

*Sonderdruck aus der*

**ZEITSCHRIFT FÜR  
PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG**

**in Verbindung mit der  
»Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland«**

★

X/1

HERAUSGEGEBEN VON G. SCHISCHKOFF, MÜNCHEN

in Zusammenarbeit mit

O. FR. BOLLNOW, Tübingen — H. HEIMSOETH, Köln

H. KUHN, München — L. LANDGREBE, Kiel — F. J. v. RINTELEN, Mainz



VERLAG ANTON HAIN K.G. · MEISENHEIM / GLAN

## KARL LOWITH UND DAS PROBLEM DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE

Kritische Betrachtungen anhand der Werke: *Von Hegel zu Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard. (1950); *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. (1953); *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit*. (1953).

*Von Rudolf Boehm, Löwen*

*Von Hegel zu Nietzsche*. — Das Buch, das in erster Auflage bereits 1939 in der Schweiz erschien, damals aber in Deutschland wenig bekannt wurde, ist zuerst als ein historisches Werk zu begrüßen, das eine bedeutende Lücke in der Geschichtsschreibung der deutschen Philosophie ausfüllt. Unsere Standard-Philosophiegeschichten, die ihrer Konzeption nach selbst noch in der fraglichen Epoche ihre Wurzeln haben, sowie auch ihre Anhänge und selbst neuere Arbeiten werden dem Entscheidenden der Entwicklung von Hegel zu Nietzsche wenig gerecht. So wird das Studium der von einer auf diesem Gebiete außergewöhnlichen Sachkenntnis und Einsicht zeugenden Arbeit L.s all denen unerläßlich scheinen, die dem Selbstverständnis des Denkens unserer Tage im kritischen Zusammenhang mit seiner letzten Vorgeschichte Bedeutung beimessen. Tradition ist nun einmal nur Tradition durch die Vergegenwärtigung der entscheidenden Periode, die die jüngste Vergangenheit immer ist, sei deren Brücke zu den „klassischen“ Zeiten nun recht oder schlecht gebaut.

Immerhin haben wir es jedoch hier nicht mit einer vollständigen Historie der Geschichte der (deutschen) Philosophie des 19. Jahrhunderts zu tun, wie L. das auch selbst unterstreicht. Insbesondere tritt die Behandlung der alt-hegelianischen „Bewahrung“ und der neuhegelianischen „Erneuerung“ Hegels wie überhaupt der „akademischen“ Philosophie der Zeit weit zurück hinter der Aufsuchung der Ursachen des „Umsturzes“, den die Junghegelianer brachten. Das kündigen schon die Titel des Buches an, nach denen Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhun-

derts, Marx und Kierkegaard Thema sind, d. h. eben diejenige Entwicklungslinie, die nach L. genau Von Hegel zu Nietzsche geführt hat. Unvermeidlich beginnen ja auch in der dokumentarischen Materialarbeit der Historiker die philosophischen Probleme als solche der Auswahl, der Begrenzung, stelle sie sich als historische Beschränkung oder als „Definition“ eines Zeitalters dar.

In der Tat ist nun L.s Geschichtswerk selbst nicht nur in dem unvermeidlichen Maße philosophisch gedacht, in dem es der philosophische Gegenstand fordert, der Umstand überdies, daß das Denken jener Zeit vordringlich selber schon in der geschichtsphilosophischen Reflexion sich darstellt, und der weitere, daß die Probleme des 19. Jahrhunderts eben keineswegs schon historisch überholt sondern auch die des unseren noch oder wieder sind.

Um die philosophische Idee der Geschichtsrevision L.s zu nennen, ist man versucht, ihm die Absicht nicht nur einer Fortsetzung — oder eines Epilogs — zu Hegels *Geschichte der Philosophie*, sondern einer Art *Phänomenologie des Geistes* der Zeit zuzuschreiben. Das philosophische Problem, das er sich und uns damit stellt, ist dann, wie wir zu zeigen versuchen werden, ob eine *Phänomenologie des Geistes* nach Hegel mit dem historischen Bezug auf die Zeit des fraglichen Jahrhunderts und seiner Entscheidungen überhaupt einen Sinn hat oder ob sich nicht in phänomenologischem Begriff das in der datierten Zeit Feststellbare zu einem bloßen Exempel des jederzeitigen *Zeitgeistes* entstellt. L. ist, wie gesagt, Philosoph, insofern er dies Problem stellt oder doch herausstellt; er bleibt Historiker, insofern er hier auf die Antwort verzichtet. Fest steht indessen für ihn:

Der Ursprung des geistigen Geschehens der Zeit aus Hegels *Philosophie der Geschichte des Geistes*. So lautet der Titel des zentralen Abschnitts des 1. Teils. Und zwar ist der erste Grund des Zeitgeschehens nach L. *Der endgeschichtliche Sinn von Hegels Vollendung der Geschichte der Welt und des Geistes* (Kap. I des Abschnitts). Entscheidend sind in der Zeit die Gedanken, die „den Anspruch nicht verkennen, der im ‚Schluß‘ der Logik und der Phänomenologie, im ‚System‘ der Encyclopädie und ‚Beschluß‘ der Geschichte der Philosophie (scil. durch Hegel) liegt“ (S. 64). Jedesmal ist darin bekanntlich ein Widerspruch aufgehoben, der nun wie folgt sich herausstellt: Ist man Hegelianer, indem man Hegels Begriff als absolute Vollendung anerkennt, so kann man eben darum nicht mehr Hegelianer sein, weil von ihr an in absolutem Geiste nichts mehr zu begreifen ist. So verharren die Althegeleaner in der Überzeugung, daß absolut nichts Neues mehr denkbar sei. So gaben die Junghegelianer mit nicht minderer Konsequenz und viel größerer Entschiedenheit den absoluten Standpunkt der Zeit gegenüber und in ihr auf (vgl. Kap. II des Abschnitts, *Althegeleaner, Junghegelianer, Neuhegelianer*).

Doch hat es mit diesen „Konsequenzen“ seine Schwierigkeit, auch dann, wenn wir die Wahrheit von Hegels Begriff außer Frage lassen. Denn worin besteht an und für sich der „endgeschichtliche Sinn von Hegels Voll-



endung"? L. hat umsichtig alle Indizien zusammengetragen, die dafür sprechen, daß Hegels Meinung in der Tat das Ende der Geschichte einer Zeit war, und zwar der Geschichte oder der Zeit der Welt, der Kunst und der Religion, der Philosophie — des Geistes. Er kommt zu der Konklusion: „Hegel hat dem endgeschichtlichen Sinn der von ihm vollbrachten Vollendung keinen direkten, wohl aber einen mittelbaren Ausdruck gegeben“ (S. 54). Wenn nun diese Bedeutung uns nur durch die Hinsicht, nicht so auf Hegels System selbst, sondern auf den Sinn der Folgezeit vermittelt würde? Vermerken wir als Faktum — und ohne die Frage, ob es sich hier um eine Konsequenz Hegels selber handle —, daß das Neue des (revolutionären) Denkens der Folgezeit im hegelischen Sinne absolut bodenlos und auch in seinem eigenen Bewußtsein ein Relativismus des Geistes ist, dann leuchtet es ein, daß in dieser Dimension der „endgeschichtliche Sinn“ kein anderer als der eines zeitlichen Endes und eines Datums in der Welt- und Weltweisheitsgeschichte sein kann. Man muß trotzdem und gerade darum daran zweifeln, ob dieser die Revolution zur Konsequenz machende Sinn der Sinn Hegels selber habe sein können. So weiß man, daß die Zeit für Hegel eine durchaus abstrakte Kategorie, die des „angeschauten Werdens“ ist.

