

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte
Band: 9 (1959)
Heft: 3

Artikel: Das Problem der Geschichtsphilosophie
Autor: Helbling, Hanno
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-79673>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DAS PROBLEM DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Von HANNO HELBLING

*Geschichte ist selten
Heidegger*

«Geschichtsphilosophie», als Bezeichnung einer Disziplin genommen, ist problematisch. Das Wort ist doppeldeutig. Es kann dahin ausgelegt werden, daß die Disziplin eine Philosophie, eine umfassende Welterklärung anstrebe unter dem Gesichtspunkt der Geschichte; eine Philosophie, deren tragender Begriff der Begriff der Geschichte wäre. Es kann aber auch so verstanden werden, daß in dieser Disziplin die Geschichte betrachtet werde, unter dem Gesichtspunkt einer Philosophie; daß sie eine Behandlungsweise der Geschichte sei, gegenüber der Tätigkeit des Historikers gleichsam veredelt durch eine höhere Absicht.

Diese beiden Bedeutungen des Wortes Geschichtsphilosophie kommen vor, und jede von ihnen hat ihre Grundlage, in vergangenen und gegenwärtigen Bemühungen, die sich in irgendeinem Zusammenhang auf das richteten oder richten, was für sie Geschichte heißt. Die beiden Bedeutungen weichen voneinander ab und können so umschrieben werden, daß sie einander entgegengesetzt scheinen. Andererseits kann auch ihr Gemeinsames herausgearbeitet werden.

Im folgenden geht es weder um den Gegensatz noch um die Übereinstimmung, sondern um den *Unterschied* der beiden Bedeutungen. Es soll nämlich gezeigt werden, daß sie auf Überlegungen hinweisen, die einander zwar nicht widersprechen oder gar ausschließen, die aber auch in ihren scheinbar gleichlautenden Aussagen zwei verschiedenen Ebenen der Auseinandersetzung an-

gehören. Unnötig zu sagen, daß es sich nicht um das Wort «Geschichtsphilosophie» handelt, auch nicht um eine Disziplin, die allenfalls mit ihm bezeichnet ist, sondern um die Frage, an die eine Disziplin nicht näher heranführt als ihr so oder so verstandener Terminus: die Frage nach dem Wesen der Geschichte.

I

Um in den Denkbereich einzutreten, auf den «Geschichtsphilosophie» in der ersten jener beiden Bedeutungen verwiesen ist, wird man sich zunächst einmal davor hüten müssen, von einem der Leitbegriffe auszugehen, die der Beschreibung des Historismus haben dienen können. Es kommt hier gerade nicht auf eine «Sinnggebung der Geschichte» an, die in der Reduktion auf die Entwicklung oder auf die Individualität (um nur die bedeutendsten Beispiele zu nennen) ein Zusammenhängen von weltgeschichtlichem Gesamtbild und allgemeinmenschlichen Lebensaspekten zeigen kann. Dieses Vorgehen gehört auch in seiner größten existentiellen Verdichtung jener zweiten Möglichkeit von Geschichtsphilosophie an und soll in der anderen Hälfte dieser Arbeit berührt werden. Übrigens sollen die beiden Hälften einander nicht als ein systematischer und ein historischer Teil gegenüberstehen, vielmehr wird auch in diesem ersten von bereits geleisteten Denkversuchen die Rede sein.

Also nicht von einem Begriffe soll man sich hier leiten lassen, der eines umfassenden Geschehens in seiner mikrokosmischen Form und so wohl gar in seiner Urgesetzlichkeit habhaft würde. Die Welterklärung unter dem Gesichtspunkt der Geschichte hat es nicht mit der Struktur der Historie zu tun, sondern mit der *Struktur der Existenz*. Sie bedient sich nicht einer Analogie, deren Vehikel etwa der Begriff des Organischen (im Leben des Einzelnen und im «Leben» einer Kultur) wäre, sondern der Analyse, die zur Geschichtlichkeit von der Zeitlichkeit her zu gelangen sucht.

Ein Satz Heideggers («Sein und Zeit», § 72) zeigt die Richtung dieses Schrittes an: «Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, daß dieses Seiende nicht ‚zeitlich‘ ist, weil es ‚in der Geschichte steht‘, sondern daß es umgekehrt geschichtlich

nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist.»

Mit der Verknüpfung von Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit ist zunächst wenig gewonnen. Es scheint, als hätte sich durch sie bloß zu der einen Unbekannten eine zweite hinzugefunden. Schwierig ist auch die Berufung auf Heidegger. Was er späterhin als die Geschichte des Seins erkannt hat, ist der Geschichtsphilosophie bisher nur auf dem Wege einer rasch sich verdünnenden Eschatologie wieder zugeflossen. Wieder: denn allerdings ist schon vor dem die «Epoche des Seins» — gedacht «aus der Erfahrung der Vergessenheit des Seins» («Der Spruch des Anaximander», in «Holzwege», S. 311) — in geschichtsphilosophischem Zusammenhang zur Sprache gekommen.

In einigen Fragmenten, die in den Ausgaben unter dem Titel «Die ewige Wiederkunft» als ein nachgelassener Teil von «Der Wille zur Macht» vereinigt sind, spricht Nietzsche von der Weltbewegung, die ohne Ziel sein müsse. «Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein» (Nr. 380, vgl. 383). «Die Tatsache des ‚Geistes‘ als eines *Werdens* beweist, daß die Welt kein Ziel, keinen Endzustand hat und des Seins unfähig ist» (380). «...das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen...; es darf absolut nicht das Gegenwärtige um eines Zukünftigen wegen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden» (383). Veränderung ist notwendig: «‚Veränderung‘ gehört ins Wesen hinein, also auch die Zeitlichkeit...» (382). Endlich: «Das Werden ist *kein Scheinzustand*: vielleicht ist die *seiende* Welt ein Schein» (383).

Es könnte so aussehen, als verlief die Untersuchung hier bereits wieder die Richtung auf die Daseinsanalyse hin, die sie einzuschlagen vorgab und münde ins «Geschichtsphilosophische» im Sinn der welthistorischen Spekulation ein. Das ist aber nicht der Fall. So leicht sich Nietzsches Denken als Vision der abendländischen Entwicklung, insbesondere des Unterganges hat verstehen lassen, so wenig ist das hier beabsichtigt.

Die zitierten Sätze (denen sich sehr viele weitere anfügen ließen) haben mit Nietzsches Nihilismus zu tun. Indem er von der «alten Gewohnheit» spricht, «bei allem Geschehen an Ziele und

bei der Welt an einen lenkenden schöpferischen Gott zu denken» (380), erinnert er an sein bekanntes Wort «Gott ist tot». Indem er die Welt als des Seins (des unveränderlichen Bestehens) unfähig bezeichnet, läßt er an seine Konzeption des Seins als eines *Wertes* denken. Über diese Konzeption, ihre Bedeutung als Kennzeichen der sich vollendenden Metaphysik, ist wiederum Heidegger zu konsultieren («Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘ in «Holzwege», S. 238f.). Der Nihilismus und die «Umwertung» sind geschichtlich im Sinn der Seinsgeschichte; aber Nietzsches Sätze reden außerdem von Weltbewegung und Zeitlichkeit. Besteht ein Zusammenhang?

