

Natur und Geschichte¹⁾.

Von Emanuel Rádl (Prag).

I.

Als Kinder haben wir voll Furcht dem Heulen der Melusine zugehört; wie sie klagte, wie sie ihr Geheul vom tiefen Summen bis zum schrillen Pfeifen änderte! Es war aber keine Melusine; nur der Wind hat die Töne hervorgerufen. Diese Töne haben keinen Sinn; sie stellen nur eine physikalische Erscheinung dar; derjenige, der die Lehre von der Entstehung der Luftwellen an einer Spaltöffnung versteht, durch die die Luft strömt, der die Abhängigkeit der Tonhöhe von der Geschwindigkeit des Luftstromes und von der Form des Spaltes kennt, der versteht alles an dem Heulen der Melusine. Umsonst sucht man hier nach einem Sinne; hier hat die Naturwissenschaft das letzte Wort.

Indem wir so über die Melusine nachdenken, hören wir plötzlich einen Schrei: Hilfe! Feuer! Sofort lassen wir alles stehen und laufen zu Hilfe. Warum? Stellt nicht auch dieser Schrei eine im Kehlkopf entstehende Lufterschütterung dar? Kann die Physik nicht diese Töne ebenso erklären wie das Heulen der Melusine? Die physikalische Erklärung genügt hier nicht, sagen wir; die Worte „Hilfe, Feuer!“ bedeuten, daß wir helfen sollen, daß Gefahr droht; sie haben einen Sinn. Daß sie einen Sinn haben, ist keine bloße Hypothese, kein bloßer Versuch sie zu erklären, keine Fortsetzung der physikalischen Analyse; ihre Bedeutung stellt eine Tatsache dar, ebenso wie das Heulen der Melusine als ein bloßer physikalischer Vorgang aufgefaßt werden muß. Wir wissen, was diese Worte bedeuten.

Es gibt Erscheinungen, die, sofern wir wissen, einen Sinn haben, andere dagegen haben keinen Sinn. Zu den letzteren gehören u. a. der Donner, der Sonnenaufgang, die Meeresbrandung, die Form der Insel usw. Dies sind bloße Naturerscheinungen, die uns einfach gegeben sind; mit ihrer Beschreibung und Erklärung ist alles getan, was die Wissenschaft mit ihnen tun kann. Der Mythos hat zwar auch solchen Erscheinungen einen Sinn zugeschrieben, indem er darüber spekulierte, wie durch den Donner Gott den bösen Menschen droht, wie beim Sonnenaufgang Apollo auf dem feurigen Wagen den Himmel hinauffährt. Wir wissen aber, daß dieser Mythos unrichtig ist; wir wissen (nicht nur vermuten), daß es sich da um bloße Naturerscheinungen handelt. Mit derselben

¹⁾ In der Schrift „Der Kampf zwischen den Tschechen und Deutschen“ (1928) habe ich mich für eine Philosophie der Geschichte ausgesprochen, die an die soziologische Lehre Th. G. Masaryks anknüpft und dieselbe weiter zu entwickeln sucht. Dieselben Ideen habe ich bereits früher in einer (tschechisch geschriebenen) Broschüre „Um den Sinn unserer Geschichte“ verteidigt. Die nachfolgende Auseinandersetzung (deren Grundlage ein Vortrag bildet) stellt den Versuch einer theoretischen Begründung dieser Geschichtsphilosophie dar.

Sicherheit wissen wir dagegen, daß andere Erscheinungen einen Sinn haben. Nehmen wir z. B. das Vogelnest. Es handelt sich da nicht nur um einen Haufen Zweige, Moos, Gefieder; auch die minutiöseste Beschreibung dieser Bestandteile des Nestes, ihre physikalische und chemische Analyse, die Erklärung, wie sich ein Stückchen Moos an das andere gelegt hat, sagt uns nichts darüber, daß es sich um ein Nest handelt. Wer niemals einen Vogel gesehen hat, wer nicht weiß, daß er Nester baut und wozu sie dienen, der versteht das Nest nicht. Es ist keine Hypothese, die uns sagt, daß das Nest einen Sinn hat, sondern es ist eine so sichere Tatsache wie die physikalische Angabe, daß dieses Nest ein solches und solches Gewicht hat. Und wie das Vogelnest, so haben auch andere Naturerscheinungen einen Sinn: das Auge, die Werkzeuge, die Sprache, die Schrift, die Nahrungsaufnahme usw.

Von einer Sache zu sagen, daß sie einen Sinn hat, heißt, daß sie Bedeutung, Inhalt, Zweck, Wesen hat, daß sie etwas meint. Mit dem bloßen Vorhandensein der Sache ist deren Sinn noch nicht gegeben: aus dem Nest selbst, aus seinen Eigenschaften können wir nicht ersehen, wozu es dient. Als ob der Sinn irgendwo hinter der äußeren sinnlichen Existenz liegen würde, dort, wohin nicht die Sinne, sondern nur das Nachdenken reichen kann. Der Sinn des Nestes kann weder gesehen, getastet, noch gemessen werden. Seit der Neuzeit hat sich die Menschheit bemüht, diesen Sinn der Dinge aus der Wissenschaft zu beseitigen. Seit Locke galt es unter den Philosophen für verboten, über den Sinn der Gegenstände nachzudenken und hinter die bloße Sinnestätigkeit, hinter die Empfindungen und Vorstellungen hineinzudringen, obwohl zu keiner Zeit dieses Nachdenken völlig unterdrückt wurde.

Das Nachdenken über das Wesen der Dinge führt zur aristotelischen Philosophie, für die eben dieses Nachdenken charakteristisch ist. Wohl können wir heute nicht so weit gehen wie Aristoteles, für den praktisch alles einen Sinn zu haben schien, alles irgendwohin strebte, um dem vorgeschriebenen Wesen genug zu tun; der Stern am Himmel ebenso wie der Wurm in der Erde und die Vorstellung im Kopfe. Alles hatte einen Sinn, alles konnte aus seinem Wesen begriffen werden, hinter jeder Erscheinung verbarg sich ein unsichtbarer aber wirksamer Zweck; einen Sinn hatte der Himmel mit den kreisenden Sternen, die meteorologischen und physikalischen Erscheinungen, der Bau und die Funktionen des Körpers, die Erscheinungen des seelischen Lebens; denn „die Natur tut nichts umsonst“. Und diese Überzeugung, die Aristoteles mit Plato teilte, bildete auch die Grundlage der mittelalterlichen Philosophie. Wie leicht war damals der Sinn der Welt zu erraten! „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes und die Feste verkündigt seiner Hände Werk. Ein Tag sagt's dem anderen und eine Nacht tut's kund der anderen!“ Daher kommt es, daß die Astrologen es so leicht fanden, den Sinn der Himmelsbewegungen zu erraten und aus denselben die Schicksale der Menschen zu lesen. Noch in einer von der unsrigen nicht weit entfernten Zeit hat der Begründer der Histologie, F. Glisson, geglaubt, daß Gott deshalb die Tiere dem Menschen ähnlich schuf, auf daß man durch deren Zergliederung den Bau des eigenen Körpers kennen lerne; es liegt vor mir eine englische populäre Zoologie aus dem Jahre 1852, sieben Jahre vor der Erscheinung von Ch. Darwins Werk, in der der Autor, Professor der vergleichenden Anatomie auf der Universität, folgendermaßen die Beschreibung des Bibers

schließt: „Solcher Art sind die wichtigsten Verrichtungen, die diesen Tieren der Schöpfer verliehen hat . . . auf daß der Mensch, indem er sie und ihre Handlungen studiert, die Macht, Weisheit und Güte anerkennen könnte, die jene Tiere geformt hat und sie am Leben erhält¹⁾.“ Ist es zu verwundern, daß es Naturforscher gab, die wußten, daß der Sinn der Rebhühner darin liegt, dem Menschen als Leckerbissen zu dienen?

Seit jener Zeit, wo alles einen Sinn hatte, hat die Wissenschaft die Grenze der Welt ins Unendliche erweitert, gleichzeitig aber jeden Sinn aus derselben hinausgetrieben: die Welt der mechanischen Naturwissenschaft hat keinen Zweck, kein Wesen, kein Ziel; sie stellt ein stummes Chaos der Erscheinungen dar.

Die unendlich weite Welt ist angeblich sinnlos; nur auf unendlich kleinem Brocken der über den unendlichen Raum zerstreuten Materie erschien, wer weiß warum, zufällig das Leben und dieses Leben hat plötzlich einen Sinn! Denn das Protoplasma, der Kern, die Entwicklung des Organismus aus dem Ei, die Teilung der Zellen, die Differenzierung der Geschlechter, die Entstehung der Organe, die Handlungen der Organismen — das alles bezieht sich plötzlich auf einen Zweck, wo die Frage „wozu“ natürlich lautet. Das Protoplasma ist „der Träger des Lebens“; der Kern „ist notwendig für die Vererbung der Eigenschaften“; die Entwicklung hat die Entstehung des fertigen Organismus „zum Ziel“, der Sinn des Eies und seiner Teile ist, die Entwicklung zu ermöglichen usw. Wo findet sich diese Terminologie in der Analyse der leblosen Welt? In allen diesen Fällen muß man über die bloße Existenz der gegebenen Erscheinung hinausgreifen, um dieselbe zu verstehen. Diese Erscheinungen „bedeuten“ etwas; nicht daß erst der Naturforscher ihnen eine Bedeutung zuschreiben würde, sondern ihre Bedeutung gehört ihnen als Naturerscheinung an, so daß sie erst durch dieselbe einen wirklichen Naturgegenstand bilden.

II.

Die anorganische Natur existiert bloß; mit der Konstatierung dessen, wie sie existiert, was sie verursacht hat und welche Folgen sie hat, ist alles Notwendige über dieselbe ausgesagt. Die Objekte der lebendigen Natur haben dagegen oft einen objektiv gegebenen Sinn. Auf einer noch höheren Stufe stehen die Erscheinungen des organisierten gesellschaftlichen Lebens, wie z. B. die Kunst, Wissenschaft, Religion, der Verein, die politische Partei, die Nationalität, der Staat. Auch dies sind auf eine gewisse Art im Raume und in der Zeit existierende Wirklichkeiten, die beschrieben werden können und auf die auch Ursachen wirken. Sie stellen aber keine bloßen Naturgegenstände dar; die Ausbreitung im Raume und in der Zeit ist nicht ihr wesentliches Merkmal (da z. B. eine politische Partei nicht durch die geographische Dislokation ihrer Mitglieder, sondern durch das Programm gegeben ist). Für solche soziale Erscheinungen ist ihr geistiger Inhalt, d. h. die Statuten, das Programm, die Lehre, das Bekenntnis, die Verfassung, lauter ideelle Maßstäbe, charakteristisch; sie stellen keine Naturprodukte, sondern Erzeugnisse des Willens dar. Ein Staat wächst nicht wie eine Pflanze auf; er wird von Menschen gegründet, vervollkommet, zugrunde gerichtet. In welchem Ver-

¹⁾ On the Power, Wisdom and Goodness of God, as manifested in the Creation of animals. London, 1852. II, S. 377.

hältnis steht aber dann der Staat zu den Erscheinungen, die wir in blinde Naturerscheinungen und sinnvolle Wesenheiten eingeteilt haben?

