

EDUARD SPRANGER

Gesammelte Schriften

V

EDUARD SPRANGER

Gesammelte Schriften

Herausgegeben von

Hans Walter Bähr

Otto Friedrich Bollnow Walter Eisermann Ludwig Englert

Andreas Flitner Hermann J. Meyer Hans Wenke

V

Max Niemeyer Verlag
Tübingen

Quelle & Meyer Verlag
Heidelberg

EDUARD SPRANGER

Kulturphilosophie und Kulturkritik

Herausgegeben von
Hans Wenke



Max Niemeyer Verlag Tübingen
1969

Erscheint mit Unterstützung durch die Stiftung
Volkswagenwerk Hannover

© Max Niemeyer Verlag Tübingen 1969
Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany
Jede Vervielfältigung,
gleich welcher Art und für welchen Zweck, ist ohne
ausdrückliche Genehmigung des Verlages unzulässig
Satz und Druck von Poppe & Neumann, Konstanz
Einband von Heinr. Koch, Tübingen

Inhaltsverzeichnis

TEIL I

Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls (1926) . . .	1
Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung (1926)	30
[Von der deutschen Staatsphilosophie der Gegenwart] (1928)	107
Probleme der Kulturmorphologie (1936)	129
Kulturpathologie? (1947)	173
Die Geburt des geschichtsphilosophischen Denkens aus Kulturkrisen (1954)	194

TEIL II

Zur geistigen Lage der Gegenwart (1930)	211
[Wissenschaft – Ideologie – Gesellschaft] (1937)	233
Volksmoral und persönliche Sittlichkeit (1939)	247
Zwei Auffassungen vom Wesen der Philosophie (1942)	265
Kulturbegegnungen als philosophisches Problem (1948)	290
Grenzen der Menschheit (1950)	309
Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart (1953)	320
Ist der moderne Kulturprozeß noch lenkbar? (1953)	328
[Die Wirtschaft unter kulturphilosophischem Aspekt] (1954)	348
Die kulturphilosophischen Voraussetzungen der gegenwärtigen Bildungs- aufgabe (1955)	382
Weltverkehr und geistige Kultur (1956)	399
Über das Gewissen (1959)	406
Leben wir in einer Kulturkrise? (1960)	415
Das Historismusproblem an der Universität Berlin seit 1900 (1960) . . .	430
Die moralbildende Kraft in unserem Zeitalter (1961)	447
Nachwort	465
Quellenverzeichnis	473
Verweisungen auf weitere unveröffentlichte Schriften	475
Namenregister	481

TEIL I

Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls

1926

I.

In der herkömmlichen äußeren Einteilung der Universalgeschichte spiegeln sich zwei stark voneinander abweichende Geschichtsauffassungen: die christliche und die humanistische. Durch unsere Art, die Jahre zu zählen, kennzeichnen wir die Erscheinung Christi als die Mitte der Zeiten. Hingegen deuten die Bezeichnungen Altertum, Mittelalter und Neuzeit auf eine humanistische Betrachtungsweise hin, für die zwei eng aufeinander bezogene Kulturepochen durch ein *medium aevum*, und zwar eine *diuturna barbaries*, unterbrochen werden. Christoph Cellarius hat 1685 diese Gliederung mit den Marksteinen »Konstantin der Große und Eroberung der KonstantinStadt« in seinem Grundriß der alten Geschichte praktisch durchgeführt. Seitdem ist sie gebräuchlich geblieben.

Beiden Einteilungen ist aber der hellenistisch-christliche Gedanke vom Zusammenhang der Menschheit in *einer* Kultur und von der Bewegung dieser Kultur in *einer* zusammenhängenden Linie gemeinsam, obwohl der Humanismus von seinem Standpunkt aus schon ein starkes *Ritardando* der Gesamtentwicklung zugeben muß. Die jüdisch-patristische Lehre von dem großen Erziehungsplan Gottes mit der Menschheit, in der die hellenistische Theorie der Weltmonarchien mit untergebracht wurde, bleibt für die abendländisch-christliche Kultur der selbstverständliche universalgeschichtliche Hintergrund, von dem aus sie die Richtung und den Sinn ihrer Entwicklung deutet. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts läßt zwar die transzendenten Beziehungen verblassen, hält aber an der Einheit der Gesamtlinie um so entschiedener fest, als ihr vernunftstolzes Fortschrittsbewußtsein die Zweifel an dem Wert der Neuzeit überwindet, die unter dem Titel: »Querelle des anciens et des modernes« zum Ausdruck gekommen waren.¹