«Sein» ist von Nietzsche als Wert gefaßt — zum Wert erniedrigt, wenn man will — und als solcher der Welt abgesprochen. Ihr ist versagt, in einen Ruhezustand zu gelangen, und es fehlt ihr auch «das Vermögen zur ewigen Neuheit» (380). «Der Satz vom Bestehen der Energie fordert die *ewige Wiederkehr*» (381). Zeitlichkeit ist ein Name für die notwendige Veränderung. Das ist nicht eine Lehre von Zyklen, die «in der Zeit» einander folgen. Ist es aber eine Lehre von der Zeitlichkeit des Daseins?

Wieder könnte es scheinen, als vermehre sich lediglich die Zahl der offenen Fragen, als sei die Zusammenstellung von schwer zu verarbeitenden Hinweisen Heideggers mit Sätzen Nietzsches, die offenkundig anderen Bezügen angehören, nur geeignet, Verwirrung zu stiften. In der Tat: Begriffe wie Veränderung und Beständigkeit haben innerhalb der Daseinsanalyse ein zweitrangiges Mitspracherecht. Und auch die Leugnung eines planvoll Gemeinsamen von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart widerspricht der Vorstellung vom Seienden als einem wesenhaft Zukünftigen und Gewesenen nur deshalb nicht, weil sie überhaupt auf einer anderen Stufe des Denkens stattfindet. Ist es nicht einfach so, daß auf dem Wege von fundamental-ontologischer Versammlung zum vulgären Daseinsverständnis — in diesem Fall von der Geschichte zur Historie — unter anderem auch Nietzsches Position zu treffen ist? Dann wäre es indessen wissenswert, wo...

Nach einer Stelle in «Sein und Zeit» vermutet Heidegger, daß Nietzsche (in der zweiten «Unzeitgemäßen Betrachtung») «mehr verstand, als er kundgab», nämlich in bezug auf den Zusammenhang zwischen seiner dreifachen Aufgliederung der Historie und

der Geschichtlichkeit des Daseins (§ 76). Ob diese Vermutung zutrifft oder nicht, sie entspringt dem unabweisbaren Gefühl, das sich vor jenen späteren Fragmenten noch verstärkt, daß Nietzsche, wenn er von der Geschichte sprach, nicht so sehr das Weltgeschehen meinte als vielmehr, um es unverfänglich zu benennen, die *conditio humana* — oder daß er zwischen beidem eine unheimlich enge Verbindung sah.

Mit Absicht ist hier das Wort unheimlich verwendet. Im «Zarathustra» spricht Nietzsche von Heimat und Heimkehr, ein Kapitel des dritten Teils ist «Die Heimkehr» überschrieben. Die Heimat, in die Zarathustra zurückkehrt, ist die Einsamkeit. («Du meine *Heimat* Einsamkeit!») Er sagt von ihr: «Hier springen mir alles Seins Worte und Wortschreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen.» In dem Kapitel «Von der Erlösung» im zweiten Teil des «Zarathustra» steht das Wort einsam in einem scheinbar sehr andern Zusammenhang. Es ist hier die Rede von «des Willens einsamster Trübsal». Der Wille — «der Befreier und Freudebringer» — erfährt einen Widerstand, und dieser Widerstand heißt «Es war». «Daß die Zeit nicht zurückläuft, das ist sein Ingrim; ‚Das, was war‘ — so heißt der Stein, den er nicht wälzen kann.» Der Wille aber nimmt Rache dafür, daß er nicht zurück kann. «Dies, ja dies allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘.» Diese Zitate mögen zur Exposition der folgenden Erörterung genügen.

*

Wenn Zarathustra davon redet, daß in seiner Heimat Einsamkeit das Sein Wort werden und das Werden von ihm, Zarathustra, reden lernen wolle, so wird man zunächst an das denken, was bei Zarathustra vorab zu lernen ist: die *ewige Wiederkehr*. Das Werden lernt die ewige Wiederkehr. Es heißt aber außerdem, das Sein wolle Wort werden. Da die Begriffe des Werdens und des Seins bei Nietzsche gegensätzlich gefaßt sind, könnte man meinen, es sei auch hier eine Gegenpoligkeit angestrebt: das Sein und das Werden, jedes vollende sich auf seine Weise. Welches sind diese Weisen?

In dem Kapitel «Der Genesende» im dritten Teil des «Zarathustra» sagen die Tiere es dem Meister auf den Kopf zu: «...*du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft...*», und schon zuvor haben sie aus Zarathustras Kampf um seine Lehre «ein Leierlied» gemacht. «Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins... ewig baut sich das gleiche Haus des Seins... ewig bleibt sich treu der Ring des Seins.» — Es wird hier der passendste Ort sein, allgemein auf Heideggers Aufsatz «Wer ist Nietzsches Zarathustra?» (in «Vorträge und Aufsätze», S. 101—126) zu verweisen.

Die ewige Wiederkehr, die das Werden von Zarathustra lernen will, ist hier in reicher Abwandlung mit dem Wesen des Seins verknüpft. Ist sie es, in der auch das Sein «Wort werden» will? Dann handelt es sich also bei «Sein» und «Werden» nicht mehr um ein gegenpoliges Begriffspaar, sondern, in diesem Zusammenhang, um dasselbe. Das Sein und das Werden vollenden sich in der gleichen Weise. Dies bestätigt das bekannte Fragment Nr. 617 in «Der Wille zur Macht»: «*Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: — Gipfel der Betrachtung.*»

Welches ist der Ort, an dem das, was Nietzsche Werden, und das, was er Sein nennt, in Eines münden? Zarathustra redet ihn an als seine Heimat Einsamkeit. Tiefste Einsamkeit ist es aber auch, worin der Wille das «Es war» erfährt. Für den Genesenden ist dem «Es war» sein Stachel offenbar genommen. In dem Kapitel «Von der großen Sehnsucht», das dem Kapitel «Der Genesende» folgt, spricht Zarathustra: «O meine Seele, ich lehrte dich ‚Heute‘ sagen wie ‚Einst‘ und ‚Ehemals‘...» Und weiter: «...ich gab dir die Freiheit zurück über Erschaffnes und Unerschaffnes: und wer kennt, wie du sie kennst, die Wollust des Zukünftigen?»