Seit dem 18. Jahrhundert spekulieren die Geschichtsphilosophen über dieses Problem und meistens kommen sie zum Resultat, daß der Staat (und daß die Menschheitsgeschichte) irgendwie zwischen den beiden angeführten Möglichkeiten pendelt, so daß der Staat und die Geschichte bald als ein (blindes) Naturerzeugnis, bald als sinnvolles Wesen aufgefaßt wird. Es gab Zeiten, wo ein jeder Staat seinen Schutzgott hatte, der über dessen Schicksalen waltete, als die Menschen nicht stark genug waren, ihrer Herr zu werden. Was war dieser Schutzgott anderes als die Bürgschaft dafür, daß der Staat außerhalb der guten und schlechten Kräfte der Menschen im Gottesrat selbst vorausbestimmt war? In diesem Sinne waren die Israeliten überzeugt, daß ihr Volk das auserwählte Volk Gottes sei; Gott selbst leitet seine Schicksale, auf daß die Menschen ruhig schlafen können. Die Herrscher rühmten sich, ihre Rechte von Gottes Gnaden zu besitzen, als ob Gott selbst die monarchische Form der Regierung verbürgt hätte. Eine andere Form hat dieser Glaube unter den Romantikern angenommen, die einem jeden Volk eine von Gott (oder von der Mutter Natur) vorgeschriebene Sendung zuschrieben; Herder lehrte, daß sich ein jedes Volk natürlich wie eine Pflanze entwickelt; man sprach davon, daß die Nationen eine natürliche Entwicklung durchleben, nach einer Zeit des Aufblühens altern und eines natürlichen Todes sterben. Man ergab sich den sentimentalischen Spekulationen darüber, daß es eine Sünde gegen die Natur ist, den Nationalitäten etwas Böses anzutun. Auch die Lehre vom Geiste des Volkes, wie es sich in den Nationalliedern, in den Mythen und Märchen offenbart, war nur eine Variation auf das Thema, daß der Staat viel tiefer als in den sozialen Bedürfnissen der Menschen begründet ist, daß die Gesetze der ewigen Natur sich im Wesen des Staates offenbaren.

Auf diesem Wege kamen die Romantiker dazu, von einem Sinn der Geschichte zu reden. Sie faßten die Welt monistisch auf; Natur und Geist waren für sie nur zwei Seiten eines und desselben Urgrundes. Einer der berühmten Romantiker, der dänische Physiker Chr. Oersted, liebte es, über den „Geist in der Natur“ zu spekulieren; er stützt sich auf Leibnizens praestablierte Harmonie, nach der (wie er annahm) das System der Naturgesetze mit den Gesetzen der menschlichen Vernunft übereinstimmt. „Was der Geist verspricht“, zitierte er nach Schiller, „das hält die Natur¹⁾“. Alle romantischen Philosophen waren der Meinung, daß die Menschheitsgeschichte eine Fortsetzung der Natur darstellt²⁾. Etwas Absolutes, a priori Gegebenes, der Natur Immanentes äußerte sich in den Schicksalen der Völker. Die Natur entwickelte sich durch einen ihr innewohnenden Trieb vom Nebelflut zum Sonnensystem, vom toten Gestein zur Pflanze, zum Tier — dem älteren Bruder des Menschen (nach Herder), — zum Menschen, zum Kulturzustande der Menschheit, zum Staate hinauf. In genialen Menschen brach der der Natur angeborne Trieb durch; an ihren Leistungen kann man die Anlagen der Nationen messen. Der Sinn der Geschichte liegt im

1) Der Geist in der Natur, 1854, I, S. 65. 2) „Daß außer den Grundkräften der Natur, den schaffenden Kräften, nichts anderes Beständiges in den Dingen ist als Naturgesetze, nach welchen alles darin vorgeht, und daß diese Naturgesetze mit Recht Naturgedanken genannt werden können, darüber sind wir einig.“ (Ebenda S. 77) Vgl. auch die geschickte Analyse bei Schmidt-Dorotić, Politische Romantik 1919.

Unterbewußtsein des Menschen, in den instinktiven Aeußerungen des Volksgeistes verborgen. Hierher gehören dann die Spekulationen darüber, daß ein Volk tiefer denkt als einzelne Menschen, daß Staaten, Völker, Kulturen als Organismen anzusehen sind, und insbesondere die mystischen Spekulationen darüber, daß das Leben der Menschen, Rassen, Völker, Staaten einem unabwendbaren Fatum unterliegt, das durch die Beobachtung ex post erfaßt, durch Propheten vielleicht im voraus erraten werden kann, aber der Herrschaft des freien Willens entrückt ist. J. G. Herder, J. G. Fichte, Hegel, Schelling, Ad. Müller, Edm. Burke, J. de Maistre, K. Marx, Fr. Nietzsche, die Rassentheoretiker, die Pangermanen, Panslavisten ebenso wie Oswald Spengler stehen in dieser Hinsicht einander viel näher als man glauben könnte¹⁾. Immer kehren diese Philosophen zum Grundgedanken zurück, daß das Leben der Menschheit zu allerletzt naturhaft (durch das Schicksal, durch den Instinkt) gegeben ist; das „Bewußtsein“ nur im zufälligen Bewußtwerden von Prozessen besteht, die sich ohnehin schon nach Gottes Fügung, nach dem Fatum oder nach notwendigen Naturgesetzen entwickeln. Rasse, Instinkt, Tradition, Gewohnheit, Schicksal, Gesamtwille des Volkes, Natur, Organismus, Naturgesetze, ökonomische Bedingungen sind danach die treibenden Kräfte der Geschichte. Den Sinn der Geschichte zu erfassen heißt dann, in die Tiefen des Weltgeschehens unterzutauchen, sich mit dem Weltgeschehen selbst zu identifizieren und demselben durch geeignete Worte Ausdruck zu geben. Beschreiben, Schildern, Darstellen, Sich-bewußt-werden, das wahre geistige Abbild der Wirklichkeit zu geben, ist das letzte Ziel einer auf diesen Grundlagen aufgebauten Wissenschaft, die zwischen den beiden Extremen der Mystik und des Positivismus schwankt. Spectator sum in hac scena, non actor, diesen Grundsatz von Geulincx hat sich diese Ideologie angeeignet. Man merkt nicht, daß all das romantische Schwelgen in der Philosophie, Metaphysik und Mystik außerstande war, den Forscher von der Herrschaft des der Geschichte wesentlich anhaftenden Zufalls zu befreien. Die Geschichte blieb auch weiterhin eine Aufeinanderfolge kleinerer und größerer, interessanter und bedeutungsloser Begebenheiten, die der Historiker in dieser Aufeinanderfolge schlechthin zur Kenntnis zu nehmen und unter denen er ex post eine „Tiefe“ zu suchen hat²⁾. Die Weltgeschichte als Erlebnis des Weltgeistes und als Ablauf von Naturerscheinungen läuft praktisch auf dasselbe hinaus. Schopenhauer hat die philosophische Ohnmacht dieser Geschichtsphilosophie bereits vor mehr als hundert Jahren durchschaut, als er ihr gegenüber den Dichter pries, der mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen darstellt, während der Hi-

1) Hierher gehören auch die russischen Philosophen der Geschichte; die Schrift „Der Sinn der Geschichte“ von N. Berdiajew (1923, russisch) ist eine schellingianische Mythologie.

2) Dieser beschauliche Charakter der romantischen Philosophie wird nicht genug betont. Die Romantiker wollten nichts an der positiven Wissenschaft verändern; sie strebten nicht (als Philosophen) nach neuen Theorien, sie kritisierten nicht die herrschenden Anschauungen, sie versuchten nicht die Bedeutung der geltenden Tatsachen umzuwerten, sondern gaben ausdrücklich zu, daß die positive Wissenschaft so zu gelten hat, wie sie auch außerhalb der Romantik galt. Und diese Methode ist bereits von Kant selbst angewendet worden. Deshalb standen sie trotz ihres „Idealismus“ den Materialisten so nahe. Wenn Schelling behauptet, daß die einzige Aufgabe der Naturwissenschaft in der Konstruktion der Materie bestehe (Werke I, 741.), so ist damit die romantische Verknüpfung des „Idealismus“ mit dem Materialismus deutlich ausgedrückt. Daher auch die Schwierigkeit, sich auf den Grundlagen der kantischen Philosophie dem Materialismus zu erwehren.

storiker beide, wie sie kommen, nehmen muß¹⁾). Hierin liegt der Kern der Frage: solange der Geschichtsphilosoph nicht mit Wahl und Absicht sich seinem Thema nähern kann, ist er ein Sklave der Tatsachen, und kein Grübeln über das Wesen seiner Ketten wird ihn befreien.

Daher kommt es, daß man so leicht von der Romantik zum Positivismus überging. In Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit sind nicht nur die Keime der romantischen, sondern auch der positivistischen Geschichtsauffassung eingeschlossen; durch seine Lehre von der natürlichen Entwicklung der Menschheit, von der Entwicklung der Staaten aus der Familie, sowie durch seine prinzipielle Gleichsetzung aller Kulturtypen wurde der Ueberzeugung Vorschub geleistet, an der noch immer die Geschichtsschreibung leidet, daß die Geschichte wesentlich auf einen Naturprozeß hinausläuft und daß die Wahrheit (dasjenige wofür der Mensch kämpfen soll) nichts mehr als eine Eigenschaft, sei es der Rasse, sei es des Volkes, immer aber der Umstände darstellt. An Herder sollte die Kritik der Philosophiegeschichte anknüpfen!

In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts suchte man in die geheimnisvollen Tiefen der Natur einzudringen, man forschte in den Tiefen der eigenen Seele nach, man hoffte, daß sich uns der Sinn des Geschehens in den Leistungen der genialen Menschen offenbart. Dann wurde man dieses vergeblichen Suchens nach einem solchen Sinn der Weltgeschichte müde; man sah ein, wie die Spekulationen über die göttliche Natur und über das übermenschliche Wesen der Staaten und der Völker zur Phantastik und zur Gewalttätigkeit entarten. Fort mit solcher Mystik! Die Geschichtsschreibung habe künftighin keine andere Aufgabe, als die äußerlichen, den Sinnen zugänglichen Erscheinungen zu konstatieren und zu erklären, wie sie geschehen konnten. Die Geschichte habe keinen Sinn: der Historiker soll nur den Wechsel von mächtigen und schwachen, geschickten und ungeschickten Persönlichkeiten vorführen, das Entstehen und Vergehen von Institutionen beschreiben, den Einfluß der äußeren Bedingungen auf die menschliche Gesellschaft erforschen, hier einen Fortschritt, dort einen Verfall konstatieren. In diesem Wellenschlag der Geschehnisse habe jede Kleinigkeit Bedeutung: das Fieber hat alte Kulturen vernichtet, die körperliche Konstitution hat einer Rasse die Gründung von Reichen ermöglicht, reiche Erzlagerstätte haben das Aufblühen eines Staates gefördert; nichts anderes ist in der Geschichte zu sehen, als eine Folge von Ursache und Wirkung, Ursache und Wirkung, wie im Meer eine Welle der anderen folgt.

Die Materialisten und Positivisten haben diese Stimmung unter den Historikern verbreitet; A. Comte, Th. Buckle, K. Marx, die liberalen Theologen, haben diesen Verzicht auf ein Verstehen der Geschichte gepredigt; unter einigen Philosophen hat sich dieser ablehnende Standpunkt bis in die letzten Jahre erhalten. Einen paradoxen Ausdruck hat ihm in der neuesten Zeit Theod. Lessing verliehen. Er stimmt diesen Philosophen bei, daß die Geschichte keinen Sinn hat. Die Inhalte der Geschichte sollen sinnlose Lebenstragödien eines Ameisenhaufens sein, der von Hunger, Brunst, Eitelkeit getrieben, dahinlebt, bis er, sei es durch Erkältung der Erde, sei es durch eine andere kosmische Katastrophe spurlos zugrunde gehen wird, wie alles verging²⁾. Der Sinn werde in die Geschichte nur

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung I. S. 324 (Reklam). ²⁾ Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen 1921. S. 17.

ex post hineingedacht, als der Mensch post festum den an sich sinnlosen Begebenheiten einen Sinn zu verleihen strebt. Welch eine Verzweiflung an der Macht des menschlichen Geistes stellt diese anarchistische Philosophie dar! Es ist aber leicht zu begreifen, wie Lessing zu seiner Philosophie gekommen ist: sie stellt einen Protest gegen die leichtfertigen Spielereien mit demjenigen Sinn der Geschichte, der in den Untiefen des Weltalls verborgen sein soll, von woher ihn nur politische Reaktionäre ans Licht zu bringen berechtigt sein sollen.

