platons dazu geführt, daß das Denken in „Philosophie“ verwandelt und die Philosophie dann zur Wissenschaft wurde.

Um die Wahrheit des Seins zu begreifen, muß man den ganzen Verlauf der Entwicklung jenes philosophischen und wissenschaftlichen Denkens beiseite lassen, der, wie Heidegger schreibt, vom unmittelbaren Erfassen der Wahrheit abging, indem er zwischen Denken und Sein eine ganze Wand von rationalistischen Wertkonstruktionen errichtete. Dieses „ursprüngliche Denken“ ist weder theoretisch noch praktisch. Es ist die Wahrnehmung des Seins und nichts anderes. Ein solches Denken nähert sich dem Poetischen. Deshalb soll man nach Heidegger die Philosophie nicht überschätzen und von [46] ihr nicht zuviel verlangen. Man muß der Philosophie weniger Aufmerksamkeit schenken und dem Denken mehr. So schließt sich der Kreis der Geschichte des menschlichen Denkens, das auf das Recht auf Fortschritt verzichtet und eine gewisse rückläufige Bewegung vorschlägt.

Der Einfluß Heideggers erklärt sich dadurch, daß er das Grundproblem einer untergehenden Welt, ihre anwachsende geistige Krise klar bestimmt hat. Er hat ferner erkannt, daß die Entwicklung von Wissenschaft, Kultur und Philosophie unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft zugleich die geistige Wendung der Reaktion zu Denkformen fördert, welche die fortschrittlichen geistigen Traditionen ablehnen.

Heidegger geht von der idealistischen Vorstellung aus, daß ein neues geistiges Sein den historischen Impuls liefern kann, der es ermöglicht, das Schicksal des Westens und damit den Lauf der Geschichte zu ändern. Die Wurzeln einer solchen abstrakten Problemstellung liegen darin, daß die Ausbeutergesellschaft keine positive historische Aufgabe hat. Deshalb ist auch die Heideggersche Charakterisierung der geistigen Situation im wesentlichen negativ; sie läuft darauf hinaus, daß der Westen bereits verloren ist.

Weil sich die Ideen Heideggers, sein ganzes Denken, im Kreise der alten Vorstellungen und überlebten Formen dreht, deren Grenzen er infolge seiner historischen Beschränktheit nicht überschreiten will und auch nicht kann, sieht er natürlich auch nicht die tiefgehenden positiven geistigen Veränderungen, die in der Welt als Widerspiegelung und Ausdruck der einschneidenden sozialen und wissenschaftlich-technischen Umwälzung vor sich gehen. Heidegger denkt in den Kategorien der Nation und der europäischen Region, er geht romantischen Träumen nach, eine besondere Stellung für sie zu erreichen und dadurch eine neue, beseelte Geistigkeit zu gewinnen und „Verlorenheit“ und „Entfremdung“ zu überwinden. Die Enge seines Standpunktes bringt Heidegger in die Lage eines Gegners des wissenschaftlichen und sozialen Fortschritts, der objektiven Logik und Geschichte. Die vor sich gehenden sozialen und wissenschaftlich-technischen Umwälzungen sind für ihn Zeugnisse einer nahenden Katastrophe. Als Prophet der hereinbrechenden Krise spiegelt Heidegger die allgemeine Stimmung der Kräfte wider, die den allmählichen Verlust ihrer hegemonisti-[47]schen Positionen spüren. Aber in Wirklichkeit sind dies nicht die Kräfte des ganzen deutschen Volkes und der europäischen Region, sondern ihres elitären imperialistischen Teils, der zur Erhaltung und Festigung seiner privilegierten Stellung breite Massen mobilisieren will. Dies ist auch der Grund für die Abstraktheit und die soziale Breite der Ideen, die „für jedermann“ bestimmt und in entsprechender Form zum Ausdruck gebracht werden.

Für solche Philosophen wie Heidegger schwanken alle Vorstellungen von der Welt und von ihren Grundlagen. Daraus erklärt sich die Tendenz, „das Sein neu zu finden“. Aber diese Tendenz wird als abstrakte Denkaufgabe formuliert. In der Projektion auf die politische Wirklichkeit erweist sie sich jedoch als Aufgabe, den Lauf der Geschichte rückgängig zu machen. Und es ist durchaus verständlich, daß sie im praktischen Denken der Politiker bei der Begründung der Notwendigkeit, alle Ressourcen des Volkes, darunter auch die Streitkräfte, zu mobilisieren, um die bestehende historische Wirklichkeit zu verändern, einen Ausdruck findet.