Die Sätze stehen in genauer Entsprechung, genauem Widerspruch zu jenen, die in dem Kapitel «Von der Erlösung» den Widerstand nannten, der dem Willen geschieht — «auch den Befreier noch in Ketten schlägt». Da jenes Kapitel von der Erlösung handelt, liegt es nahe, schon in ihm den Ansatz zu einem Weg — einem Rückweg — in die Freiheit über Erschaffnes und Unerschaffnes zu suchen. Da heißt es denn einerseits: «Die Vergangnen zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘ —

das hieße mir erst Erlösung!» Ist es an dem, daß Zarathustra dieses erlösende Umschaffen gelungen ist? Es ist im folgenden andererseits die Rede von der Versöhnung mit der Zeit und davon, ob der Wille den Geist der Rache verlernen könne, und endlich: «Höheres als alle Versöhnung muß der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist —: doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?»

Es geht hier nicht darum, aus «Zarathustra»-Zitaten eine Geschichtsphilosophie zusammenzusetzen. Es geht zunächst nur um Fragen. Sie finden sich im «Zarathustra» zahlreicher und wesentlicher beisammen als in den Deutungen der «Geschichte im Ganzen». Wir fragen nun: Wonach fragen wir?

Wir fragen nicht nach der Geschichte. Wir fragen nach dem, was mit dem Sein und dem Werden geschieht, von welchem Nietzsche spricht. Sie werden einander zugeführt. Sie finden einander dort, wo Nietzsches Zarathustra zu Hause ist: in der Einsamkeit, in der die ewige Wiederkehr waltet. Sie finden einander beispielsweise nicht in der Betrachtung der Historie. Ist von ihr überhaupt nicht die Rede? Es ist die Rede vom «Es war». Auf dieses, gegen dieses richtet sich der unversöhnliche Wille. Ihm steht der Wille in seiner Ohnmacht gegenüber, in seiner «einsamsten Trübsal». Einsamkeit liegt scheinbar dies- und jenseits einer großen Wandlung. Aber das gleiche Wort meint hier Verschiedenes. In dem Kapitel «Die Heimkehr» ist die Heimat Einsamkeit verglichen mit der Verlassenheit. Verlassen war Zarathustra unter den Vielen: «Alles bei ihnen redet, alles wird zerredet.» Diese Verlassenheit ist es, worin der Wille auf das «Es war» trifft, wo Zarathustras Auge vom Jetzt zum Ehemals flüchtet: «es findet immer das Gleiche... Das Jetzt und das Ehemals auf Erden... das ist *mein* Unerträglichstes; und ich wüßte nicht zu leben, wenn ich nicht noch ein Seher wäre, dessen, was kommen muß.»

Aus dem trostlosen Bereich der redenden Gegenwart, der zerredeten Vergangenheit rettet der tröstende dritte, zukünftige Bezug. Nicht, daß «die Wollust des Zukünftigen» eine bloße Zuflucht vor dem Jetzt und dem Ehemals bedeutet. Die Zukunft heilt, weil sie aus «Bruchstücken und Gliedmaßen» ein heiles *Ganzes* werden läßt. «Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zu-

kunft: jener Zukunft, die ich schaue» («Von der Erlösung»). In der Einsamkeit dessen, der die Zukunft schaut, ist Zarathustra der Genesende, der seiner Seele die Freiheit über Erschaffnes und Unerschaffnes zurückgibt.

*

Wir fragten danach, was mit dem Sein und dem Werden geschieht, von dem Nietzsche spricht. Wir vernahmen, daß sie zueinanderfinden in der Einsamkeit des Genesenden. Die Einsamkeit als metaphysische Heimstätte ist der Ort, an dem die *conditio humana* sich erfüllt, indem sie das Unheimliche überwindet, das ihr Gegenüber zum Weltgeschehen ist. Was das «Unheimliche» angeht, so wird man in Heideggers «Einführung in die Metaphysik», S. 112 ff., Näheres finden.

In den Bereich des Unheimlichen fällt die Trennung von Sein und Werden, die Verlassenheit vor dem «Es war», des Willens Widerwille gegen «die Zeit und ihr ‚Es war‘» . . . Mit dieser letzten Wendung ist vermutlich nicht so sehr die Zeit im allgemeinen und dazu noch ihr Vergangenheitscharakter gemeint, sondern eher die Zeit insofern, als sie sich durch ihren Vergangenheitscharakter bemerkbar macht, wie eben in der Historie. Des Willens Widerwille richtet sich gegen «die Geschichte» — das Wort in eben dem Sinn genommen, den man unter anderm auch in Anlehnung an Nietzsche interessant zu machen gesucht hat. Zarathustra lehrt die ewige Wiederkehr und nicht die Abrundung der Weltgeschichte. Er sucht die Erlösung nicht darin, daß alles wieder von vorn anfangen wird.

«Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Rätselrater und der Erlöser des Zufalls wäre!» («Von der Erlösung»). Daß er den Zufall erlöst, das Bruchstück ergänzt, das Rätsel errät, liegt darin, daß er das «so wollte ich es!» an die Stelle des «Es war» setzt. Daß er dies kann, liegt in der Ver-söhnung mit der Zeit und «Höherem» — darin, daß er das «Zurückwollen» vermag. Wir fragten nach einem Zusammenhang zwischen der Geschichtlichkeit (im Sinn der Seinsgeschichte) und seinen Äußerungen über Weltbewegung und Zeitlichkeit. Gibt sich ein solcher Zusammenhang zu erkennen?

Wenn Nietzsche das Sein und das Werden zueinanderfinden läßt, so dürfen wir annehmen, daß er weder dem einen noch dem anderen eine Entfremdung von dem eigenen Wesen zumuten will, sondern daß er sie in der Vereinigung erst zu ihrem eigensten Wesen kommen sieht. Der Wille, der zurückwill, ist auf ein Sein gerichtet, das noch nicht von einem Werden getrennt ist. Es ist fühlbar, daß dieses Sein als das eigentliche Sein gedacht ist. Oder auch als das Sein, das noch nicht ein bloßer «Scheinzustand» ist, das sich den Wirklichkeitsanspruch noch nicht von einem Werden hat nehmen lassen und das noch nicht zu einem Wert geworden ist. Ein vor-metaphysisches Sein? ein vorgeschichtliches Sein?

Die Fragen, die wir im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Sein und Werden, im Hinblick auf eine seinsgeschichtliche und auf eine geschichtsphilosophische Position stellten, führen alle zu einem Vorstellungskomplex, den das Wort *zurück* bezeichnet. Dieser Name ist vieldeutig und könnte mißverständlich sein. Es geht, zunächst, nicht um ein philosophiegeschichtliches Zurück. Die Besinnung auf Denkweisen der Vergangenheit kann vielleicht von Irrtümern des Denkens wegführen, aber nicht aus der Irre des Daseins. Sie kann Lösungen bringen, nicht die Erlösung. Aus dem Unheimlichen wird ein Weg gesucht in das Heimliche, in die Geborgenheit des heilen Ganzen «zurück»; auf diesen Weg weist uns das «Einst» so gut wie das «Ehemals»; ja, der Zukunftsbezug muß uns wesentlicher sein, denn er allein verhütet, daß unser Zurückwollen nur einen früheren Zustand zu wollen scheint. Hat der Name «zurück» überhaupt einen Sinn?