III.

Wie die Romantik so ist auch der Positivismus mit seinem Versuch, die Geschichte philosophisch zu erfassen, gescheitert, weil sie dieselbe für ein (sinnbegabtes oder sinnloses) Naturerzeugnis hielten. Wir leben in einer Periode der Reaktion gegen den Positivismus; es droht aber die Gefahr, daß diese Reaktion zum Teil bloß eine Erneuerung der Irrtümer der Romantik bringen könnte. Es droht die Gefahr, daß die von den Romantikern betonte Identität der materiellen und geistigen Welt beibehalten und anstatt der klaren Naturgesetze nur unbestimmte Spekulationen über die Untiefen des Weltgrundes wiederum auf den Plan treten. Es ist auffallend, wie die Spekulationen über das Unbewußte und die Instinkte, die das Menschenleben beherrschen sollen, über die schöpferische Entwicklung, wie die psychologische Typenlehre, der Freudismus und Okkultismus an die Ideologie der Romantiker erinnern. Und in dieser altneuen Stimmung beginnt man von neuem über den Sinn des Lebens und der Geschichte zu spekulieren, über einen Sinn, der wiederum nur eine unklare mystische Umdeutung desjenigen bedeutet, was man früher „natürliche Bedingungen des Lebens“ nannte.

Der berühmte W. Dilthey, ein Fortsetzer der Romantik, ist einer von denjenigen, die diese neue Bewegung angefacht haben, indem er stimmungsvolle aber nicht klar genug definierte Begriffe des „Erlebnisses“ und des „Verstehens“ in die Philosophie eingeführt hat. Sein Schüler Ed. Spranger hat seine Lehre weiter entwickelt; seine Philosophie wird oft in einen Gegensatz zum Positivismus gesetzt. Ob mit Recht? Auch Spranger ist nur „spectator in hac scena“; auch sein Interesse liegt nur im objektiven Sehen, Beschreiben, Sich-bewußtwerden. Er sucht die idealen Grundtypen der Persönlichkeit aufzustellen; der Mensch ist für ihn eine Naturerscheinung, die sich von derjenigen, die einen Anatomen oder Physiologen interessiert, nur dadurch unterscheidet, daß sie geschaut, nicht mit leiblichen Augen gesehen werden kann; sonst aber sind der „Machtmensch“, der „ökonomische“, „religiöse“, „theoretische“ und andere Menschentypen, die Spranger unterscheidet, objektiv, natürlich gegebene Erscheinungen wie Organismen, die nach der Zahl ihrer Zähne unterschieden werden. „Die entscheidende Form für die Gestaltung des Lebens liegt doch im Menschen selbst. Wir kommen um die Annahme einer vorgebildeten Struktur nicht herum, wenn wir auch zugeben, daß sie durch die Eindrücke und Erfahrungen des Lebens noch in gewissem Maße umbildbar ist“¹⁾. Worin unterscheidet sich diese Grundauffassung von der Lehre vom mechanischen Determinismus und vom unentrinnbaren Schicksal? Sie besteht bloß in der

¹⁾ Ed. Spranger, Lebensformen, 5. Aufl., S. 342.

romantischen Umdeutung des naturwissenschaftlich gegebenen Materials. Denn auch für Spranger gilt es, daß

„Nach ewigen, ehernen,
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden.“

Wenn so, warum sollte nicht die Naturwissenschaft genügen? Wo der Sinn des Lebens, der Völker und der Geschichte in vorbestimmten Anlagen liegt, da hilft uns keine Mystik über den naturwissenschaftlichen Determinismus¹⁾.

Auch der andere in der neueren Geschichtsphilosophie vielbesprochene Denker, H. Rickert, hat, wie mir scheint, vergeblich nach einem Ausweg aus der Sackgasse des Positivismus gesucht. Das Grundproblem des historischen Positivismus liegt in der Frage: wenn ich über die sinnlich gegebenen Erscheinungen nicht hinausgehen darf, wie komme ich dazu, von einem Krieg, von der Entstehung einer neuen geistigen Bewegung, von der Gründung eines Staates zu sprechen? Denn diese historischen Erscheinungen stellen keine sinnlich gegebenen Naturerscheinungen dar. Mit den Sinnen wird man nie und nimmer eines Krieges gewahr; mit den Sinnen sehen wir nur sich bewegende Körpermassen, hören wir den Klang der Waffen, spüren den Rauch usw. Der Krieg dagegen ist nur insofern ein Krieg, als er wegen einer Idee geführt wird (sonst ist es nur ein Morden; charakteristischerweise können die Positivisten, wie z. B. Tolstoj, hier keinen Unterschied sehen). Insofern Geschichte eine Geistesgeschichte ist, d. h. insofern es sich um Programme, Glauben, Hoffnungen, Handlungen der Menschen handelt, ist der Positivismus ohnmächtig; und der sinnlichen Erscheinungen gibt es eine unendliche Anzahl, so daß es ausgeschlossen ist, sie alle zu berücksichtigen. Soll etwa vom Historiker jede meteorologische, geologische, tier- und pflanzengeographische Erscheinung berücksichtigt werden, die eine historische Erscheinung begleitet? Soll er die Anatomie und Physiologie der handelnden Personen studieren? Soll er jede ihrer Handbewegungen verfolgen? Nein, er muß in der Unmasse der Erscheinungen eine Auswahl treffen; in der Außenwelt gibt es aber keinen Maßstab für die Wertung der Erscheinungen, weil sie alle gleichmäßig existieren. Diese Schwierigkeit hat Rickert eingesehen und deshalb bietet er dem Historiker als Maßstab die „Werte“, auf die die historischen Persönlichkeiten und die Epochen ihre Handlungen bezogen haben. Der eine kämpft für sein Vaterland, der andere mißt alles mit dem Maßstabe der Religion; ein Zeitalter ist durch die Betonung der Kunst, ein anderes durch den Glauben an die Politik charakterisiert; um solche historische oder, wie H. Driesch sagt, „Interessenzentren“²⁾ sollen sich die Handlungen der Menschen drehen.

¹⁾ In demselben Sinne wie Spranger schreibt auch E. Stern (Zufall und Schicksal, 1926): Die von Spranger aufgestellten Typen der Menschen bestehen in einer geistigen Struktur, die „irgendwie im Menschen angelegt (ist) . . .; welche von diesen (Anlagen) sich verwirklicht, hängt im weitesten Ausmaße davon ab, welche Faktoren von außen her auf das Individuum einwirken; diese Außenweltfaktoren allein sind in der Lage, die vorhandene Anlage zu entfalten“. (S. 41). E. Stern nennt auch folgerichtig diese Anlagen „Schicksal“. ²⁾ Philos. d. Organischen, 1909, I., S. 321.

Rickert glaubt durch den Begriff der Werte den historischen Positivismus überwinden zu können. Kann er es wirklich? Er bezieht die Werte auf die „Kultur“; es handelt sich um „Kulturwerte“. Der Begriff der „Kultur“ schwebt aber zwischen zwei möglichen Deutungen und ist die Ursache einer folgenreichen Unklarheit; nur die Tatsache, daß man sich an dieselben gewöhnt hat, läßt dies übersehen. Unter Kultur verstehen wir erstens die objektiv gegebene Form des sozialen Lebens eines Menschenstammes. In diesem Sinne reden die Anthropologen von der palaeolithischen, totemistischen Kultur, der Kultur der Buschmänner usw. Dieser Begriff der Kultur ist relativistisch und empiristisch: es handelt sich da nicht darum, daß die Buschmänner anständige Gesetze des sozialen Lebens eingeführt haben, sondern man nennt neutral denjenigen Zustand ihres sozialen Lebens, den sie eben führen, ihre Kultur. Man fühlt aber, daß hinter dieser objektiven Bezeichnung einer ganz zufälligen Erscheinung sich eine andere verbirgt, zu der man sich nur nicht offen bekennen möchte, die Billigung derjenigen Art des Lebens, die man kulturell nennt. In diesem Sinne spricht man davon, daß man die Kultur verteidigen soll und man unterscheidet Kulturvölker von anderen nichtkulturellen. Dieser Doppelsinn, einerseits das Streben, nur einen neutralen Beobachter zu spielen, andererseits aber doch im Hintergrunde interessiert zu sein, schimmert auch aus den Spekulationen über die historischen „Werte“. Das Wort „Wert“ deutet an, daß es sich um etwas Gutes, Empfehlenswertes handeln soll, und dieser Sinn steht auch im Hintergrunde der Ausführungen Rickerts, indem er vom Historiker verlangt, daß er als Maßstab für die Bedeutung der historischen Erscheinungen den ihnen von der betreffenden Epoche zugeschriebenen Wert berücksichtigt. Die Kulturwerte, an die er denkt, die Wissenschaft oder Religion, sind solche von bestimmten historischen Persönlichkeiten oder Epochen als Motive ihres Handelns angenommene „Werte“.

Die Billigung (resp. Mißbilligung) der „Kulturwerte“ schimmert aber nur undeutlich hindurch; in Wirklichkeit verbietet Rickert die Wertung der Werte von Seite des Historikers. Für die Geschichtswissenschaft kommen nach Rickert die Werte „nur insofern in Betracht, als sie faktisch vom Subjekten gewertet und daher faktisch gewisse Objekte als Güter betrachtet werden . . . Nur mit Rücksicht auf diese Tatsache, die der Historiker meist stillschweigend voraussetzt und voraussetzen muß, nicht etwa mit Rücksicht auf die Geltung der Werte, nach der er als Mann der Wissenschaft nicht zu fragen braucht, zerfallen für die Geschichte die Wirklichkeiten in wesentliche und unwesentliche Bestandteile“¹⁾.

Wesentlich ist, was irgendjemand irgendeinmal für wesentlich gehalten hat: so endet die Kulturphilosophie der Werte in einem ebenso großen Relativismus wie die naturwissenschaftlich gedeutete Geschichtsschreibung. Denn der Historiker findet auch bei Rickert keinen Maßstab zur Unterscheidung der wirklichen von scheinbaren Werten; alle Werte muß er so nehmen, wie sie von anderen einmal genommen worden sind. Nehmen wir einen konkreten Fall an, z. B. den Streit zwischen Galilei und Inquisition. Wie werden wir diesen weltberühmten Streit nach der Rickertschen Methode beschreiben? Wir werden auf der einen Seite

¹⁾ Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, S. 97.

Wertbegriffe wie „Wissenschaft“, „Experiment“, „Beobachtung“, „Kopernikarisches System“, „Wissenschaft als über der Theologie stehend“ u. s. w. finden; auf der anderen Seite werden wir vom „Glauben“, „Bücherweisheit“, „Aristoteles“, „Orthodoxie“ u. s. w. hören; mit Hilfe solcher Werte werden wir den Fall zu beschreiben suchen. Wir dürfen dabei keine Stellung zum Streite selbst einnehmen; wir dürfen nicht überzeugt sein, daß das kopernikanische System besser ist, daß die Wissenschaft Vorrang vor der Orthodoxie hat, daß Galilei Recht gehabt hat. Fühlt man, wie unsachlich, in der Luft hängend, eine solche Geschichte ausfallen müßte? Ein Historiker, der nicht vor allem Wahrheit sucht, der nicht selbst zu werten imstande ist, ist kein Forscher.