¹Der humanistische Ursprung dieser Periodisierung tritt in der überwiegend literar-

Seit der Aufklärung teilt sich das geschichtsphilosophische Denken, typisierend gesprochen, in die beiden Zweige: den deutsch-idealistischen und den französisch-englisch-positivistischen. Die führenden Denker aber halten beiderseits an dem Prinzip der *einen* Kultur und der *einen* Kulturlinie fest. Herder ordnet die Stimmen der Völker zu der geschlossenen Symphonie der Humanität. Mitten in der ersten Konzeption der Geschichtsphilosophie (1774) läßt er das Bild von den Lebensaltern fallen und ersetzt es durch die Analogie mit einem Baume, der sich weithin verzweigt. Hegel betrachtet die Weltgeschichte als die dialektische Bewegung und zeitliche Auslegung des *einen* Weltgeistes, dessen Thron die konkreten Ideen, die Völkergeister, als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zieraten seiner Herrlichkeit umstehen. Und Ranke bekennt sich in nachgelassenen Worten, obwohl er die Fortschrittsidee aufgibt, noch einmal zu dem Grundgedanken seines Werkes, der innerlichst zusammenhängenden Notwendigkeit des weltgeschichtlichen Ganges: »Neben und über der Geschichte der einzelnen Völker vindiziere ich der allgemeinen Geschichte ihr eigenes Prinzip: es ist das Prinzip des gemeinschaftlichen Lebens des menschlichen Geschlechts, welches die Nationen zusammenfaßt und sie beherrscht, ohne doch in denselben aufzugehen. Man könnte es bezeichnen als die Bildung, Erhaltung, Ausbreitung der Kulturwelt.« – Auf der anderen Seite, bei Auguste Comte, dem Klassiker des Positivismus, dieselbe Grundüberzeugung: die drei Stadien der menschlichen Geistesentwicklung, das theologische, metaphysische und positive, bezeichnen die

historischen Begründung klar zu Tage. Die 1. Ausgabe der ›Historia antiqua‹ des Cellarius von 1675 reicht nur bis Christi Geburt. Mir liegt eine spätere Ausgabe: Jena 1704 vor, in der ein Vorwort der Ausgabe von 1685 wieder abgedruckt ist. Aus ihm zitiere ich die für die Geschichte der Historiographie recht interessante Rechtfertigung: »Qui enim ab initio imperiorum ad natum mundi Sospitatore prior editione progressus eram; ad Constantinum Magnum iam seriem perduco, cuius consilii mei quae ratio fuerit, te nolo, lector candidissime, ignorare. Quicquid huius compendii erat, illorum studiis addictum fuit, qui classicorum auctorum lectione exercentur, nec per aetatem satis perspectum habent ordinem rerum temporumque veterum. In illa vero scriptorum classe non proletarii aut capite censi, sed cum primis numerandi sunt, qui post reparatam humani generis salutem floruerunt. Non ergo in Augusti imperio abrumpi ordinem, et ab illis divelli aequum erat, quae ab excessu eiusdem, ingenio Taciti, Suetonii, Pliniorum et aequalium, fuerunt illustrata, praesertim quod incrementa Romani Imperii, praecipua antiquitatis pars, sub Trajano fuerunt longe amplissima. Accedit doctiorum loquendi consuetudo, qui illa *medii aevi* vocant; quae in barbara saecula inciderunt, aut ab illis abfuerunt propius. Accommodatus ergo facturi videmur, si antiquam ad Constantinum Magnum: *medii aevi* historiam ad *Constantinopolis* expugnationem: novam denique ad nostra tempora deducemus, ut ista complectatur universam gentilitatem: illa temporibus imperii Christianorum Constantinopolitani contineatur: haec novam regnantis orbis faciem rerumque publicarum reformationem recensent.« – Vgl. Eduard Fuëter, Geschichte der neueren Historiographie. München 1911. S. 188.