Aber die historische Wirklichkeit von heute ist das neue innere Leben der Völker, das Schritt für Schritt von einem völlig anderen Geist durchdrungen wird und sich völlig neue Wahrheiten der Zeit zu eigen macht, die die alten Vorstellungen von Grund auf verändern. Das Leben selbst zwingt die Philosophen des kapitalistischen Westens, anzuerkennen, daß alle Versuche, sich über den realen Humanismus der fortschrittlichen Kräfte zu erheben, irgendwelche Bestimmungen über die Würde eines Menschen zu finden, der im Namen seines besonderen Schicksals Prinzipien auf Kosten anderer verletzt, sich als dunkler romantischer Traum erweisen, der auf der Grundlage von Furcht und Groll entsteht. Dies ist ein Zeichen für die Hinfälligkeit der idealistischen Philosophie, nicht aber für ihre Stärke.

V

Im 19. Jahrhundert war die Vorstellung weit verbreitet (die in der Hegelschen Philosophie theoretisch begründet wurde), daß die Geschichte selbst ein jeweils bestimmtes Volk oder ein einzelnes Land in den Vordergrund stellt. Diese Vorstel-[48]lung wurde im bürgerlichen Bewußtsein eng mit der nationalistischen Ideologie verflochten. In der realen Politik des Imperialismus kam sie in den kolonialen Eroberungen zum Ausdruck, im Streben nach der politischen und geistigen Hegemonie in der Welt.

Die Betonung des Problems der Herrschaft eines Volkes oder einer Region in der Welt durch die idealistische Geschichtsphilosophie kann nur vor dem realen historischen Hintergrund des Zusammenbruchs der überseeischen Reiche des Kapitalismus richtig verstanden werden.

Die Mythologie der Geschichtsphilosophie spiegelte die wirkliche sozial-politische Situation wider. Sie versuchte jedoch, die gegenwärtige Epoche nach Analogie mit den vorhergehenden Phasen der Geschichtsentwicklung zu begreifen. Dieser „Gesichtswinkel“ erzeugte die theoretische Aberration bei der Deutung der Gegenwart.

Es zeigte sich eine neue Gesellschaftsstruktur in Gestalt des Systems des sozialistischen Eigentums, das die Beziehungen zwischen den Nationen und Völkern von Grund auf veränderte. Das sozialistische System und die es verkörpernden gesellschaftlichen Kräfte beginnen einen immer stärkeren und

letztlich bestimmenden Einfluß auf die geistige Formung der Menschheit auszuüben. Die bürgerliche Klasse verliert im weltgeschichtlichen Maßstab endgültig ihre geistige Hegemonie. In der idealistischen Geschichtsphilosophie wird dieser Prozeß als ein Problem aufgefaßt, das dadurch zu lösen ist, daß in der Geschichte selbst nach geistigen Prinzipien gesucht wird, die die sozialen Kräfte nicht nur einzelner Nationen, sondern auch ganzer Regionen vereinigen könnten. Im wesentlichen geht es daher um eine geistige Umorientierung, die die Wahrnehmung der sozialistischen Perspektive als welt-historische Aufgabe ausschließt. Die soziale Situation selbst prädestinierte gleichsam den spekulativen Charakter des bürgerlichen Denkens. Aber die idealistische Geschichtsphilosophie wollte diesem durch eine besondere Geschichtsinterpretation den Anschein des Realismus verleihen.

Charakteristisch ist in dieser Beziehung der Standpunkt Arnold Toynbees.

Toynbee kritisiert diejenigen Historiker, die als natürlichen Ausgangspunkt für die Untersuchung die souveränen National-[49]staaten als angeblich hinreichend für die Geschichtsauffassung nehmen. Er stellt die Frage: „Kann die Geschichte Englands verstanden werden, wenn sie für sich selbst betrachtet wird?“, und er gibt auf diese Frage eine kategorisch verneinende Antwort. Nach der Auffassung Toynbees können solche Züge der englischen Geschichte wie Feudalsystem, Renaissance, Reformation, parlamentarisches System und industrielle Revolution in der Isolierung von der Geschichte anderer Länder nicht richtig verstanden werden. Toynbee stellt die Wechselwirkung der inneren nationalen Faktoren mit den äußeren Einflüssen fest und gelangt zu der Schlußfolgerung, daß die Geschichte Großbritanniens nur ein Teil der Geschichte einer bestimmten umfassenderen Gesellschaft ist, an deren Experimenten neben Großbritannien auch andere Nationen beteiligt waren. Die wirkenden Kräfte, betont Toynbee, sind nicht national, sondern gehen aus breiteren Grundlagen hervor, die jeden Bestandteil beeinflussen und nicht ohne einen umfassenden Überblick auf ihr Wirken innerhalb der ganzen Gesellschaft verstanden werden können. Die Gesellschaft steht, nach Toynbee, im Verlauf ihrer Entwicklung nacheinander vor Problemen, die jedes ihrer Mitglieder auf die für es annehmbarste Weise lösen muß.