In dieser Neutralität dem Geschehen gegenüber ist die Lehre von historischen Werten der Lehre Hegels vom objektiven Geiste verwandt¹⁾; auch der objektive Geist ist nach Hegel dem Historiker äußerlich gegeben; der Historiker verhält sich ihm gegenüber nur als Zuschauer. Auch Rickert ist nur ein „spectator in hac scena“ und als solcher ist er nicht imstande, ein geistiges Verhältnis zu den Begebenheiten, einen festen Punkt in ihrem Chaos zu finden. Wenn man die Anschauungen Rickerts zu Ende denkt, dann kommt man zu dem Schlusse, daß auch die Werte der Geschichte keinen realen Sinn zu verleihen imstande sind; höchstens kann es sich darum handeln, daß von gewissen Leuten und Epochen gewisse Werte den Begebenheiten zugeschrieben wurden. Waren aber diese Werte wirklich wert, um für sie zu kämpfen und sind sie wert, um derentwillen eine Geschichte zu schreiben? Für diese Frage, die eigentliche Frage aller Geschichtsschreibung, hat Rickert keine Antwort, denn im Grunde sind seine Werte nur ephemere Erscheinungen, von den Wahnideen nicht zu unterscheiden²⁾.

Sollen wir also auch nach der Durchsicht der modernen Versuche, in der Geschichte einen Sinn zu finden, bei der Behauptung der Positivisten bleiben, daß sie keinen realen Sinn hat, daß sie von der Ewigkeit ein wertloses Chaos von Zufälligkeiten darstellt?

IV.

Der Schluß, daß die Himmel die Ehre Gottes nicht erzählen, daß der Staat für seine Existenz zufälligen Konstellationen der Macht zu danken hat, und daß sich die Menschen umsonst bemühen, die Geschichte zu verstehen, stellt keineswegs das letzte Wort der Philosophie dar. Vergleichen wir einen Staat mit einem Sternbild. Dieses stellt das Produkt äußerer Umstände dar; der Mensch verhält sich neutral den Sternen gegenüber; möge er sich noch so sehr bemühen, dem Gestirn einen Sinn zu geben, das Gestirn selbst fühlt es nicht. Mögen alle Menschen auf einmal auf das Sternbild des Orion ihr Denken konzentrieren und alle auf einmal Orion! ausrufen, — das Sternbild wird nicht reagieren, denn es gibt sogar keinen Orion, sondern nur eine zufällig zusammengruppierte Masse von Sternen, der die Menschen zufällig den Namen Orion gegeben haben. Wir können uns z. T. bewußt werden, daß diese Gruppe von Sternen existiert, daß sie so und so gebaut ist, daß sich ihre Sterne so und so bewegen, aber diese Analyse bleibt bloß unsere Analyse; an das Sternbild selbst reicht sie nicht

¹⁾ Rickert gibt auch diese Verwandtschaft zu in „Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung“, S. 222. ²⁾ H. Driesch hat bereits seit langem auf das Zufällige, unphilosophische der Rickertschen Wertlehre hingewiesen; vgl. seine Ordnungslehre, 2. Aufl., 1923.

hinauf. Mit dem Staat dagegen verhält es sich anders; der Staat ist mehr als ein einer zufälligen Gruppe von Menschen angehängter Name; er ist ein Werk der Menschen, die Worte „Hoch die Republik!“ können unter Umständen schaffende oder zerstörende Kraft ausüben. Lassen wir die Diskussion der Frage beiseite, ob der Staat etwas Ueberschliches, durch Gottes oder Schicksals Fügung den Menschen Auferlegtes oder „nur“ von den Menschen Gemachtes darstellt; es kommt dabei offenbar darauf an, was wir unter „von Menschen Gemachtes“ und „von Gott gewollt“ verstehen sollen. Tatsache aber ist, daß der Staat (den wir als ein Beispiel der den Historiker interessierenden Erscheinungen wählen) nicht außerhalb der Wünsche, Strebungen, Pläne der Menschen lebt, sondern durch dieselben bestimmt wird. In diesem Sinne kommt es aus anderen Regionen als die Naturerscheinungen; in diesem Sinne sind auf ihn die Namen „praktisch“, „zeitgemäß“, „dem Plane entsprechend“, „nützlich“, „gut“ anwendbar; in diesem Sinne sind die Grundlagen des Staates in der Seele des Menschen und in dem sozialen Leben, nicht in der Natur zu suchen. Und dasselbe gilt auch von der Wissenschaft, der Kunst, der Religion und all denjenigen Erscheinungen, die das Interesse des Historikers anziehen. Die Geschichte wird gemacht: folglich entwickelt sie sich nicht. Wir leben alle im Banne des Entwicklungsgedankens und es gibt viele Menschen, die kaum begreifen können, wie man gesunden Sinnes die Entwicklung der Wissenschaft, der Kunst u. s. w. verneinen könnte. Und doch ist es an der Zeit, den zu naturalistischen Begriff der Entwicklung einer Kritik zu unterziehen und von hier aus den Weg aus dem Widerstreite der Romantik und des Positivismus zu suchen.

Die Entwicklung besteht in einem kontinuierlichen Übergang einer Erscheinung in eine andere. Der Mensch entwickelt sich aus dem Ei; niemals kann diese Entwicklung unterbrochen werden: das Ei geht in den Keim, dieser in das Embryo, das Kind, dieses in den Menschen über. Daher lehrt die Entwicklungstheorie, daß die heutige organische Welt mit den Anfängen des Lebens auf der Erde durch einen ununterbrochenen Strom des Lebens verbunden ist; von jedem heutigen Individuum kann man durch die Verfolgung seiner Vorfahren ununterbrochen bis zum Anfang des Lebens hinaufschreiten. Wird dieser Strom an einer Stelle unterbrochen, so hört in diesem Falle der Lebensstrom auf zu fließen. Diesen Sinn hat die berühmte Theorie von Aug. Weismann über die Unsterblichkeit des Keimplasmas; daher kommt Leibnizens Lösung „Natura non facit saltus“, daher Darwins Theorie von der organischen Entwicklung durch allmähliche Variationen. Im einzelnen stellt man sich diese Entwicklung verschieden vor: man spricht von unmerklichen Variationen, von sprunghaften Mutationen, von vitalen Kräften; immer aber rechnet man mit einer Kontinuität des Lebensstromes, an dem die Entwicklung stattfindet.

Die Geschichtsschreiber ließen sich durch diese Auffassung der „Entwicklung“, die offenbar auf Leibnizens Philosophie zurückzuführen ist, verführen; Herder träumte von der allmählichen Entwicklung des modernen Staates aus der Familie; Fichte betonte in seinen Reden an die deutsche Nation die Ursprünglichkeit und ununterbrochene Entwicklung der deutschen Sprache (im Gegensatz zur sprunghaften Entstehung des Französischen und Englischen). Hegel philosophierte über die ununterbrochene Entwicklung des Weltgeistes; die konservativen Romantiker schilderten die Entwicklung der Welt als einen

übermenschlichen geheimnisvollen Prozeß, in dem die Schicksale des einzelnen nur bedeutungslose Zufälligkeiten darstellen; Marx phantasierte von einer ununterbrochenen Entwicklung der ökonomischen Verhältnisse und die Positivisten von einer stetigen Entwicklung der Natur und der Gesellschaft. Man ließ sich dabei durch jene Auffassung der Geschichte verführen, wo man von der „Geschichte“ eines Eisenmoleküls sprach, das Jahrmillionen in der Erde begraben, einmal durch eine Pflanze aufgesaugt wird und deren Blattgrün bildet, dann mit der Nahrung in das Blut des Menschen gelangt und schließlich im Gehirn die materielle Grundlage der Gedanken bildet — und während all dieser Schicksale niemals aufhört Eisenmolekül zu sein, das die wahre Einheit dieser Entwicklung verbürgen soll. Diese „Geschichte“ des Eisenmoleküls stellt wirklich eine ununterbrochene Reihe von Geschehnissen dar; ist aber die Geschichte der Literatur, des Staates, der Wissenschaft diesen Verwandlungen des Eisenmoleküls analog? Mitnichten; der Geschichte der Staaten, der Wissenschaft, der Kunst, des Geistes überhaupt fehlt im Grunde die Kontinuität; hier existiert kein Analogon des Eisenmoleküls, das von einem Zustande in den anderen übergeht. Nehmen wir z. B. den Fall der Literaturgeschichte an; zum Unterschiede von der Natur, wo wir es mit einem Wesen zu tun haben, das sich „entwickelt“, d. h. von einem Zustande in einen anderen übergeht, stehen wir im Falle der Literaturgeschichte in dem Dualismus des Schriftstellers und der von ihm produzierten Literatur. Nur von den Schriftstellern kann man sagen, daß sie sich auf ihre Eltern, Urahnen, aus den Affen und dem Protoplasma entwickelt haben; es entwickelt sich aber nicht ein Schriftsteller aus einem anderen; ein jeder ist bestrebt für sich zu denken und lernt nur bei anderen. Die Literatur wächst aus selbständigen Leistungen einzelner Schriftsteller; die Entwicklung der literarischen Programme stellt da nur eine sekundäre, zufällige, nur empirisch erfaßbare Folgeerscheinung der Tatsache dar, daß sich ein Schriftsteller der Methode eines anderen bedient — bedienen kann. Dasselbe ist der Fall in der Wissenschaft, Philosophie, Religion, Politik, überall dort, wo der freie Geist waltet. Die Entwicklung stellt im Wesen eine Naturerscheinung dar; der Geist ist von den Ketten der Entwicklung frei. Das Wesen der Entwicklung besteht in kontinuierlichen Übergängen; die Geschichte des Geistes wird in jedem Augenblick unterbrochen und von neuem begonnen. Sein geistiges Leben muß ein jeder von Anfang an selbst beginnen, und nimmer wird diese Arbeit den Menschen erspart. Was ein Mann erschafft, ist sein persönliches Werk und geht mit ihm ins Grab; jeder andere Mensch und jedes nachfolgende Zeitalter muß von neuem sich das aneignen, was die vorigen Generationen erfunden haben. Wir lassen uns durch die Tatsache des Lernens und der Erbllichkeit täuschen, die ein Bindeglied zwischen den Generationen zu bilden scheinen. In Wirklichkeit gehen die Errungenschaften der Väter auf die Kinder nicht direkt über, sondern es werden höchstens Anlagen, Fähigkeiten, Lehrstoff, vererbt. Die Tatsache des Lernenmüssens bedeutet, daß die junge Generation von neuem, durch eigene Arbeit sich der Erbschaft der Eltern bewältigen muß. Die Entdeckungen der Väter stellen für die Kinder nur eine Gelegenheit dar, die die Kinder ausnützen können. Wie oft müssen wir die Klage hören, daß die Eltern von den Kindern nicht verstanden, vergessen werden! Wie oft wiederholt sich die Erscheinung, daß ganze Generationen an einer Idee

vorübergehen ohne deren gewahr zu werden: ist es nicht eine Regel, daß die Leute einander nicht verstehen und nicht verstehen wollen? Eine neue Idee wird entdeckt und mit Begeisterung aufgenommen; die nächste Generation stößt auf andere Sorgen und es müssen ganz neue Verhältnisse auftreten, auf daß man sich der Idee von neuem erinnert.

