

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 12 (1934)

Artikel: Wandlungen der geschichtsphilosophischen Fragestellung
Autor: Spiess, Emil
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762267>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

Wandlungen der geschichtsphilosophischen Fragestellung.

Von Dr. phil. et theol. Emil SPIESS, St. Gallen.

Jakob Burckardt erzählt uns in seinem monumentalen Werke: «Die Kultur der Renaissance in Italien»¹, wie Petrarca einmal mit seinem Bruder unter unsäglichen Mühen mit kühnem Wagemut einen hohen Bergesgipfel erklommen hatte, wie dann vor seine Seele sein ganzes vergangenes Leben mit all seinen Torheiten trat. Er schlägt die Bekenntnisse des Augustinus auf und liest tief erschüttert die Stelle, auf die gerade sein Blick fiel: «Und da gehen die Menschen hin und bewundern hohe Berge und weite Meeresfluten und mächtig daherrauschende Ströme und den Ozean und den Lauf der Gestirne, vergessen sich selbst aber darob.» Diese Begebenheit, die an der Schwelle der Neuzeit steht, hat beinahe prophetisch-symbolischen Charakter für die Entwicklung der neuzeitlichen Kultur. Der Mensch der Neuzeit hat den Weg gefunden ins Meer der Naturgeheimnisse, auf die Höhen der Naturbeherrschung durch die Errungenschaften der Technik, zu den mächtigen Strömen materiellen Fortschritts und bürgerlicher Behaglichkeit; er hat den Weg gefunden in die Vielheit der Außenwelt, hat selbst das geistige Schaffen zersplittert in eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Spezialwissenschaften und einen verwirrenden Durcheinander von lebenswahren und lebensfremden Kenntnissen. Wo man noch für Menschliches sich interessierte, war es nur ein Teil des Menschen. Aber den Weg zum ganzen Menschen hat man aus dem Auge verloren. Die Beziehungen auf den ganzen Menschen und seine Lebensaufgabe vergessen. Der ganze Mensch und seine Stellung zum historischen Schicksal war den meisten gleichgültig. Erst die geistige Krisis am Ende des XIX. Jahrhunderts und die Katastrophe des Weltkriegs haben zu einer Selbstbesinnung geführt, die ein allgemeineres Interesse für geschichts-philosophische Fragen weckte. Und

¹ II. Bd. S. 16.

als gar Oswald Spengler im Jahre 1918 sein merkwürdiges Werk « Untergang des Abendlandes » in die Massen warf, wurde die Geschichtsphilosophie zur aktuellsten und modernsten Geisteswissenschaft.

Diese Entstehungsbedingungen der neueren Geschichtsphilosophie erklären auch den stark vorherrschenden pessimistischen Charakter der verschiedenen Theorien. In den letzten 40 Jahren haben weitaus die meisten geschichtsphilosophischen Denker im Menschen nur den passiven Stoff eines blinden weltgeschichtlichen Bildungsprozesses gesehen. Und doch ist die Menschheit in ihrem kulturellen Wachsen kein toter Stoff, sondern gerade in der Geschichte ist sie schöpferisch tätig. Wenn schon die niedersten Organismen in ihrer Entwicklung sich nicht rein passiv verhalten, sondern auch aktive Kräfte entwickeln, so ist die Geschichte des Kulturlebens und vor allem die Geistesgeschichte ein Ausdruck menschlicher Tat, schöpferischer, zielbewußter Bildung. Wo der Pantheismus aber im menschlichen Leben keine persönliche Freiheit, sondern nur blinde Notwendigkeit sieht, da ist Geschichtsphilosophie nur ein resigniertes Zuschauen, ein rein passives Erleiden eines mit mechanischer Unausweichlichkeit bestimmenden Schicksals. Wo aber die Überzeugung von der Eigenbedeutung der Persönlichkeit aufrechterhalten wird, da leitet die geschichtsphilosophische Theorie ins Leben hinein zur selbsttätigen Gestaltung im Werdeprozeß der Kulturen. Die Geschichtsphilosophie, welche gegenüber dem System von der Allgottheit das Recht der Einzelpersonlichkeit vertritt, will vom tieferen Verständnis historischen Geschehens zum zielbewußten Einleben, Einfühlen und Mitwirken an der Kulturentwicklung anleiten. In diesem Sinne sagt Pichler sehr richtig: « Die Philosophie der Geschichte kann das Gewissen sein, das dem geschichtlich Gegebenen das Aufgegebene gegenüberstellt. »¹ In anderer Form bringt der berühmte Geschichtsphilosoph Rocholl denselben Gedanken zum Ausdruck, wenn er schreibt: « In der Philosophie der Geschichte arbeitet die Menschheit an ihrer Selbstbiographie. » Unter diesem Gesichtspunkt ist es auch verständlich, warum der geistesgewaltige Apologet A. M. Weiß die Worte schreiben konnte: « Die Philosophie der Geschichte gehört darum zum Nützlichsten, womit sich der Mensch beschäftigen kann. »² « Wir beneiden die wenigen auserwählten Geister,

¹ Pichler, Philosophie und Geschichte. Tübingen 1922, S. 18.

² Weiß, Apologie des Christentums, II. Bd. 4. Aufl. Freiburg i. Br. 1908, S. 973.

denen es gegeben ist, das schönste Thema, das eine menschliche Feder bearbeiten kann, eine Philosophie der Geschichte zum Gegenstand ihres Denkens zu machen. »¹

I.

Man hat die Aufgabe der Geschichtsphilosophie sehr verschieden aufgefaßt. Das hängt zunächst mit der doppelten Bedeutung des Begriffes Geschichte zusammen. « Geschichte » kann einerseits das Geschehen selbst bedeuten, den geschichtlichen Verlauf; andererseits aber versteht man unter Geschichte auch die Wissenschaft von diesem Geschehen, die Geschichtswissenschaft. Daher kann auch das Wort Geschichtsphilosophie eine doppelte Bedeutung haben und zwar entweder: als Philosophie des geschichtlichen Verlaufs, und dann haben wir eine philosophisch erzählte Universalgeschichte mit besonderer Herausarbeitung der ideengeschichtlichen Zusammenhänge und den sich aus der philosophischen Geschichtsbetrachtung ergebenden allgemeinen Resultaten. Oder aber Geschichtsphilosophie bedeutet die Philosophie der Geschichtswissenschaft, d. h. die Prüfung und Behandlung der methodischen Prinzipien der Geschichtswissenschaft, der allgemeinen Grundfragen über Wesen und letzte Ziele der Geschichtswissenschaft. Die erstere Richtung der Geschichtsphilosophie als philosophisch erzählte Universalgeschichte vertreten u. a. Augustin, Otto v. Freising, Bossuet, Hegel, Ranke und Wundt. Den zweiten Standpunkt einer eigentlich systematischen Geschichtsphilosophie vertreten Herder, Kant, der Dichter Schiller, dann vor allem Droysen und Bernheim. Wenn auch diese beiden Richtungen fundamental verschieden erscheinen, so stehen sie doch nicht in direktem Gegensatz, denn auch die systematische Geschichtsphilosophie hat eine philosophierende Betrachtung über die Universalgeschichte zur Voraussetzung. Beide Betrachtungsweisen bedingen sich gegenseitig, und darum suchte auch Rocholl in seiner Philosophie der Geschichte beiden Standpunkten gerecht zu werden.