Wäre hier schon von Geschichtsphilosophie in der zweiten von den eingangs genannten Bedeutungen die Rede, so wäre dies der Augenblick, von der Idee des goldenen Zeitalters zu sprechen. Von einer Sehnsucht, gerichtet auf äußern und innern Frieden — zurück aus Gefahr und Verschuldung. Es wäre der Augenblick, an Dante zu erinnern, für den der Rhythmus der Weltgeschichte bestimmt war von dem Sündenfall und dessen Wiederholung durch Konstantin. Daß solche Spekulation auf anderer Ebene dem hier verfolgten Gedankengang entspricht, wird sich vielleicht noch zeigen lassen. Zarathustra ist aber nicht der Lehrer der Rückkehr — auch nicht des unerfüllbaren Wunsches nach ihr —, sondern der ewigen

Wiederkehr. «Daß *Alles wiederkehrt*, ist die extremste *Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins*: — *Gipfel der Betrachtung*.»

Das Zurückwollen bezieht sich auf ein Ganzes. Die Ganzheit ist gekennzeichnet durch die *Versammlung der zeitlichen Bezüge* (Heute, Einst, Ehemals) und dadurch, daß das Werden und das Sein sich miteinander — ineinander — erfüllen. In dieser Ganzheit liegt das Ziel des Denkens, das letzte Erreichbare. Zugleich ist es als ein Ursprüngliches gedacht. Solches Denken pflegt man als mystisch, seine Herkunft als neuplatonisch zu bezeichnen. Solange das kein Ausdruck des Mißtrauens sein soll, wird man es ruhig gelten lassen können. Worin liegt aber das Mystische? Es liegt in der Behandlung — oder sollte man sagen in der Verhaltensweise — des Zeitlichen in diesem Denken.

Aus dem festen Bestand des Ununterschiedenen lösen sich «Werden» und «Sein», das zweite nur ein Trugbild der (verlorenen) Unwandelbarkeit, das erste, im Zeichen des Wandels stehend, der Struktur des Daseins gemäßer. Diese Struktur wird als ergänzungsbedürftig erfahren, als wesentlich unvollständig, unabgerundet. Solche Erfahrung kennen wir als Erfahrung der Zeitlichkeit. Ausgesetzt in die Zeitlichkeit, wollen wir «zurück» ins Ganze und Unterteilte; die Zeitlichkeit ist uns ein Feindliches. Das hat nichts zu tun mit einem «Zeiterlebnis», mit der Furcht vor dem Vergehen, mit dem Wunsch, die Uhren alle stehn zu lassen. Dieses Erlebnis würde niemals weiterführen als zu der trügerischen Verfestigung eines Seins, das einen Ewigkeits-Wert darzustellen hätte: erhöht und isoliert, könnte solches «Sein» den Zerfall des Ganzen in der Zeitlichkeit nur noch bestätigen. Die Heilung, das Zurückbergen in jenes Sein, mit dem das Werden eins ist, kann nur in der Zeitlichkeit und durch sie geschehen. Das Geschehen der Heilung, des Zurückbergens, nennen wir die *Geschichte*.

*

Es war zuvor, einigermaßen leichtfertig, die Rede davon, daß «auf dem Wege von fundamental-ontologischer Versammlung zum vulgären Daseinsverständnis — in diesem Fall von der Geschichte zur Historie — unter anderem auch Nietzsches Position zu treffen»

sei. Leichtfertig müssen wir diese Aussage jetzt nennen, weil alles, was wir über die Geschichte festzustellen haben — alles, was uns zu der Vorstellung von dem Zurückbergen als dem geschichtlichen Geschehen führt — bei Nietzsche steht und keiner Ergänzung, ja, kaum einer Erläuterung bedarf, um sich als wesentlichen Aufschluß über das Wesen der Geschichte zu erkennen zu geben. Die Absicht, die Frage der Geschichte als eine Frage der Struktur der Existenz zu sehen, erschließt die betreffenden Texte im «Zarathustra» und in der Fragmentensammlung aus Nietzsches Nachlaß vermutlich sachgemäßer als zum Beispiel eine Auseinandersetzungsweise im Stile einer historistischen Geschichtsphilosophie; aber sie geht nicht über das hinaus, was diese Texte seit je bereithalten. Es besteht also kein Grund, in ihnen lediglich eine Vor- oder Zwischenstufe zu suchen. Vor allem muß uns nun aber dieses «vor-» und «zwischen-» bedenklich werden.

Die Unterscheidung von *Geschichte* und *Historie* scheint den Anspruch und den Glauben zu verraten, daß, wer Geschichte sagt, über die Historie hinaus sei. Die terminologische Unterscheidung knüpft an den Sprachgebrauch Heideggers an; aber es könnte sein, daß sie deshalb doch noch nicht ein taugliches Werkzeug der Daseinsanalyse sein muß. Wer Geschichtsphilosophie in der zweiten der eingangs genannten Bedeutungen betreibt, wird leicht an einen Punkt kommen, da ihm die bloße Betrachtung der *res gestae* nicht mehr genug ist und er hinter ihnen ein wesentlicheres Geschehen wahrzunehmen strebt — einen übergreifenden, chronologisch verankerten «Sinnzusammenhang» oder aber eine anthropologische Grundfigur, je nach der angenommenen Blickrichtung: immer kann sich so ein «Geschichtliches» von einem nur Historischen abheben. In der hier versuchten Erörterung gibt es eine solche Rangordnung nicht.

Zu dem Ganzen und Heilen, das Zarathustra mit dem Wort «So wollte ich es» grüßt, gehört das «Es war», vor dem der Wille seine einsamste Trübsal erfährt, wie zur gewölbten Brücke ihr eines Widerlager. Wenn es, wie wir nun mit Heidegger sagen dürfen, *selten* ist, daß sich ihr Bogen spannt und wir in seiner Spannung sind, so darf uns der eine Ansatz, der sich uns am ehesten zu bieten scheint, nicht verächtlich sein, im Gegenteil. Das «Es war» ist der

Stein, den der Wille nicht wälzen kann, aber wir wissen nun, daß es aufs Wälzen auch gar nicht hinausläuft. Wir bewältigen die Historie auf keine Art als dadurch, daß wir sie im Zusammenhang der Geschichte sehen. Wer der Historie die Universalität predigt, der sucht die Verbindung von Vergangenheitspartikeln mit andern ihresgleichen und wohl gar mit Gegenwarts- und Zukunftspartikeln; die Historie wird ihm zur lebendigen Einheit, zum Organismus, als Ganzes wird sie ihm «gegenwärtig»; unser zweiter Teil handelt davon. Wer die Einheit sucht, von der her die Historie als ein Entfremdetes zu sehen ist, der wird die Entfremdung nicht dadurch vollkommen machen, daß er sie auf alles Zeitliche ausdehnt, um sich dann in ihrer Weite zu ergehen; sondern er sucht den Rückweg: den Weg der Geschichte. Die Historie ist der Ort, wo ihm der Rückweg an der Zeit scheint.