Zur Illustration seines Gedankens betrachtet Toynbee insbesondere die Gesellschaft Griechenlands im 8.-4. Jahrhundert v. u. Z. Die griechische Gesellschaft stand in dieser Periode, wie Toynbee schreibt, vor dem Problem des Mangels an Existenzmitteln; und die verschiedenen Staaten wollten dieses Problem auf verschiedene Weise lösen. Einige, wie zum Beispiel Korinth, gingen zur Kolonisation der Küstenterritorien über und verbreiteten dadurch die hellenistische Gesellschaft, ohne ihren Charakter zu verändern. Andere, zum Beispiel Sparta, befriedigten den Landhunger ihrer Bürger durch die Eroberung der nächstgelegenen Gebiete, die dem ihren der Ausdehnung nach gleichkamen, was zur vollständigen Militarisierung des Lebens in Sparta führte. Die Athener aber spezialisierten ihre Agrarproduktion für den Export, wodurch die politische Macht neuer Gesellschaftsklassen gestärkt und ein neuer Weg für die ganze hellenistische Gesellschaft eröffnet wurde.

Toynbee gelangt nun zu der Schlußfolgerung, daß zum richtigen Verständnis der Geschichte der einzelnen Staaten erst [50] einmal das „Ganze“ verstanden werden muß, in das sie eingeschlossen sind. Was aber ist dieses Ganze? Welches sind seine räumlichen und zeitlichen Grenzen?

Zum Beispiel Englands zurückkehrend, schreibt Toynbee, daß man, wenn man die Entstehung des Industriesystems Englands erklären will, die geographischen Grenzen der Betrachtung unbedingt ausdehnen und die ökonomischen Bedingungen nicht nur von Westeuropa, sondern auch die des tropischen Afrikas und die Amerikas, Rußlands, Indiens und des Fernen Ostens berücksichtigen muß.

Für die Erklärung des parlamentarischen Systems, der politischen Verhältnisse, kann der Horizont jedoch enger sein. Das Wirken der politischen Gesetze, denen die Bourbonen und die Stuarts unterworfen sind, erstreckt sich nur auf die Länder Westeuropas und auf die von den westeuropäischen Kolonisten geschaffenen überseeischen Gemeinden, berührt aber nicht die Westgrenzen Rußlands und der Türkei.

Bei der Untersuchung der Reformation und der Renaissance kann man die religiösen und die kulturellen Bewegungen in Rußland und in der Türkei überhaupt ignorieren. Das Feudalsystem Westeuropas hing nicht ursächlich zusammen mit dem Feudalismus in Byzanz und in den islamischen Gesellschaften.

Toynbee ist der Ansicht, daß die Hinwendung der Engländer zum westlichen Christentum letztlich den Einschluß Englands in eine Gesellschaft bestimmte und die Möglichkeit ihrer Mitgliedschaft in anderen Gesellschaften ausschloß. Dadurch entstand eine klare Grenzlinie zwischen den Engländern als westliche Christen und den Anhängern der anderen Religionen.

Diese drei Aspekte – der ökonomische, der politische und der kulturelle – betrachtet Toynbee als Mittel zu einer Art anatomischen Untersuchung der Geschichte. Während England es in ökonomischer und politischer Hinsicht im wesentlichen mit der ganzen Welt zu tun hat, ist es in kultureller Beziehung im Grunde nur mit den katholischen und den protestantischen Ländern Westeuropas, Amerikas und der südlichen Meere verbunden. Hieraus zieht Toynbee die Schlußfolgerung, daß die räumlichen Grenzen der Gesellschaft, zu der England gehört, nichts anderes sind als die des Areals des westlichen Christentums.

[51] Dementsprechend teilt Toynbee die ganze übrige Welt in vier „lebende“ Gesellschaften ein: die christliche Orthodoxie Südosteuropas und Rußlands; die islamische Gesellschaft, die sich über Nordafrika und den Nahen Osten vom Atlantik bis zur Großen Chinesischen Mauer erstreckt; die indische Gesellschaft im tropischen Subkontinent Indien und die fernöstliche Gesellschaft in den subtropischen Gebieten zwischen der Äquatorialzone und dem Stillen Ozean.