eine Linie der Kultur in der Richtung auf das positivistisch-demokratisch-industrielle Zeitalter. Allerdings gestattet ihm die ungleiche Geschwindigkeit der Durchsetzung des positiven Geistes auf den verschiedenen Kulturgebieten und bei den einzelnen Völkern, das Nebeneinanderstehen recht verschiedener Kulturstufen anzuerkennen. Da nach ihm die antiken Philosophen die wahre Idee des gesellschaftlichen Fortschritts noch nicht hatten, so konnten sie auch ihren Verfall, der universalgeschichtlich einen Fortschritt bedeutete, nicht als einen objektiven Verfall beurteilen.²

Mit all diesen altgefestigten Anschauungen kontrastiert auffallend die geschichtsphilosophische Denkweise, die heute fast als die herrschende bezeichnet werden muß. Da haben wir statt *einer* Kultur plötzlich eine Fülle von historischen Kulturen. Jede besitzt eine geschlossene Entwicklung in sich; jede macht eine Anzahl sich notwendig folgender Entwicklungsstufen durch. Jede kann daher in jedem ihrer Stadien mit dem entsprechenden Stadium der anderen verglichen, ja danach benannt werden. Die Ausdrücke Altertum, Mittelalter, Neuzeit erleben den seltsamsten Bedeutungswandel, insofern sie aus absoluten Zeitbestimmungen zu ganz relativen werden. Diese Phasen können sich in der Gesamtgeschichte vielfach wiederholen, je nach den Nationen, die auf die Bühne des Weltgeschehens treten.

Blicken wir uns in unsrer nächsten Umgebung um. Wilamowitz, der schon 1881 im ›Antigonos von Karystos‹ von der griechischen Barockzeit gesprochen hatte, entrollt in der Göttinger Rede von 1897 über »Weltperioden« das Bild der antiken Kultur in ihrem ganzen »Kreislauf«: »Die Kultur kann sterben, denn sie ist mindestens einmal gestorben.« Er deutet vorsichtig Parallelen zwischen der antiken und modernen Kulturentwicklung an. Dilthey läßt 1883 in der ›Einleitung in die Geisteswissenschaften‹ die drei Stadien Comtes zweimal – bei den alten und bei den neueren Völkern – ablaufen; ein merkwürdiges »Gesetz«, das so verschiedene Anwendung gestattet! Eduard Meyer periodisiert 1893 und besonders hervorgehoben 1895 die griechische Geschichte in griechisches Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Nun ist es richtig, daß das alles schon in der ›Griechischen Literaturgeschichte‹ von Bergk (1872) zu finden war. Und gewiß hat auch die fortschreitende Beachtung der alten und neuen Kulturen des Orients rein empirisch eine solche Denkweise befruchtet. Aber der ganze

² Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Werke. Hg. von B. Suphan. Bd. 5. Berlin 1891. Bes. S. 509, 551, 561 f., 573. – Jedoch S. 588 f.: Die Kreislauflehre. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke. Hg. von J. Hoffmeister. Philos. Bibliothek, Bd. 124a. §352. – Leopold v. Ranke, Weltgeschichte. Eingang zu Bd. 7. – Auguste Comte, Cours de philosophie positive. Bd. 4, 47ème leçon.

Gesichtspunkt ist viel älter, als wir annehmen. Als vorläufiges Resultat meines rückwärts gerichteten Suchens gebe ich nur an, daß Heinrich Leo bereits 1835 in seinem ›Lehrbuch der Universalgeschichte‹, das Rassen-
theorie und Weltmonarchienlehre, Christentum und Hegel seltsam mischt, als große Überschriften die Bezeichnungen: Griechenlands Altertum, Mittelalter, spätere Zeit; Roms Altertum, Mittelalter, neuere Zeit anwendet.³