Wenn schon die geschichtsphilosophische Aufgabe in sehr verschiedener Weise aufgefaßt worden ist, so hat umsomehr die Lösung der geschichtsphilosophischen Probleme ein auf den ersten Blick verwirrendes Durcheinander von Theorien hervorgebracht. Die Lösung

¹ Rezension von P. Weiß zu Rocholls Philosophie der Geschichte im Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. 15, 1894, S. 608.

der geschichtsphilosophischen Aufgabe besteht in der Erklärung der geschichtlichen Bewegung. Erklären heißt eine Tatsache, eine Erscheinung, ein Ding auf ein anderes zurückführen. Zur Erklärung eines factum ist die Beziehung zu anderen facta aufzusuchen, zu denen es im Verhältnis der Abhängigkeit steht. Erklären heißt also die Abhängigkeit eines Dinges von einem anderen nachweisen. Diese Abhängigkeit von zwei oder mehreren Dingen voneinander kann entweder im menschlichen Denken allein oder in der außersubjektiven Existenz begründet sein. Die Abhängigkeit, die im Objektiven begründet ist, ist ausgedrückt im Verhältnis der Ursächlichkeit. Die Geschichtsphilosophie hat es mit der Erzählung der letzten Gründe der historischen Tatsachen, der historischen Existenzen zu tun, und hier spitzt sich in der Geschichtsphilosophie alles zu auf die Frage der Ursächlichkeit. Welches ist die allgemeine Ursache alles historischen Geschehens und welches sind die dem historischen Leben entsprechenden besonderen und eigentümlichen Ursachen. Zunächst unterscheide ich die Geschichtsphilosophen nach ihrer Stellung zur allgemeinen Ursache. Da reißt ein fundamentaler Gegensatz eine große Kluft zwischen zwei Standpunkten auf. *Immanenz und Transzendenz der ersten Ursache*, das ist die alles entscheidende Alternative auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie. Die einen behaupten, daß alles Weltgeschehen und daher auch alles historische Geschehen nur eine in sich selbst eingeschlossene Ursächlichkeit habe. Es gibt keine außerweltliche, sondern nur innerweltliche Ursachen. Das ist der Standpunkt der Immanenz ; die andere Gruppe betont, daß die Kette der innerweltlichen Ursachen getragen werden müsse durch eine Ursache, welche das innerweltliche Geschehen überschreitet, die erste Ursache müsse außer- oder überweltlich sein. Das ist der Standpunkt der Transzendenz. Selbstverständlich nehmen auch die Vertreter der Transzendenz ein innerweltliches Wirken der ersten Ursache an, sie betonen aber den Wesensunterschied zwischen der unerschaffenen ersten Ursache und der geschaffenen Welt, die nur eine abgeleitete Ursächlichkeit in sich trägt. Theologisch gesprochen handelt es sich um das Problem von Pantheismus und Theismus : persönliche, überweltliche Gottheit oder unpersönliche, ewig sich wandelnde Allgottheit.

Ein großer Teil der Geschichtsphilosophen aber führt seine Theorien nicht auf die ersten und tiefsten Probleme der Ursächlichkeit zurück ; sie scheiden diese Frage aus methodischen oder praktischen Gründen von der Geschichtsphilosophie aus ; andere behandeln sie

nicht wegen der Ungewißheit ihres eigenen Standpunkts oder wegen Unkenntnis methodischer Fragestellung. So haben wir zunächst drei große Gruppen von Geschichtsphilosophen: jene, welche den Standpunkt der Immanenz der ersten Ursache vertreten, dann jene vom Standpunkt der Transzendenz der ersten Ursache und schließlich die große dritte Gruppe, welche die Frage unbeantwortet beiseite liegen läßt. Bei den Immanentisten haben wir wiederum drei Richtungen zu unterscheiden. Das geschichtliche Leben besteht in Handlungen von Persönlichkeiten, jede Handlung hat einen Träger und hat ein Motiv. Mit anderen Worten, die Handlungen, die das geschichtliche Leben zusammensetzen, haben eine Wirkursache und eine Zweckursache. Die Wirkursache ist ein schon existierendes Wesen, das durch seine physische Tätigkeit etwas Neues hervorbringt. Es sei betont, daß Wirkursache durch physische Tätigkeit wirkt. Was ist der Zweck? Er ist das, wegen dessen etwas geschieht. Der Zweck fällt daher unter den Begriff der Ursache, weil er einen Einfluß auf das Zustandekommen von etwas ausübt. Der Zweck übt aber diesen Einfluß nicht durch physische Tätigkeit aus, sondern auf ideelle Weise. Vernünftige Wesen überlegen das, was sie tun wollen. Die hervorzubringende Wirkung schwebt ihrem Geiste vor mit allen ihren Umständen und Schwierigkeiten und zugleich auch die Mittel und Wege, um ihr Vorhaben auszuführen. Diese auf dem Wege der Erkenntnis gleichsam vorausgenommene Wirkung nennen wir Zweck oder Ziel unseres Handelns. Die Zweckursache hat also das Eigentümliche, daß sie zunächst in der ideellen Ordnung existiert, um dann in der physischen Ordnung hervorgebracht zu werden. Die Zweckursache hat also eine ideelle Existenz vor der physischen.

Die Bedeutung der Zweckursache wird von allen jenen Geschichtsphilosophen geleugnet, die ein selbsttätiges Eingreifen des menschlichen Geistes in das geschichtliche Geschehen in Abrede stellen und alle geschichtlichen Handlungen einer blinden mechanischen Naturkausalität unterwerfen. Weil dieser Standpunkt die Einzigkeit von mechanisch-tätigen Wirkursachen betont, nennt man ihn Kausalmonismus. Der kausalmonistische Standpunkt läßt sich wiederum auf verschiedene Weise vertreten. Entweder man betrachtet die Natur oder eine bestimmte Kraft der Natur als Hervorbringerin des geschichtlichen Lebens. Wir nennen diesen Standpunkt, der wiederum in verschiedensten Farben schillert: *Naturalismus*. Oder aber man betrachtet die vom Menschen bearbeitete Natur, das Wirtschaftsleben als Erzeuger des

historischen Prozesses. Das ist der historische Materialismus. Und schließlich hat es in neuerer Zeit manche Philosophen und Geschichtsphilosophen gegeben, welche die These des Materialismus auf den Kopf stellten und erklärten: es ist nicht alles Materie, alles ist Seele. Die Materie ist nur Erscheinungsform der Seele. Der geschichtsphilosophische Psychismus betrachtet das geschichtliche Leben als eine mit mechanischer Notwendigkeit sich vollziehende Wandlung seelischen Lebens. Und zwar ist die Wirkursache eine All-Seele, eine Sozialseele oder eine Volksseele, die in notwendiger Entwicklung eine bestimmte Reihe von Kulturstufen hervorbringt.