So wäre der endgeschichtliche Sinn von Hegels Vollendung, wie er sich der Zeit darstellte, nur die dem Zeitgeist eigene Perspektive, und diese vielleicht, wie gesagt, eher der Zeit überhaupt als nur der auf Hegels Tod folgenden Periode eigen.

L.s Aufgabe war es nicht, Hegels System an und für sich selbst darzustellen; er beginnt mit Hegel in Hinsicht auf das Entscheidende für die Folgezeit. Das Perspektivische der dieser eigenen Perspektive läßt er jedoch erkennen, indem er als ersten Abschnitt dem hier besprochenen über den Ursprung des geistigen Geschehens der Zeit aus Hegels Philosophie der Geschichte des Geistes vor- und zurseitstellt eine Einleitung: Goethe und Hegel. Verfällt Hegels System unter den Hegelianern der Auflösung gemäß den relativen Perspektiven der Zeit, so erweist sich andererseits, daß für Goethe, der alles andere als Hegelianer war, Hegels Denken einen absoluten und zeitüberlegenen Sinn hat. „Die Differenz, welche sie auseinanderhält und vereinigt, wird deutlich, wenn man beachtet, daß Goethes ‚Urp h ä n o m e n e‘ und das ‚A b s o l u t e‘ von Hegel sich in der Sache genau so respektvoll begegnen wie Goethe und Hegel in ihrem persönlichen Leben“ (S. 17).

Wiederum scheint es L. jedoch offen zu lassen, was hier im Grunde den Unterschied ausmacht: ist es der zwischen dem Geist Goethes und allem Zeitgeist — oder ist es der Unterschied einer Begegnung mit Hegel im Zeitraum der absoluten Anwesenheit des von Hegel gedachten gemeinsamen Geistes und der Nachfolge Hegels in einer nun im endgeschichtlichen Sinn vom Geist verlassenen Zeit? Hat Goethe oder haben die Hegelianer Hegels Sinn erfaßt — oder ist am Ende diese Frage abzuwehren, weil es sich jedesmal nur um Perspektiven — sei nun die eine im Hegelschen Sinne selber absolut, die andere nur relativ oder „abstrakt“ — in der Konsequenz des Zeitgeschehens handelte? Ist die in ihm sich bietende Ansicht Hegels die rechte, sofern es das

Geschehen auch unserer Zeit noch ist? Ist das absolute Geschehen des Geistes absolut selbst zur Zeitgeschichte geworden? Hat sich die Wahrheit geändert, geschieht nicht nur Neues, sondern ist mit der Zeit die Geschichte selber eine andere?

Vieles deutet darauf hin, daß L. hier<sup>1)</sup> dazu neigt, die zuletzt gestellten Fragen mit einem Ja zu beantworten; insbesondere L.s im Vorwort zur 1. Auflage ausgesprochenes Prinzip, dem gemäß er „die philosophische Geschichte des 19. Jahrhunderts im Horizonte der Gegenwart ‚umschreiben‘“ will. „Die Geschichte umschreiben besagt“ nämlich nach L. „nicht, die unwider-rufliche Macht des einmal für immer Geschehenen auf Kosten der Wahrheit zum Nutzen des Lebens verfälschen, sondern der lebensgeschichtlichen Tatsache gerecht werden, daß man den Baum an seinen Früchten und im Sohne den Vater erkennt“ (S. 7). In der Geschichte ist „der Prozeß der Sinnverschiebung . . . nie abgeschlossen, weil im geschichtlichen Leben“ als solchem „niemals von vornherein feststeht, was am Ende herauskommt“ (S. 8). D. h.: die Geschichte ändert sich; bald ist die ganze Geschichte die, bald eine andere.

So ist für L. „unsere eigenste ‚Geistes‘-Geschichte — wie ein *lucusa non lucendo*“ (S. 54). Und ist L.s Appell an die Tatsachen von „Lebensgeschichten“ nicht der Ausdruck dafür, daß eben jene „Geistesgeschichte“ ohne Geist ihm unvermeidlich das Element auch seiner eigenen Betrachtung zu sein scheint?

L. stellt die Geschichte der Gedanken, die von Hegel zu Nietzsche führten, als eine „tödliche Konsequenz“ dar (S. 7), die vor allem auf Seiten von Marx und Kierkegaard ist und das Ende der bürgerlich-christlichen Welt herbeiführt. L.s eigene Konsequenz ist der Übergang von seinen Studien zur Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert, die den 1. Teil des Werkes ausmachen, zu den Studien zur Geschichte der bürgerlich-christlichen Welt im 2. Teil. Denn wenn das Ende der in Frage stehenden Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert „dieser scheinbar so urmotivierte Rückgang auf Kant“, der Neukantianismus ist<sup>2)</sup>, so urteilt L., er erkläre sich „daraus, daß die bürgerliche Intelligenz in der Praxis aufgehört hatte, eine geschichtlich bewegte Klasse zu sein und darum auch in ihrem Denken die Initiative und Stoßkraft verlor“ (S. 136).

Das Maßgebende der Epoche ist also Die Auflösung von Hegels Vermittlungen durch die Entscheidungen von Marx und Kierkegaard, die im Kap. III des zweiten Abschnitts des 1. Teils thematisch behandelt ist. Die Rede von einer „Auflösung“ des Hegelschen Systems hat hier keineswegs den nur metaphorischen Sinn, der der gewöhnliche bei der Verwendung solcher Worte in geistesgeschichtlichen Beschreibungen ist. Die Gegensätze von Marx und Kierkegaard — und dann des Marxismus und des Existenzialismus — versteht L. aus der Einheit ihrer Zu-

1) Vgl. aber auch Weltgeschichte und Heilsgeschehen und Heidegger, Denker in dürftiger Zeit.

2) „ . . . in der Krisis des Neukantianismus ist dann der Versuch zu einer Erneuerung Hegels entstanden“ (S. 136).



sammengehörigkeit in einem Vormaligen, das nun zerbrochen ist. Marx' und Kierkegaards Anteile setzen sich gegeneinander und passen zusammen als die Hauptbruchstücke des zerfallenen Systems Hegels. Dieses hat sich aufgelöst unter dem Druck des Kriteriums des „Entscheidenden“. „Daß Marx die äußeren Existenzverhältnisse der Masse vor eine Entscheidung stellt und Kierkegaard das innerliche Existenzverhältnis des Einzelnen zu sich selbst, daß Marx ohne Gott philosophiert und Kierkegaard vor Gott — diese offenkundigen Gegensätze haben zur gemeinsamen Voraussetzung ihren Zerfall mit Gott und der Welt. Auf Grund der gleichen Entzweiung mit Hegels vernünftiger Welt scheiden sie wieder, was dieser vereint hat. Marx entscheidet sich für eine humanitäre, ‚menschliche‘ Welt und Kierkegaard für ein weltloses Christentum, das ‚menschlich betrachtet‘ ‚unmenschlich‘ ist“ (S. 178).