«Nimm die Zeit weg, und der Abend ist der Morgen», sagt Meister Eckhart in seiner Erklärung des Johannes-Evangeliums (I, 1–3). Wie verhält sich die Zeit? Die Geschichte geschieht nicht ohne sie. Heute, einst, ehemals — der waltende Zusammenhang ist es, in den die Geschichte zurückführt. Zurück in die Zeit — aus der Zeit. «Aus» der Zeit, sofern sie sich gemeinhin kundtut im Nichtmehr, im Vorbei, im «Es war»; oder auch im Nochnicht, einem Bevorstehenden, das «vergegenwärtigt» wird, so, daß es vorbei ist, noch ehe es war: auch es nur ein Bruchstück jener Zukunft, «die ich schaue». «In» die Zeit, sofern sie das Bruchstück, statt es als Bestandteil «eines Ganzen» auszugeben, als Zeugnis für *das Ganze* erkennen läßt. Daher sein Wert und seine Würde. Daher der Sinn in der Beschäftigung mit ihm. Daher das nie erlahmende Bemühen, seinen Zusammenhang in einer höhern Sphäre darzutun. Die Versuche der Geschichtsphilosophie in der zweiten Bedeutung des Wortes folgen der bei Nietzsche angedeuteten, von Heidegger aus zu erahnenden Grundfigur. Aber auch in ihnen ist Geschichte selten. Weshalb?

«Nimm die Zeit weg, und der Abend ist der Morgen.» Zeit schafft Unterscheidung; wo sie nicht ist, herrscht das Einerlei. Aber sie schafft die Unterscheidung von der Einheit her: sie ist noch in der Irre, der Unheimlichkeit, ein Hinweis auf das Ungeteilte, das Heile, dessen Abglanz wir wahrnehmen, wenn wir Abend und

Morgen, Nichtmehr und Nochnicht sagen: historischen Zusammenhang herstellen. Über diesen Zusammenhang kommt man nicht leicht hinaus, man kann ihn dafür ins Unendliche ausbauen; und immer wieder hat er sich im Licht der Transzendenz gezeigt.

II

Das Bestreben, Geschichtschreibung und Geschichtschreiber in ihren Aufgaben philosophisch ausgerichtet zu sehen, hat zu sehr verschiedenen Konzeptionen geführt. Eine der eindrücklichsten ist jene Friedrich Schlegels, die der Satz nennt: «Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet» (Minor 2, 215). In seiner Erörterung des frühromantischen Begriffs einer modernen Literaturwissenschaft hat Allemann auf den oft verkannten Sinn des Satzes hingewiesen («Über das Dichterische», S. 66). Nicht als Brandmarkung eines historischen Erkenntnisschwindels ist er gemeint; sondern er soll darauf hindeuten, daß der Blick in die *Vergangenheit* zugleich in die *Zukunft* schaut. Indem der Historiker als Prophet bezeichnet wird, sollen nicht seine Grenzen, sondern seine Möglichkeiten ins Licht gestellt werden.

Der Satz läßt die Auffassung einer Historie erkennen, die sich nicht nur als Vergangenheit präsentiert, sondern stets als ein Ganzes zu denken ist und eine Spannung aus dem Vergangenen in das Zukünftige darstellt, in die der (gegenwärtige) Betrachter mithineingezogen ist. Solche Auffassung ist nicht nur spezifisch frühromantisch (durch den besonderen Begriff von Universalität, den neben Schlegel vor allem Novalis hatte); die Gestalt des rückwärts-gewandten Propheten gehört einer Grundvorstellung im christlichen Geschichtsdenken an. Die joachitische Theorie von der Übereinstimmung des Alten und des Neuen Testaments, die Annahme eines zukünftigen Buchs auf dritter, höchster Ebene, die Lehre von der Anwendung der historischen Analogien weisen über sechs Jahrhunderte auf ein Novalis-Wort: «Wer hat die Bibel als geschlossen erklärt? Sollte die Bibel nicht noch im Wachsen begriffen sein?» Religiösen Charakter hat die Geschichtsauffassung des jungen Schlegel gleichfalls. Er sagt in einem Fragment: «Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische

Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache» (Minor 2, 239).

Ein anderes Fragment Schlegels lautet: «Es giebt keine Selbstkenntnis als die historische. Niemand weiß was er ist, wer nicht weiß was seine Genossen sind, vor allem der höchste Genosse des Bundes, der Meister der Meister, der Genius des Zeitalters» (Minor 2, 305). Und ein weiteres: «Die historische Tendenz seiner Handlungen bestimmt die positive Sittlichkeit des Staatsmanns und Weltbürgers» (Minor 2, 240). Es würde nicht schwer sein, solche Sätze durch Äußerungen Hardenbergs zu ergänzen. «Wir sollen ein Volk werden» (Wasmuth 52): Gemeinschafts-, Staatsideen, genau entsprechend dem Gedanken der «progressiven Universalpoesie». Aber das Ende einer derartigen Zusammenstellung müßten die Worte aus dem zweiten Teil des «Heinrich von Ofterdingen» bilden: «,Wo gehn wir denn hin? — ,Immer nach Hause.‘»

Was suchen wir bei Schlegel und Novalis? Wir suchen keine Eschatologie. Auch die Eschatologie ist so alt wie die christliche Geschichtsbetrachtung. Wir könnten sie bei Augustinus zeigen, bei Bossuet, bei Toynbee. Eschatologie entsteht in der Bemühung oder der Hoffnung, die Spanne zwischen Menschlichem und Göttlichem durch ein Geschehen erfüllt — und aufgehoben zu sehen. Sie gehört in vielleicht reinster Form schon dem Judentum an, abgewandelt auch dem Islam; ihr Studium liegt im übrigen der vergleichenden Religionswissenschaft ob. Was wir bei Schlegel und Novalis suchen, ist eine Vorstellung der Geschichte, in welcher das eschatologische Element nicht fehlen kann, aber gebunden sein muß an einen besonderen Begriff von jenem erfüllenden, aufhebenden Geschehen. Die Spannung aus dem Vergangenen ins Zukünftige — die Spanne zwischen Menschlichem und Göttlichem: beides muß dieser Begriff fassen.

Es finden sich bei Novalis zahlreiche Hinweise auf den seither nachhaltig banalisierten Gedanken, daß die Menschen «in der Vergangenheit und Zukunft und nirgends weniger als in der Gegenwart» leben (vgl. etwa 2489). Es ist mit solchen Aussagen keine Kritik an einem mangelhaften Aktualitätsbezug beabsichtigt, so wenig wie mit Schlegels Satz vom rückwärts gekehrten Propheten.