Indessen zwingt dieses für die Einteilung der Gesellschaft vorgeschlagene Kriterium ihn logisch, zahlreiche „ergänzende“ Gesellschaften einzuführen, entsprechend den anderen existierenden religiösen Gemeinden. Insgesamt sind es in der Einteilung Toynbees einundzwanzig Gesellschaften.

Obwohl das Toynbeesche Schema heute mehr als archaisch aussieht, wenn man die bedeutende Schwächung des Einflusses der Religion, vor allem in den sozialistischen Ländern, berücksichtigt, so ist er doch der Meinung, daß der Weltatlas seit dem Zeitpunkt der Entstehung der westlichen Gesellschaft, das heißt seit dem Jahre 775 u. Z., nahezu unverändert geblieben ist. Der Westen hat sich, nach Toynbee, im Kampf um seine Existenz, seine Seele erhalten (er meint damit die Spezifik seiner religiösen Strömungen).

Auf diese Weise konzentriert Toynbee bei der Analyse der „räumlichen“ Merkmale der Weltgeschichte sein Hauptaugenmerk auf die Analyse der übernationalen Gemeinsamkeiten. Dabei stellt er das Kriterium der geistigen Einheit in den Vordergrund, das in gewissem Sinne „höher“ stehe als die Realität der einzelnen Völker und Nationen. Toynbee fixiert mit seiner Interpretation des Wesens der Geschichte den geistigen Pluralismus der Regionen. Dabei nimmt er an, daß eben dieser geistige Pluralismus die historischen Konvulsionen erzeuge. Daraus ergibt sich die logische Schlußfolgerung, daß eine vorhergehende geistige Revolution notwendig ist, um den Weg zu bahnen für eine konfliktlose Entwicklung der Gesellschaft als einheitliches Ganzes. Es geht dabei um die Schaffung einer „Weltreligion“.

Und hier erhebt sich natürlich die Frage nach der geistigen Initiative, die Frage, wer denn die Funktion der geistigen Führung übernehmen soll. Die Antwort gibt Toynbee durch eine entsprechende Analyse der Geschichte, nicht nur im Raum, [52] sondern auch in der Zeit, wobei er die westliche Gesellschaft hervorhebt. Die Kontinuität der westlichen Welt ist nach Toynbee die Kontinuität der Geschlechter, die zur hellenistischen Gesellschaft gehören wie das Kind zu seinen Eltern. Die westliche Welt und die griechisch-römische Gesellschaft sind von den Barbaren abgegrenzt, die eine Art inneren und äußeren Proletariats gegenüber dem Westen darstellen.

Toynbee hält seinen Westzentrismus für natürlich und verwendet gern eine Terminologie, die die Vorstellung von einer gewissen geistigen Einheit und Überlegenheit des Westens über das sogenannte äußere und innere Proletariat legitimieren soll. Die Vorstellungen aus der Periode der Bildung der griechischen Polis und des Zusammenbruchs des Römischen Imperiums werden in das 20. Jahrhundert übertragen und erhalten dadurch einen neuen sozialpolitischen Klang.

Selbstverständlich hat die europäische Kultur infolge bestimmter historischer Umstände der Welt hervorragende Beispiele des wissenschaftlichen Denkens und der Philosophie gegeben. Sie übte in Gegenwart und Vergangenheit einen gewaltigen Einfluß auf die geistige Formung der Menschheit

aus, insofern sie mit progressiven Ideen auftrat. Indessen wäre es falsch, aus diesem Grunde zu behaupten, daß jeder Gedanke schon deshalb ein progressiver sei, weil er von einem Vertreter der sogenannten „westlichen Gesellschaft“ vorgebracht wurde, und damit um so mehr die hegemonistischen Vorstellungen mit allen sich aus ihnen ergebenden sozialen Folgen zu kultivieren.

Dem Wesen der Sache nach geht es darum, die sogenannte „westliche Gesellschaft“ als Weltelite hinzustellen, die von der Geschichte selbst dazu prädestiniert sei, der geistige Führer der Menschheit zu sein. Es soll gezeigt werden, daß das Schicksal der Menschheit angeblich vom Erfindergeist und von der geistigen Kraft dieser Elite abhängt, ohne die die Menschheit sich unvermeidlich in ihren Widersprüchen verwickeln würde.

Es ist jedoch bekannt, daß das kapitalistische Europa auch den ersten und den zweiten Weltkrieg geführt hat, daß der Imperialismus die gesellschaftliche Quelle der kolonialen Unterdrückung der Völker war.

Das Leben hat heute internationale progressive Kräfte hervorgebracht, die die Menschheit zur wirklichen Lösung der gegenwärtigen gesellschaftlichen, von der Geschichte gestellten [53] Probleme führen. Mit ihnen verbindet die Menschheit ihre Hoffnungen auf gesellschaftlichen Fortschritt, dauerhaften Frieden und internationale Sicherheit.