Bevor wir auf die abschließenden Ausführungen der grundlegenden Studien zur Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert zurückkommen, werfen wir an dieser Stelle einen Blick auf den Inhalt des 2. Teils. Er enthält, was der Verf. auf Grund seiner Einsicht in die philosophischen Probleme der Geschichte an Aufschlüssen über Das Problem der bürgerlichen Gesellschaft, Das Problem der Arbeit, Das Problem der Bildung, Das Problem der Humanität und Das Problem der Christlichkeit zu geben hat, wie die Titel der Kapitel lauten, deren jedes unter seinem Gesichtspunkt nochmals den Gang der Gedanken von Hegel zu Nietzsche nachzeichnet. Jede dieser Studien ist ein kleines Meisterwerk. Indessen ist ihre Ausführung in der vorliegenden Form L. nur möglich im Geiste der Anerkennung der Richtigkeit — sei es als Faktizität — der Auflösung des Systemgedankens.

Was die „Notwendigkeit“ dieser Zersetzung des Hegelschen Ganzen im Begriff betrifft, so leitet uns das soeben noch Zitierte, Marx und Kierkegaard und die anderen schieden „wieder“, was Hegel vereinte, zu L.s. vielleicht wichtigsten Reflexionen über. Sie stehen am Ende des Kapitels über die „Auflösung“ im § 4: Der Ursprung von Hegels Versöhnung aus der Entzweiung. Der erste Satz des Paragraphen lautet: „Hegels Versöhnung mit dem ‚was ist‘ entsprang selber schon aus dem, was wieder aus ihr hervorgegangen ist: aus einer fundamentalen Entzweiung mit dem Bestehenden“ (S. 179).

Die Gegensätze, die den Geist des 19. Jahrhunderts nach Hegel entzweien, sind also nicht nur in ihren Bruchstellen im Bau des Hegelschen Systems, den sie zum Zerfall bringen sollen, bereits vorgezeichnet oder nur in ihn projizierbar, sondern gehören als wirkliche Fugen in seinen eigenen Grundriß. Ferner aber ergibt sich so, daß Hegels Vollendung der Ursprung der Wiederkehr ihrer eigenen Voraussetzungen zu sein scheint. Oder rückt sein Denken für den jene Wiederkehr Einsehenden nun nicht vielmehr in eine absolute Mitte, zu welcher die Umgebung durch den sich erneuernden und am Ende kaum unterbrochenen Geist der Zeit im allgemeinen weder im Verhältnis des Bedingenden noch des Konsequenten steht? Wie steht es mit der Behauptung der „tödlichen Konsequenz“ aus Hegel, die sich in den Entzwei-

ungen der Folgezeit ausgewirkt hätte, wenn diese bestenfalls rückläufige Erneuerungen (nämlich ev. sogar nur gewöhnliche Fortsetzungen) des vor Hegel schon (und wohl auch gleichzeitig mit ihm) Geläufigen sind? Wie, wenn die ganze „Konsequenz“ darin bestünde, daß der Zeitgeist des „angeschauten Werdens“ in der Tat sich ausdrückt, wie Hegel ihn erfaßte, wo er nicht ins Absolute aufgehoben ist, und daß er in der Tat in Wahrheit zum Begriff kommt, wie Hegel ihn zum Schluß begreift?

Hier vor allem scheint sich uns mit Eindringlichkeit das Schlußwort zu bewähren, daß L. in seinem Vorwort schreibt: „... doch bedarf es, um nur überhaupt die Zeit als Zeit zu begreifen, eines Standpunktes, der das bloße Geschehen der Zeit überschreitet. Weil aber die Gleichsetzung der Philosophie mit dem ‚Geist der Zeit‘ ihre revolutionäre Kraft durch Hegels Schüler gewann, wird zumal eine Studie über die Zeit von Hegel bis Nietzsche am Ende die Frage aufwerfen müssen: bestimmt sich das Sein und der ‚Sinn‘ der Geschichte überhaupt aus ihr selbst, und wenn nicht, woraus dann?“ (S. 8). Wäre in der Tat die Zeit nie aus der Zeit, d. h. aus einem „Jahrhundert“ und seinen Daten zu begreifen, sondern eben allein in ihrem Wesen überhaupt? Gibt es das „Wesen“ einer Zeit? Ist nicht jedenfalls das Wesen der Zeit wesentlicher?

L. stellt jene Frage am Ende des Werkes. In ihr liegt für ihn dessen ganze philosophische Bedeutung, und wir werden ihm zustimmen. Er hat sie mit Ausdrücklichkeit dann in Angriff genommen vor allem in seinem Werk über Weltgeschichte und Heilsgeschehen (Meaning in History) sowie in der kritischen Schrift über Heidegger als Denker in dürftiger Zeit, in der dieser als der erscheint, der „entschlossen“ ist, „die Zeit aus der Zeit zu verstehen“ (dort S. 43). Auf Grund der Ergebnisse dieser Forschungen scheint uns L. manches korrigieren zu wollen, was im Hegel zu Nietzsche steht, insbesondere aber das Kapitel über den Umschlag der Philosophie der geschichtlichen Zeit in das Verlangen nach Ewigkeit, mit dem die Studien zur Geschichte des deutschen Geistes im 19. Jahrhundert schließen, noch ehe L. „am Ende die Frage“ stellt, die sein Denken weiterbewegte.

Hier sehen die Dinge noch anders, wir würden sagen, mehr zeitgemäß aus: die Wiederholung der „Entscheidungen“, die Hegels Problem schon ausmachten, erscheint als ein nun unwiderruflicher Rückfall in den Geist der Zeit, den Goethe und Hegel nur einmal noch zu überwinden vermocht hätten. „Die Mitte, aus der Goethes Natur heraus lebte, und die Vermittlung, in der Hegels Geist sich bewegte, sie haben sich bei Marx und Kierkegaard wieder in die beiden Extreme der Außerlichkeit und der Innerlichkeit auseinandergesetzt, bis schließlich Nietzsche, durch ein neues Beginnen, aus dem Nichts der Modernität die Antike zurückholen wollte und bei diesem Experiment im Dunkel des Irrsinns verschwand“ (S. 43). Ein neues Beginnen mit der Philosophie scheint unmöglich. Sollte am Ende aber auch Nietzsches Irrsinn nicht so aus der Zeit zu verstehen sein?

