

Untergang des geschichtlichen Denkens

Von GEORG SIEBERS

Wie die Naturwissenschaften der Neuzeit die gegebene Natur verwandelt haben in ein System von Massenpunkten, Gesetzen, Quantitäten, so hat das geschichtliche Denken die welthistorischen Vorgänge gleichsam wägbarmachen wollen, in der Wissenschaft wie im Alltag des politischen Lebens. Die geschichtliche Welt wurde für eineinhalb Jahrhunderte ein Kosmos für sich neben einem anderen, großen. Sie, die sie für das unbefangene Urteil offen sein mußte wie das ganze, gestaltende und zerstörende Leben, war nun wie ein begreifbares System: ein logisches System von „sich selbst bewegenden“ Begriffen bei Hegel, ein „sensualistisches“ System seit Nietzsche. Nicht nur die Ideen und das Logische in ihr, sondern auch die emotionalen Kräfte wurden dergestalt dem Zugriff des Geistes zugänglich. Und man könnte sagen, daß Nietzsches Rationalismus des Vitalen und Unbewußten, der das ganze moderne — geschichtsanalytische — Denken bestimmt hat, noch tiefer dringt als Hegels anspruchsvoller Logizismus; denn er legt nicht nur die geistige Lebensäußerung als solche, sondern sogar die triebhaft-unbewußten Kräfte bloß, die sie hervorgerufen haben. Er hebt auch das Dunkelste deutend an das Licht. So macht er das Unbewußte bewußt und rationalisiert das Emotionale, indem er es in starre geistige Klischees einzwängt, in Machtwillen, Libido, ökonomische Situation, „Befindlichkeiten“ oder Angst vor Tod und Nichts; und zuletzt wird alle Moral, alle Kunst, alle Religion nur eine logische Entsprechung des gewußten Unbewußten sein. — Nicht nur Meinecke also, der in allen geschichtlichen Erscheinungen das „Geistige“ aufspürt, sondern auch Max Weber, der hinter dem Geistigen dessen andersartige Wurzeln erkennen will (zum Beispiel im modernen Erfolgsdenken das Ethos des Calvinismus), haben geholfen, die an sich undeutbare Geschichte in ein System wohlgeordneter Werte zu verwandeln, deren jeder im Verstande seinen sehr bestimmten Platz einnimmt. Die Historiker unserer Zeit wissen nicht mehr, daß „Werte“ nur im Leben — in den jeweiligen Gestaltungsprozessen — sind, und daß der geschichtlich abgewandelte Wert mit dem Lebenswert von einst nichts mehr gemein haben kann. Wir sehen hier das moderne geschichtliche Denken auf seinem Gipfelpunkt: die geistigen wie die emotionalen oder unbewußten Kräfte der Geschichte sind, wie man meint, deutbar geworden.

Geschichtlich denken im modernen Sinne heißt: alle geistigen und seelischen Vorgänge auf eine Lage beziehen, statt auf ein Sein mit festen Strukturen; die Realitäten der Lage aber werden rational begreiflich gemacht, und es gibt für den geschichtlichen Menschen nichts mehr als die Lage. Das Sein nun wäre eindeutig; die Lage ist von Position und Perspektive abhängig, deren es jeweils viele gibt, wie es viele Positionen gibt in Einsteinschen Bezugssystemen. Jenes ist fest, diese wandelbar. Dort gibt es diese oder jene Art, zu leben; hier Weltanschauung und etwas wie einen geschichtlich — nach

der jeweiligen Lage — regulierbaren Mechanismus der Gesinnungen, die ihrerseits lagebedingt sind, von „Epoche“ zu „Epoche“ neu festgelegt werden und up-to-date sein müssen. Dort ist die Welt ebenso im Wandel wie hier; hier wird der Wandel schon kontrolliert und gewertet, noch während er sich vollzieht, und man weiß zum Exempel in der Gegenwart schon, ob man in der Mitte oder am Ende der Neuzeit lebt, ob irgendeine Tat Geschichte machen wird oder ob nicht. Denn wenn die Lage alles ist, so ist umgekehrt alles auch nur Lage, und die Weltgeschichte war so und wird so sein, wie wir sie aus unserer jeweiligen Lage heraus wollen und sehen.