Was gemeint ist, deutet ein Fragment an (2488): «Die Geschichte erzeugt sich nicht selbst. Erst durch Verknüpfung der Vergangenheit und Zukunft entsteht sie.» Und: «Die Menschen gehen viel zu nachlässig mit ihren Erinnerungen um.»

Der Mensch begegnet, nach Novalis, in der Vergangenheit nicht einem Fremden; auch nicht einem in die Beziehungslosigkeit Gerückten, das man erst wieder «zum Leben erwecken» müßte — stolze Formel des historischen Gewerbes. Bei ihm — auch bei Schlegel, aber es geht nicht um die Interpretation dieses oder jenes Frühromantikers, sondern um Hinweise zu unserem Versuch — ist die Vergangenheit der Ort, von dem das Selbstverständnis auszugehen hat. Nur auszugehen freilich: es gilt nicht im Sinn historischer Erklärungen die Gegenwart auf frühere Stufen zurückzuführen und bei diesen Stufen zu verharren — berichtend, in der Meinung, eine Aussage auf Kommendes hin werde sich ergeben, sofern sie berechtigt sei. Es mag sich lohnen, den Unterschied zu dieser Auffassung für einen Augenblick zu betrachten.

Der Unterschied kann in Annahme oder Verwerfung der Kausalität zu liegen scheinen. Die *Gründe* der Gegenwart wären entweder in einem streng metaphorischen Sinn zu verstehen, als Gründe, wie sie die Landschaft kennt. Oder aber im Sinn von Ursachen. Indes, dieser Unterschied ist weit weniger leicht zu fassen als man denken sollte. In Maeterlincks «Pelléas et Mélisande» tun sich an entscheidender Stelle die Fundamente der Burg vor uns auf: sie zeigen Gefahr, schlimme Voraussetzungen — ein Kausalzusammenhang ist nicht denkbar zwischen den Kellergewölben und dem, was sich droben begibt. Wenn ein Zusammenhang dennoch suggeriert wird, so hängt seine Bewertung nicht davon ab, ob man ganz unsinnigerweise an Ursache und Wirkung denken will, sondern sie richtet sich danach, ob man ihm einen zeitlichen Charakter geben will, ob man in den Fundamenten der Burg einen Hinweis auf die «Tiefen» der Vergangenheit sieht, auf die «Gründe» der gegenwärtigen Behausung, des Geschehens und der Personen, die sie umschließt. Zu dieser Deutung neigt man eben deshalb, weil der *zeitliche Zusammenhang* an die Stelle des logisch unmöglichen Kausalzusammenhangs treten kann, ja, eine *immanente Kausalität* zu haben scheint.

In dieser Richtung ist schwer weiterkommen: der Begriff des Erbes stellt sich ein, biologische Gesetzmäßigkeit kommt in den «rein historischen» Zusammenhang, am Ende das Kontinuitätsproblem der Naturwissenschaften; der Stand dieser Fragen ist von Raymond Aron festgehalten in seiner «Introduction à la philosophie de l'histoire» (S. 25 ff.). Wir sind hier von der Rolle der Vergangenheit im frühromantischen Geschichtsverständnis ausgegangen. Sie steht in einem universalen Bezug, und sie führt zur Erkenntnis des Individuums; die Betrachtung setzt bei ihr an, geht über sie hinaus; Gegenwart und Zukunft sind ohne sie nicht zu erklären, aber auch nicht aus ihr: die Ursachen zeigen sich nicht in ihr — aber durch sie?

Der Mensch erkennt sich in der Vergangenheit, in seinen Erinnerungen, die weltgeschichtliches Ausmaß haben können: das heißt nicht, daß er ein Produkt früherer Umstände ist. In diesem Sinn scheint der historische Zusammenhang der Kausalität entzogen, auch von biologischen Abhängigkeiten nicht im Wesen berührt. Allein, er enthält eine Kausalität umfassenderer und subtilerer Art, die besagt: der Mensch ist der er ist, weil er geschichtlich ist. Mit andern Worten, es sind keine geschichtlichen Ursachen gesucht, aber das Geschichtliche ist die Ursache.

*

Die Erörterung hält sich im weiteren an die zitierten Sätze Hardenbergs und Schlegels. Sie räumt der Frühromantik gewissermaßen eine Schlüsselstellung in der Geschichtsphilosophie ein. Das ist nicht unbedenklich. Die große Verwendbarkeit von Schlegels Sätzen zumal könnte von dem etwas synkretistischen Charakter seines Denkens herrühren: das Reich Gottes und den Genius des Zeitalters wird man gern einzeln in Betracht ziehen, ihre Verbindung ist ungenau oder aber von einer Schwierigkeit, deren Ausmaß erst Hegel erkennen läßt. — Aber es ist daran zu erinnern, daß wir von der Absicht ausgingen, einen sekundären Bereich aufzusuchen: philosophische Geschichtsbetrachtung im Sinne denkerischer Organisationsversuche eines nicht grundsätzlich in Frage gestellten, als erfahrbar — erkundbar, erlebbar — angenommenen Stoffes.

Mit wie verschiedenen Begriffen hier geschaltet werden kann, zeigen die Ableitungsversuche des Historismus.

Wir haben uns im ersten Teil von dem Bereiche ferngehalten, in welchem das *Erlebnis* ein Konstituens sein kann. Hier ist es eben dieser Bereich, den wir betreten. Der Entwicklungsbegriff, den Troeltsch als Grundlage des Geschichtsdenkens angenommen hat, zeigt sich mit dem persönlichen Erlebniskreis eng verbunden; Novalis sieht die Weltgeschichte als eine erweiterte Lebensgeschichte, reichere Gefühlsspiegelung eines Werdeprozesses. Die von Meinecke aus Leibnizens Monadenlehre, aus Shaftesburys Platonismus gewonnene Individualitäts-Konzeption erhält ihren geschichtlich-zeitlichen Charakter gleichfalls im Erlebnis: so sehr, daß sich die Beschreibung des so entstandenen Historismus in einer Goethe-Studie verliert. Der Gedanke der Rückkehr — «Immer nach Hause» — gehört dem Erlebnis an: er hat in der Romantik das Vorzeichen der Sehnsucht.

So scheint es nun, als habe das Erlebnis zum Thema der Geschichtsphilosophie manches beizusteuern. Es wirkt stiftend, in doppeltem Sinn. Es ermöglicht Übertragung, Vergleich, verleitet oft zur Anwendung sachfremder Begriffe auf den historischen Stoff: etwa in der unaufhörlichen Suche nach dem Organischen in der Geschichte. Eben damit wird es zu einem Initialproblem: daß und wie Geschichte überhaupt erlebt werden kann, die Frage schwingt, erörtert oder unerörtert, in aller Geschichtsphilosophie mit, sofern sie Geschichtsphilosophie in unserem zweiten Sinne ist.