Weltgeschichte und Heilsgeschehen. — Wir haben wörtlich den folgenden Hinweis im Vorwort wiederzugeben: „Der englische



Text des von Dr. H. Kersting übersetzten und vom Verf. neu durchgesehenen Buches erschien 1949 beim Verlag der Chicago Universität unter dem Titel *Meaning in History*. Das eigentliche Anliegen dieser historischen Darstellung unseres geschichtlichen Denkens ist der Versuch, eine Antwort zu finden auf die vor zehn Jahren gestellte Frage: „Bestimmt sich das Sein und der ‚Sinn‘ der Geschichte überhaupt aus ihr selbst, und wenn nicht, woraus dann? (Von Hegel zu Nietzsche, Vorwort).“ (S. 7). Diese Leitfrage hat auch erneut unser Prinzip zu sein, wenn wir die wesentlichen Züge des vorliegenden Werkes hervorheben wollen. Seine wichtigsten historischen Thesen sind diese:

„Die Griechen . . . maßen sich nicht an, den letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen“ (S. 14). Einzig und allein „jüdischer Messianismus und christliche Eschatologie“ haben „unserem nachchristlichen Verständnis der Weltgeschichte den Horizont der Zukunft eröffnet“ (S. 179). Doch „der christliche Glaube hofft ohne die moderne Erwartung einer besseren Welt“ (S. 186). „So ergibt sich die merkwürdige Situation, daß der Versuch einer Philosophie der Geschichte zwar auf der biblischen Tradition beruht, daß aber gerade diese Tradition den Versuch, das Wirken Gottes philosophisch zu explizieren, vereitelt“ (S. 179). Das betrifft nicht nur die Unmöglichkeit einer angeblich „christlichen Geschichtsphilosophie“, sondern jegliche Meinung, in der Weltgeschichte in welchem Sinne immer ein Heilsgeschehen zu erblicken, sei es auch nur das eines unbegrenzten Fortschritts, ja sei es selbst das einer konsequent rückläufigen Entwicklung, sei schließlich sogar nur die Kontinuität der Fortsetzung der Geschichte behauptet.

Der historische Nachweis, daß es keiner Geschichtsphilosophie je gelungen sei, den Sinn des Laufes der Welt zu ergründen, ohne vorweg ihren Glauben an einen Sinn der christlichen Offenbarung entleeren zu haben, und daß diese ihrerseits — ganz abgesehen von der Frage ihrer Annehmbarkeit — ursprünglich und recht verstanden die Anwendung der von ihr erweckten Hoffnung auf die Weltgeschichte verbietet — dieser historische Aufweis führt L. zu der „systematischen“ Konsequenz: „Das Problem der Geschichte ist innerhalb ihres eigenen Bereichs nicht zu lösen. Geschichtliche Ereignisse als solche enthalten nicht den mindesten Hinweis auf einen umfassenden, letzten Sinn. Die Geschichte hat kein letztes Ergebnis. Eine Lösung ihres Problems aus ihr selbst hat es nie gegeben und wird es nie geben“ (S. 175).

Die zuletzt zitierten Sätze leiten L.s Beschluß ein. Dieser ist jedoch noch gefolgt von einem Nachwort, das mit dem Satz beginnt: „Der Versuch, die Herkunft der Geschichtsphilosophie von der heilsgeschichtlichen Eschatologie historisch aufzuweisen, löst nicht die Problematik unseres geschichtlichen Denkens“ (S. 186). Warum nicht? Uns scheint, weil ihre Methode, nämlich der historischen Kritik an der geschichtsphilosophischen Problematik, in einem paradoxen Verhältnis zu dem Ergebnis dieser kritischen Geschichtsbetrachtung steht: denn sie sucht doch eben erneut das Problem der Geschichte aus der Geschichte selbst zu lösen. Ja uns scheint, als habe L. damit auch nicht umhin können, zumindest seiner Geschichte, die er schreibt, einen sie als Ganzen „umfassenden, letzten Sinn“ doch zu geben; sie hat für ihn auch ein

„letztes Ergebnis“, nämlich das genannte. L. sagt a. a. O. (S. 186), es handle sich nun um das „neue und radikalere Problem . . .“, ob die ‚letzten Dinge‘ wirklich die ersten sind, und ob die Zukunft den maßgebenden Horizont des menschlichen Daseins bildet“. Wir würden sagen, L. beantwortet hier zwar den ersten Teil der angeführten Frage aus Von Hegel zu Nietzsche deutlich mit dem damals schon erwarteten „Nein“ — das Sein und der „Sinn“ der Geschichte bestimmen sich nicht aus ihr selbst —, jedoch nur in dialektischer Weise, die den Boden dieser seiner Antwort — nämlich abermals das Denken der Geschichte aus der Geschichte — selber in Frage stellt; und so beantwortet er nicht das „und wenn nicht, woraus dann?“

Die moderne Meinung, die Geschichte aus der Geschichte begreifen zu können, ist ein Irrtum und ungegründet, weil sie letztlich auf einem christlichen Glauben beruht, der zu weltlichen Hoffnungen — und auch Befürchtungen — kein Recht gibt. Also findet sich auch im christlichen Gott nicht der gesuchte außerhalb ihrer liegende Grund zur Bestimmung des Seins und des Sinnes der Geschichte. Vollends ist nach L. das antike Denken an die Geschichte weit davon entfernt, auf einen Sinn der Geschichte hinzuweisen, der über sie hinausläge, wie es auch keinen ihr innewohnenden Sinn kennt. Und doch steht es da mit doppeldeutig und hat auch L. hier seinen festesten Bezugspunkt. Die Möglichkeit zu einer Berufung auf eine griechische Philosophie der Geschichte hat L. darum, weil er das Wort „Sinn“ in der Frage, die wir erörtern, in Anführungszeichen gesetzt hat. Denn griechische Denker suchten vielleicht zwar nicht, den Sinn und Zweck des Geschehens zu ergründen, wohl aber haben sie den „Sinn“, nämlich das Sein der Geschichte bestimmt, und zwar aus der „Natur aller Dinge“. Wir werden darauf zurückzukommen haben. L. selbst kommt über die schon genannten Konklusionen hinaus darauf zurück. Es ist höchst bedeutsam und aufschlußreich, zu sehen wie.

Um das Ganze von L.s letztem Schluß her und diesen als solchen recht zu sehen und einzusehen, tun wir gut, in unserem Referat die Geschichte, die L. schreibt, so zu verfolgen, wie sie sich selbst abgespielt hat, d. h. umgekehrt wie L. sie darstellt. Er beginnt nämlich mit Burckhardt und schließt mit dem Kapitel über Die biblische Auslegung der Geschichte<sup>3)</sup>.