Aber diese Entwicklung des geschichtlichen Denkens hat sich nur zum geringeren Teile bewußt, als theoretische Umdeutung der Welt, des Ganzen, vollzogen, stärker im Lebensprozeß. Nicht Prinzipien haben sie entscheidend gelenkt, sondern Realitäten — oder, genauer gesagt: Strukturwandlungen im Bereiche des Realen.

Die Realitäten selbst haben sich in solchem Maße verändert, daß sie „die Welt“ für das moderne Individuum im allgemeinen nur noch als Lage geben; und eben diese Lage hat es geschichtlich gedeutet. Die Differenzierung und Aufspaltung der Lebensgebiete oder Lebenstätigkeiten war eines der Hauptereignisse in der realen modernen Geschichte — zum Beispiel in der politischen, wirtschaftlichen oder technischen — und in der Geschichte des abendländischen Geistes. Die Welt selbst ist gleichsam in „Teile“ zerfallen: darum auch das Bewußtsein von ihr. Die Welt selbst verlor in den einzelnen, abgetrennten Bezirken ihren metaphysischen Hintergrund: darum auch das geistige Bewußtsein den Blick für Hintergründe, also die metaphysische Aufgeschlossenheit. Wie sich die Natur im wissenschaftlichen Denken von der Geschichte löste, so spaltete sich die geschichtliche Wirklichkeit ihrerseits in ungezählte Wirklichkeitsbezirke auf. — Dieser mehr organische als bewußte Vorgang bedeutet für die Menschheitsentwicklung und für die moderne Weltanschauung mehr als irgendeine zeitgebundene philosophische Erkenntnis, eine Ideologie oder ein Aufruf zu neuer Revolution.

Denn welche Auswirkungen hat jener Vorgang?

Alle wesentlichen Betätigungen des Geistes hatten zum Beispiel im Mittelalter — aber ebenso im alten Griechenland und Rom — metaphysischen Charakter. Die Metaphysik war gleichsam überall „immanent“ — nicht als klar abgrenzbare Wissenschaftssphäre zwar, doch im Denken und Fühlen, nicht als System, sondern als Lebenswert. Sittlichkeit, Rechtsempfinden, politische und geistliche Autorität, Kunst und Philosophie hatten damals immer zugleich logischen bzw. ästhetischen und metaphysischen Charakter. Das Metaphysische bildete die Wurzel, die den Stamm und alle Äste speiste. Man besaß ohne Zweifel Kultur: aber man besaß kein Bewußtsein der Kultur oder gar der Kulturleistung; denn Kultur war nichts in sich Abgeschlossenes, in sich Ruhendes und Absolutes, das als Wertgebiet bestimmbar gewesen wäre wie an einer historischen Werteskala.

Jene Differenzierung aber, die seit dem Ende des Mittelalters eingetreten ist, hatte zur Folge, daß die metaphysischen Wurzeln abstarben und die Äste

und Zweige des Baumes aus sich selbst lebten. Der Wert als solcher wurde wägbare — aus sich und in sich. Und der Wert nährt sich im modernen Lebensbewußtsein im Grunde aus vernunftgesetzten Zwecken.

Zwar, es nimmt zum Beispiel das Recht das Sittliche in sich auf; aber das Recht existiert in wachsendem Maße aus amoralischen Quellen. Staat und Gesellschaft setzen Zwecke: und von ihnen aus wird als unmoralisch verurteilt, wer sich entzieht. Geldmarkt, Verkehr, Handel, Massenversorgung oder Politik bestimmen die Zwecke; daher leben die moralischen Zwecke nicht mehr, wie in Kants Ethik, aus sich selbst, und es drängt sich „dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen, immer fremd und fremder Stoff an“ — so daß zum Beispiel Verbrechen im Sinne des Verstoßes gegen die Gesetze wird, was einst „Sünde“ war. Die Gesetze aber breiten sich aus und überwuchern die private Sphäre in immer höherem Grade: so gefährden sie den metaphysischen Grund des Sittlichen und dessen relative Autonomie in dem Maße, wie sie wachsen, das heißt der reale, vernunftgesetzte Zweck verdrängt das spezifisch Sittliche.