VI

Dadurch, daß die internationalen Kräfte des gesellschaftlichen Fortschritts, die Kräfte des Sozialismus und der nationalen Befreiungsbewegung und die Kräfte des Friedens die fortschrittlichen Positionen der modernen Geschichte eingenommen haben, hat sich die ganze ideologisch-politische Situation grundlegend geändert. Die gegenwärtige Geschichte formiert sich unter dem Einfluß der neuen Faktoren, die mit der welthistorischen Mission der internationalen Arbeiterbewegung zusammenhängen. Die revolutionäre Arbeiterbewegung, die eine Bresche in das System des Imperialismus geschlagen hat, machte den Weg frei für den Aufbau einer neuen Gesellschaft und eines neuen Systems internationaler Beziehungen. Die grundlegende Veränderung des Kräfteverhältnisses in der Welt zugunsten des Sozialismus und die Verschärfung der Widersprüche des Imperialismus – dies ist der reale historische Prozeß, der die Voraussetzung dafür ist, daß der Marxismus-Leninismus zur führenden geistigen Kraft der Gegenwart wird.

Die Zeit der reaktionären, rassistischen und menschenfeindlichen Doktrinen gehört der Vergangenheit an. Es erfolgt ein schmerzhafter Bruch vieler bürgerlicher Vorstellungen, und es werden Versuche unternommen, bestimmte „ideale Projektionen“ der Politik zu finden, mit denen die bürgerliche Welt auftreten könnte.

Dieser Prozeß spiegelt sich auch in der Geschichtsphilosophie wider. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang der Standpunkt von Karl Jaspers, der die Revision der früheren Prinzipien der westlichen Geschichtsphilosophie unmittelbar mit den neuesten politischen Tendenzen, mit der Forderung verbindet, von den bisherigen politischen Grundsätzen zur „Überpolitik“ überzugehen.

Die sogenannte „Überpolitik“ anerkennt, daß die Kernwaffen als Mittel des Kampfes gegen die Kräfte des Fortschritts, gegen den Kommunismus, unzulässig sind – und hierin liegt [54] ihr positives Moment, das bei den ultrarechten Elementen eine negative Reaktion hervorruft. Auf der anderen Seite ignoriert die „Überpolitik“ die realen Kräfte und Wege des Kampfes für Entspannung und dauerhaften Frieden und schlägt vor, eine Art „Sprung“ aus der wirklichen Geschichte mit ihren Widersprüchen in eine transzendente Welt allgemeiner Prinzipien zu machen. Und dies ist ihre utopisch-reaktionäre Seite.

Die realen gesellschaftlichen Widersprüche des Imperialismus, die historische Aussichtslosigkeit seiner Politik erzeugen eine eigenartige philosophische Sicht der Geschichte. Die Geschichtsphilosophie, die die materiellen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft als „natürlich“ ansieht und zugleich versucht, die historischen Grenzen des Grundwiderspruchs der heutigen Welt zu überschreiten, behauptet, daß überirdische Kräfte der wirkende Faktor in der Geschichte seien. Zugleich fordert sie,

da sie die Frage nach der Errettung der *ganzen* Menschheit stellt, eine Überprüfung der christlichen Version der Geschichte als einer ihrem Wesen nach einseitigen.

Der christliche Glaube, betont Jaspers, ist nur eine der Glaubensrichtungen und nicht der Glaube der ganzen Menschheit. Infolgedessen kann die auf dem Christentum beruhende Geschichtsphilosophie nur für die gläubigen Christen einen Wert darstellen, nicht aber für die ganze Menschheit.

Deshalb schlägt Jaspers vor, eine neue Achse der Weltgeschichte zu bestimmen, sie empirisch zu finden, damit sie als Tatsache von allen, einschließlich der Christen, angenommen werden und als Grundlage für einen allgemeinen Rahmen des historischen Selbstbewußtseins aller Menschen dienen kann.

Diese Achse muß etwa um die Zeit des 5. Jahrhunderts v. u. Z. in dem geistigen Prozeß gefunden werden, der zwischen dem 8. und dem 2. Jahrhundert v. u. Z. verlief und den Menschen hervorbrachte, den wir heute kennen. Diesen geistigen Prozeß bezeichnet Jaspers als „Achsenperiode“.