Die Frage ist: wo ist der eigentliche Ursprung dieser Kulturzyklentheorie zu suchen? Die Beobachtung der Kreislaufbewegung im irdischen Geschehen liegt so nahe, daß man das Denken mit solchen Kategorien als einen der Urgedanken der Menschheit bezeichnen muß. Uralte Mythen vom Weltenjahr, von der Wiederkehr aller Dinge zeigen zugleich den religiösen Ton, der bei dieser Betrachtungsweise mitschwingt. Immer wieder hat man die Entwicklung der Völker mit der Folge der Lebensstufen beim einzelnen Menschen: Kindheit, Jugend, Mannesalter, Greisenalter verglichen. So schon Florus in seiner Römischen Geschichte. Ganz besonders aber hat natürlich in der neueren Geschichtsauffassung die antike Lehre vom Kreislauf der Verfassungen nachgewirkt, die wir, allerdings in erheblichen Variationen, durch die große Linie von Plato, Aristoteles und Polybios zu Machiavelli, Bodinus, Vico, Montesquieu und Roscher hin verfolgen können.⁴

Aber das sind flüchtige Analogien oder Teilansichten. Als bewußte große geschichtsphilosophische Theorie begegnet uns die Kreislauflehre, freilich zunächst auf Völker, nicht auf Kulturen bezogen, in der ›Scienza nuova‹ des Italieners Giambattista Vico (1725), dessen vorausschauende Genialität in auffallendem Mißverhältnis zu seiner Wirkung und Bekanntheit steht. Vico ist zu seiner Theorie empirisch vielleicht durch die Überlieferungen über die ägyptische Geschichte angeregt worden. Aber ihre methodischen Grundlagen deutet der vollständige Titel: ›Die Neue Wissenschaft von der gemeinsamen Natur der Völker‹ an. Die Natur ist hier wie sonst der Inbegriff der von der göttlichen Vorsehung geordneten allgemeinen Gesetzmäßigkeit in der Welt. Vicos Interesse wendet sich jedoch ganz der geisteswissenschaftlichen Seite der Metaphysik zu. Und von dem üblichen Naturrecht unterscheidet er sich dadurch, daß er aus dem Natur-

³ Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf, Antigonos von Karystos. Berlin 1881. S. 82. – Derselbe, Weltperioden, Kaisergeburtstagsrede. Göttingen 1897. S. 5. – Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Buch 1. Leipzig 1883. (Man beachte die Kapitelüberschriften, mit denen die Darstellung nicht völlig übereinstimmt; vgl. besonders Buch 2, 1. Abschnitt, 2. Kapitel.) – Eduard Meyer, Geschichte des Altertums. Bd. 2. Stuttgart 1893; Bd. 1,1, Stuttgart 1910³. S. 83 ff. – Derselbe, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums. Jena 1895. – Theodor Bergk, Griechische Literaturgeschichte. Bd. 1. Berlin 1872. S. 302 ff.

⁴ Die innere Verschiedenheit dieser Theorien ist groß und verdient eine nähere Untersuchung.