Diese Entwicklung spiegelt sich im modernen Leben auf vielfältige Weise. Es gibt kaum noch Werte, die einfach „da“ sind: alles Tun, alle Dinge empfangen ihren Sinn und Wert von wägbaren Zwecken her. So lebt denn zum Beispiel gar manches Kunstwerk aus der Interpretation, nicht die Interpretation aus dem Kunstwerk, manches Kunstprinzip aus geistigen „Intentionen“, nicht die „Intentionen“ im Kunstwerk. Und wie selten trifft man heute einen Künstler an, der „singt, wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnt“, oder der über die Welt dichtet, einfach weil für ihn „ein Lied in allen Dingen schläft“ und weil er das „Zauberwort“ gefunden hat, das „die Welt klingen läßt“ (Eichendorff). Von der „Sendung“ des Künstlers sprechen wir — von irgendwelchen logisch wägbaren Zwecken. Danach müßte sich der Zweck des Künstlertums aus der jeweiligen Lage ergeben.

Das aber gilt allgemein. — Einst hatte zum Beispiel die Arbeit ihr Maß in sich selbst, das heißt im Werke. Dieses Maß war zugleich die Begrenzung gegen das Menschliche und Private — abgesehen davon, daß das Private in die Arbeit einging. Heute dagegen hat die Arbeit ihr Maß im Gelde. Hier den Sinn („Sinn der Arbeit“) noch in metaphysischen Bezirken zu suchen, wäre Torheit: ihr Wert ist wägbare geworden, jedoch nicht mehr „menschlich“ im tieferen Sinne. Der Zweck wird durch die Vernunft und den technischen Mechanismus bestimmt, und das Arbeitsethos kann nicht mehr aus sich selbst leben.

Ebenso sind die Autoritäten aller Art in der modernen Welt wägbare geworden. Es gibt nur wenige Völker, die, wie die Engländer, die vergangenen Jahrhunderte kontinuierlich werten und Traditionen lieben; die anderen begehren gern in Revolutionen gegen bestehende Autoritäten auf, und erst in unserer Zeit beginnen sich Zweifel zu regen am Nutzen aller radikalen Revolution. Gleichwohl besteht im Bewußtsein der meisten abendländischen Völker das Prinzip noch, aus welchem sich die Revolutionen gebären: man hält Autoritäten und Entwicklungen aller Art für deutbar, ihre historischen Folgen für wägbare von dem Augenblicke an, da sie entstehen; denn hier wie anderswo

glaubt man, daß der erkennbare Zweck des Augenblicks — die Interpretation der Lage — das Letzte sei: hat man doch seit Nietzsche gelernt, hinter dem durchscheinenden logischen Gewande auch den nackten Körper der Weltgeschichte zu sehen, worin die Triebe walten. So wägt man denn die Autoritäten von Grund auf, verdammt die früheren, die in einer andersartigen Lage erwachsen, setzt neue ein und ab und bildet Weltanschauungen über sie. Ehrfurcht, Religiosität, Tradition und Autorität ertrinken dergestalt im Meere der geschichtlichen Vernunft.

Oder: man entzieht die Frau ihrer naturgegebenen emotionalen Welt, indem man sie emanzipiert. Auf solche Weise wächst die Frau in der modernen Welt in die rationalistische Kultur hinein, ohne dieser das eigene Seelentum mitgeteilt zu haben; denn der Zweck ihres Seins wird — in den Forderungen nach Gleichheit und Ebenbürtigkeit — von der rationalen männlichen Kultur aus neu bestimmt, die ja Lebenswerte nur als immanente, logisch greifbare kennt; u. a. m.

Dies alles erklärt sich im letzten Grunde aus dem Wachstum des geschichtlichen Bewußtseins. Das Sein ruht in sich selbst; die Welt als Lage aber löst sich in rationalen Zwecken auf: sie verliert ihre metaphysische Offenheit.

Indessen, die „historische“ Welterfahrung ist nicht die letzte. Wir lernen heute, im zwanzigsten Jahrhundert, sie selbst aus der „Lage“ heraus zu verstehen. Wir sind im Zuge, den jeweiligen, lagebedingten Realitäten und Werten ihren beinahe absoluten Charakter zu nehmen, weil die Weltgeschichte selbst, im großen wie im einzelnen, einen anderen Lauf genommen hat, als man einst annahm. Wir fangen an, die Dinge wieder zu entgrenzen und Phänomene wie Revolution und Fortschritt, die einst als absolut gegolten haben, als relativ zu sehen — wie jeden Erfolg. Täuschen wir uns nicht, so nähert sich in unserer Zeit gerade der Prozeß der Differenzierung aller Lebenswerte seinem Ende. — Nicht die Werte sind relativ; denn sie liegen im Erleben und im Lebensprozeß *hic et nunc*, und das Erleben der Welt ist jeweils die Welt, ist also absolut: relativ dagegen ist jeweils der vernünftig eingestufte Wert in allen Bezirken der Geschichte. — Theologisch gesprochen, heißt dies: das Diesseitige wird uns heute relativ — obwohl es vermessen wäre, zu sagen, das „Jenseitige“ wäre im zwanzigsten Jahrhundert wieder schlechthin absolut geworden.