Betrachten wir uns einige Typen der naturalistischen Richtung im allgemeinen. In der Zeit der Renaissance hat sich die weltanschauliche Perspektive des abendländischen Menschen umgestellt. An die Stelle Gottes trat die Welt. Man betrachtete daher auch in vermehrtem Maße die Geschichte unter innerweltlichen Gesichtspunkten; damit war eine immer schärfer werdende Tendenz zum Naturalismus gegeben. Es würde uns viel zu weit führen, den Spuren und Anfängen des historischen Naturalismus im XVII. und XVIII. Jahrhundert nachzugehen. Ich verweise dafür auf einen Artikel « Über die Entstehung der materialistischen Geschichtsauffassung », der im Augustheft der Schweizerischen Rundschau 1929 erschien. Diese naturalistischen Tendenzen sind im großen und ganzen Detailversuche geblieben, und der Gedanke einer innerweltlich vollkommen abgeschlossenen Naturkausalität hatte sich trotz mannigfachen Versuchen noch nicht in einem imponierenden System konzentriert. Erst gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts geht der Naturalismus seiner Vollreife entgegen. In Frankreich stellt sich Condorcet auf diesen Boden, der die These aufstellt, daß der mechanische Ablauf der historischen Perioden gestatte, die Zukunft voraus zu berechnen. In Deutschland ist es Herder, der freilich in ganz anderer Form die Geschichte auf der Naturwelt aufbaut. Er faßt die Geschichte als einen großen Naturprozeß auf, opfert die Freiheit der Geister der Naturnotwendigkeit und bahnt damit schon eine monistische Auffassung an. Ein interessantes Element hat der Göttinger Geschichtsphilosoph Krause in die Entwicklung des historischen Naturalismus hineingetragen. Er steht auf pantheistischem Boden und betrachtet die Geschichte als eine Auswirkung des kosmischen Lebens. Er hat zum ersten Male systematisch die Lehre vom Parallelismus der individuellen und der sozialen Entwicklung vertreten: d. h. die Menschheit durchläuft dieselben Entwicklungsstufen wie der einzelne

Mensch. Es folgen sich die Perioden Keimlebensalter, Wachslebensalter, Reifelebensalter.

Von Frankreich aus erfolgte dann die noch schärfere Formulierung des naturalistischen Prinzips. An Condorcet schließen sich die ersten Sozialisten an, St. Simon, Bazard, Fourier, Pierre Leroux. Bedeutungsvoll wurde auch die Begründung der wissenschaftlichen Statistik durch den Belgier Quételet. Dieser bemerkte, daß bei gewissen freiwilligen Handlungen, besonders Heiraten, Selbstmorden und Verbrechen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Art des Vorkommens sich zeige, sobald man größere Menschenmassen und längere Perioden und Zeiträume ins Auge fasse ; ja er kam zu dem Resultate, daß gewisse Handlungen, die unter dem Einflusse des freien Willens stehen, mit noch größerer Regelmäßigkeit vorsichgehen als jene Tatsachen, die nur der Einwirkung physischer Ursachen unterliegen. Man verfolgte diese Entdeckungen weiter, stellte bei verschiedenen Völkern Beobachtungen an, ordnete die Resultate und glaubte nun berechtigt zu sein, von einem Naturgesetz zu sprechen, nach welchem alle menschlichen Handlungen vorsichgehen. Diese statistische Theorie hat der englische Historiker Thomas Buckle ohne weiteres auf die Geschichte übertragen. Mit dürren Worten schreibt er in seiner Geschichte der Zivilisation von England : « In einem bestimmten Zustande der Gesellschaft muß eine große Anzahl von Menschen ihrem Leben selbst ein Ende machen. Dies ist das allgemeine Gesetz ; die besondere Frage, wer nun das Verbrechen begehen soll, hängt natürlich von besonderen Gesetzen ab, welche aber in ihrer Gesamtwirksamkeit dem Allgemein-Gesetze gehorchen müssen, dem sie unterworfen sind. Und die Macht des höheren Gesetzes ist so unwiderstehlich, daß weder die Liebe zum Leben, noch die Furcht vor dem Jenseits auch nur den geringsten Einfluß auf die Hemmung seiner Wirksamkeit auszuüben vermag. » Dankwardt erklärt ganz unverfroren : « Der Mensch ist unfrei ; man kann ihn für sein Tun ebenso wenig verantwortlich machen, wie den Stein, der, den Gesetzen der Schwere folgend, uns den Kopf verletzt ; die verbrecherische Tat war notwendige Wirkung eines Naturgesetzes. »

Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß selbst Quételet, der Begründer der Moralstatistik und ihr geistvollster Vertreter, den Ergebnissen und Schlußfolgerungen mäßigende Grenzen gezogen hat, wenn er schreibt : « Ich glaube nicht, daß sich diesen Erscheinungen gegenüber die Willensfreiheit leugnen läßt. Ich denke nur, daß sie in ihrer Wirkung auf sehr enge Grenzen eingeschränkt ist und bei den gesellschaftlichen Erschei-

nungen die Rolle einer zufälligen Ursache spielt. Wenn man demnach von den Individuen gänzlich absieht und nur die Dinge im großen und ganzen betrachtet, so ergibt sich, daß die Wirkungen der zufälligen Ursachen sich neutralisieren und wechselseitig aufheben müssen. ... Das höchste Wesen hat wohlweislich unseren moralischen Kräften auch Schranken gesetzt wie den physischen. Es wollte verhüten, daß der Mensch in seine ewigen Gesetze eingreifen könne.»

Die Moralstatistik war die eigentliche Schrittmacherin der geschichtsphilosophischen Sozialphysik von Auguste Comte. Er faßt die Geschichtsphilosophie und die Gesellschaftslehre als Physiologie der Menschheit auf. Die Geschichtsphilosophie Comtes — er nennt sie Soziologie — will die sicheren Ergebnisse aller Wissenschaften wie in einer Enzyklopädie zusammenfassen, sie nach dem Grade ihrer Allgemeinheit, Vollkommenheit und Kompliziertheit ordnen, um eine strenge Notwendigkeit in der menschlichen Kulturentwicklung nachweisen zu können.¹ Auf induktivem Wege sollen die Bedingungen ermittelt werden, von denen die Existenz des Individuums, der Familie und der Gesellschaft abhängt; die induktive Soziologie hat ferner die Gesetze festzustellen, welche die Entwicklung des Individuums und der Gesellschaft regeln. ... Jeder soziale Zustand ist als das notwendige Ergebnis des vorausgehenden und die Vorbedingung zum nachfolgenden aufzufassen.²

Die soziale Entwicklung unterliegt unabänderlichen Naturgesetzen, die jeden höheren Willen ausschließen; wohl kann sie durch verständige Einwirkung befördert, aber nie kann eine Stufe ihres Entwicklungsganges übersprungen werden; die soziale Bewegung geht ferner nicht gradlinig, sondern oszillatorisch voran.

Das Fundament der sozialen Dynamik, ihr tiefstes wissenschaftliches Prinzip, liegt in dem Gesetz von den drei Stadien. In drei Stadien vollzieht sich die Entwicklung des menschlichen Geistes und parallel mit dieser geistigen Bewegung geht die materielle Entwicklung, die ebenfalls in drei Stufen erfolgt.³ Jede einzelne Vorstellung, das ganze Geistesleben eines Individuums, ja das gesamte materielle und

¹ Siehe *Lazarus Schweiger*, Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Soziologie in ihren gegenseitigen Beziehungen. Diss. Bern 1899, S. 20.

² *Comte*, Cours de philosophie positive, éd. par. E. Littré, vol. IV. Paris 1877, p. 263.

³ *Comte*, Cours de philosophie positive, vol. IV, p. 504. Vgl. auch *Gruber*, August Comte, Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach, 45. Jahrg., S. 56 f.

geistige Leben der Gesellschaft steigt vom theologischen oder fiktiven durch den metaphysischen oder abstrakten zum positiven oder reellen Zustand empor.¹

In der ganzen Darstellung dieser Entwicklung legt Comte den Hauptakzent auf die Massenbewegung; die verschiedenen Erzeugnisse geistiger und materieller Tätigkeit werden restlos als Kollektivleistungen erklärt, als Bewegungsrichtungen des dynamischen Prozesses, als Tendenzen der kulturellen Entwicklung. Eine persönliche Leistung gibt es in Comtes Soziologie nicht. ... Comte ließ sich von der Gewalt der Idee, das gesamte kulturelle Leben in ein System starrer Gesetze zu zwingen, zu den Einseitigkeiten der naturalistischen Geschichtsauffassung fortreißen. Die Ausdehnung des Grundsatzes der mechanischen Kausalität, die offenbar nur für physische Prozesse und nicht für psychische Vorgänge in Betracht kommen kann, auf das gesamte Weltgeschehen, sei es natur- oder kulturgeschichtlicher Art, setzt notwendig die Annahme voraus, daß alles Sein nur Materie sei.