Lesen wir nun also nach L.s Anweisung jetzt sein „Buch der Geschichte von der letzten Seite zurück zur ersten“ (S. 12), so ist unser erstes Kapitel das soeben genannte XI. Leider ist kein eigenes Kapitel dem griechischen oder antiken Geschichtsdenken überhaupt gewidmet, obgleich dieses den tiefsten Hintergrund der Darstellung L.s bildet. In etwa liegt jedoch sogar

3) Der Grund dieser L.schen Umkehrung der gewohnten Ordnung ist, was er im Hegel zu Nietzsche sein „lebensgeschichtliches“ Prinzip nannte; „das historische Bewußtsein kann nur bei sich selber beginnen, obgleich es seine Absicht ist, das Denken anderer Zeiten und anderer Menschen zu vergegenwärtigen. Die Geschichte muß von den jeweils lebenden Generationen immer wieder erinnert, bedacht und neu erforscht werden . . .“ (W. u. H., S. 12). Sind das nicht abermals der Standpunkt und das Vorgehen des Geschichtsdenkers in der Zeit der Geschichte selber, die durch die Konklusion gerade aufgehoben werden? Kann L., selbst wenn er es will, in seinen Fragen historischer Skeptiker bleiben?



dasselbe im ursprünglich dem Christentum über die Geschichte Offenbart wie in jenem. Es ist interessant für L.s eigene konsequente oder doch zumindest kontinuierliche Entwicklung der Geschichte, wie er auch das gute Verhältnis der biblischen Geschichtsauslegung zur antiken und ihr schlechtes zur modernen sehen läßt. (Es ist schon ein Gemeinplatz, daß der Unterschied zwischen antiker und jüdisch-christlicher Auffassung der Geschichte der des Denkens von einem vergangenen Anfang zu einem bevorstehenden Ende und des Denkens in Kreisen der Wiederkehr sei.) Wenn es das eigentümlich Christliche ist, „Geschichte als ‚Zwischenzeit‘ zu erfahren“ (S. 169), nämlich als „einen einzigen großen Umweg, um am Ende durch immer wiederholte Akte der Empörung und der Hingabe den Anfang zu erreichen“ (ib.); „wenn wir den Glauben an die Vorsehung auf seinen echten Gehalt zurückführen, wonach die Individuen und Völker nicht sichtbar und folgerichtig, sondern auf verborgenen Umwegen geleitet werden, so stimmt er erstaunlich gut mit jener menschlichen Skepsis zusammen, die die letzte Weisheit“ der Antike war (S. 182)<sup>4</sup>

Ja mehr noch, und prinzipieller: „Der einzige für die Botschaft des N. T. nicht beiläufige, sondern wesentliche Widerstreit ist der gegen den jüdischen Futurismus, der den Messias noch in der Zukunft erwartet, und gegen die apokalyptischen Berechnungen der letzten Dinge durch Juden und Christen“ (S. 173).

Keiner habe die darin gründende „Übereinstimmung von heidnischer und christlicher Verehrung des Schicksals und der Vorsehung besser erkannt als Augustin“ (S. 182), dem das nächste Kapitel (IX) gewidmet ist. „Für Augustin liegt die Aufgabe der Kirche“ und dann auch, im übertragenen Sinn der Worte, der (dadurch wohl von L. definierten) „Theologie der Geschichte“ „nicht in der Entwicklung der christlichen Wahrheit in aufeinanderfolgenden Epochen der Weltgeschichte, sondern in der Verkündigung und Verbreitung der Wahrheit, die ein für allemal offenbart und feststehend ist“ (S. 153). Das ist ganz unmodern, und es entspricht dem bemerkenswerten Umstand, daß Augustin gar nicht bestrebt ist, *contra paganos* „die klassische Theorie der Zeit- und Weltbewegung in (s)einer Theologie der von Gott gelenkten Menschengeschichte zu widerlegen“, wenn dies L. auch einen Augenblick so formuliert (S. 148). „Anstatt aber den heidnischen Irrtum mit theoretischen Gründen zu widerlegen, verweist Augustin auf die Autorität der Heiligen Schrift“ (S. 150). Die ewige Wiederkehr ist nach Augustin „unannehmbar“, nämlich „unglaublich“, nämlich „unerträglich“ (S. 151). Es ist beunruhigend zweideutig, wenn er sagt, daß in der Tat „die Bösen sich im Kreise bewegen“ (S. 152).

Orosius, Schüler des Augustin, schrieb auf dessen Anregung seine *Historiarum adversum paganos libri VII*, auf die L. im Kapitel X eingeht. Seine Position ist besonders merkwürdig. Er betont womöglich noch schärfer als Augustin „die wesentliche Gleichartigkeit vergangener,

4) Diese Vereinbarkeit von klassischer Skepsis und christlicher Gläubigkeit scheint von besonderer Bedeutung für L.s persönliche Haltung zu sein.

gegenwärtiger und zukünftiger Geschehnisse“ (S. 162)<sup>5</sup>. Er betont dieses Gleichbleibende in der Geschichte — gegen „den Vorwurf der Heiden (!), daß die Gegenwart, d. h. die christliche Zeit, in der die Verehrung der heidnischen Götter vernachlässigt und abgeschafft wurde, von vorher nie (!) erlebtem Elend befallen wurde“ (S. 163). Eine interessante Verkehrung der Heiden und Christen gewöhnlich zugemuteten Einstellung: diese verwehren die Beurteilung des Weltgeschehens im Hinblick auf den Einfluß vom Jenseits — jene glauben sich womöglich dem Ende der Welt durch den Zorn der Götter nahe! Doch Orosius geht einen Schritt weiter: er „habe gefunden, daß die Tage der Vergangenheit nicht nur ebenso bedrückend waren wie die der Gegenwart, sondern daß sie um so schrecklicheren Jammer brachten, je weiter sie von dem Trost der wahren Religion entfernt waren“ (S. 162). Eine Bemerkung, die unabsehbare Folgen oder doch Nachfolgen haben sollte. „Infolge des frühen christlichen Bewußtseins haben wir ein spätes Geschichtsbewußtsein, das seiner Herkunft nach so christlich ist, wie es in seinen Konsequenzen unchristlich ist“ (S. 180).

Denn in der christlichen Lehre vom Heilsgeschehen gegenüber der Weltgeschichte liegt eine Zweideutigkeit. „Diese Zweideutigkeit ist wesentlich für alle Geschichte seit Christus: die Zeit ist schon erfüllt, aber noch nicht vollendet. Die Zeit zwischen Christi Auferstehung und seiner Wiederkunft ist unwiderruflich die letzte; aber sie ist, solange sie währt, die vorletzte Zeit vor der Vollendung des gegenwärtigen, wenn auch verborgenen Reiches Christi in dem offenbaren Reich Gottes jenseits aller geschichtlichen und historisch wißbaren Zeit“ (S. 172). Diese Zweideutigkeit ermöglicht die bald aufkommenden Spekulationen über die schon vorzeitig mit absolutem Sinn erfüllte Zeit vor der allerletzten. Auf jeden Fall hat auch nach L. die christliche Offenbarung zum wenigsten der geistigen Weltgeschichte, nämlich der weltlichen Geistesgeschichte, einen neuen „Sinn“ gegeben, sei es als Sinn eben der Denker für das Absolute in der Geschichte.