Die Frage kann dann auch lauten: Was erleben wir in der Geschichte? Was spricht uns an aus ihr? Wessen Walten? Es sieht so aus, als gäbe es neben oder über der Geschichtsphilosophie eine Geschichtstheologie; der Terminus scheint sich gerade von der Frühromantik her zu rechtfertigen. Löwith baut auf ihn, wenn er die abendländische Geistesgeschichte nach den Vorstellungen von einem Heilsgeschehen rückwärts absucht. Das Reich Gottes und der Genius des Zeitalters lassen sich da einander doch recht nahe bringen.

Wie kommt es, daß hier die Fragestellungen so variabel werden? Wir sahen, daß für Hardenberg und Schlegel die Vergangenheit der Ort ist, von dem das Selbstverständnis auszugehen hat. Aus-

zugehen, um den Menschen, zugleich auch um die Geschichte als Ganzes zu fassen. Die Entsprechung solcher Konzeption zu Nietzsches Lehre von den versammelten Zeitbezügen, dem zurückgewonnenen heilen Einen, war deutlich. Der Zusammenhang des Menschenwesens mit dem Wesen der Geschichte schien sich als eine Art von Grundkausalität zu offenbaren. Die Identifizierung, die Novalis mit Einzelbiographie und Weltgeschichte anstellt, wirkte nur als selbstverständliche Bestätigung jenes Zusammenhangs. So finden wir uns unversehens hinausgetragen ins breite Fahrwasser der Analogie.

Um uns nicht gleich zu verlieren, verweilen wir noch bei der einen Entsprechung, die zwischen dem Zarathustra-Gedankengang und dem Vorstellungskreis der Frühromantik zu bestehen scheint. Eine echte Entsprechung kann sie nur dann sein, wenn sie begründet ist in einem Unterschied. Wir suchen das Wesen dieser Entsprechung, dieses Unterschieds in einem dritten Bereiche auf; er liegt nicht so weit ab wie es aussieht.

Im zehnten Gesang von Dantes «Inferno» (Vers 97 ff.) stellt der Besucher fest, daß die Abgeschiedenen, denen er begegnet, sich des Vergangenen erinnern und Kenntnis von der Zukunft haben, über gegenwärtige Vorgänge aber nicht unterrichtet sind*. Eine eigentümliche Weit- und Halbsichtigkeit ist den Verdammten eigen. Farinata erklärt sie dem Frager; seine Worte finden ihr Gegenstück in dem, was im «Paradiso» (17, 13 ff.) Cacciaguida spricht. Auch er vermag das Zukünftige zu wissen, und dies mit derselben Sicherheit, wie man auf Erden weiß, daß ein Dreieck nicht zwei stumpfe Winkel hat. Ob mit diesem geometrischen Gleichnis auf den notwendigen Wechselbezug von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft angespielt ist? Der Selige erkennt die Dinge, die da sein können, indem er — ganz im Sinn des Thomas von Aquin — teilhat am *tota simul* der Ewigkeit Gottes (... cuius aeternitati sunt omnia praesentia, «Summa», 2, 2, 172, 1). Die *Gegenwart*, die den Verdammten die verhängnisvolle Lücke ist, wird hier zum Sammelpunkt. In zutiefst christlicher und deshalb von antiker

* Es läßt sich nicht vermeiden, daß eine Überlegung hier wiederholt wird, die schon in der Schrift «Saeculum humanum» (Neapel 1958), S. 111 f., angestellt ist.

Philosophie durchaus nicht abgewendeter Schau ist das Eine, das Heile wahrgenommen, dessen Zeichen das Zueinanderfinden der Zeitbezüge ist. Dies Heile ist aber nicht auf der Ebene eines höchsten Seins gedacht — das als anfänglichste Emanation der Gottheit keinem Unheil ausgesetzt sein kann. Um das Sein und seine Einheit, die uns immer schon in die Zweiheit von Werden und trügerischem Sein zerfallen ist, geht es erst nach der Formel «Gott ist tot». Das Heile, welches hier gemeint ist, gehört dem Bereich der *Person* an. Sie ist es, die in minder vollkommenem Stand nur einen Teil, im Stand der Seligkeit aber das Ganze zu sehen vermag. Der Mensch ist es, der durch göttliche Hilfe zum Heil, zu seiner ihm in der Gnade gewährten Heilung gelangt.

Aus solchem Blickwinkel könnte es möglich sein, den Zusammenhang «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» zu erkennen. Wiederum nicht zunächst im Sinne einer Eschatologie — die Ansätze zu einer solchen werden uns stets sichtbar bleiben. Sondern in dem Sinne, daß die Heilserfahrung den Menschen in den Stand setzt, an der Weltgeschichte echt beteiligt zu sein, nämlich ganz in sie verstrebt, im Einklang und Einverständnis mit ihr. Das Einverständnis beruht auf der Vereinigung mit der Gottheit. Auch das ist Mystik, wenn man will; gegen den Terminus «Geschichtstheologie» ist nichts einzuwenden, und daß es sich hier um den zuvor gefundenen historischen Zusammenhang im Licht, in der Rechtfertigung der Transzendenz handelt, ist deutlich.

Die Eschatologie dient nun als Brücke im Gedankengang. Die Bemühung oder die Hoffnung, die Spanne zwischen Menschlichem und Göttlichem durch ein Geschehen erfüllt und aufgehoben zu sehen, ist in ihrer ersten Form persönlicher Art, sucht den Vollzug in einer Begegnung, die aus der Gnade und zum Heil des Einzelnen stattfinden muß. Indem er aber die gesuchte Nähe zur Gottheit, ja, das Eins mit ihr erreicht, tritt er — und nur so gelingt es ihm — in die Dimension der Geschichte, und das bedeutet: er erfährt die Geschichte als eschatologisch, als den Weg zur Aufhebung im göttlichen Eins. Denn das Ziel, das letzte, kann nur eines sein.

*

Es wäre unnötig, auf den Entsprechungen zwischen der Lehre Nietzsche-Zarathustras und einem christlich-romantischen Denken im einzelnen zu insistieren. Deutlich genug ist auch die Trennung der beiden Ebenen, auf denen diese zwei Arten von «Geschichtsphilosophie» ihren Weg haben. Zwischen der Erfahrung des Daseins und dem Erlebnis der Person zu unterscheiden ist nicht weiter schwierig; nur was je von ihnen ausgeht, droht bisweilen ineinander zu verfließen. Wörter wie «Sehnsucht», wie «Zurück» sind in beiden Bereichen unentbehrliche Namen, stammen aber für den Sprachgebrauch gefährlich offenbar aus dem einen, romantisch-persönlichen. Wenn aber die beiden Ebenen am Ende Figuren von selbstverständlicher Gleichheit aufweisen — wenn es sich zeigt, daß der betrachtete Zeitablauf auf ein Ganzes deutet, so wie die Dimensionen der Zeitlichkeit das Ganze fordern —, so wird uns das erneut davor warnen, nur auf der einen, auf der «höheren» die Geschichte sehen und anerkennen zu wollen. Emanation waltet da wie dort — sie am ehesten muß den Zusammenhang bestätigen, und muß es können, ohne den Unterschied zu verwischen.