Das Bild der Geistesgeschichte als eines Stromes ist irreführend; es wiedergibt nur die Oberfläche des Geschehens, es hat keinen Sinn für den verantwortlichen, handelnden Menschen; es malt uns die Geschichte als einen Naturprozeß, in dem nur Ursachen und Folgen, keine Gründe und Folgerungen herrschen; es ist ein Erzeugnis der neuzeitlichen monistischen Auffassung der Welt, die seit Spinoza und Hegel die Gemüter nach sich zieht. Das letztemal hat diesem naturalistischen Monismus noch H. Bergson den Tribut gezahlt, als ihm die Evolutionisten des vorigen Jahrhunderts noch nicht evolutionistisch genug waren und er deshalb das Stromartige, das Kontinuierliche des Lebens, auch des geistigen Lebens, stärker betonen zu müssen glaubte. „Für ein selbstbewußtes Wesen“, so lehrt er, „bedeutet Existenz Veränderung, Veränderung bedeutet Reifung, und Reifung heißt sich selbst kontinuierlich erschaffen“¹⁾. Hat Bergson wirklich durch diese Philosophie des ununterbrochenen Schaffens den Positivismus seines Zeitalters überwunden? Je mehr man über Bergson, über seinen Pantheismus, sein Interesse für die Biologie, seine Betonung des Instinktes und seine Unterschätzung der Vernunft nachdenkt, desto mehr befestigt sich die Ueberzeugung, daß er nur einer unter den Positivisten ist, der auch im Banne der Unterwerfung des Geistes unter die Gesetze der objektiven Welt steht. Wenn Erschaffen so viel wie Neues erschaffen heißt, wo bleibt dann die Ununterbrochenheit? Wenn das Wesen des Geistes in Originalität besteht, wie kann man ihn als in ununterbrochener Strömung begriffen schildern? Die Hauptsache ist aber, daß der Geist das Recht verliert, Geist genannt zu werden, wenn er nur eine Höherentwicklung der Natur darstellen darf.

In der Geistesgeschichte haben solche Erscheinungen Bedeutung, die eben eine Unterbrechung, die Entstehung von etwas Neuem, Unerwartetem bedeuten. Wenn sich in der Geschichte ebenso oft die „Revolution“ ereignet, die doch die wahre Negation der Entwicklung bedeutet, wie wird man dieselbe in den ununterbrochenen Strom der Geschichte einordnen? Nur wenn man Aeußerlichkeiten berücksichtigt, kann man das Mittelalter, die Renaissance, die Reformation, die Aufklärung als eine „Entwicklung“ darstellen; insofern aber diese kulturellen Erscheinungen einen geistigen Inhalt, einen Sinn haben, insofern sie als Realisationen einer Idee begriffen werden können, sind sie aus den ewigen Regionen der Wahrheit entstanden, aus denen Plato alle Veränderungen verbannt hat.

Wenn aber in der Geschichte die ewige, unveränderliche Wahrheit walten soll, wie ist dann die Geschichte, die Aufeinanderfolge der Begebenheiten, philosophisch aufzufassen?

V.

Wenn der Geist darin besteht, was sich nicht entwickelt, was einen Inhalt hat, was außerhalb des Raumes und der Zeit steht, wie ist dann eine Geschichte überhaupt möglich? Sollen wir etwa annehmen, daß die Geschichte nur ein

¹⁾ L' évolution créatrice. S. 8.

Schein ist und daß in Wirklichkeit nur ein Wechsel von Momentaufnahmen existiert, von denen jede in sich selbst geschlossen ist? Theod. Lessing kommt wirklich zu einer solchen paradoxen Annahme, indem er behauptet, daß „dem Menschen nichts übrig bleibt als das nackte hoffnungslose Lebensgefühl seines einmaligen Jetzt und Hier und die Gewißheit, daß nach bloß natürlichen Gesetzen Mücke und Ameise, Wassertropfen und Kiesel genau so nichtig, genau so wichtig sind wie sein eigenes in Unendlichkeit verlorenes geschichtliches Dasein . . .“¹⁾ Hier kommt ein Philosoph zur Negation der Geschichte gerade vom naturalistischen Standpunkte aus. Wie können wir dieser verzweifelten Folgerung entweichen?

Die Philosophen versuchen einen Ausweg in der Betonung des Gedächtnisses zu finden, das die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet und auf diese Art die Kontinuität des Geschehens verbürgen soll. Hier heißt es aber, sich eines Unterschiedes zwischen der Geschichte und der Natur zu erinnern, der den Philosophen durch die monistische Auffassung der Welt verdeckt wird. Der Historiker arbeitet mit „Dokumenten“; ist es nicht auffallend, daß in der Naturgeschichte der Begriff des Dokumentes keine Rolle spielt? Das Dokument bildet vielleicht einen Teil der „Entwicklung“, insofern als z. B. ein Brief, ein Erlaß, einmal wirklich geschrieben, veröffentlicht wurde. In der Kette des Naturgeschehens bildet das Dokument ein Glied; dem Historiker aber handelt es sich nicht wesentlich darum, diesen Brief in die Kette der Erscheinungen einzuordnen (welches höchstens eine historische Vorarbeit tun muß), sondern er bedient sich des Dokumentes nur als einer Spur des Geistes, der da tätig war; er sucht auf Grund des Dokumentes die Geschichte des Geistes zu verstehen. Die Dokumente bilden nur den Unterbau der historischen Arbeit; der Historiker mag sie vielleicht nicht einmal erwähnen; seine Darstellung bewegt sich in höheren Sphären, dort, wo Ideen miteinander kämpfen, durch die jene Dokumente zufällig verursacht wurden. Die Sammlung der Dokumente stellt also eine Kumulation dar, wie wir in jedem Museum sehen können; aber die wahre Geschichte fliegt über den Dokumenten, dort, wohin der Raum, die Zeit und die Masse nicht reichen können. Hier heißt es, sich des tiefen Grundsatzes von Hegel zu erinnern, „daß die Freiheit das einzige Wahre des Geistes sei“ und daß in der Weltgeschichte die Freiheit den Grundton gibt. Wo ist aber die Freiheit geblieben, wenn die Geschichte nur in einem Fortsetzen, einem Fortentwickeln, einem unter dem Drucke einer wirklich von woher kommenden Ideologie geführten Leben, einem Anhäufen von Wissen um das Geschehene bestehen sollte? Es liegt im Wesen des sozialen Lebens, daß sich jeder Mensch und jede Generation im Grunde frei von den Idealen der vorangehenden Generationen fühlt; ein jeder hat nur sein eigenes Leben zu kämpfen und die Toten sind uns nur Schatten ohne Blut, die wir nur in der Unterwelt besuchen können. Die Vergangenheit stellt für die Menschheit nur Material, dessen sich die Menschen nach freiem Ermessen zu ihren besonderen, neuen Zwecken bedienen. Es ist wahr, daß diese Vergangenheit mit ungeheurer Kraft den Menschen in den Strom der durch dieselbe geschaffenen Ideologie mitreißt. Bis auf den Hals stecken wir alle in Anschauungen, die wir nicht erschaffen haben, und werden von außen her auch dort bewegt, wo wir als Kämpfer

¹⁾ Am a. O., S. 77.

und Initiatoren auftreten. Der Positivismus hat uns mit Recht die Ohnmacht des Individuums gegenüber dem Drucke der gesellschaftlichen Anschauungen vor Augen gestellt. In Anbetracht dieser Ohnmacht des Menschen haben die Historiker ihre Aufgabe in der objektiven Schilderung der durch die Natur gegebenen Instinkte oder Ideologien gesucht. Sie haben uns den Geist des römischen Reiches, die Macht der entstehenden christlichen Bewegung, die Herrschaft der ritterlichen Ideale über ganz Westeuropa geschildert; sie haben uns zu überzeugen gesucht, wie sich die Ideologie der modernen Wissenschaft allmählich und aus verschiedenen Quellen entwickelt hat; sie haben die großen Männer als Sprecher von Idealen dargestellt, die sie selbst nicht erdacht, ja in ihrer Tiefe kaum begriffen haben. Auf hundert Weisen haben die Historiker die Geschichte als einen mächtigen Strom von Naturursachen und von Ideen besungen, die aus unbekanntem Gegenden herkamen, wachsen, blühen, welken und absterben. — und sie haben viel Schönes und Wahres durch diese Methode zu entdecken vermocht. Zwei Sachen dürfen wir aber nicht vergessen: daß in diesem Weltgeschichtestrom lebendige verantwortliche Menschen schwimmen — und daß sie für eine kürzere oder längere Zeit ihren Kopf oberhalb des Wassers zu halten vermögen, manchmal sogar eine Richtung einzuhalten wissen; und zweitens, daß die Kräfte und Wirbeln dieses Stromes, insofern sie in Ideologien bestehen, selbst von lebendigen, denkenden Individuen herkommen. L'homme fait l'Histoire: er ist nicht nur das wahre Objekt der historischen Forschung, sondern in dem Menschen, dem individuellen Menschen mit seinen Absichten und seinem Gewissen ist auch die treibende Kraft der geschichtlichen Begebenheiten und das Fundament der historischen Ideen zu suchen. Die Menschen werden nicht nur vom historischen Geschehen dahingerafft, sondern bedienen sich desselben zu ihren Zwecken. So war Plato für Aristoteles mehr als eine treibende Kraft; Plato bildete für denselben eine Erscheinung, eine Hilfe, eine neue Erfahrung, auf Grund derer er seine eigene Philosophie aufbauen konnte. Das Mittelalter war für die Renaissance ein Angriffspunkt, im Kampfe gegen welchen die letztere ihre neue Ideologie entwickeln konnte. Die Bibel und das Urchristentum gaben der Reformation ein geeignetes Mittel, um sich auf dieselben zu stützen und mit deren Hilfe den Katholizismus zu bekämpfen. Immer handelt es sich auf den Höhen der Geschichte darum, daß die Menschen sich der Errungenschaften der früheren Zeitalter frei nach eigenen Bedürfnissen bedienen. Eine Epoche fördert für die nachfolgenden eine neue „Erfahrung“, die immer wieder neu und selbständig bearbeitet wird.

Anstatt von der „Erfahrung“ sprach W. Dilthey vom „Erlebnis“ und gewann diesem Namen viele Freunde. Dilthey verlangt von der Geschichte, daß die Begebenheiten durchlebt, ihre spezifischen Stimmungen durchfühlt, in ihrem individuellen Kolorit erfaßt seien. Dilthey war der Wahrheit auf der Spur: die Vergangenheit kann nicht neutral konstatiert oder beschrieben werden, sondern muß einen Teil unseres Lebens bilden, soll einen geschichtlichen Wert haben. Nur kann man die Vergangenheit nicht durch Stimmungen „erleben“, sondern muß man sie gebrauchen, ins praktische Leben einführen (es gibt kein anderes als praktisches Leben) und dies tut man, indem man sich derselben als einer Erfahrung bedient. Erfahrung ist auch mehr als ein bloßes Gedächtnis: die Erinnerung stellt uns bloß etwas vor die Augen, die Erfahrung dagegen bietet

ein Mittel zum aktuellen Zweck; das Gedächtnis beansprucht als solches die Herrschaft über die Gegenwart und unterdrückt die Freiheit; die Erfahrung dagegen ist ein Instrument zur Förderung der Freiheit eines Menschen, der sein individuelles Schicksal und das Schicksal seiner Umgebung nach den reinen Grundsätzen der Vernunft und des Gewissens bestimmen will.

Es seien nur einige kurze Bemerkungen über die ungeheure Bedeutung der historischen Erfahrungen für das zivilisierte Leben einzuschalten. Ich habe in einer besonderen Schrift¹⁾ zu zeigen gesucht, daß die Erfahrung die Grundlage der westlichen Zivilisation bildet, während das orientale Leben auf dem bloßen Kultus des Gedächtnisses aufgebaut ist. Daher kommt es, daß wir immer und immer wieder zur Bibel, zum klassischen Zeitalter, zu Plato, zu Aristoteles, zu Galilei, Locke, Kant zurückkehren, daß noch immer das Rittertum, die Reformation, die französische Revolution, das Zeitalter der Aufklärung für uns lebendige Autoritäten bedeuten — trotzdem wir uns ihnen gegenüber als freie Kritiker verhalten. Wir greifen auf unsere Vergangenheit als auf eine große Erfahrung zurück, die uns in unserem neuen, anders gestalteten Leben nach unserem freien Ermessen dienen soll. Demgegenüber ordnet sich der Orientale der Vergangenheit unter, die für ihn ein unwandelbares Gesetz bedeutet, das a priori jede Freiheit im Keime unterdrückt.