Überfliegen wir die Entwicklung: War für Augustin die soeben angebrochene Zeit die unwiderruflich vorletzte, so für Joachim (Kap. VIII) die in seiner Zeit (800 Jahre später) zum Anbruch nunmehr sich anschickende. Übergehen wir die ihn freilich von Augustin unterscheidende Vorbereitung von revolutionären Folgerungen, die andere aus seinem Werk ziehen konnten und deren Folgen man ideengeschichtlich bis in die Zeit des „Dritten Reiches“ der Deutschen nachweisen kann (vgl. Anhang I). Wesentlich ist, daß für ihn zuerst eine letzte Epoche der Weltgeschichte einen absoluten Sinn bekommt. Wird nach Joachim so der gottgewollte Sinn der Geschichte innerhalb ihrer selbst zuletzt noch offenbar, so nach Bossuet zwar nur in exemplarischen Durchblicken, aber dafür in der Tat für die ganze Geschichte. „Gewiß verkündigt Gott nicht alltäglich seinen Willen durch seine Propheten, was“ z. B. „die Könige und Monarchien betrifft, die er erhebt oder stürzt. Aber dadurch, daß er es in jenen großen Reichen, von denen wir

5) Sie „kennt nur eine Ausnahme: in den letzten Tagen dieser Welt, wenn der Antichrist erscheinen und das Urteil der Welt gesprochen werden wird, dann wird Bedrängnis sein wie nie zuvor“ (a. a. O.).



soeben sprach, so oft getan hat, zeigt er uns durch diese berühmten Beispiele, wie er in allen übrigen Fällen handelt" (S. 133). „Wenn ihr den Punkt zu finden wißt, von wo aus die Dinge betrachtet werden müssen, so werden alle Ungerechtigkeiten berichtigt sein, und ihr werdet nur Weisheit sehen, wo ihr zuvor nur Unordnung saht" (S. 129). Vico (Kap. VI) geht demgegenüber scheinbar auf die klassisch-antike Auffassung zurück, indem er die Grundbewegung der Weltgeschichte als die von *corso* und *ricorso* begreift und beschreibt; sogar L. meint, in gewisser Weise widersprüche es Vicos eigener Lehre, wenn er außerdem als Christ auf das nach allem bevorstehende schließliche Ende hinausblickt. Andererseits entspricht es der christlichen Unterlassung einer theoretischen Widerlegung der Kreislauflehre, daß ein Vico nun das Walten der Vorsehung sogar im „Sinn“ des Kreisens der irdischen Zeiten erblicken kann. „Die Krise in der Geschichte des europäischen Geistes, in deren Verlauf der Fortschritt an die Stelle der Vorsehung trat“, ist dann gekennzeichnet „durch den Übergang von Bossuets *Discours sur l'Histoire universelle* (1681), der letzten Theologie der Geschichte nach dem Muster von Augustin, zu *Voltaires Essais sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* (1756), der ersten ‚Philosophie der Geschichte‘ — ein Ausdruck, der von Voltaire stammt“, dem das Kap. V gewidmet ist. „Am Beginn der Geschichtsphilosophie steht die Befreiung von der Geschichtstheologie und ein antireligiöses Motiv“ (S. 99). Doch hält die Kontinuität an: „Die Universalgeschichte, die auf ein einziges Ziel gerichtet ist und ‚wenigstens potenziell, den ganzen Ablauf der Geschehnisse sinnvoll zusammenfaßt, stammt nicht von Voltaire sondern aus dem jüdischen Monotheismus und der christlichen Eschatologie“ (S. 105). Eine verhältnismäßig besonders ausführliche Analyse widmet L. im Kap. IV diesem Zusammenhang von Fortschritt contra Vorsehung. Er behandelt nach (vor) Voltaire, der in seinem *Essai* Bossuet vor Augen hatte, jenes Schüler und Nachfolger Turgot und Condorcet sowie Comte, seinerseits Schüler Condorcets und Nachfolger von Turgot und Saint-Simon; ferner Proudhon. In der Entwicklung der „Fortschrittsreligion“ durch diese zeichnet sich für L., scheint es, ein neues Motiv ab: dasjenige einer Zielstrebigkeit, und zwar einer Rückläufigkeit der ferneren Tendenz — und somit doch der ganzen Geschichte des Geschichtsdenkens. Denn L. erklärt die letzten Verwandlungen der ursprünglich christlichen Auffassung des Weltgeschehens wie folgt: „Wenn dieser Glaube einmal Fuß gefaßt hat, wird sich der Mensch schwerlich zu einer ziellosen, zyklischen Ansicht vom Verlauf der Geschichte zurückfinden, auch wenn er sich der Schöpfung und Vorsehung, des Jüngsten Gerichts und der Erlösung entledigt hat. Er wird versuchen, die Vorsehung zu ersetzen, doch innerhalb des vorgegebenen Horizonts, indem er die christliche Hoffnung auf Erlösung zur unbestimmten Erwartung einer besseren Welt verweltlicht“ (S. 105). Es folgt Hegel (Kap. III): „das Heilsgeschehen wird“ selbst „auf die Ebene der Weltgeschichte projiziert und die letztere auf die Ebene der ersteren erhoben“ (S. 61). Folgt Marx (Kap. II), durch den die „unbestimmte Erwartung“ der Fortschrittsreligion in einem neuen Sinn jetzt eine bestimmtere wird. Am Ende steht alsdann Burckhardts philosophischer Verzicht auf Geschichtsphilosophie

(Kap. I). Gleichwohl hat auch er noch „seine ‚letzte Religion‘“: die „geschichtliche Kontinuität“ (S. 31). „Um jedoch konsequent zu sein“, schreibt L. im Nachwort, „müßte das Vertrauen in die ‚Kontinuität‘ der Geschichte zu der klassischen Theorie einer kreisförmigen Bewegung zurückkehren; denn nur unter der Voraussetzung einer Bewegung, die ohne Anfang und Ende ist, ist Kontinuität wirklich erweisbar“ (S. 189). Darum schließt das Buch mit einem Anhang (Anhang II) über Nietzsches Wiederholung der Lehre von der ewigen Wiederkehr (S. 196ff.). Freilich sei sein Versuch zum Scheitern verurteilt gewesen; denn er war doch „so durch und durch christlich und modern, daß ihn nur eine Frage beschäftigte: der Gedanke an die Zukunft, und der Wille, sie zu schaffen“ (S. 203).