Das Bewußtsein von der Relativität des „Diesseitigen“ aber erzeugt neue Angst. Es ist die Angst des Geistes, nicht die Angst vor dem „Nichts“ — die Angst eben jenes Geistes, der verlernt hat, sich selbst in der Geschichte als absolut zu setzen, wie bei Hegel. Anfang und Ende, Wert und Unwert eines geschichtlichen Strebens oder einer Epoche sind danach im persönlichen wie im weltgeschichtlichen Leben nicht mehr festlegbar; und die Vernunft scheint nicht berechtigt, ein endgültig-voreiliges Urteil auszusprechen zum Beispiel in dem Worte „umsonst“. In dieser neuen Erfahrung liegt der Ursprung jener Angst des Geistes. Er sieht, wie die Geschichte, die er aufbauen wollte — seine Geschichte — vor dem inneren Auge zerbricht.

Denn das Zweckdenken zerstört alle Kontinuität. Zwar, von Ranke bis

Toynbee haben viele Historiker etwas wie kontinuierliche weltgeschichtliche Bewegung erkennen wollen; aber sie sehen auch Epochen, Kulturen und dergleichen, und diese gelten bei fast allen Historikern des neunzehnten Jahrhunderts wie bei vielen heutigen als sehr begrenzte Phänomene: epochal, also Lage, ist danach auch unsere Zeit, wie jede gewesene, jede kommende — das liegt unmittelbar in einer solchen Konzeption. Die jeweilige Zeit wird zusammenhanglos: das Feld der Mode. Denn modisch denken, heißt: in Verhältnissen einer Epoche denken, die vergangene Geschichte (die Tradition) entweder auslöschen, oder sie nach zweckbedingten, eben modischen Gesichtspunkten immer wieder umdeuten. Wer modisch denkt, will auf den gegebenen vergänglichen Augenblick gestimmt sein und nicht mehr. Ihn freilich meint man zu beherrschen, und ein gewisser Geistesstolz prägt sich demgemäß aus in gewissen gern gebrauchten Worten wie „modern sein“, „moderner Mensch“ usw.

Was bedeutet nun diese Atomisierung und Auflösung der kontinuierlichen Geschichte?

Das Menschsein unterscheidet sich von aller Tierheit durch die Geisteskraft. Eben mit der Geistigkeit aber steht in innerem Zusammenhange jene Stetigkeit des Erlebens, die man beim Menschen findet — abgesehen davon, daß sittliche, religiöse, künstlerische und andere Betätigungen gleichfalls ohne Geistigkeit nicht möglich wären. Das moderne Geschichtsdanken aber ist so weit gediehen, daß es gerade die Stetigkeit des weltgeschichtlichen Erlebens aufzuheben droht. Der Geist wird in den Dienst augenblicklicher Interessen oder Zwecke gestellt — zum Beispiel da, wo man um bestimmter politisch-geschichtlicher Ziele willen Millionen von Menschen in Weltkriegen verbluten läßt, Millionen verfolgt, peinigt oder durch die Länder treibt. Der Zweck konstituiert hier die jeweilige geistige Perspektive — die „Weltanschauung“, die nun ihrerseits mit den Zwecken beständig sich verändert, wie wir heute besonders in autoritären Ländern sehen. Die Stetigkeit hört auf, weil der Geist, der die Geschichte bewußt beherrschen will, in den epochalen Zwecken ertrinkt. Das geschichtliche Denken zerstört auf solche Weise die eigentliche Geschichte. So löst es zum Beispiel im Existentialismus unserer Tage das In-der-Welt-sein in „Befindlichkeiten“, die Welt selbst in Stimmungen auf.