Suchen wir in der Erfahrung nicht nur eine praktische, empfehlenswerte Methode! Die Erfahrung bildet einen elementaren Bestandteil des Lebens; ohne dieselbe ist das geistige Leben ebenso undenkbar wie eine Materie ohne Masse undenkbar ist. Die ersten Spuren der Erfahrung sind auf der Welt erschienen, als sich das Leben auf der Erde das erstemal zu regen begann; die neueren Untersuchungen beweisen es, daß auch der einfache Organismus bereits sein ephemeres Leben auf Grund der primitiven Erfahrungen gestaltet. H. Driesch hat auf diese Tatsache durch die Aufstellung des Begriffes der „historischen Reaktionsbasis“ hingewiesen. Driesch veranschaulicht diesen Begriff durch den Unterschied zwischen einem Grammophon und einem lebendigen Wesen. Das Grammophon hat keine Erfahrung, sondern höchstens ein Gedächtnis: es wiederholt alles treu, was in dasselbe eingeprägt wurde. Ein Organismus dagegen handelt mit elementarer Notwendigkeit auf Grund seiner individuellen Erfahrungen, indem er dieselben seinen aktuellen Bedürfnissen zuordnet. Der Unterschied zwischen dem Menschen, der eine Sprache lernt und einem Grammophon, dem sie eingeprägt wird, liegt darin, daß der Mensch sich der Worte der Sprache bedient, um Gedanken auszudrücken, daß also die Sprache für ihn nur ein Mittel zum Zweck ist, während das Grammophon nicht über die Wiederholung der ihm eingeprägten Worte hinausgehen kann.

Im geistigen Leben hat jede Idee zwei Bestandteile: erstens ein Streben, etwas (Wahres, Schönes) zu verwirklichen (auszusagen, herauszustellen), ein Streben, das Absolute vom Himmel auf die Erde zu schaffen; aber man kann nicht anders als diesem Streben eine konkrete Form geben und daher stützt man sich auf die Erfahrung, um auf Grund derselben handeln zu können. Kein Gedanke, kein Begriff ist so rein, daß in ihm keine Spur der Erfahrung vorhanden sein würde. Wir stellen zwar die logischen und mathematischen Lehren

¹⁾ Ost und West (tschechisch).

so auf, daß sie reine Erzeugnisse der Vernunft zu sein scheinen, aber wir wissen, daß jemand sie einmal entdecken mußte, daß wir sie erst lernen mußten, und daß wir uns dabei nur der Mittel bedienen, die die Vergangenheit für uns vorbereitet hat. Die Revolutionäre sind immer bereit, die ganze Vergangenheit zu opfern und ein ganz neues Zeitalter einzuführen — aber die Anführer der großen französischen Revolution haben zum römischen und zum griechischen Staate als zu ihrem Vorbild hinaufgeblickt; die russischen Revolutionäre suchten das französische Vorbild nachzuahmen. Jesus stützte sich auf die Propheten, die Reformatoren auf das Urchristentum, die Renaissance auf das klassische Zeitalter; es ist unmöglich vorwärtszuschreiten, ohne den festen Boden der Vergangenheit unter den Füßen zu haben.

Die Geschichte der Menschheit stellt also keinen bloßen Naturprozeß, keine bloße Entwicklung und Erinnerung dar¹⁾. Zwar wechseln in derselben die Generationen und die Taten und Leistungen; zwar ist sie voll von Zufällen und äußeren Umständen, zwar werden Begebenheiten aufeinanderfolgen; aber im Grunde stellt die Geschichte eine Arbeit der freien Menschen dar, die sich der Vergangenheit zu ihren Zwecken bedienen. Die Erfahrungen bilden das Bindeglied mit der Vergangenheit; die Freiheit stellt jeden einzelnen vor die Frage der persönlichen Verantwortung für die Geschichte²⁾.

Aus diesem Grunde ist Nietzsches abfälliges Urteil über die Geschichte falsch. Das geistige Leben ist seinem Wesen nach historisch bedingt. Wäre eine Literatur möglich, die sich auf die Errungenschaften der Vergangenheit nicht stützen würde? Was würde von der modernen Kunst übrig bleiben, wenn wir derselben die historischen Stützen entziehen würden? Würde eine praktische Politik möglich sein, die nicht an die Ideale der Vergangenheit anknüpfen würde? Je energischer eine neue Idee für ihre Freiheit kämpft, mit desto größerer Sehnsucht wendet sie sich an die Vergangenheit um Belehrung und Hilfe: die heutige pragmatistische Unterschätzung der Geschichte für das praktische Leben kommt daher, daß das heutige Zeitalter kein eigenes Licht hat und daher auch außerstande ist die Vergangenheit originell zu beleuchten. Übrigens, war Nietzsche so unhistorisch? Hat er nicht die paradoxe Idee gehabt, seine Ideale durch Cesare Borgia zu stützen und sich auf das wahnsinnige Rasen der Bachtinnen zu berufen? Nennet ein beliebiges Wort aus dem geistigen Leben: „Staat“, „Lyrik“, „die Wahrheit siegt“ — hinter jedem erhebt sich mit elementarer Notwendigkeit die Geschichte, die erst diesem Worte das wahre Relief gibt. Daher hat die Geschichte für die Geisteswissenschaften solch eine Bedeutung; daher geht oft die Philosophie in einer Geschichte der Philosophie auf und daher heißen die Geisteswissenschaften manchmal Geschichtswissenschaften. Und in dieser Bedeutung

¹⁾ Ich weiß nicht alle Ursachen anzugeben, warum die Philosophie der Geschichte (bekanntlich eine deutsche Wissenschaft) so sehr mit dem passiven Anschauungsvermögen arbeitet und so wenig die Autorität und Verantwortung des einzelnen berücksichtigt. Eine Erklärung kann auch darin gesucht werden, daß die Geschichtsphilosophie in Deutschland und im Osten mehr von „Philosophen“ und weniger von Juristen gepflegt wird. Es ist auffallend, daß in Frankreich, trotzdem dort der Positivismus mehr zu Hause ist als in Deutschland, infolge der mehr juristischen Auffassung der Soziologie und der Geschichte, die Aktivität viel mehr betont wird. Denn der Jurist ist gewöhnt, mit der persönlichen Initiative und Verantwortlichkeit zu rechnen. ²⁾ Über den Willen und folglich auch die Verantwortung des historischen Menschen vgl. H. Pichler, Zur Philosophie der Geschichte, 1922.

der Geschichte liegt auch die Erklärung dafür, daß die Geschichte zwar in jedem Augenblick unterbrochen wird, aber trotzdem einheitlich bleibt: die Erfahrungen stellen isolierte Elemente dar; immer und immer wieder aber kehrt der denkende Mensch auf sie zurück und indem er diese Erfahrung seinen geistigen Bedürfnissen unterordnet, und in der Vergangenheit die Bestätigung seiner Anschauungen sucht, verbindet sein Geist die Geschichte zu einem Ganzen.

VI.

Nach dieser Abschweifung über das Wesen der Erfahrung wollen wir wiederum zur Frage über den Sinn der Geschichte zurückkehren. Wir haben die Lehre verworfen, daß die Geschichte in der Entwicklung einer im voraus bestimmten Anlage bestehen sollte; die Geschichte des Staates, der Kultur, der Wissenschaft hat zielbewußte Handlungen der Menschen zur Grundlage; die geschichtlichen Begebenheiten lassen sich nur aus Zwecken begreifen. Die handelnden Persönlichkeiten aber wenden sich, um ihre Aufgaben vollführen zu können, mit elementarer Notwendigkeit zur Vergangenheit; je aufrichtiger sie sind, desto intensiver suchen sie nach Vorläufern. In diesem bewußten Angliedern des Sinnes einer Zeit an denjenigen der nachfolgenden liegt nun das Wesen der Menschheitsgeschichte. Von allem Anfang an wurde der Mensch zu einem historischen Faktor eben durch seine Absichten: der eine strebte die Grenzen seines Reiches zu erweitern, der andere glaubte eine Beleidigung rächen zu müssen, der dritte verbreitete eine neue Auffassung vom Staate und wiederum andere kämpften für eine neue Religion. So besteht die Geschichte in einer Aufeinanderfolge der Vollführung der menschlichen Absichten; die Geschichte der zivilisierten Welt ferner besteht im Kampfe für das Ideal, in dem die Vergangenheit bald als Stütze, bald als Negation der neuen Wahrheit auftritt.

Seit dem Zeitalter der Renaissance bemüht sich das gebildete Europa umsonst, sich gegen die Anerkennung dieser Tatsache, daß die Geschichte einen Kampf im Namen der Ideen, der Vorsätze, der Programme darstellt, abzulehnen; das neunzehnte Jahrhundert versuchte die Augen vor dieser einfachen Tatsache völlig zu schließen. In der praktischen Ausführung mußte wohl auch der Historiker des vorigen Jahrhunderts darüber schreiben, wie die Idee die Weltgeschichte beherrscht: wie das Mittelalter die Herrschaft des Katholizismus bedeutete, wie die große Revolution in ihrem Programme die Befreiung der Nationen hatte, wie die moderne Wissenschaft die Geister beeinflusst hat. Wenn der Historiker vom Kampf der Nominalisten und Realisten im Mittelalter, vom Einfluß Galileis auf die moderne Welt, von den Idealen der Reformation geschrieben hat, hat er nicht das Leben der Ideen beschrieben? Wie soll man anders aber den Einfluß dieser Ideen analysieren, als wenn man sie studiert, versteht, für ihren Inhalt ein positives Interesse zeigt? Keine andere Methode ist möglich; man machte aber oft die Miene, als ob man diese Ideen nicht sehen dürfte, und man diskutiert weit und breit über verschiedene äußere Umstände, wie das Klima, den Lauf der Flüsse, die Ausbreitung der ansteckenden Krankheiten, den Gesichtswinkel, die Farbe der Haare und ökonomische Bedingungen — man sucht nach allem möglichen, nur um nicht die Ideen sehen zu müssen. In Wirklichkeit ist aber die Geschichte eine Geschichte der Ideen, eine Geschichte davon, was die Menschen geglaubt, gehofft, geplant und verwirklicht haben. Wie konnte eine Geschichte des Christen-

tums geschrieben werden, wenn man nicht das Wesen, d. h. die Lehre desselben verstehen würde? Wie würde es möglich sein, eine Geschichte des Kampfes Galileis gegen die Inquisition zu schreiben und nicht an erster Stelle die Wahrheit seiner Lehre zu glauben? Aber die Geschichtsschreiber des neunzehnten Jahrhunderts wagten es, eine derart absurde Aufgabe zu unternehmen: sie schrieben z. B. viel über Jesu Leben, wobei sie geographische, medizinische, politische, philologische und wer weiß welche andere Kenntnisse zusammengetragen haben, nur vergaßen sie die einzig notwendige Sache: Jesu selbst zu verstehen. Sie glaubten, daß sie das Hussitentum begreifen werden, wenn sie über das Elend der armen Bauern und über den Reichtum der Kirche spekulieren werden. Sie versuchten den Verfall der klassischen Kultur durch die Vermehrung der Moskiten in Griechenland zu erklären: alles haben sie unternommen, nur um nicht die Ideen, die die Menschheit treiben, verstehen zu müssen.