Jaspers gibt eine vergleichende Analyse der sozialen und geistigen Prozesse, die zu dieser Zeit in China, in Indien und im Abendland vor sich gingen, und er gelangt zu der Schlußfolgerung ihrer Gemeinsamkeit. Gerade in dieser Periode häuften sich nach Jaspers ungewöhnliche Erscheinungen. In China traten Konfuzius und Laotse und verschiedene Philosophenschulen auf; in Indien die Upanischaden und Buddha, ferner [55] eine Vielzahl philosophischer Strömungen bis zum Skeptizismus, Materialismus, Nihilismus und zur Sophistik; im Iran verkündete Zarathustra seine Lehre von der Welt als Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen; in Palästina traten die Propheten auf, in Griechenland Homer und die Philosophen Parmenides, Heraklit, Platon, die Tragiker, ferner auch Thukydides und Archimedes.

Am wesentlichsten und neuesten war, nach Jaspers, für diese Periode, daß der Mensch das Sein als Ganzes und auch sich selbst und seine Schranken erkannte. In der Erkenntnis seiner Begrenztheit wandte er sich höheren Zielen zu. Er fand das Absolute in der Tiefe seines Ichs und in der Aufhellung des Wesens des Transzendenten.

Im spekulativen Denken erhebe sich der Mensch zum Sein, das ohne Dualismus verstanden wird, in ihm verschwindet die Teilung in Subjekt und Objekt, die Gegensätze fallen zusammen. Dieses Zusammenfallen des Menschen mit dem Sein äußert sich in der Reflexion, im Bewußtsein der Einheit von Ich und Welt, in der Erprobung des Nirwana, im Einklang mit dem Tao oder in der Unterordnung unter den Willen Gottes. Obwohl die individuellen Fortschritte in diesem Streben zum Sein unterschiedlich waren, obwohl die Kluft zwischen den erfolgreichsten Persönlichkeiten und der Menge groß war, hat nach Jaspers doch die ganze Menschheit diesen Sprung nach vorn getan.

Der neuen geistigen Welt, behauptet Jaspers, entspricht auch die soziologische Situation in allen drei Gebieten: Eine Vielzahl kleiner Staaten und Städte, der Kampf aller gegen alle; die fortwährende geistige Bewegung wird bestimmt durch die Reisen der Sophisten und Philosophen, durch die Gründung verschiedener Schulen. Wenn in der Vergangenheit die geistigen Verhältnisse relativ stabil waren und sich alles wiederholte, so nehmen jetzt die Spannungen zu, die eine stürmische Bewegung hervorrufen. In dem Gefühl, vor einer Katastrophe zu stehen, wollten die Menschen Hilfe finden in Aufklärung, Unterrichtung und in Reformen. Die Geschichte als Ganzes wurde entweder als Prozeß des allmählichen Verfalls oder als zyklische Bewegung oder als Aufschwung aufgefaßt. Die Philosophen reisen von Staat zu Staat, werden Berater und Lehrer. Es war ein Zeitalter der Zerstörung und des Aufbaus.

[56] Jaspers bemerkt zugleich, daß die höchsten Potenzen des Denkens und die praktischen Vorschläge einzelner Individuen keine allgemeine Errungenschaft wurden, weil die Mehrzahl ihnen nicht folgen konnte. Was als freie Bewegung begonnen hatte, wurde zur Anarchie. Der Verlust des schöpferischen Geistes führte zum Dogmatismus, aus der Unordnung entstanden neue Beziehungen zur Wiedererrichtung der Stabilität der Lebensbedingungen. Als Ergebnis der Eroberungen entstanden fast gleichzeitig mächtige Reiche in China, in Indien und im Abendland. Die zum Ende der „Achsenperiode“ entstandenen Reiche, schreibt Jaspers, wurden scheinbar für die Ewigkeit geschaffen. Letztlich jedoch zerfielen sie alle.

Bei der Analyse der Struktur der Weltgeschichte seit der Zeit der „Achsenperiode“ gelangt Jaspers zu folgenden Schlußfolgerungen: 1. Die im Verlauf von Jahrtausenden existierenden alten Zivilisationen wurden überall durch die Zivilisationen der „Achsenperiode“ abgelöst. 2. Bis auf den heutigen Tag zehrt die Menschheit von dem, was in der „Achsenperiode“ vor sich ging. 3. Obwohl die „Achsenperiode“ auch räumliche Grenzen hat, wurde sie historisch allumfassend. 4. Zwischen den drei Gebieten erwies sich eine intensive gegenseitige Verständigung als möglich, sobald sie einander begegneten: schon bei der ersten Bekanntschaft erkannten sie, daß sie es mit ein und denselben Problemen zu tun hatten.