Der Positivismus, wie man das System von Auguste Comte nennt, war jahrzehntelang eine der machtvollsten Theorien, und sie hat bis in die neueste Zeit hinein nachgewirkt. In England waren es Stuart Mill und Buckle, welche die Ideen Comtes verbreiteten und für die Geschichte fruchtbar machten. Lecky hat in den Positivismus einen eigenartigen Gedanken hineingetragen. Er sieht in der Kulturentwicklung ein Oszillieren zwischen zwei Extremen, der asketischen Theorie und der industriellen Theorie. Spencer unternimmt den kühnen, oft etwas phantastischen Versuch, vom Urnebel her bis zu den höchsten Höhen menschlicher Kulturleistungen alles Geschehen auf die beiden mechanischen Prinzipien von Anziehung und Abstoßung zurückzuführen. Auch Bridges meint, daß in der Geschichte die natürlichen Entwicklungsgesetze der Menschheit zu entdecken seien. Tylor, Bachofen und Morgan suchen das mechanische Entwicklungsschema dadurch zu stützen, daß sie den Menschen in eigentlich tierischen Urzuständen zeigen. Carey betont die unendliche Geschichtsentwicklung, wobei die Bewegung der Geschichte sich immer mehr beschleunige und die Umschwünge immer aktueller und schärfer werden. Zu welchem Extrem die naturwissenschaftliche Betrachtung der Geschichte führen kann, zeigt Sasse², der die Völkerreizbarkeit auf periodische Aufwallungen

¹ Comte, Catéchisme positiviste, 3^{me} édition. Paris 1890, p. 151.

² Sasse, Das Zahlengesetz in der Völker-Reizbarkeit, eine Anregung zur mathematischen Behandlung der Weltgeschichte 1877.

der Sonne und ihrer Anziehungsverhältnisse zurückführt. Ebenso absurd sind die Ideen Bastians, dem die moralischen Ideen nichts als Produkt der Nervenschwingungen und die Geschichte das Spiel elektrischer Kräfte ist.¹

Die Geschichtsphilosophie, die nur eine blinde Naturkausalität kennt, müßte naturnotwendig zum geschichtsphilosophischen Pantheismus führen. Der Mensch erscheint da nur noch als das in eine Sackgasse geratene Entwicklungsprodukt eines sinnlosen Weltungeheuers. Darum erklärt auch Eduard von Hartmann, daß in einem bestimmten Zeitpunkt die Menschheit sich zu einem Massenselbstmord entschließen müsse. Hellwald suchte in seiner zweibändigen Kulturgeschichte jeden Zweck und Sinn vom geschichtlichen Geschehen auszuschließen und alles nur auf mechanische Kraft zurückzuführen. Schaurig ist sein Schlußbild der menschlichen Kultur, er zeichnet es zunächst im Geiste von Du Bois-Reymond, der so gern vom letzten Menschen sprach, der an der letzten Kohle die letzte Kartoffel brät. Daran schließt Hellwald dann die Schlußbetrachtung: « Dann werden die Organismen und der Mensch verschwinden und die Erde wird in mondgleicher Verödung um die Sonne kreisen, das Menschengeschlecht aber, seine Kultur und seine Ideale, sein Ringen und Streben ist gewesen. Wozu? » In wilder Verzweiflung schreit er am Schlusse die Zweckfrage in die Welt hinaus, die er in seiner ganzen zweibändigen Darstellung ausschalten wollte. Huxley zieht aus solchen Betrachtungen die Folgerung, daß man wünschen möchte, daß die Erde mit einem gütigen Kometen zusammenstoße, der wie ein Riesenbesen alles Leben wegfege.

Von den verschiedenen naturalistischen Geschichtstheorien hat vor allem eine eine gewaltige Bedeutung erlangt, allerdings nicht so sehr auf dem Gebiete der Geschichte, sondern der Politik, es ist jene Geschichtsphilosophie, die man als *historischen Materialismus* κατ' ἐξοχήν bezeichnet, der Marxismus. Sie faßt alle Geschichte nur als Wirtschaftsgeschichte auf und alle politischen, sozialen, kulturellen, literarischen und künstlerischen Erscheinungen sollen ausschließlich aus der wirtschaftlichen Grundlage einer Zeit erklärt werden. Karl Marx hat diese Geschichtsphilosophie mit folgenden Worten formuliert: « In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte ent-

¹ Bastian, Schöpfung oder Entstehung.

sprechen. Die Gesamtheit ihrer Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt, ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. »¹

Diese Lehre von Marx ist dann von Engels und den übrigen Marxisten, vor allem Kautsky, Plechanow, Dietzgen, Cunow, Mehring, Boudin u. a. ausgebaut und zum Teil auch angewandt worden. Der geschichtsphilosophische Materialismus enthält noch zwei wichtige Elemente, die erwähnt werden müssen: die Lehre vom Klassenkampf und die von Hegel übernommene Dialektik, das ist die Lehre von der Entwicklung aller Dinge in Gegensätzen. Die Lehre vom Klassenkampf besagt: die ökonomischen Verhältnisse bedingen bestimmte Eigentumsformen. Diese Besitzformen haben eine Teilung der menschlichen Gesellschaft in bestimmte Klassen zur Folge, so in die Kriegerkassen, Priesterkassen, die Klassen der Kaufleute, der Patrizier, der Bauern und der Sklaven. In der modernen Zeit sind es die Klassen der Bourgeoisie und des Lohnproletariats. Auf allen Kulturstufen lassen sich diese Klassen stets einteilen in herrschende und beherrschte. Alle bisherigen politischen Veränderungen, die Kriege, die Eroberungen, die Revolutionen lassen sich aus dem Gesetz des Klassenkampfes ableiten. Das treibende Agens der Geschichte ist nicht mehr der vorwärtsstrebende Menschegeist, sondern die Produktionsverhältnisse.

Die Lehre von Marx hat mit exakter historischer Forschung nichts zu tun. Sie vermag daher nicht im mindesten eine Erklärung des geschichtlichen Lebens zu geben. Man muß es Marx zu gute halten, daß er nicht Historiker war und auch nicht Historiker sein wollte. Seine von Hegel und Feuerbach beeinflusste Lehre ist revolutionäre Philosophie, die den gesellschaftlich Unterdrückten den Weg nach der Zukunft offenbaren wollte, dabei bediente er sich der bestrickenden Gegensatzform des Hegel'schen Systems. Nach Hegel geht die geschichtliche Entwicklung in Gegensätzen voran in der Weise, daß ein Zeitalter die These bildet und das folgende Zeitalter die Antithese oder den Gegensatz und das dritte Zeitalter die Synthese oder die Zusammen-

¹ *Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart 1897, S. XI.*

fassung. Diese Synthese wird dann wieder zu einer neuen These, der gegenüber sich in einer vierten Periode eine Antithese oder ein neuer Gegensatz bildet usw. Marx gab diesem Schema Hegels einen neuen Inhalt: Die These ist der Urkommunismus, die Antithese der Kapitalismus, die Synthese der Sozialismus. Mit Hegels Schema fällt aber auch die marxistische Geschichtslehre zusammen. Im übrigen hatte Marx ein viel zu eng begrenztes historisches Blickfeld um eine großangelegte und brauchbare Entwicklungslehre für die Geschichtswissenschaft zu konzipieren. Vieles von seiner Geschichtsphilosophie ist nur aus der Zeit zu erklären, in welcher Marx seine Erfahrungen gesammelt hat. Die sozialen Verhältnisse innerhalb der damaligen englischen Baumwollindustrie waren der lebendige Anschauungsunterricht, der ihm die Anregungen gab, sein Evangelium der Welt zu verkünden. Zudem war das auch die Epoche unerhörter technischer Fortschritte, welche die maßlose Überschätzung des Technischen bei Marx begreiflich machen.