Das ist das Ende zwar nicht der Geschichte und Geschichtlichkeit des Menschen — denn die historischen Realzusammenhänge bleiben von der Deutung und ihrem Wandel unberührt —, aber des modernen geschichtlichen Denkens. Es hebt sich selbst auf, und sein Untergang erfolgt von innen her, organisch, nicht weil seine Thesen als unlogisch oder widerlegbar erkannt worden wären. — So pflegen die meisten geschichtlichen Kräfte unterzugehen, indem sie sich ausleben und mit innerer Folgerichtigkeit zu Ende leben — bis sie das Gegenteil dessen herbeiführen, was sie zum Ziele hatten. Die Hypertrophie der Gesetze führt zur Gesetzesverachtung und Gesetzlosigkeit, der religiöse Dogmatismus zum leidenschaftlichen Protest, die wirtschaftliche Überproduktion zu wirtschaftlicher Lähmung, die Übersteigerung des tech-

nischen Kriegen im Atomzeitalter zur Aufhebung aller Voraussetzungen eines „menschlichen“ Krieges; die Häufung der Erfolge führt zum Verlust des echten Sinns für Erfolge, die Übertreibung der Romandichtung in unserer Zeit zur Gefährdung des Romans als Kunstwerk, zur Gleichgültigkeit gegen ihn, die Idealität in der Kunst zur Skepsis (wie man an der Wechselbeziehung von Romantik und Naturalismus, von Klassik und modernem Realismus studieren kann) usw. Die geschichtlichen Kräfte entfalten sich, bis sie allseitig sichtbar, bis ihre späten Folgen erkennbar geworden sind. Solange sie sich noch entwickeln, vermögen sie die Seelen in ihren Bann zu ziehen — denn das Werdende erweckt das Pathos des Werdens, der Jugend, während Vollendung Stillstand bedeutet, und Stillstand ist Tod. Alt sein, heißt ganz eigentlich: vollendet sein.

Der Historismus nun wollte die Geschichte und die Herrschaft über die in ihr waltenden Kräfte. Er zerstört sie, wenn und insofern er sein rationales Bild von ihr und ihren Kräften allseitig vollendet hat, aber den Widerspruch erkennen muß zwischen diesem Begriffsbilde und den welthistorischen Ereignissen im Jahrhundert der Weltkriege; und er, der er die kontinuierlichen Linien in der Geschichte suchte, befindet sich in einer unaufhebbaren Aporie, wenn er eben diese Kontinuität zerrinnen sieht in zweckbestimmten, ewig wechselnden Bildern vom jeweiligen Heute, Gestern oder Morgen. So hat er alle seine Wege ausgetreten. Das Zweckdenken, das er begünstigt hat, vernichtet alle Kontinuität; und weil diese den Nährboden des geschichtlichen Denkens, jene indessen das Hauptmerkmal der modernen Kultur bildet, wird der Widerspruch unaufhebbar. Insofern — und nicht an sich — zerbricht die „Geschichte“.

Indem sich die Dinge in unserem Jahrhundert wieder zu entgrenzen beginnen, hören sie auf, Monaden wie bei Leibniz zu sein, — „fensterlose“, in sich begrenzte Wesenheiten. Dafür freilich tauschen sie ein anderes Vermögen ein, das Leibniz seinen Monaden zuerkannt hat: sie können das „Universum“ in sich hegen. — Ein Beispiel. Bis zum neunzehnten Jahrhundert konnten sich die Wissenschaften unabhängig voneinander entwickeln; Forschertum und technischer Zweck zum Beispiel waren nicht notwendig aufeinander bezogen, und es war ein weiter Weg vom Papinschen Topf bis zu James Watts Dampfmaschine; klassische Mechanik und alter Vitalismus konnten nebeneinander bestehen und Charles Darwin ein gläubiger Christ sein; Dichtertum und starrste Philologie lebten zugleich, ohne voneinander zu leben; neben dem Jungen Deutschland gab es die Biedermeierwelt, neben Heinrich Heine oder Ludwig Börne schufen Ludwig Richter oder Moritz von Schwind ihre andersartige Kunstwelt; unter der Oberfläche der verkrustenden bürgerlichen Gesellschaftsordnung regte sich der radikale Sozialismus, ohne eigentlich beachtet und in seinen Wurzeln erkannt zu werden; es gab Nationalstaaten und eine nationale Volkswirtschaft, die sich zum Beispiel in Kriegen wie die fensterlosen Monaden des Leibniz ausnehmen mochten, u. a. m. — wie man ja überhaupt geneigt sein könnte, das neunzehnte Jahrhundert und manches Dazwischenliegende vordem als die Zeit der divergierenden Tendenzen anzusehen; denn