Der Sinn der Geschichte geht also nicht von einem Menschen auf den anderen durch das Keimplasma oder das Gehirn, und wird auch nicht durch Bücher fortgesetzt, sondern er liegt im Geiste, in den Gedanken derjenigen Menschen, die eine Aufgabe auf der Welt zu vollführen haben. In den Idealen, in den Programmen muß der Sinn der Geschichte gesucht werden. Diesen Sinn haben Nietzsches Worte: „Jeder große Mensch hat eine rückwirkende Kraft: alle Geschichte wird um seinetwillen wieder auf die Waage gestellt, und tausend Geheimnisse der Vergangenheit kriechen aus ihren Schlupfwinkeln hinein in seine Sonne. Es ist gar nicht abzusehen, was alles einmal noch Geschichte sein wird. Die Vergangenheit ist vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt! Es bedarf noch so vieler rückwirkender Kräfte¹⁾!“ Sicherlich bedürfen wir derselben: nur Leute, die etwas Neues ihrem eigenen Zeitalter zu sagen haben, haben Licht genug, um auch den Sinn der Vergangenheit erleuchten zu können.

Wenn es aber historische Begebenheiten gibt, die einen Sinn haben, dann besteht die Geschichtsschreibung im Ermitteln dieses Sinnes. Es sei nicht behauptet, daß nichts in die Geschichtsschreibung gehören würde, das nicht direkt auf einen Sinn hinweisen würde: ohne Zweifel gibt es in der Geschichte vieles, das keinen Sinn hat und doch vom Geschichtsschreiber aufgezeichnet werden muß. Insofern aber der Geschichtsschreiber sich mit solchen Sachen befaßt, studiert er nur die äußeren Umstände der geschichtlichen Begebenheiten; oder er ist nur einem Archivar ähnlich, der nur das Material sammelt — für andere, die einmal einen Sinn da entdecken werden, wo er nur tote Naturerscheinungen zu sehen glaubt. Derjenige wird den Sinn entdecken, der die Geschehnisse verstehen wird; denn um das Verstehen handelt es sich bei dem Suchen nach einem Sinn, und wo dieses fehlt, da ist von keinem Sinn der Geschichte die Rede. Ohne einen Menschen, der versteht oder wenigstens verstehen kann, verstehen soll, gibt es keinen Sinn der Geschichte.

Das Wort „verstehen“ hat mehrere Bedeutungen, wie die neueren Untersuchungen nachweisen²⁾. Lassen wir die Einzelheiten beiseite und stellen wir

¹⁾ Fröhliche Wissenschaft 32. ²⁾ Vgl. die Thesen L. Binswangers auf dem intern. Kongreß der Psychologen in Groningen 1926; dort auch die Lit. Ferner: G. Roffenstein, Das Problem des psycholog. Verstehens 1925. E. Rothacker, Logik u. Systematik der Geisteswissenschaften 1926 (Handb. d. Philosoph.) E. Spranger, Zur Theorie des Verstehens u. d. geisteswiss. Psychologie. Festschr. f. J. Volkelt 1921.,

nur zwei Bedeutungen des Wortes einander gegenüber. Ein Naturforscher versteht eine Erscheinung, wenn er sie möglichst exakt beschrieben hat; so lautet wenigstens die berühmte Definition des Physikers Kirchhoff. Die Historiker wollten manchmal die Geschichte in dieser Weise verstehen; eine Begebenheit verstehen hieß es da, sich aller ihrer Einzelheiten bewußt zu werden, eventuell auch ihre Ursachen und Folgen zu kennen. In diesem Falle bedeutet das Verstehen so viel wie mit Worten der Wissenschaft zu reproduzieren, sich alles dessen bewußt zu werden, was objektiv gegeben ist und war. Aus unseren Ausführungen ergibt sich, daß diese Auffassung des Verstehens in der Geschichte nicht genügt. Dort, wo es sich um einen Sinn handelt, so z. B. beim Verstehen des Vogelnestes, einer wissenschaftlichen Lehre, einer politischen Bewegung, liegt die Voraussetzung des Verstehens in der Erfassung des Sinnes der Bedeutung, des Wesens der gegebenen Erscheinung. In diesem Sinne behauptet W. Dilthey von den Geisteswissenschaften, daß das Verstehen einen Akt bedeutet, durch den wir aus gegebenen Zeichen etwas Innerliches erkennen. Ein elementares Beispiel dieses Verstehens stellt das Verstehen der Sprache dar. Hier handelt es sich sicherlich nicht um die getreue Wiedergabe derselben (welches ein Grammophon besser zu leisten vermag als ein Mensch), auch nicht um deren Erklärung aus gewissen Ursachen, sondern man sucht den Sinn der Rede zu verstehen, d. h. den Zweck, den der Redende in die Worte hineinlegt. An diesem Verstehen sind nur zwei Eigenschaften charakteristisch. Erstens muß da jemand sein, der zu verstehen imstande ist. Mag es noch so sonderbar klingen, man muß zuerst die Rede verstehen können, um sie in Wirklichkeit dann zu verstehen; eine Sprache, die man nicht zuvor kennt, versteht man nicht. Man muß also mit der eigenen geistigen Tätigkeit dem zu verstehenden Objekte entgegen-eilen; man muß zuerst gewissermaßen im Allgemeinen das zu verstehende Objekt im Geiste schaffen, bevor man das gegebene Objekt versteht. Der Geist wird nur vom Geist verstanden, d. h. der Sinn existiert nicht außerhalb der Geistestätigkeit.

Ein Beispiel wird diese Eigenart des Verstehens veranschaulichen. Ein Schiff in Gefahr sendet Hilferufe aus. Hundert Meilen um dasselbe herum wird der Äther durch den Radioapparat erschüttert, aber es versteht nichts. Die Erschütterungen werden dem Apparat eines anderen Schiffes mitgeteilt und es reagiert, — aber es versteht nichts. Bei dem Apparat sitzt ein Laie; er sieht die Zeichen, — aber er versteht sie nicht. Beim Apparat sitzt schläfrig der Operateur; er sieht die Zeichen, liest sie auch richtig als SOS, d. h. er reproduziert korrekt, was auf dem Apparat geschieht, — aber er versteht nicht. Auf einmal wird er wach; er springt auf und ruft den Kapitän an: dort und dort ist ein Schiff in Gefahr, eilen wir hin! Jetzt hat er es verstanden. Warum erst jetzt? Hier handelt es sich um mehr als eine bloße Reproduktion der Wahrnehmung, auch um mehr als eine bloße „Einfühlung“, wie sie Dilthey haben will; ein wahres Verständnis ist nicht ohne aktive Teilnahme an dem Sinne des Geschehens möglich. Das Verständnis ist keineswegs bloß Sache der Vernunft oder bloß des Gefühls; der ganze Mensch ist interessiert; ohne das Bewußtsein der persönlichen Verantwortung für den Sinn des Geschehens gibt es kein Verständnis desselben. Der Naturforscher ist in gewissem Sinne nur ein Zuschauer in dem Schauspiel der Natur, dem er „objektiv“ von

außen her gegenübersteht. Auf dem Gebiete des Geistes dagegen muß auch der Wille mittätig sein; hier nimmt das Geschehen den Forscher mit, er muß es erleben, d. h. er muß sich für oder wider entscheiden. Darin liegt eben das Wesen des Geistes, daß er nicht „objektiv“ ist, wie Hegel geglaubt hat, sondern, wo der Geist ist, da ruft ein konkretes Wesen um Verständnis, d. h. um Sympathie, Mitarbeit, Hilfe. Erinnern wir uns der Worte H. Münsterbergs, durch die er die Eigenartigkeit der Geisteswissenschaften begründet: Logisch primär ist die Welt der Werte, in der es keinen Sinn, sondern nur ein Gelten, kein Werden, sondern nur Aktualität, kein Vorfinden, sondern nur ein Anerkennen oder Verwerfen, kein passives Wahrnehmen, sondern nur teilnehmendes Erleben, kein Physisches und Psychisches, sondern nur stellungnehmende Subjekte und zu ihnen zugehörige Objekte gibt, und wo das Ziel des Lebens nicht physische oder psychische Inhalte sind, sondern das Auswirken freier Bewegung¹⁾. Soll man besonders betonen, daß dem Historiker durch diese Lehre keineswegs die Vollmacht gegeben wird, seinen persönlichen Sympathien und Antipathien freien Lauf zu geben? Auch vor den Geisteswissenschaften ist kein Ansehen der Person; es gibt keine deutsche und französische Wahrheit, es gibt ein Gesetz, unter dem alle Menschen zu leben verpflichtet sind. Die Wahrheit ist aber wahr für irgendjemand; sie stellt kein Ausstellungsobjekt dar, das ausgeschmückt durch poetische Redeweise, der Zuschauer bewundern könnte, sondern sie gilt, sie ist für den Verkünder derselben persönlich und vor aller Welt verbindlich.

Deshalb ist es kein wissenschaftlicher Primitivismus, wenn Tacitus seine Annalen deshalb geschrieben hat, „auf daß die Tugenden nicht verschwiegen werden und die schlechten Reden und Taten vor Schande vor den Nachkommen zittern müßten,“ sondern in diesen Worten ist das eigentliche Interesse des Historikers erfaßt. Die Weltgeschichte ist ein Weltgericht; nicht in dem entpersönlichten Sinne, daß der wirkliche Verlauf der Begebenheiten am Ende immer dem rechtschaffenen Manne recht geben müßte — oh nein, in diesem Sinne wird die Wahrheit sehr oft besiegt! — sondern jenes Weltgericht ist ein Gericht des Geistes: ein Geschichtsschreiber muß diesen Geist aufstehen lassen und als sein Bevollmächtigter Richter des Guten und Bösen sein; der Historiker muß in seinem Reiche der Wahrheit das Gute siegen lassen. Das Paradoxé in dem Glauben des antiken Historikers, aus dem wir den berühmten Satz angeführt haben, liegt darin daß er das Reich des Geistes noch nicht kannte; er lebte in der Ueberzeugung, daß die Götter gleichgültig den Taten und Schicksalen der Menschen zuschauen und dieselben nur neutral nach dem Beispiel der modernen Geschichtswissenschaft registrieren. Nur durch eine Art Aufruhr gegen diese Gottesordnung kam Tacitus dazu, sich besser als die Götter zu benehmen und die menschlichen Taten zu richten und zu verurteilen. Wir sind über Tacitus insoweit fortgeschritten, daß für uns Gott nicht mehr ein Element dieser Welt bildet und daß er im Reiche des Geistes Bürgschaft für die Gerechtigkeit ist auch dann, wenn diese Gerechtigkeit nicht von dieser Welt sein sollte.

Kehren wir noch einmal zu Theodor Lessing zurück, dessen Proteste tatsächliche Schwächen der heutigen Geschichtsschreibung treffen. „Literaturgeschichte?“ — so ruft er aus in einem Zeitungsartikel. „Sie verzeichnet, was

¹⁾ S. Grundzüge d. Psychologie I. S. 53.

Erfolg hatte. Aber der Psychologe des Erfolgs oder Wirkungshabens hat auch nicht das mindeste zu schaffen mit Wert und Gesetzen des Wertes.“ Und ebenso soll es sich mit der politischen und mit jeder anderen Geschichte verhalten. Lessing hat recht: eine Geschichte, die nur Erfolge registriert, ist ein elendes Zeug (wenn man auch nicht Lessings pessimistische Meinung über den Erfolg teilen muß). Der Geschichtsschreiber muß Wahrheit malen — die sich in die Wirklichkeit drängt, die aber nicht immer die Wirklichkeit erobert; eine solche Geschichte wird aufhören eine Dienerin und Nachläuferin der Mächtigen zu sein und wird selbst im harten Lebenskampfe zur Waffe greifen.