Die Schwäche der marxistischen Auffassung liegt in der Ausschaltung der seelischen Kräfte als Ursachen geschichtlicher Veränderungen und in der einseitigen Betonung, daß die historischen Ideen ohne jeden Einfluß auf die Produktionsverhältnisse seien. Darum haben auch die neuen sozialistischen Geschichtstheoretiker zum Abbruch geblasen. Max Adler, ein scharf prononcierter Sozialist, muß zugestehen: «Die materiellen Bedingungen schaffen nicht das sittliche Ideal, sondern sie geben ihm nur den geschichtlichen Inhalt, sie entscheiden über die Art seiner Realisierung.» Noch drastischer kritisiert der sozialistische Historiker Bernstein die Geschichtslehre des Marxismus. Aller historische Materialismus hilft nicht über die Tatsache hinweg, daß es die Menschen sind, die ihre Geschichte machen, daß die Menschen Köpfe haben und daß die Disposition der Köpfe keine so mechanische Sache ist, um lediglich durch die Wirtschaftslage regiert zu werden.» «Die rein ökonomischen Ursachen schaffen zunächst nur die Anlage zur Aufnahme bestimmter Ideen; wie aber diese Ideen aufkommen und welche Form sie annehmen, hängt von der Mitwirkung einer ganzen Reihe von Einflüssen ab.»

In der Bewegung der Ideen gibt es gelegentlich Kontraste. Der materialistische Kausalmonismus hatte dem psychologistischen zu weichen. Hatte der Materialismus behauptet: alles geschichtliche Leben ist im Stoff begründet, so sagt der Psychismus, alles, auch das Materielle ist Seele. Die Geschichte ist nichts anderes als die Bewegung

der mit mechanischer Notwendigkeit sich entwickelnden Seele. Der klassische Vertreter dieser Richtung ist Karl Lamprecht. Vor allem aber sei betont, daß beide Standpunkte, der materialistische wie der psychologische *naturalistisch* sind, denn beide Richtungen sind nur zwei verschiedene Interpretationen der These, daß die Geschichte im Prinzip mechanisches Naturgeschehen ist. In seiner programmatischen Studie «Die kultur-historische Methode»¹ schreibt Lamprecht, daß die Geschichtswissenschaft, die Wissenschaft von den seelischen Veränderungen menschlicher Gemeinschaften sei. Im Buche «Moderne Geschichtswissenschaft»² schreibt er wiederholt: «Moderne Geschichtswissenschaft ist an erster Stelle sozial-psychische Wissenschaft.» Nach Lamprecht hat der Historiker die Aufgabe, in jeder Zeit den seelischen Gesamtzustand festzustellen, der eine bestimmte Periode beherrscht hat. Diese seelische Gesamthaltung nennt Lamprecht das psychische Diapason, weil es alle Erscheinungen der Zeit und alles geschichtliche Geschehen durchdringt, wie das Diapason das durchtönende Register auf einem Harmonium sei. Die Stufen der Kulturgeschichte sind nichts anderes als gesetzmäßige Wandlungen des psychischen Diapasons. Einer neuen Kulturepoche entspricht ein neues psychisches Diapason. Die Geschichte ist ein Kreislauf durch folgende seelische Gesamthaltungen:

1. Zeitalter des Symbolismus, wo die Lebensauffassungen und Betätigungen einen symbolhaften Charakter hatten.
2. Zeitalter des Typismus, wo man an den Erscheinungen das Typische erfaßte und herausstellte.
3. Zeitalter des Konventionalismus, wo man im Denken und Handeln an gesellschaftliche Gepflogenheiten gebunden war.
4. Zeitalter des Individualismus, wo der Individualitätstrieb erwachte.
5. Zeitalter des Subjektivismus, wo man gar alles ins Subjekt verlegte.

Diese Periodisierung hat sich als völlig unhaltbar erwiesen, weil die verschiedenen Gesamtzustände begrifflich so allgemein gefaßt sind, daß sie in gar allen Kulturzeitaltern vorkommen. Führende nicht-katholische Denker der Gegenwart haben mehrfach die Ansicht vertreten, daß im Mittelalter die Individualität geherrscht habe und die

¹ Berlin 1900, S. 15.

² Freiburg i. Br. 1905, S. 1 u. 16.

moderne Zeit die Zeit des Konventionalismus sei. Eine ganze Masse von Bedenken lassen sich Lamprechts Aufstellungen entgegenhalten. Es war auch nicht gerade empfehlend, als man ihm nachweisen konnte, daß er aus ein und demselben Gedicht Freiligraths die erste Strophe als Beleg für eine bestimmte Epoche anführte, und die zweite Strophe desselben Gedichts als Beleg für den Kulturgeist der folgenden Epoche. Mit Heiterkeit stellte man fest, daß die einzelnen Epochen in den großen Kulturzeitaltern doch mit katastrophaler Geschwindigkeit dahinsausen, wenn man von einer Strophe zur andern in eine neue gesamt-psychische Haltung hineinrutscht. So geht es, wenn die Kulturzeitalter nach Kartothekzetteln konstruiert werden. Es ist auch absolut unrichtig, das historische Geschehen als ausschließlich psychische Entwicklung zu betrachten. Es sind nicht einmal alle historischen Ereignisse menschliche Handlungen; denken wir nur an den Bergsturz von Goldau. Daß die Psyche im Reiche der Geschichte nicht Alleinherrscherin ist, das beweisen auch die kulturellen und geistesgeschichtlichen Auswirkungen des Erdbebens von Lissabon (1755). Ganz abgesehen davon, daß Lamprecht mit seiner Sozialpsyche etwas Geheimnisvoll-Unerklärbares zur Erklärung herangezogen hat, ging er mit der Vereinheitlichung der sozialpsychischen Tatsachen allzu rasch vor, indem er glaubte, ganze «Kulturzeitalter» mit einer solchen seelischen Etikette bezeichnen zu können.