begriff an Stelle eines überall gleichen Vernunftrechtes eine überall gleiche Stufenfolge der Völkerentwicklung, also auch der Rechtsentwicklung folgert. Bei allen Völkern, auch wenn sie ganz von einander unabhängig sind, finden wir gleiche Ideen. Dieser consensus gentium muß einen Wahrheitsgrund haben. Bei allen Völkern finden wir auf frühen Stufen die gleiche typische Mythologie oder auch poetische Metaphysik oder Volksmetaphysik. Sie muß einen Wahrheitskern haben, aber weniger einen philosophisch-allegorischen, als einen *historischen*. Nach dieser Mythologie haben erst Götter gelebt, dann Heroen, dann Menschen. Vico erkennt in dieser poetischen Verhüllung – denn auf früher Stufe waren die Völker ganz dichterisch, voll von mächtiger Einbildungskraft und Sinnlichkeit, waren *alle* Menschen Dichter und alle Sprache, alles Denken dichterisch – Vico erkennt in diesen volkstümlichen Erzählungen die Spuren früherer Kulturstufen. Sein Vorsehungsgedanke, die humanistisch-neuplatonische Ansicht von der universalen theistischen Offenbarung und vielleicht auch seine rechtgläubige Vorsicht verbieten ihm, die Götterzeit geradeheraus als roh und barbarisch zu bezeichnen. Seine Ausdrucksweise läßt die Gedanken vielfach schwer greifen. Das 1. Stadium bleibt überhaupt im Dunklen und wird mit dem 2. zusammengenommen. Aber die »Heroen« des 2. Zeitalters nennt er doch auch manchmal Giganten, barbarische Urvölker, Höhlenmenschen, die in Wäldern wohnen. Selbst bei Homer (der nichts anderes ist als das dichtende Volk selbst) fehlt das Barbarische nicht. Das sogenannte Goldene Zeitalter wird mit einiger Ironie erwähnt: es hielt wilde unbändige Urmenschen durch den Schrecken vor einer selbstgebildeten Gottheit(!) in Schranken. – Der entscheidende Grundgedanke aber ist: Vico sucht eine ewige, ideale Geschichte (Storia ideal eterna), deren Verlauf absolut notwendig ist; er sieht zuerst Entwicklungsgesetze der Geschichte. Bei allen Völkern sind die 3 Stadien die gleichen: Vico nennt Juden, Chaldäer, Skythen, Phönizier, Ägypter, Griechen, Römer; er ordnet sie – ein erster Spengler – in einer Tafel der ideellen Gleichzeitigkeiten und fügt einen gelegentlichen Ausblick auf das sogenannte Mittelalter als das wiederkehrende Barbarentum hinzu. Bei allen Völkern durchläuft aber auch jedes Kulturgebiet die drei Stadien: das göttliche, das heroische und das menschliche. Die Durchführung erfolgt in ungemein tief sinnigen, historisch feinfühligem Andeutungen über die Geschichte der Verfassungen, der Sprachen, der Schriftformen, der Rechtsordnungen, der Ökonomie, der Siedlungsweisen, der Dichtung und der Wissenschaft. Die eigentliche Wissenschaft ist ein spätes »menschliches« Produkt; es entsteht in der Epoche der Vulgärsprache, der volksfreien Republiken und Monarchien. Denn erst wenn die dichterische Kraft erlahmt ist und die Dichtergiganten

verstummt sind, treten die Philosophen auf, »die Greise der Völker«. Ja der ganz moderne Gedanke klingt an, daß die Philosophie erst aus dem Rechtsdenken der demokratischen Epoche hervorgegangen sei. Ich kann nur andeuten; denn diese *Scienza nuova* ist eine zusammengeballte Wucht unerhört originaler Ideen. – Die Gesetzmäßigkeit der Volksentwicklungen, dieser *ricorso*, gestattet nun eine Fülle von fruchtbaren Parallelen (*confronti*): Jedes Volk hat *seinen* Jupiter, hat *seinen* Herkules, hat *seinen* Solon, hat *seinen* Homer. In der Zusammenfassung all dieser Einsichten entsteht, was das eigentliche Thema des Werkes ausmacht: »Die Prinzipien einer Geschichte der menschlichen Natur; und diese sind die Prinzipien einer Universalgeschichte, deren bisherige Grundlagen verfehlt zu sein scheinen.«⁵

Vico eilt seiner Zeit weit voran. Gewiß hat er gewirkt. Aber man findet im 18. Jahrhundert außerhalb Italiens nur wenige sichere Spuren eines direkten Einflusses. Vielleicht hat man ihn häufiger bestohlen, als man für nötig hielt, ihn zu zitieren. Jedenfalls reißt die Kontinuität zunächst ab, und wir müssen noch weitere Ursprungsstellen der Kulturzyklentheorie aufsuchen. Bei Montesquieu bleibt sie trotz mancher verwandter Gesichtspunkte verhüllt. Jedoch der auf seinen Schultern stehende Schotte Adam Ferguson hat mit seinem Buch ›An essay on the history of civil society‹ (zuerst 1766) starken Einfluß auf die Folgezeit geübt. Seine Kulturtheorie fand bereits erhebliche Stützen in der weit ausgebildeten englischen Psychologie. Ihn interessiert das Problem der Primitiven, das in England schon viel verhandelt worden war, das Problem der Blüte und das des Verfalls der Nationen. Aber wenn er von barbarischen Völkern redet, so hat er einen ganz anderen Anschauungskreis vor Augen als Vico. Er denkt an die Indianer und an die Kanadier, in denen er eine frühe Kulturstufe noch lebendig um sich sah. Sein Hauptgewährsmann ist der Jesuit Lafitau, der 1724 ein großes Werk ›Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps‹ veröffentlicht hatte. Schon der Titel zeigt, daß hier noch an absolut früheste Zustände gedacht wird. Aber der Gesichtspunkt der