Jaspers betont das Geheimnisvolle der „Achsenperiode“ und schreibt, daß er seine Hauptaufgabe nicht darin sehe, ihren Ursprung zu erklären, sondern die nach seiner Meinung „bequeme und leere“ Konzeption abzulehnen, nach der die Geschichte dem Verständnis und der notwendigen Bewegung der Menschheit zugänglich sei.

Die Ablehnung der kausalen Erklärung als „bequem und leer“ braucht Jaspers, um zu beweisen, daß die Deutung des „verborgenen Sinns“ dieser Tatsache rechtmäßig sei; und dieser „verborgene Sinn“ kann, von seinem Standpunkt aus, nicht empirisch aufgedeckt werden.

Nach Jaspers besteht er darin, daß sich Gott in mehreren Formen in der Geschichte offenbare und sich verschiedene Wege eröffne, und dies sei die Grundlage einer für die gesamte Menschheit geltenden Geschichtskonzeption, die unabhängig von den Glaubensunterschieden sei.

[57] Auf diese Weise äußert Jaspers seine Idee von der Einheit der menschlichen Geschichte, ruft er zur Kommunikation und zur Toleranz gegenüber den vom Christentum verschiedenen Glaubensbekenntnissen auf. Gleichzeitig entstand, nach seiner Auffassung, diese Einheit auf einer völlig bestimmten geistigen Grundlage, nämlich auf der Grundlage der Anerkennung des Seins Gottes, der durch verschiedene Religionen und philosophische Lehren begriffen wird. Das Überschreiten des Rahmens des Christentums, als Ausgangsvoraussetzung für die Geschichtsinterpretation, erweist sich somit als radikaler in der Form als im Inhalt.

Jaspers bleibt bei seiner Konstruktion der Geschichtsphilosophie innerhalb der Grenzen beschränkter idealistischer Vorstellungen. Als Hauptmerkmal seiner „Achsenperiode“ sieht er die Veränderung der Form der geistigen Aneignung der Wirklichkeit durch den Menschen an: den Übergang von der Mythologie zur Philosophie. Aber dieses für die Erforschung der Geschichte des Denkens wichtige Merkmal kann für die Charakterisierung der Geschichte überhaupt nicht bestimmend sein. Infolgedessen erweist sich auch die Idee der Einheit der Geschichte in der Jasperschen Version als vereinfacht und oberflächlich. Sie fixiert allein die Tatsache der möglichen geistigen Kommunikation zwischen Völkern verschiedener geographischer Regionen. Die Einheit der Geschichte wird jedoch nicht nur durch den Umstand bestimmt, daß die Menschen einander verstehen können; ökonomische und sozialpolitische Beziehungen liegen den dauerhaften Beziehungen der Geschichte zugrunde. Außerdem wird diese bestimmende Schicht der historischen Bewegung von Jaspers als von zweitrangiger Bedeutung interpretiert.

Deshalb entgeht nicht nur die wirkliche Dialektik der historischen Bewegung seiner Aufmerksamkeit, sondern auch die Dialektik der geistigen Entwicklung. Jaspers versucht dem Wesen der Sache nach, gewisse ewige geistige Formen festzulegen, die die Beständigkeit des Menschen und seine Einheit prädestinieren, unabhängig von den Unterschieden der geographischen Regionen, der ökonomischen und sozialpolitischen Bedingungen. Dieser Umstand zwingt ihn logisch zu immer größerer Abstraktheit bei der Bestimmung der Merkmale der Einheit. Nicht zufällig wird diese Einheit letztlich gleichsam in der [58] Anerkennung verschiedener Regionen des Seins durch die Denker fixiert, in den Versuchen, Wege zu seiner Aufhellung und zu entsprechenden Festlegungen für das praktische Leben zu finden. Der Pluralismus der philosophischen Standpunkte einerseits und das ungelöste Rätsel des transzendentalen Seins andererseits – das sind die beiden Pole, zwischen denen sich das ganze reale historische Leben entfaltet. Es ist offensichtlich, daß diese Position Jaspers' nichts anderes ist als eine in ihrer Grundlage verfeinerte christliche Version der Geschichte. Jaspers bemüht sich, eine verzerrte Sicht der Wirklichkeit zu kanonisieren, ihr Auftreten als die Entstehungsetappe der wirklichen

menschlichen Geschichte hinzustellen. In Wirklichkeit jedoch kanonisiert Jaspers historisch überlebte Denk- und Bewußtseinsformen und versucht, für sie eine allgemeine Grundlage zu finden. Das wirkliche Leben ist in religiöser Sicht etwas Unwesentliches, der höheren Abstraktion Untergeordnetes. Die Geschichte wird durch ein Prisma von Definitionen betrachtet, die von dieser Abstraktion gegeben werden. Deshalb entwickelt sich die wirkliche Geschichte nicht zufällig auf einem anderen Weg als auf dem, den ihre religiösen Propheten verkünden.