Wir haben uns nun mit den Grundformen der kausalmonistischen Geschichtsbetrachtung befaßt. Zusammenfassend sei gesagt, daß diese kausalmonistische Erklärung an einer doppelten Unmöglichkeit scheitert: einmal ist es ihr Charakter als Monismus, der es ihr verbietet, der Summa der geschichtlichen Einzelheiten erklärend beizukommen. Denn wie in der Naturphilosophie die Organismen der mechanistischen Ableitung spotten, so in der Geschichtsphilosophie die menschlichen Handlungen und Gruppenbewegungen. Sie verlangen größtenteils eine Ableitung aus Zweckmotiven. Wegen der unbedingten Immanenz der Ursachenreihe muß sie eine unendliche Ursachenkette annehmen und von einer ersten Ursache abstrahieren. Eine Gruppe von Geschichtsphilosophen suchte den Standpunkt der Immanenz alles geschichtlichen Geschehens zu vertreten durch eine *immanente Zweckbetrachtung*. Sie sagte, daß der Zweck und die Intelligenz die Geschichte regiere; lehrte aber, daß der letzte und höchste Zweck nicht außerweltlich sei, daß nicht eine außerweltliche Intelligenz das geschichtliche Geschehen leite. Diese immanente Zweckbetrachtung versagt aber wiederum gegenüber

jenen Faktoren in der Geschichte, die von den Motiven immanenter Intelligenzen ganz unabhängig sind, wie z. B. bei dem schon erwähnten Erdbeben von Lissabon, oder bei klimatischen und territorialen Einflüssen. Diese immanente Zweckbetrachtung versagt aber auch deswegen zur Erklärung des Geschichtsganzen, weil man eine unendliche Reihe von immanenten Zwecken annehmen muß und der Nachweis eines Selbstzwecks der Geschichte unmöglich ist.

Diese Geschichtsbetrachtung wollte *Hegel* in seiner Geschichtsphilosophie vertreten. Die Weltgeschichte ist das wirkliche Werden des Geistes, sie ist ein theogonischer Prozeß, Entfaltung der Göttlichkeit, ein fortwährendes Gottwerden. Das Ziel der Weltgeschichte ist das Zusichselberkommen Gottes im Menschen. Hegel geht mit der bestimmten Voraussetzung an die Geschichte, daß die Vernunft in der Welt herrsche, bleibt aber den Beweis hiefür schuldig. Die Zweckmäßigkeit und Freiheit wird bei Hegel durch die Naturnotwendigkeit des geschichtlichen Prozesses verschlungen.

Ranke hat in seinen geschichtsphilosophischen Prinzipien die Ideen Hegels und teilweise auch den transzendenten Zweckstandpunkt Humes verwertet. Er versteht unter den leitenden Ideen die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert. Diese Tendenzen können aber nur beschrieben und nicht in einen Begriff zusammengefaßt werden. Der Historiker habe die großen Tendenzen der Jahrhunderte auseinander zu nehmen und die große Geschichte der Menschheit aufzurollen ... » vom Standpunkt der göttlichen Idee kann ich mir die Sache nicht anders denken, als daß die Menschheit eine unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommt, und zwar nach Gesetzen, die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und größer als man denkt. ... »

Die Vertreter der *Transzendenz der ersten Ursache* des geschichtlichen Lebens nehmen einen außerweltlichen Schöpfer an. Dem Christen ist die transzendente Persönlichkeit Gottes Ursache und Ziel der Geschichte. Die Geschichtsphilosophie hat daher die Aufgabe, die erste Ursache des Mechanismus und das letzte Ziel aller Motive geschichtlicher Entwicklung zu suchen und auf einen einheitlichen Grund zurückzuführen. Man nennt diese Auffassung auch die theologische, und sie darf als die älteste Geschichtsbetrachtung gelten. Wie auf primitiven Stufen alles Denken beinahe ausschließlich theologisch interessiert und orientiert ist, so wird auch die Geschichte immer zuerst unter theologische Gesichtspunkte gebracht. Die geschichtliche Entwicklung ist

dann ausschließlich Erzeugnis der Gottheit ; diese Auffassung herrschte in der heidnischen und christlichen Antike, sowie im Mittelalter ; der stolze und selbstbewußte Renaissancemensch beginnt die Geschichte als ein Erzeugnis des Menschen zu betrachten und schließlich führen im XVIII. Jahrhundert die Naturwissenschaften den materialistischen Gedanken ein ; die Geschichte wird zum Erzeugnis der Natur. Rocholl hat daher nicht so unrecht, wenn er behauptet : Die Geschichtsphilosophie bewege sich vom theistischen durch den humanistischen zum materialistischen Standpunkt herab.

Die drei Anschauungsweisen folgen aber nicht ausschließlich aufeinander ; sie laufen vielmehr teilweise nebeneinander, stehen sich abwehrend einander gegenüber und werden sich auch in Zukunft wieder ablösen. Bei der theologischen Geschichtsauffassung wird also vom Meister aus das Werk betrachtet. Innerhalb dieser theologischen Betrachtungsweise gibt es wiederum zwei verschiedene Arten, die Geschichte zu bearbeiten, die *territoriale* und die *teleologische* Betrachtungsweise. Den territorialen Standpunkt finden wir im alten Orient und bei den Griechen und Römern. Territoriale Gebundenheit des Blicks, *Beschränkung auf die Volksgrenzen*, macht eine eigentliche Geschichtsschreibung und damit ein umfassendes Verstehen der Geschichte unmöglich. Jedes Volk hält sich für das Volk der Mitte ; man findet nur Reichsannalen und Dynastiereihen. Es fehlen die Mittel für Vergleichung und allgemeines Urteil. So in China, Babylon und Persien. Die Griechen kennen nur zwei Menschenklassen : Griechen und Barbaren. Auch bei den Römern bildet das Interesse des Staates eine Grenze für den freien Blick über die Völker. Die Weltgeschichte ist ewiger Kreislauf. So hat die natürliche Gebundenheit der vorchristlichen Völker die Anschauung eines Fortschritts der Menschheitsgeschichte nicht gewinnen können. Entweder betrachtet man die Geschichte statisch in Form eines stehenden Bildes, oder wenn noch von Bewegung die Rede ist, dann nur von einer in sich selbst zurücklaufenden.

Eine Ausnahme allein bildet das jüdische Volk. In seinen Messiaserwartungen zeigt es eine nicht mehr rückwärts, sondern lebendig nach vorwärts gewendete Prophetie. Mit einem Schlage tritt hier die Teleologie, das Schauen auf ein Ziel in die Geschichte hinein. Diese auf das Ziel gerichtete teleologische Geschichtsbetrachtung wird dann von der christlichen Kirche übernommen. Schon in der berühmten Areopagrede des hl. Paulus finden sich durch die Betonung des Zweck-

gedankens die fruchtbarsten Anregungen für eine Entwicklung der Geschichtsphilosophie. Durch den einen außerweltlichen Schöpfer wird zum ersten Mal der Begriff der Menschheit gefunden, und damit die Überzeugung von der inneren Einheit der Völker. Die Geschichte erhält einen einheitlichen Sinn: der Anfang der Geschichte ist das *eine* Blut des ersten Menschen, der Schluß der Geschichte ist der *eine* Tag und beide begegnen sich in der Mitte in dem einen Mann, der mit seinem Blut die Menschheit zu einer übernatürlichen Einheit verband. Diesen Grundgedanken hat Augustinus in seiner «Civitas Dei» weiter ausgestaltet, wo er die Geschichte in einem gewaltigen Kampfbilde zeichnet, dem Ringen zwischen der civitas terrena, den Weltkindern, mit der civitas Dei, den Gotteskindern. An sich wollte Augustin keine Kultur- und Geschichtsphilosophie, sondern nur ein Werk zur Verteidigung des Glaubens schreiben gegen die lauten Anklagen der Heiden und mancher Scheinchristen, welche den Niedergang des Reiches und das ganze Elend Italiens dem Abfall des Staates von den alten Göttern aufs Schuldkonto schrieben. Diese Apologie veranlaßte Augustinus die Grundgedanken des christlichen Staats- und Gemeinschaftslebens im Unterschied zum heidnisch-antiken Staatsleben darzulegen. Er schuf so die erste Staats- und Gesellschaftslehre der modernen Welt und im Zusammenhange damit die erste ausgeführte Geschichtsphilosophie. Der Kampf zwischen Heidentum und Christentum vertiefte sich ihm zum Kampf der Teufelsmacht in der ganzen Schöpfung, in der äußeren Umwelt, wie in der Menschenwelt, in allen Gemeinschaften, wie im Herzen der einzelnen.