⁵ Giambattista Vico, *Principii di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. 1725. Ich stütze mich auf die reichhaltigere 3. Ausgabe von 1744. In den *Opere*, hg. v. Giuseppe Ferrari, Milano 1852² ff., steht der Text der 1. Ausgabe im 4. Band, der der 3. im 5. Band. – Die verdienstvolle neue deutsche Übersetzung von Erich Auerbach: *G. Vico, Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* (nach der Ausgabe von 1744), München 1924, gibt nur einen Auszug. Die wichtige Stelle über die 3 Zeitalter, 3 Sprachen und 3 Schriften der Ägypter fehlt dort. Man findet sie in den *Opere*. Bd. 5. S. 59 f. Der Passus über die Universalgeschichte, der im Text zitiert ist, steht: *Opere*. Bd. 5. S. 157, bei Auerbach S. 149. Die Entstehung der Philosophie in Sokrates aus dem Rechtsdenken: *Opere*. Bd. 5. S. 532, bei Auerbach S. 396.

Vergleichbarkeit wird doch schon durchgeführt, nur genau so vorsichtig wie bei Vico vom Standpunkte der universalen Uroffenbarung aus; die vor-mosaïschen Frühstadien der Religion werden angedeutet, und der Bestand antiker Mythen, Kulturformen, Sitten, Institutionen wird durch den Vergleich mit den Indianern als eine Entwicklungsstufe der Kultur erfaßt. Auf solchen und anderen Vorgängern weiterbauend, kann nun Ferguson behaupten, daß auf dem Boden der gemäßigten Zone die Menschheit im Laufe der Geschichte *zweimal* von rohen Anfängen bis zu hohen Stufen der Verfeinerung emporgestiegen sei. Herders und Schillers Phantasie wurde durch dieses Bild einer aus primitiven Anfängen sich entfaltenden Kultur mächtig angeregt.⁶

In der Tat finden wir auch im deutschen Idealismus, in der deutschen Romantik und in der historischen Schule bei näherem Zusehen Keime der Kulturkreislauftheorie. Sie ist der universalgeschichtlichen Auffassung gleichsam eingeschachtelt und erhebt nicht den Anspruch, den entscheidenden Sinn der Weltgeschichte selber auszusprechen. Man braucht nur daran zu erinnern, daß bei Herder jedes Volk für sich genommen seine eigene Entwicklungskurve beschreibt. In dem Aufsatz: ›Von Ähnlichkeit der mittleren englischen und deutschen Dichtkunst‹ heißt es unter Bezugnahme auf Hurd und Wood: »Auch die Griechen waren einst, wenn wir so wollen, Wilde.« Bei Hegel lebt ein jeder Volksgeist im Rahmen des Ganzen doch sein eigenes Leben aus. Die germanische Welt wird sogar ausdrücklich in Altertum, Mittelalter und Neuzeit gegliedert, und an einigen Stellen kommt es zu Parallelen, in denen man Vorklänge von Spengler zu hören glaubt. »Karls des Großen Reich ist mit dem Perserreich zu vergleichen.« »Die Epoche der Reformation kann man mit der griechischen Welt zur Zeit des Perikles vergleichen. Wie Luther dem Sokrates, so könnte Leo X. dem Perikles verglichen werden; aber freilich fehlt dieser Epoche in Wahrheit ein Perikles.« – Goethe wird durch Gottfried Hermanns ›De mythologia Graecorum antiquissima dissertatio‹ zu seinem Aufsatz ›Geistesepochen‹ angeregt, der in manchen Wendungen merkwürdig an Vico anklängt. Allenthalben wächst der historische Sinn und ein ästhetisches

⁶ Adam Ferguson, *Essay on history of civil society*. London 1773⁴. S. 184: »On this scene, mankind has twice, within the compass of history, ascended from rude beginnings to very high degrees of refinement.« – Eine stark an Vico anklingende Stelle S. 288: »It appears that man is a poet by nature.« – Joseph François Lafitau, *Mœurs des sauvages amériquains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Bd. 1. Paris 1724. S. 7: »Non seulement les peuples qu'on appelle barbares, ont une religion; mais cette religion a des rapports d'une si grande conformité avec celles des premiers temps, avec ce qu'on appelloit dans l'antiquité les orgyes de Bacchus et de la mère des dieux, les mysteres d'Isis et d'Osiris, qu'on sent d'abord à cette ressemblance que ce sont par-tout et les mêmes principes et le même fonds.«