In gewissem Sinne ist der Standpunkt von Philosophen wie Heidegger, Toynbee und Jaspers eine Widerspiegelung der Wirklichkeit, aber keine adäquate Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins, sondern der Situation gesellschaftlicher Kräfte, die die Grundlagen der alten Weltauffassung verloren haben und krampfhaft nach neuen Prinzipien suchen. Aber die idealistischen Philosophen schaffen keineswegs neue Prinzipien, sie versuchen, aus alten etwas Neues zusammenzustellen, und es ist durchaus natürlich, daß die scheinbar aktive geistige Tätigkeit zu keinem positiven Ergebnis führt und gar nicht führen kann.

Die Analyse der Hauptmomente der Entstehung und Entwicklung der idealistischen Geschichtsphilosophie enthüllt auf den ersten Blick sonderbar erscheinende Paradoxien. Die Geschichtsphilosophie birgt in sich ein Problem, während sie in jeder historischen Etappe verspricht, die Lösung der Kardinalprobleme des Jahrhunderts zu geben. Sie reflektiert über das sich ständig Verändernde, während sie zur Konstatierung des Ewigen strebt. Sobald dieses „Ewige“ jedoch konstatiert wurde, [59] beginnt der Prozeß seiner Zersetzung. Die Bewegung der „ewigen“ Wahrheiten der Geschichtsphilosophie erweist sich als Pseudobewegung, da sie in ihren Ausgangsprinzipien einen geschlossenen Kreis bildet. Sobald die Geschichtsphilosophie diese ihre Kreisbewegung erkannt hat, erweist sie sich als jene Grundlage, auf der kosmischer Pessimismus und Verneinung des Fortschritts erwachsen.

Die „Paradoxie“ der idealistischen Geschichtsphilosophie wird deutlich, wenn man ihre heutige soziale Funktion beachtet, die entweder ein in praktischer Hinsicht fruchtloses Theoretisieren bedingt oder die Schaffung ideeller Voraussetzungen für die Bildung einer reaktionären Ideologie, die sich dagegen richtet, die objektiven Forderungen des gesellschaftlichen Fortschritts zu realisieren.

Der Vorbereitungs- und Durchführungsprozeß revolutionärer Veränderungen im System der gesellschaftlichen Beziehungen erstreckt sich über eine lange historische Periode, weil er untrennbar mit der qualitativen Veränderung der Produktivkräfte zusammenhängt, die die Beziehung von Herr und Knecht sinnlos macht und sie als historisch überholt erweist.

Die Revolution in den sozialen Beziehungen vereinigt sich unvermeidlich organisch mit der geistigen Revolution. Der Verlust der geistigen Basis der alten Welt führt nicht zu einer Atomisierung des gesellschaftlichen Bewußtseins, wenn dieses eine positive Alternative hat. Die geschichtliche Erfahrung der Menschheit und die Entwicklung der philosophischen, wissenschaftlichen Erkenntnis haben den wesentlichen Widerspruch der idealistischen, religiösen Weltanschauung, ihrer konkreten Formen, zur Wirklichkeit enthüllt. Die Religion hat heute die Aureole der dem Menschen von oben zuteil werdenden göttlichen Offenbarung verloren. Ihr menschlicher Charakter wurde entdeckt, und zugleich fiel der Schleier des Geheimnisvollen von ihr; der Mensch betrachtet nun die religiösen Texte als menschliche Schöpfungen. Diese nüchterne, realistische Auffassung ermöglichte es, in den religiösen Lehren alle Irrtümer des menschlichen Bewußtseins, das sie hervorgebracht hat, zu sehen. Zugleich wurde der relative, historische Charakter der Verhaltensnormen und -prinzipien erkannt, die von der Religion und der idealistischen Philosophie als heilig und ewig verkündet wurden.

[60] Der Mensch gelangt jetzt zur Erkenntnis seiner Umwelt nicht vom abstrakten Sein, das von Propheten geprägt wurde, sondern von der Wirklichkeit selbst, vom konkreten natürlichen und historischen Sein. Die wissenschaftliche Weltanschauung wird ihrem Wesen nach zu einer Massenerscheinung und verdrängt die religiöse. Dadurch wird der historische Widerspruch, der innere Antagonismus des gesellschaftlichen Bewußtseins aufgehoben; das gesellschaftliche Bewußtsein erlangt die Einheit der Prinzipien und die Möglichkeit, sie konsequent zu verwirklichen.