Wir können mit diesem Referat nicht schließen. Wir haben in ihm, und an Hand von L.s Darstellung selbst, eine Konsequenz der Entwicklung hervorgehoben, auf deren Bezeichnung der Verf. es gerade nicht abgesehen zu haben scheint, und nicht zielen konnte, sofern nämlich gerade ihr Schluß (wiewohl seinerseits in jener gründend) die Angemessenheit des Rückgangs auf die antike, „ergebnislose“ Geschichtsbetrachtung ist. Noch verwirrender ist es, daß damit die Betrachtung des Sinnes und des Ergebnisses der behandelten (Geistes-)Geschichte selber sich in einem Kreise schließt. Wir bemerken dazu, daß L.s Darstellung überhaupt überall da in Schwierigkeiten gerät, wo sich die Auffassung der Geschichte als „eschatologische“ und das Denken in Kreisen der Wiederkehr nicht zu widersprechen scheinen. Ist doch selbst die christliche Endgeschichte die einer Wiederkehr, nämlich des Anfangs, wenn auch nur einer einmaligen, dafür aber keiner (welt-)zeitlichen. Andererseits scheint uns L.s Bezug auf die antike Geschichtsauffassung unzureichend bestimmt. Sie ist nämlich für ihn dreierlei nicht hinreichend Geschiedenes: 1. die Ansicht, „daß was immer sich künftig ereignen wird, nach dem gleichen *logos* ablaufen und von gleicher Art sein wird wie vergangenes und gegenwärtiges Geschehen“ (S. 15); es ist dies die Ansicht vielleicht aller „positiven“ Historiker. 2. „Nach griechischer Weltanschauung bewegt sich alles in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, wobei der Hervorgang in seinen Anfang zurückkehrt“ (S. 14); darin ist aber die schon mythische Lehre von den Weltaltern als Epochen begriffen, die sich in Entfaltungen von gewaltiger Dauer konsequent (darum „immer“) folgen. 3. „Nicht die historische Welt, sondern die menschliche Natur überdauert allen geschichtlichen Wandel“ (S. 183). Dieser Satz ist metaphysisch und gründet in einer Lehre von der „Natur der Natur“ oder dem Sein des Seienden überhaupt. L.s Werk gibt Anlaß zu erneutem Überdenken all der hier waltenden Zusammenhänge und Verhältnisse. Er selbst hat die darin zentrale Frage, und zwar mit Lukrez als bezogen letztlich auf die „Natur aller Dinge“, inwiefern „unsere geschichtliche Welt in der wirklichen *physis* als dem Sein alles Seienden gründet“, in einer Auseinandersetzung mit Heidegger dann gestellt (*Denker in dürftiger Zeit*, S. 67), der ja in der Tat (in der Abhandlung *Der Spruch des Anaximander in den Holzwegen* mit größter Deutlichkeit) so etwas wie eine natürliche Eschatologie entworfen hat.



Denker in dürftiger Zeit. — L.s Auseinandersetzung mit Heidegger bewegt sich grundsätzlich in der Dimension der Frage nach Sein und Zeit, wie man dies auch von allen seinen übrigen Gedankengängen wird sagen können, d. h. aber vielleicht „trotzdem nicht in der Dimension, die H. selbst als die einzig wesentliche in Anspruch nimmt“ (S. 8). Obwohl es L.s „Versuch“ ist, „Heidegger mit Heidegger in Frage zu stellen und ihn also nicht von außen zu kritisieren“ (eb.), tritt bei L. das Problem von Sein und Zeit dem der ontisch-ontologischen Differenz gegenüber.

Thema des ersten Kapitels — Zu sich selbst entschlossenes Dasein und sich selber gebendes Sein — ist der Sinn von H.s „Kehre“. „Wenn wir . . . annehmen dürfen, daß der nicht erschienene zweite Teil von Sein und Zeit de facto in bedeutenden Bruchstücken in allen späteren Schriften vorliegt“ — L. will ohne Zweifel sagen: wenn die „Kehre“ nicht den Unterschied zweier Phasen in H.s Entwicklung sondern eine innere „Dialektik“ in H.s Gesamtwerk bedeutet — „dann wird eine kritische Erörterung dieser Schriften im Verhältnis zu Sein und Zeit aus einer biographischen Nebensache zu einer philosophischen Hauptsache“ (S. 7). H.s Umkehrung des Verhältnisses von Sein und Dasein habe eine „ihr eigene Art von Folgerichtigkeit“ (S. 17), die auf dem Ansatz der ontologischen Differenz zurückgeht. Diese letztere bildet für L., wie für H. selbst, das Hauptproblem. Er hält sich dabei vorzüglich an die schärfste Formulierung, die H. von ihr gegeben und später zurückgenommen hat, nämlich daß das Sein wohl wese (und folglich auch zu denken wäre) ohne das Seiende, niemals aber ein Seiendes sei ohne das Sein (S. 39; vgl. das Nachwort zu Was ist Metaphysik in der 4. und in der 5. Auflage); die Möglichkeit dieser radikalen Differenzierung von Sein und Seiendem bezweifelt L. Denn, so fragt er, „kann überhaupt das Wesen des Seins erfragt werden, abgesehen von einem Seienden als dem zu Befragenden, sei dieses, wie in S. u. Z., der fragende Mensch, oder ein Mensch und Welt erschaffender Gott, oder ein das Menschliche und Göttliche tragender Kosmos?“ (S. 31). So habe H. selbst doch auch nach der „Kehre“ eine zweiseitige „Dialektik des Entsprechens“ zwischen Sein und Dasein aufrechterhalten. „Daß man ein und denselben Sachverhalt von zwei verschiedenen Seiten her ansehen kann, wäre doch aber nur eine scheinbare Lösung des in“ ihr „enthaltenen Problems . . .“, wobei noch immer zu fragen wäre, wieso der Mensch sich ‚vom Sein her‘ sehen könne“ (S. 39). Wenn H. „den Versuch einer Fundierung des universalen Seins im auf sich vereinzelt Dasein des Menschen selbst umgekehrt hat, bleibt nur die Wahl, das Sein entweder christlich theologisch oder griechisch kosmologisch zu erhellen“ (S. 31 f.).

In Wirklichkeit wäre H.s Umkehrung seiner Frage nach L. insofern nicht total gewesen, als er nach wie vor das Sein doch nicht von ihm selbst her sondern aus einem anderen her denke. Dieses andere sei nun zwar letztlich nicht das zu sich selbst entschlossene Dasein. Aber „wie verhält sich die endliche Zeitlichkeit des menschlichen Daseins zur Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Seins selbst? Hat sich auch hier eine Umkehrung vollzogen . . . oder hält sich die spätere Rede von einer Seinsgeschichte und einem Seins-

geschick innerhalb der Grundlegung von Sein und Zeit?“ (S. 32 f.) Und L. antwortet: H.s „Kehre“ in der Frage nach der Zeit ist keine Abkehr von ‚Sein und Zeit‘ sowie von ‚Welt‘ und ‚Geschehen‘, sondern verkehrt nur das Woher ihrer möglichen Begründbarkeit. In S. u. Z. wird die geschichtliche Zeit vom sogenannten Geschehen des endlichen Daseins her begründet, nach S. u. Z. vom nicht-seienden Sein selbst her als einem Seinsgeschehen. In beiden Fällen ist das, was ‚ist‘, ein zeitgeschichtliches Geschehen“ (S. 43). Damit geht L. in die Erörterungen des zweiten Kapitels über Geschichte, Geschichtlichkeit und Seinsgeschick über. Seine Grundthese ist, eindeutiger: H. „denkt in der Tat das Sein aus der Zeit“ (S. 12, 17, 43, 75, 110), und also doch nicht nur als „Es selbst“.

Des näheren faßt L. damit H.s Denken als eine nochmalige radikale Erneuerung der in ihrem zweideutigen Verhältnis zur christlichen Geschichtstheologie in Weltgeschichte und Heilsgeschehen bereits kritisierten „Geschichtsphilosophie“ auf. Das führt gar zu der Vermutung: „Wenn man mit H. annehmen darf, daß das wesentliche Denken immer nur einen Gedanken denkt und daß bei jedem Denker von Rang der wesentliche Gedanke schon von Anfang an da ist, so würde die Analytik des zu sich selbst entschlossenen Daseins . . . nur ein Zwischenstadium bedeuten und H.s ‚Kehre‘ zum sich selber gebenden Sein eine Rückkehr zu seinem theologischen Anfang sein“ (S. 20, Anm.).