Interesse für die Mythologie, die für die Aufklärung nur Verdunkelung der Vernunft bedeuten konnte und für den Positivismus minderwertige Vorstufe der Wissenschaft bedeuten wird. – Friedrich Schlegel vermißt in der modernen Poesie gerade die nachwirkende Kraft der Mythologie und findet in der Geschichte der griechischen Poesie den Kreislauf der organischen Entwicklung vom Epos zur Lyrik zur Tragödie zum Alexandrinertum vollständig geschlossen; er nennt dies bezeichnend: »eine ewige Naturgeschichte des Geschmacks und der Kunst«. – Schelling endlich führt in dem Entwurf der ›Weltalter‹ (etwa 1814/15) die ganze Kreislauftheorie selbst in eine Art von philosophischer Mythologie zurück, indem er in die erste Natur, d. h. in Gott, den ewigen Umschwung der drei Prinzipien Expansion, Kontraktion und Einheit beider verlegt: »Dies sind die Kräfte jenes inneren unaufhörlich sich selbst gebärenden und wieder verzehrenden Lebens, das der Mensch nicht ohne Schrecken als das in allem Verborgene ahnden muß.« Jedes einzelne organische Leben ist ein Gleichnis dieser ewig kreisenden Bewegung. Geschlechter sinken von dem erreichten Gipfel herab, damit andere in einem neuen Anlauf »auf neue Art vielleicht, aber doch wieder nur zu demselben Höchsten« gelangen können. In München haben Schellings Gedanken stärker weitergelebt, als wir im allgemeinen annehmen. – Diese Lehren von der Einschachtelung der organischen Entwicklungssysteme ineinander, von den ewigen biologischen Gesetzen, die immer Gesetze der Analogie sind, von dem notwendigen Sterben aller endlichen Bildungen sind in dem fast apokalyptischen Buche von Ernst von Lasaulx, ›Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Geschichte‹ zusammengedrängt. 60 Jahre vor Spengler finden wir die religiös und spekulativ begründete Überzeugung, daß sich die neuere europäische Kultur bereits im Zerfall befinde und daß man nur hoffen könne, nach dem unvermeidlichen Untergange werde sich »hier oder jenseits des Atlantischen Ozeans aus den europäischen Elementen« ein Neues, Besseres bilden.⁷

⁷ Johann Gottfried Herder, Von Ähnlichkeit der mittleren englischen und deutschen Dichtkunst nebst Verschiednem, das daraus folget. Werke. Hg. von B. Suphan. Bd. 9. Berlin 1893. S. 522. – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke. Hg. von G. Lasson. Bd. 8 (= Philos. Bibliothek. Bd. 171e). S. 128. Philos. Bibliothek. Bd. 171d. S. 766. – Johann Wolfgang v. Goethe, Geistesepochen. Werke. Jubiläumsausgabe, Cotta. Bd. 37. S. 102 ff. – Godofredi Hermanni, Opuscula. Vol. 2. Lipsiae 1827. S. 167 ff. – Friedrich Schlegel, Seine prosaischen Jugendschriften. Hg. von J. Minor. Bd. 1. Wien 1882. S. 146. – Friedrich Wilhelm Schelling, Die Weltalter. Sämtl. Werke. Bd. 8. Hg. von K. F. A. Schelling. Stgt. und Augsburg 1861. S. 195 (das Fragment: Die Weltalter, ist hier zuerst aus dem handschriftlichen Nachlaß veröffentlicht worden); vgl. bes. S. 230 f. – Ernst von Lasaulx, Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Geschichte. München 1856. S. 162.