Wenn Augustin auch noch keine klare Entwicklungslehre vorträgt, so hat er doch mit aller Bestimmtheit die allgemeine Idee der Entwicklung in das Geschichtsbild aufgenommen. Denn die Entwicklungs-idee wird erst dann geboren, wenn das geschichtliche Leben als ein Kampf um geistigen Wert aufgefaßt wird. Nirgends aber in der ganzen Antike wird das Ringen um geistige Werte in der Menschheitsgeschichte in großartigerer Dramatik dargestellt als in Augustins De civitate Dei. Die Stufen des Gottesstaates sind bei Augustin die Quintessenz der historischen Entwicklung; durch sie wird die Geschichte eine stets aufsteigende Linie, ein Strom des Fortschritts bis zum Weltende, der kein blindes Auf- und Abwogen kennt. Dieses Fortschreiten nach einem Endzustand wird dadurch noch interessanter und spannender, daß die Entwicklung der Kirche mit dem Kampf gegen ihr Gegenbild verbunden wird. Dadurch entsteht ein in Kontrasten, in Auf- und

Abwärtsbewegung geschautes Geschichtsbild. Was versteht Augustin unter dem Begriff *civitas*, dem Begriff Staat, wenn er vom Gottesstaat oder Weltstaat spricht? Er schreibt im 15. Buch, Kapitel 1, von den beiden *genera hominum*: *quas etiam mystice appellamus civitates duo, hoc est duas societates hominum*. «Die beiden Gattungen von Menschen bezeichne ich allegorisch als zwei Staaten, das heißt als zwei menschliche Gemeinschaften». Entscheidend für die Zugehörigkeit zum Gottesstaate ist das *secundum Deum vivere*, oder *secundum spiritum vivere*; nach Gott oder nach dem Geiste leben.

Nicht die äußerliche Zugehörigkeit zum Christentum, nicht der bloße äußerliche Gebrauch oder Nichtgebrauch gewisser Kulturgüter entscheidet über die Zugehörigkeit zum einen oder anderen Staate, sondern es kommt Augustin ganz entschieden auf die innere Gesinnung an. Es handelt sich also im *civitas*-Begriff des hl. Augustin um eine Gesamtheit von Menschen, die ihre Stellung zur äußeren Welt nach den gleichen inneren Prinzipien einnimmt. Dasselbe innere Gesetz, das bestimmte Menschen gemeinsam miteinander haben, ist für ihn maßgebend, um sie unter dem Begriff einer *civitas* zusammenzufassen. Der *civitas*-Begriff Augustins besagt also die Beherrschung der äußeren Welt nach inneren geistigen Prinzipien. Er ist daher gleichbedeutend mit dem, was wir Kultur nennen. So handelt es sich im *civitas*-Begriff Augustins, wenn wir ihn von allen Seiten besehen und alles darin aufnehmen, was Augustin darin aufnimmt, genau um den Begriff der Kultur, und zwar hätten wir unter der *civitas Dei* die theozentrische Kultur oder die Jenseitskultur, unter der *civitas terrena* die anthropozentrische, egozentrische oder die Diesseitskultur zu verstehen. Wir können die betreffenden Ausdrücke in Augustins Werk überall für *civitas Dei* oder *civitas terrena* einsetzen: sie passen restlos. An die Grundlinien, die Augustin vorgezeichnet hat, knüpfte im XII. Jahrhundert Otto von Freising an, im XVII. Jahrhundert Bossuet und im XIX. Jahrhundert Friedrich Schlegel und Görres.

Dieses Geschichtsbild hat den Nachteil, daß es ausschließlich auf die erste Ursache festgelegt und die geschöpflichen Ursachen, die natürlichen Faktoren, zu wenig berücksichtigt. Darum haben in neuerer Zeit verschiedene Geschichtsphilosophen die transzendente Auffassung mit der immanenten verbunden, indem sie einerseits Gott als erste Ursache und letzten Zweck betrachten, in Unterordnung dazu aber auch die geschöpflichen Wirkursachen und Zwecke berücksichtigen, die Verursachungen von Seite der Natur und des menschlichen Leibes

und Geistes. Man anerkennt eine innerweltliche Ursachenreihe, aber in Abhängigkeit von einer außerweltlichen Grundlage. In diesem Sinne sieht Lessing in der Geschichte einen Plan einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, die er sich nach Analogie der Erziehung eines Einzelmenschen denkt. Vor allem wurde die außerweltliche Ursächlichkeit mit der innerweltlichen Ursächlichkeit der Geschichte in Beziehung gesetzt in den Geschichtsphilosophien von Lasaulx, bei den Franzosen de Maistre, Buchez, Ballande, St. Bonne; den beiden Amerikanern Schedd und Edwards. Trotz seiner ausgesprochenen Einstellung auf die Erfahrung, auf den empirischen Standpunkt, war auch Wilhelm v. Humboldt ein überzeugter Transzendentalist der Geschichtsphilosophie. Er schrieb: « Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte außer denselben begriffen werden und das besondere Heraustreten ist ebenso gefahrlos als der Irrtum gewiß bei blindem Verschließen in demselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne Weltregierung verständlich. » Auf diesem Standpunkte stehen auch die protestantischen Geschichtsphilosophen der modernen Zeit: Rocholl, Hunzinger und Elert. Als katholischer Vertreter wäre hier Sawicki zu nennen, dessen geschichtsphilosophisches Werk aber nicht zu befriedigen vermag.

Jeder Geschichtsforscher, der in den Kern der Probleme eindringen will, kann sich nicht mit der praktisch-geschichtsforschenden oder darstellenden Tätigkeit begnügen, er muß sich von Zeit zu Zeit immer über das Wesen des geschichtlichen Geschehens Rechenschaft geben. Wer glaubt, daß der Stoff allein in der Geschichte entscheidend sei, der wird erst recht dem Subjektivismus und der schrankenlosen Willkür folgen, die durch keine philosophischen Grundsätze im Zügel gehalten wird. Die Geschichtsphilosophie zeigt die der historischen Forschung eigentümlichen Schwierigkeiten und weist auf jene Fragen hin, die durch die Erfahrung allein nicht gelöst werden können.

Während der Naturforscher den Gegenstand seiner Wissenschaft in der Regel vor sich hat oder ihn willkürlich erzeugen kann und mit den Sinnen wahrnehmen kann, muß der Geschichtsforscher meistens einen indirekten Weg einschlagen. Was er erforscht, ist nicht mehr direkte Gegenwart, es gehört der Vergangenheit an. Dazu steht ein jeder abgeschlossen für sich da als ein Fremder unter Fremden. Uns ist kein Organ gegeben, direkt in das Bewußtsein des Nächsten hineinzublicken. Wir können jene Vorgänge nur aus dem Widerschein gewisser Handlungen verstehen. Die Schenkungsurkunde eines Karolingers, die vor

uns liegt, läßt nicht unmittelbar erkennen, welche geistige Gemütsverfassung, welche eigentlichen Absichten die Seele des Ausstellers bei der Abfassung der Urkunde beherrscht haben. Wir können immer nur aus den gegebenen Tatsachen Schlüsse ziehen. Nicht einmal uns selbst vermögen wir direkt zu erkennen, sondern immer nur indem wir aus unsern Handlungen, Wirkungen, Erfolgen und Mißerfolgen ein Bild unserer Jugend zusammenfassen. Kein direktes Erkennen ist daher dem Historiker möglich, sondern nur ein Verstehen, das darin besteht, daß er die einzelnen Äußerungen und Wirkungen des entstandenen Daseins nacherlebt. Das historische Verstehen hat sein ideales Ziel erreicht, wenn es ihm gelingt, die vergangene Welt als etwas allmählich Gewordenes in allen Wirklichkeitszusammenhängen so treu als möglich zu rekonstruieren.