Insbesondere kommt der spätere „Heidegger Hegels metaphysischem Historismus so nahe, daß die ‚Seinsgeschichte‘ von Hegels Geschichte des absoluten Geistes kaum mehr unterscheidbar ist“ (S. 46, Anm.)<sup>6)</sup>.

Zum anderen Die Auslegung des Ungesagten in Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘ durch H. prüfend (im abschließenden dritten Kapitel), sieht er Nietzsche im Vergleich zu H. nochmals positiver als selbst in Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Nicht nur, daß L. in höchst interessanter Weise in einigen grundsätzlichen Punkten H.s Nietzsche-Auslegung kritisiert. „Wenn irgendein geschichtlich denkender Philosoph der sich vollendenden Neuzeit so weit gekommen ist, daß er über alles geschichtliche Denken in Zeitaltern, Weltaltern und Weltnöten auf ein ewig Gleiches hinausdachte, dessen Notwendigkeit keiner ‚künftigen Not‘ entspringt, sondern dem ewigen Gesetz alles werdenden Seins, so ist es Nietzsche gewesen, als er versuchte, den exzentrisch gewordenen Menschen in den ewigen ‚Grundtext der Natur‘ zurückzuübersetzen“ (S. 99 f.). „Nietzsches Denken vollendet nicht die selbstgewisse Subjektivität der Neuzeit, sondern es ist ein ‚Neubeginn‘ nach dem Ende der christlichen Daseinsauslegung“ (S. 105).

6) Zur Darstellung des Denkens Hegels als „metaphysischen Historismus“ vgl. Vorstehendes über Von Hegel zu Nietzsche sowie auch L.s Wiedergabe der H.schen Hegel-Auffassung in diesem Punkt: „Die wahre Zeit ist bei Hegel die aristotelisch verstandene Gegenwart als kreisende Gegenwart“ (S. 46, Anm.). — Bezüglich der Schüler Hegels — „nicht zuletzt Marx“ —, deren „tödliche Konsequenz“ aus Hegel L. früher hervorgehoben hat, vermerkt er jetzt ironisch, wie sie „allen Ernstes fragen, wie denn die Geschichte nach Hegel überhaupt noch weitergehen könne“ (S. 59).



In der Tat optiert L. unter den drei Möglichkeiten des Ausgangs der Metaphysik vom Seienden für das Denken des Seins aus der „natürlichen Offenbarung“ (S. 31) der Natur. Das betrifft neuerlich auch die früher von L. gestellte Frage nach dem außer der Geschichte Seienden, aus dem sich deren Sein her bestimmt. „Gesetzt . . ., es gäbe ein Älteres, Dauernderes und Bleibenderes als ein Zeitalter, nämlich ein kosmisches Weltalter, so könnte H.s geschichtsphilosophischer Entwurf allem Anschein nach zutreffen und dennoch unwahr sein, wenn nämlich der Bereich des Geschichtlichen umfaßt ist vom Sein eines Seienden, das . . . mächtiger als alle Veränderungen im Bereich des geschichtlichen Menschenwesens“ ist — eben der N a t u r.

Nun „hat H. die Geschichte des Seins auch als eine solche der p h y s i s bestimmt“ (S. 69). „Aber wie kann die p h y s i s der Wesensgrund einer wirklich seienden Natur und Geschichte sein, wenn sie nicht auch selbst ein Seiendes ist, das ins Offene hervorgeht und irs Verschlussene zurückgeht?“ (S. 68). In diesen Zusammenhängen scheinen uns L.s Gegenfragen gegen H. selbst fragwürdig zu werden. Was ist ihm die „wirklich seiende Natur und Geschichte“, die sich von der „selbst ein Seiendes“ seienden oder nicht seienden p h y s i s unterscheidet?

L. lehnt zwar die neuzeitliche Begründung des Gegensatzes von Natur und Geschichte ab, „aber nicht, weil es im Hinblick auf das Sein alles Seienden überhaupt keine Geschichte im Unterschied zur Natur . . . gibt“ (S. 70). Wo sucht L. seinen Grund für die Unterscheidung? Ohne Zweifel dort, wo er sagt: „P h y s i s und Historie haben im Griechischen so wenig miteinander gemein wie das Immer-so-seiende mit dem bloßen Erkunden (h i s t o r e i n) wechselnder menschlicher Geschicke“. Auf derselben Seite steht: „Die Historie hat im griechischen Denken weder dem Wort noch der Sache nach ein ihr eigens zugehöriges und der Physik vergleichbares Sachgebiet“ (S. 61). Das bedeutet doch aber gerade, daß es — gesetzt zwar, daß die Historie die einzig mögliche Bestimmung des „Bereiches“ der Geschichte ist — im Hinblick auf das S e i n keine Geschichte im Unterschied zur Natur gäbe! So ist zwar L.s Frage an H., wie dessen „absolut gefaßte Seinsgeschichte eine ganz bestimmte und historisch faßbare Geschichte, die abendländische, metaphysisch begründen“ soll — w e n n sie das H. zufolge in diesem Sinne soll — gewiß berechtigt und wesentlich; Unrecht hat aber L., wenn er diesen absoluten Begriff des H i s t o r i s c h e n nun selbst — und entgegen seinen eigenen Grundüberzeugungen — anscheinend fordert. Wenn wir fragen müssen, ob und inwiefern „unsere geschichtliche Welt in der wirklichen p h y s i s als dem Sein alles Seienden gründet“ (S. 67), so hat diese Frage als philosophische in der Tat wohl wenig mit Historie zu tun. So ist es auch noch ein anderes, zeitgeschichtlich einen „S i n n“ der Geschichte zu visieren und noch mit Daten aus der Historie zu „belegen“, und ein anderes, nach dem S e i n der Geschichte oder ihrer Natur bzw. dann nach der Natur selbst zu fragen<sup>7)</sup>. Dann „vermag aber“ — wir verwandeln L.s skeptische Frage in einen Aus-

7) Vgl. L.s doppelsinnige Zusammensetzung der Fragen nach dem „Sinn“ und nach dem Sein der Geschichte in der Formulierung der Vorworte von Hegel zu Nietzsche und Weltgeschichte und Heilsgeschehen.

sagesatz — „H.s kunstvolles Sprachgefüge wirklich das Wesen oder Unwesen der Geschichte zu erhellen, wenn diese im Hinblick auf das reine Sein als solches,“ also genauer nicht die Geschichte, aber ihr Wesen, „mit der Natur als p h y s i s zusammenfällt“ (S. 66)<sup>8)</sup>.

Wir möchten — und möchten es im Einverständnis mit Löwith tun — mit einem Heidegger-Zitat schließen: „Über ‚Sein und Zeit‘ ist das Denken . . . auch heute nicht hinausgekommen“ (H u m a n i s m u s-Brief, Bern 1947, S. 91).

8) Das große Problem ist hier zweifellos das eines „naturgemäßen“, insofern „unzeitgemäßen“ Begriffs der „Eschatologie des Seins“.