die Differenzierung der Lebensgebiete war, wie bemerkt, ihr Hauptmerkmal. — In dieser Zeit ist auch der moderne Historismus entstanden. Als seine Morgendämmerung begann, zerfiel die Welt in heterogene Bezirke — damals, als Rousseaus romantische Naturschwärmerei das Zeitalter der Revolutionen eröffnete, als inmitten der vom Kanonendonner der napoleonischen Heere zerrissenen Welt die romantische Traum- und Märchenwelt aufblühte. Der Historismus faßte nur einen einzelnen Bezirk dieser vielgeteilten Welt ins Auge, die Universalgeschichte, im Anfang sogar bloß die nationale Vergangenheit (zum Beispiel die Kaiserherrlichkeit des deutschen Mittelalters). Ursprünglich also wollte er nur seine eigene Welt mit logischer Klarheit sehen, und er tat es, indem er die Geschichte überall als kontinuierlich dachte (denn von Herder bis zu Gervinus oder Ranke waren alle Historiker von der Kontinuität irgendeiner Entwicklung überzeugt, und Epochen waren Stufen der Entwicklung). Nun aber traten Technik, Wirtschaft und Politik beherrschend in den Mittelpunkt und stellten das geschichtliche Denken in ihren Dienst: sie, die sie in charakteristischer Weise das moderne Zweckdenken konstituiert haben und daher notwendig Augenblick und Lage vor das „Sein“, die Kontinuität stellen müssen. Dazu aber kam, daß einzelne Lebenstendenzen mit dem Anspruch auf universale Geltung auftraten — mit jenem typisch rationalen Herrschaftsanspruch, der sich bis auf den heutigen Tag im Politischen wie in der gewissen „Weltanschauungs“-Manie des modernen Menschen ausgewirkt hat. Und eben in dieser Zeit — einige Jahrzehnte vor der Jahrhundertwende, im Zeitalter Seeleys und Treitschkes — verlor der Historismus sein ursprüngliches Gepräge. Er büßte seine anspruchslose Souveränität im Geistigen ein. Er wurde zerrieben zwischen den Mächten, die miteinander um universale Geltung rangen, im Zweckdenken und in den Bedrängnissen der jeweiligen Kampfsituation — der „Lage“, in welcher die zweckmäßige Haltung wichtiger wird als das sachliche, beständige Resultat des Forschens. Der Historismus also, einst selbst nur ein Teil, verlor sich selbst im Dienste jener partikularen Mächte (zum Beispiel des Politischen), die vom Teil aus das Ganze beherrschen wollten. Hier mußte er scheitern, weil die Geschichte — das Leben — als Ganzes nicht deutbar ist, weil sie vielschichtiger ist als das Ökonomische, das Technische, das Politische usw. für sich allein. Der Historismus kann seinem inneren Wesen nach immer nur die Wißbarkeiten in der Geschichte in geistigen Klischees sichtbar machen wollen (auch das Triebhafte, Vitale bei Nietzsche ist nichts als geistiges Klischee!) — aber die Geschichte ist mehr als das, was der Geist von ihr begreift.

Der Wendepunkt war erreicht, als sich nun, zum Teil schon vor dem Anbruch des zwanzigsten Jahrhunderts, die getrennten Sphären auf unvorhergesehene Weise zum „Universum“ erweiterten (um bei dem Gleichnis aus Leibniz' Monadenlehre zu bleiben). In den Machtkämpfen der großen Zeitgewalten, wie Imperialismus, Sozialismus, Liberalismus, Nationalstaatsgedanke usw., deren jede universal sein wollte, gab jede unvermerkt ihren einstigen Anspruch auf und verzahnte sich mit anderen. Die Volkswirtschaft zum Beispiel wuchs über die Ländergrenzen hinaus; Wissenschaft, Industrie,

Technik, Handel zwangen zur Ausweitung der geistigen und materiellen Räume; Sozialismus und Nationalstaatsgedanke, einst schroff verfeindet, traten einander näher, weil die Unterschiede in der Ideologie sich durch Realitäten wie von selbst aufhoben, und heute gibt es das „Nationale“ kaum mehr ohne das „Soziale“ und umgekehrt. Aber die Synthesen, die in unserer Zeit für notwendig gehalten werden, wachsen mehr, als sie vom Geiste aus gesetzt werden. Die Welt also ist kleiner geworden, insofern man die räumlichen Entfernungen und Grenzen durch Verkehrsmittel, Wissenschaften, Atombomben sprengen könnte, größer insofern, als sie keine wesentliche Lebenspotenz mehr in sich duldet, die partikular oder esoterisch wäre — zum Beispiel eine frei ausgreifende einzelne Nation, ein umfassendes Geheimwissen, eine politische oder geistige Insel ewiger Neutralität, an deren Gestaden die Wogen der Zeitleidenschaften überall sich brechen müßten, u. a. m.