Diese Deutung der historischen Tatsachen öffnet natürlich der Subjektivität verschiedene Türen. In der Naturwissenschaft ist Objektivität etwas Selbstverständliches, weil die Menschen alle dem Objekt selbst gegenüberstehen. In der Geschichte ist die Objektivität nicht von selbst gegeben. Sie besteht in der möglichsten Ausscheidung aller subjektiven Elemente aus der Betrachtung. Aber nur die philosophische Erkenntnis vermag uns die Unterscheidungsgabe zwischen den objektiven und subjektiven Elementen im geschichtlichen Arbeiten zu geben. Jeder Mensch bewegt sich in einem Kreise von feststehenden Meinungen, Anschauungen und Vorstellungen, die ihm teils von seinem Volke, teils von seiner Familie oder von seiner Umgebung als Mitgift gegeben sind. Diese Anschauungen und Vorstellungen geben dem Denken und Urteil des Menschen stets eine bestimmte Richtung und sind nirgends mächtiger als auf dem Gebiete der historischen Forschung. Einen sprechenden Beleg dafür liefert u. a. der Umstand, daß bei der vorzüglichen, auf katholischem Boden stehenden illustrierten Weltgeschichte von Widmann, Fischer Felten der Band, der die neueste Zeit behandelt, in einer doppelten Ausgabe, einer österreichischen und einer preußischen Version erscheinen mußte.

Das subjektive Element in der geschichtlichen Forschung ist verschieden gewertet worden. Der Mangel an geschichtsphilosophischer Erkenntniskritik hat die Subjektivität entweder unterschätzt oder überschätzt. Daher wurde auch der Wissenschaftscharakter der Geschichte verschieden gewertet. Eine Gruppe verteidigt die Wissenschaftlichkeit der Geschichte gegen allen Subjektivismus; zu dieser Gruppe gehören Droysen, Ernst Bernheim, Windelband und Heinrich

Rickert. Eine zweite Gruppe sieht in der Geschichte nur Subjektivismus und leugnet die Wissenschaftlichkeit und den Nutzen aller geschichtlichen Erkenntnis, wie d'Alembert, Schopenhauer, Du Bois-Reymond und Max Nordau. Eine dritte Richtung schlägt einen Mittelweg ein, indem sie die Meinung vertritt, die Geschichte sei zwar keine Wissenschaft, sie sei aber trotzdem wertvoll. So erklärt Gervinus, daß die Geschichtsschreibung sich immer zwischen Poesie und Philosophie entfaltet habe. Nach Theodor Lessing ist Geschichte Sinngebung des Sinnlosen; denn erst die Geschichtswissenschaft sei es, die dem sinnlosen Geschehen einen Sinn unterlegt, weil dieser Sinn vom Illusionsbedürfnis der Menschen gefordert würde. Leopold Ranke sucht den Standpunkt der Subjektivität und Objektivität miteinander zu verbinden, indem er die Meinung vertritt, die Geschichte sei zugleich Kunst und Wissenschaft. Andere suchen die Geschichte von der Subjektivität zu befreien durch Einführen einer mechanischen Notwendigkeit in das geschichtliche Geschehen. Naturgesetzliche Prinzipien des menschlichen Geschehens sollen die Subjektivität verbannen.

Wenn auch das subjektive Element in der Geschichte nicht in Abrede gestellt werden kann, so darf man deswegen doch nicht an der Sicherheit, Gewißheit und Zuverlässigkeit aller geschichtlichen Erkenntnisse verzweifeln, weil eine ganze Masse von Ereignissen historische Gewißheit für sich in Anspruch nehmen kann. Das große Tatsachengerüst des geschichtlichen Geschehens und die einzelnen unzweifelhaft bezeugten Ereignisse stehen auf sicherem Boden. Die Tatsache der ägyptischen Kultur, des Einfalls der Hyksos, der Schlacht bei Gaugamela, die Tatsache des Sonderbunds-Krieges im Jahre 1847, die geisterbeherrschende Macht des Christentums, die wirtschaftlichen Wandlungen Europas im Anschluß an die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien, die Bedeutung der modernen Presse für die Gestaltung des öffentlichen Lebens im Sinne der Demokratie, das sind durchwegs unumstößlich feststehende Erscheinungen. Wir können also in der Geschichte nicht bloß die einzelnen Ereignisse und Ereignisreihen, sondern auch die von diesen ausgehenden Wirkungen unzweifelhaft feststellen. Zu diesen Tatsachen können wir auch die großen führenden Persönlichkeiten, die persönlichen Träger der Ideen und Massentendenzen beizählen. Auch ihr Platz in der Geschichte kann mit Sicherheit bestimmt werden. Sokrates, Cäsar, Thomas von Aquin, Dante, Luther sind keine nebelhaften Spuckgestalten. Wir wissen von jedem von ihnen wichtige

Dinge auszusagen, die eine absolute historische Gewißheit für sich in Anspruch nehmen können.

Die Sicherheit und die Objektivität weicht in dem Momente, wo wir nach den *Beweggründen* forschen, die das Handeln von Persönlichkeiten beherrscht haben. Die psychologische Unberechenbarkeit der Einzelmenschen, das ist der tiefste Grund für das Eindringen der Subjektivität. Die Geschichtsphilosophie hat die Grenzen der Objektivität dem Historiker vor Augen zu halten und ihn auf die weltanschauliche Voraussetzung jeder Geschichtsbetrachtung aufmerksam zu machen. Die Geschichtsphilosophie hat die erkenntnistheoretische Möglichkeit des historischen Forschens darzulegen und die Wissenschaftlichkeit und Objektivität der Geschichte gegen den alles auflösende historischen Relativismus und Skeptizismus zu verteidigen.

Verborgen, dem einzelnen Historiker oft nicht erkennbar, ruht der Niederschlag philosophischer Lehre in seinen geistigen Leistungen. In der Art, wie die Griechen oder die Römer das geschichtliche Geschehen gesehen, die Voraussetzungen, von denen sie bei ihren Schilderungen ausgegangen sind, das alles ist ein Stück Geschichtsphilosophie, ist die auf die Geschichtsbetrachtung angewandte Philosophie, das geistige Verhältnis, in welchem ein Volk, ein Kulturkreis zu seiner Vergangenheit steht und zu der Vergangenheit der andern Völker, ob sie z. B. mehr von der Menschheitsidee oder mehr von der Nationalidee beherrscht sind, diese Fragen fordern von jedem Geschichtsschreiber Antwort. Die Antwort gibt meist nicht der Historiker selbst, sondern die Weltanschauung, die aus ihm spricht, eine Weltanschauung, die er entweder unkritisch, unbewußt und naiv in sich trägt oder aber eine Weltanschauung, die geistig durchgearbeitet und an der Erfahrung geprüft wurde, und dann ist sie Geschichtsphilosophie.