Der Unterschied liegt unter anderem darin, daß die Konzeption einer Geschichtsphilosophie in unserem ersten Sinn — wir sahen es — zu einer sehr knappen, strengen Formel führt, sich der «Anwendung» versagt und nur mit einer gewissen Anstrengung davor behütet werden kann, auf einem oder dem andern Weg in das Gerede abzuführen, das Zarathustra scheut und als Unerlöster verachten muß: denn es sucht nicht das Heile in ursprünglicher Versammlung, sondern das Heil. Die Geschichtsphilosophie aber, die solcher Suche entspringt, wächst nicht ins Hohe und Enge, sondern in die Breite. Sie umfaßt von der religiös durchleuchteten Vision des gesamten Menschenschicksals bis zum platten Zurechtlegen des historischen Stoffes ein Meer von untrennlich ineinandergreifenden Vorstellungen.

Dante selbst hat seine Theorie der wiedergewonnenen ganzen Zeit mit dem Bild des irdischen Paradieses verbunden und diesem Bild andeutungsweise einen historischen Platz zugewiesen. Der zweimal — durch Adam und Konstantin — in Sünde verscherzte Idealzustand ist ihm als wiederherstellbar erschienen in der Erneuerung des Reiches. Politische Philosophie, mit einer Daseins-

analyse schwerlich zu verknüpfen, von wesentlicher Betrachtung der Weltgeschichte aber kaum zu lösen, ist eine Hauptbahn seines Denkens. Denn dieses Denken, wie alles metaphysisch ausgerichtete Geschichtsdenken, führt zu dem, worüber Nietzsches Zarathustra hinauswill: zum *Wert*. Geschichtsphilosophie in unserem zweiten Sinn ist, wo sie Sinn hat, eine Ethik.

«Was bildet den Menschen als seine Lebensgeschichte? Und so bildet den großartigen Menschen nichts als die Weltgeschichte» (2489). Dieser großartige Mensch ist nicht Nietzsches Übermensch. Sein Weg ist nicht der Weg des Willens; ihm ist das «Es war» nicht ein Stein, den es zu wälzen gälte. Zwar auch in ihm entzündet sich die Sehnsucht an der Vergangenheit. Auch ihm stellt sich die Heimkehr dar; aber nicht die Heimkehr zur Einsamkeit dessen, der die Zukunft schaut und die Heilung der Zeit in ihr findet, sondern die Heimkehr zur Gemeinschaft derer, die zwischen Vergangenheit und Zukunft die Gegenwart zu finden haben als das Feld ihres Wirkens. «Wir sollen ein Volk werden.»

Es war, wie leicht zu sehen ist, unvermeidlich, daß wir hier von der Romantik ausgingen. Die abendländische Geschichtsphilosophie ist eine Universalphilosophie, und Schlegel und Novalis waren es, die in besonderem Grad vorsätzlich und systematisch universal dachten. Ebenso unvermeidlich war der Rückblick auf Dante, indirekt auf die Scholastik: auf die Summe mittelalterlicher Weltdeutung, in welcher die Romantiker selbst Allheit und Einheit dargestellt sahen. Das Mittelalter war ihnen am leichtesten in seiner historischen Qualität erkennbar, weil es auf die erkennbarste Weise eschatologisch war, am ehesten die Behauptung stützen konnte, der «revoluzionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisiren», sei der Ansatz zu Geschichte schlechthin: «Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache.»

Die Sätze Hardenbergs und Schlegels, die wir hier zitierten, erweisen sich bei näherem Zusehen als Forderungen. Moralische Forderungen, auf gemeinschaftliches Wirken im Sinne der sich selbst vollendenden Geschichte zielend. Darüber hinaus auch Forderungen an die Geschichte, Forderungen, so seltsam das klingen mag, an die Vergangenheit. Schlegel deutet an, daß es in der Geschichte Nebensachen geben könne. Liegt darin nicht ein Verstoß

gegen das wesentlich Universale seiner Konzeption? Sollte eine allumfassende Geschichtsbetrachtung die Zeiten nicht als gleichmäßig gültige Aspekte der Zeit, Ausflüsse des die Geschichte wollenden Geistes sehen? Gibt es Zeitalter ohne «Genius»?

Der Widerspruch tritt nicht nur bei Schlegel zutage. Ranke hat gesagt, jede Epoche sei «unmittelbar zu Gott»; als er aber seine Weltgeschichte in Angriff nahm, schienen ihm weite Teile der Vergangenheit nicht der Erwähnung würdig, da sie von «Völkern eines ewigen Stillstandes» bestimmt seien. Im Sinne Schlegels, im Sinne unserer Geschichtsphilosophie ist also ein Volk denkbar, das an der Weltgeschichte nicht echt beteiligt, nach Novalis demnach gar kein Volk wäre — eine uneschatologische Gemeinschaft. Die Geschichtlichkeit bleibt von vornherein auf die christliche Welt beschränkt; gefordert ist ein geschichtsbewußtes Christentum, ein christliches Geschichtsbewußtsein.

Mit der Wertsetzung ist der Wertkonflikt mitgegeben. Für unsere Geschichtsphilosophie ist das Universale das große Problem, denn von demselben religiösen Grunde her wird es gefordert und versagt. Die Vision, die der Zeit in den Zeitaltern ansichtig wird, schlägt sich in der Periodisierung nieder, in der täglichen Arbeit dieser Geschichtsphilosophie: der Herstellung von Grenzen, durch die sie sich selber verleugnet. Dem Widerspruch entwindet sich allein, wer die Frage zurückverlegt von der Struktur der Geschichte auf die Struktur der Existenz.

Kein Versuch, den historischen Stoff zu organisieren, führt weiter als zur Manifestation eines Glaubens und eines Anspruchs, zu einer religiös-moralischen Schau, ja, Schöpfung des historischen Zusammenhangs. Unentbehrlich dem Historiker, der seinen Beruf als den eines rückwärts gekehrten Propheten erkennt, zeichnet dieser Zusammenhang sich ihm ab, als Muster, dem er die Figur des eigenen Lebens verwoben weiß und in Augenblicken begnadeter Kontemplation mit Augen sieht, als das Seltene wiederum, das die Geschichte ist. Unabweislich ihm, der seinen Ort in der Gemeinschaft, seine Sendung als der ihren verschwistert erkennt, baut sich die historische Ordnung um ihn auf, als das Zuhause, das ihn birgt mit der Bewegung eines sinnbildhaft gespiegelten Zurück.