Diese Rückkehr zum Großraum, zur Welteinheit, zur Universalität ist ein anderes Merkmal unserer Gegenwart, sei es im Politischen (zum Beispiel in der Allgegenwart der abendländischen Kultur), sei es im Geistigen (zum Beispiel in der weltweiten, weltoffenen Wissenschaft) — obwohl nicht verkannt werden darf, daß „Welteinheit“ heute noch weniger Harmonie und Ausgleichung der Kräfte bedeutet als in der vermeintlichen „Einheitskultur des Mittelalters“. Auf die universale Tendenz als solche kommt es an — auf das gleichsam naturgegebene Sichdurchdringenwollen der Wissenschaftsgebiete, Künste, Seinsfragen.

Die Hinwendung zum Universalen aber schafft Gegenwerte und Gegenwelten gegen jene Geistestendenz, durch welche die Welt — das „Sein“ — zuletzt als Lage begriffen und gesetzt worden ist. Universum und Lage sind Gegenbegriffe, etwa so wie in der Physik das klassische Stabilitätsprinzip und Einsteins Äquivalenzprinzip, wie Genotyp und Phänotyp in der Biologie, wie Ordnung und Revolution in der Weltgeschichte, wie Dauer und Vergänglichkeit. Und der moderne Historismus, der auf dem Niveau der „universalen“ Lageinterpretation verblieben ist, verliert auch insofern seinen Grund. — Rückkehr zur Universalität bedeutet Rückkehr zum Prinzip der Kontinuität; ob der Historismus den Weg zu dieser finden wird, steht dahin. Sein Anspruch im vorletzten, hybriden Stadium gründete sich auf den alten Geistglauben — den Glauben an die Deutbarkeit der Geschichte. Es scheint indessen von vornherein gewiß, daß nicht der Geist — der in der modernen Geschichte deutend gescheitert ist — den Weg zur neuen Universalität geschaffen hat und weiterbauen wird. Die Geschichte ist das Leben, und das Leben ist nicht Lage, sondern Sein: daß eben dieses Sein offen, vielgestaltig und in seinen Tiefen undeutbar ist, mag nach dem Scheitern des gesamten modernen Rationalismus die wichtigste Erfahrung unserer Zeit sein. Das „Universum“ des modernen Rationalismus, das der Dämon des Laplace heraufbeschwören sollte, kann nicht kommen; und das neue Universum „Leben“ oder „Geschichte“ ist unverkennbar von anderer Art.

Trotzdem wären endgültige Aussagen über das geschichtliche Denken überhaupt unmöglich. Die Erfahrung zeigt, daß es in den einzelnen Epochen mit

den Kräften der Zeit in organischer Verbindung gestanden hat, und so mag es künftig sein. Das „geschichtliche Denken“ war nicht konstitutiv für den modernen Geist, sondern symptomatisch, weil es lebendig in die allgemeinen Gestaltungsprozesse verwoben war. Daher kann man nicht — in monokausalem Verfahren — alle Entwicklungen auf die des geschichtlichen Denkens zurückführen: man wird umgekehrt von diesem aus das Allgemeine zu sehen versuchen, nach dem Prinzip des pars pro toto.

Ebenso verfehlt wäre es, jene moderne Rückkehr zur Universalität als Rückwendung zur primitiven, gleichsam magischen Kultur zu deuten, worin die Welt nicht Vielheit, sondern Einheit war. Die Grenzen des Geistes sehen, heißt nicht: den Geist negieren und alle Kraft des Geistes leugnen. Und eine Rückkehr zur Primitivität des „Magischen“ ist heute unmöglich, weil die Ergebnisse einer mehrtausendjährigen weltgeschichtlichen Entwicklung im Gefühlsleben und im Verstande des modernen Menschen nicht einfach ausgelöscht werden können.