Es ist ein Irrtum, daß eine moralische Beurteilung der Begebenheiten die Objektivität der Wissenschaft stören und dieselbe zu einem bloßen persönlichen Bekenntnis herabdrücken müßte. Man vergißt, daß auch über theoretische Sachen unter den Forschern keine Uebereinstimmung herrscht, daß sogar die Lehre weit verbreitet ist, nach der es keine absolute, für alle Menschen verbindliche Wahrheit gibt, und trotzdem ist eine die Wahrheit suchende Wissenschaft möglich. Der Unterschied der ethischen Prinzipien ist nicht größer als derjenige der theoretischen. Plato wußte es; und er wußte, daß das Forschen nach demjenigen, was einzig gut und wahr ist, den Namen Wissenschaft verdient. Und diese Aufgabe gab der Geschichte ein neuer Philosoph. „Eine wirkliche Philosophie der Geschichte“, schreibt mit Recht Schopenhauer, „soll nicht das betrachten, was (in Platos Sprache zu reden) immer wird und nie ist, und dieses für das eigentliche Wesen der Dinge halten; sondern sie soll das, was immer ist und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten ¹⁾.“ Dasjenige aber, was wirklich ist, kann nicht vom Guten abgesondert werden und es ist philosophisch verfehlt, sich außerhalb der Herrschaft des Guten und Wahren zu stellen und die Rolle eines „objektiven“ Beobachters zu spielen. Denn verstehen heißt sich mit demjenigen, das ich verstehe, unter ein gemeinsames Gesetz zu stellen.

Wenn wir uns diese Bedeutung des „Verstehens“ vor Augen halten, werden wir einsehen, warum die sog. „voraussetzungslose“, „neutrale“ Geschichtsschreibung scheitern mußte, die das Verständnis, die persönliche Entscheidung des Historikers unterdrücken wollte. Wenn der Historiker die Wahrheit zu suchen verpflichtet ist, muß er selbst die Wahrheit zu bekennen wagen. Es ist unmöglich, eine Geschichte der Mathematik zu schreiben, ohne ein Fachmann dieser Wissenschaft zu sein; unmöglich, den Einfluß Sokrates zu analysieren, ohne Sokrates bis auf den Grund zu verstehen; es ist unmöglich, eine wahre Geschichte der Scholastik zu schreiben und dabei anstatt eines Verständnisses ihrer Lehre nur die äußeren Umstände zu schildern, unter denen die Scholastiker gelebt haben.

Das Ende dieser voraussetzungslosen Wissenschaft sehen wir am besten an der liberalen Geschichte Jesu, die in die schlimmste Phantastik ausarten mußte. Waren die Historiker dieser Schule, mit D. F. Strauß angefangen und mit Brandes (vorläufig) zu schließen, nicht neutral genug? In ihrer Unparteilichkeit haben sie jede Idee der persönlichen Verantwortung und jeden Versuch, die Lehre Jesu zu verstehen, unterdrückt. Anstatt des Verständnisses, das für die früheren Zeitalter alles war, stellten sie jetzt die Analyse der äußeren

¹⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung II. S. 521. (Reklam).

Umstände in den Vordergrund: welcher Rasse Jesu war, woher er stammte, welche seine Muttersprache war, was er aus dem alten Testament übernommen hat u.s.w. Und das Resultat war, daß ihnen die reale Geschichte selbst unter den Händen verschwand und nur unklare Mythen übrig blieben, an denen nichts zu erkennen ist, ob sie buddhistisch oder gnostisch sind und die kein Datum haben. Dasselbe Schicksal ist einer jeden Geschichtsschreibung vorbehalten, die die kalte Neutralität den historischen Erscheinungen gegenüber als Prinzip der Forschung predigt. „Was einst Jubel und Jammer war, muß nun Erkenntnis werden“, sagte J. Burckhardt im Sinne dieser voraussetzungslosen Wissenschaft. Wozu aber diese Erkenntnis? Widerspricht es nicht der menschlichen Natur das Glück und Elend der Menschen nur deshalb zu studieren, auf daß wir es gelehrt beschreiben können? Niemand ist imstande das Elend des Menschen zu verstehen, der nicht bereit ist, ihm abzuweichen.

Wir sind fast am Ende der Analyse des Verhältnisses von Natur und Geschichte. Wir sind von der naturwissenschaftlichen Weltanschauung ausgegangen, die im vorigen Jahrhundert auch die Geschichtsschreibung beherrschte. Für diese Philosophie existiert die Welt und die Geschichte als ein apriori gegebenes Objekt, das der Forscher wahrzunehmen, beschreiben und aus den Ursachen zu erklären hat. Bereits die organische Natur weist aber über die Grenze dieser Methode hinaus, denn in derselben muß vom Sinne der Erscheinungen gesprochen werden, der nicht einen Teil der Sinnenwelt darstellt, sondern bereits dem Reiche des Geistes angehört. Im sozialen Leben der Menschen stehen wir immer vor der Frage: Im Namen welcher Idee wurde das und jenes getan? Um diese Ideen handelt es sich, die nicht ein Teil der Natur, sondern eine Aeußerung des Geistes darstellen. Auf niederen Stufen des sozialen Lebens treten sie oft nur als persönliche Einfälle einiger Individuen hervor; auf einer höheren Stufe erheben sie sich zum Programm, das mit dem Anspruch auf Wahrhaftigkeit sich Geltung zu verschaffen sucht. Auf dieser Stufe beginnen die Menschen sich an die Vergangenheit zu wenden, um dort Vorläufer zu finden; indem man auf diese Art die neue Idee mit den früheren verbindet, bauen sie den Sinn der Geschichte auf. Man prüfe nach, ob dieses Schema für die Geschichte des eigenen Volkes taugt.

Wenn aber die Menschheitsgeschichte einen Sinn hat, dann gelangen wir zu einem radikalen Dualismus der toten Natur und des lebendigen Geistes. Ist ein solcher Dualismus möglich? Das ganze unendlich große Weltall mit den Nebelflecken, Sonnen und Gestirnen ist tot; nur auf der dünnsten Kruste eines der kleinsten Sternchen, verloren im unendlichen Raume ist ein wenig lebendige Substanz — und hier „herrscht“ der Geist. Welch eine lächerliche Herrschaft! In der Menschheitsgeschichte ein fortwährender Ruf: Gerechtigkeit! Die Wahrheit siegt! Gott der allmächtige über uns! Fortschritt der Menschheit! Diese Rufe bestehen aber nur in der Erschütterung einer unendlich kleinen Masse Luft und die Welt bleibt taub. Ist nicht also all der Sinn der Geschichte, mit allen seinen Idealen und Programmen, mit den Sympathien, nur eine Fata Morgana?

Oder ist dieser Dualismus nur scheinbar und hat doch die ganze Welt einen Sinn? Der englische Physiker Whitehead führt folgendes Beispiel an:

Stellen wir uns vor, daß sich von unserer Welt nur ein Buch über das Schachspiel erhielte, mit vielen Schachaufgaben und Regeln dieses Spieles, geschrieben in den Zeichen des Schachspieles. Dieses Buch würde von einer Welt

entdeckt werden, die in demselben zwar lesen könnte, sonst aber keine Ahnung vom wirklichen Schachspiel haben würde. Diese Welt wüßte also nicht, daß es sich um ein Spiel handelt und wüßte nicht, daß man beim Spiel auch Fehler machen kann. Stehen wir nicht in einem analogen Verhältnis zu den Gesetzen der Natur wie jene hypothetische Welt zu den Gesetzen des Schachspiels? Uns scheinen diese Gesetze unwandelbar und notwendig zu sein — vielleicht nur deshalb, weil wir nicht des Schauspielers gewahr werden, der sich der Regeln des Spieles bedient. Wir wissen nicht, daß dieser Spieler auch an einem Tage mit dem Spiel aufhören könnte . . . Einen wesentlich ähnlichen Gedanken hat H. Driesch ausgesprochen. Er gedenkt der Lehre Humes, daß in der Natur nichts Notwendiges geschieht, sondern, daß die Erscheinungen nur mit einer Wahrscheinlichkeit vorausgesagt werden können. Wir können nicht mit Sicherheit voraussagen, daß die Sonne morgen aufgehen werde. Driesch folgert daraus: die Sonne muß nicht aufgehen; vielleicht ist es nur im Plane des Weltschöpfers, daß sie so und so vielmal aufgeht, worauf ein anderer Plan folgen mag. Vielleicht wartet schon für Morgen ein anderer Plan für seine Verwirklichung!

Ähnliche Gedanken erscheinen auch bei anderen Naturforschern. Wenn die Notwendigkeit der Naturgesetze nicht verbürgt wäre, dann ist das Naturgeschehen nicht mehr blind; es hat möglicherweise auch einen Sinn, es vollführt vielleicht einen Zweck. Dann aber würde es möglich sein, daß der Sinn der Menschheitsgeschichte mit demjenigen der Natur zusammenhängt; der menschliche Kampf für die Wahrheit hat dann vielleicht auf eine unbekannt Art einen Sinn für das ganze Weltall. Dann gibt es einen Weg von dem objektiv Gegebenen über die lebendige Natur zu den Idealen der Menschen und zu dem Sinne des Weltalls. Und die Worte des Psalmisten von den Himmeln, die die Ehre Gottes erzählen, würden von neuem eine Berechtigung erlangen.

„Uebersch“, „überschlich“.

(Zur Geschichte dieser Worte und Begriffe.)

Von Dmitrij Tschizewskij (Kiew-Prag).

I.

Bekanntlich hat R. M. Meyer einen Versuch gemacht, die Geschichte der Worte „Uebersch“, „überschlich“ darzustellen¹⁾. Seine Skizze wurde von einer Reihe deutscher Philologen ergänzt²⁾.

Die Geschichte des Wortes sieht diesen Arbeiten entsprechend so aus: Zum ersten Male trifft man das Wort „Uebersch“ bei dem Rostocker Theologen Heinrich Müller (1631—75) in seinen „Geistlichen Erquickstunden“ (Rostock, I—III, 1664—6), wo die Rede von „einem Uebersch, einem Gott- und Christumenschen“ ist. Im XVIII. Jahrhundert finden wir dies Wort in der Bedeutung „Held“, „Heros“, „Genie“, z. B. bei Herder, der von „einem völligen Uebersch, hervorragend über die Schranken des menschlichen Geistes“³⁾ spricht. Bei Goethe bekommt der Sinn des Wortes eine gewisse Schattierung der Amoralität — der Uebersch befreit sich von der Erfüllung der menschlichen Pflicht —

„So glaubst du dich Uebersch genug,
Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen?“⁴⁾

Zwischen Goethe und Nietzsche befindet sich, nach R. M. Meyers Meinung, das Wort „Uebersch“ nur einige Male unphilosophisch gebraucht bei verschiedenen Schriftstellern⁵⁾.

E. Hammacher hat aber in seinem Artikel über die „wahren Sozialisten“⁶⁾ darauf aufmerksam gemacht, daß zwischen Goethe und Nietzsche das Wort

¹⁾ „Der Uebersch. Eine Wortgeschichtliche Skizze“ in Kluges „Zeitschrift für die deutsche Wortforschung“, 1900, I, 1, SS. 3—25. ²⁾ Die Notizen von A. Leitzmann, J. Stoch, Fr. Kluge dortselbst SS. 369—372. ³⁾ Werke, XIV, 17, auch II, 25, III, 202, IV, 679. ⁴⁾ „Zueignung“ (1784). Das Wort Uebersch schon im „Urfaust“ (1775) und in „Dichtung und Wahrheit“. ⁵⁾ Grabbe („Don Juan und Faust“, 1829), W. Jordan, Otto Ludwig („König Dornleys Tod“, 1853), Solitaire („Dunkler Wald und gelbe Düne“, 1856). ⁶⁾ E. Hammacher: „Zur Würdigung des „wahren“ Sozialismus“ in „Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“, Bd. I, 1913, I, S. 41 ff.