So unvollständig dieser Überblick ist, lehrt er doch das eine mit Gewißheit: die moderne Kulturzyklentheorie ist nicht allein aus dem Positivismus und aus der empirischen Biologie geboren worden, sondern sie hängt mit den mystisch-spekulativen Untergründen des deutschen historischen Denkens in der klassischen und in der romantischen Epoche tief zusammen. Aber sie kehrt nach mannigfachen spekulativen Ausschreitungen auf den Boden der Tatsachenforschung und -vergleichung in der interessanten Epoche der deutschen Geistesgeschichte zurück, die man als die Zeit der Infiltration des französisch-englischen Positivismus bezeichnen kann. Vielfach ist angenommen worden, für die Geschichtsauffassung beginne dieser Einfluß erst mit dem Buch von Buckle über die »Geschichte der Zivilisation in England« (1857–61 erschienen), also um 1860. In Wahrheit beginnt der Prozeß der Verschmelzung von Hegels dialektischer Gesetzlichkeit mit der kausal gedachten *loi naturelle* der *physique sociale* bereits in den vierziger Jahren. Aber dieser Vorgang ist niemals gründlich untersucht worden. Dem Betrachter fällt vor allem auf, wie wenig die ersten Träger dieser Gedankenverschmelzung empfinden, daß sie eigentlich Unvereinbares miteinander vereinen. Zu der Dialektik Hegels und der an Newton orientierten physikopolitischen Wissenschaft (*science générale*) St.-Simons treten bei manchen sogar noch Elemente aus Schelling, Alexander v. Humboldt und Karl Ritter hinzu. Die Rolle des frühesten Hauptvermittlers französisch-soziologischer Gedankengänge nach Deutschland spielt Lorenz v. Stein, der jedoch eigene universalgeschichtliche Anschauungen nicht ausgebildet zu haben scheint. Anders Wilhelm Roscher. Es ist kein Zufall, daß die Annäherung der deutschen Forscher an die Geistesrichtung des Positivismus zunächst stärker in der Verschiebung der *inhaltlichen* Interessen sichtbar wird, als in der Methode, die ja Comte und Mill eben erst systematisch vollendeten. Die Formen der gesellschaftlichen Bewegung und die Geschichte der Wirtschaft werden jetzt eingehender studiert, als es im strengen Bannkreise Hegels geschehen wäre. Wenn man dabei neben den Hegelschen Wendungen »Prinzip« und »Widerspruch« auch den Ausdruck »Gesetz« anwendet – soziale Gesetze, Naturgesetze des gesellschaftlichen Lebens, organische Entwicklungsgesetze, geistige Gesetze –, so muß man das alles historisch als einen tastenden Synkretismus auffassen, der den Anschluß an die neue Naturwissenschaft sucht, aber im Grunde noch an die geistige Natur im Sinne Montesquieus glaubt. Max Weber hat Roscher durch die Marterkammer seiner methodologischen Analyse geschleift, deren Folterinstrumente stark positivistischen Ursprungs waren. Roscher hat von alldem noch nicht viel gewußt. Wenn er von Naturgesetzen sprach, so dachte er wie Montesquieu und Herder an die Einheit

des natürlich-geistigen Universums. Und wenn er in seinem Alter eine ›Geschichtliche *Naturlehre* der Monarchie, Aristokratie und Demokratie‹ schrieb, so stand er naiv in dem Zusammenhang der Geschichte des Naturbegriffs, der seit Jahrtausenden alles deckte, was sich irgendwie auf allgemeine Regeln bringen ließ. Er nennt es ein »Naturgesetz«, daß in der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker erst der Faktor der Natur (des Bodens), dann der Arbeit, schließlich der des Kapitals vorherrsche; die alten Völker aber seien zur vollen Ausbildung des Kapitalismus und folglich des Kredits eigentlich nicht gekommen. Die Analogie, d. h. die historisch-vergleichende Methode, dient ihm also zuletzt dazu, Eigentümlichkeiten der wirtschaftlichen Entwicklung bei den antiken und modernen Völkern zu entdecken. In diesem Sinne führt er bereits 1849 eine Zyklen-theorie der Wirtschaft durch, die dann 1895 Eduard Meyer mit reicherm Material ausgebaut hat.⁸

Es ist hier der Ort, eines völlig vergessenen Historikers zu gedenken, der schon vor Buckle in Deutschland die Geschichte zur *Wissenschaft* erheben wollte, in einem Sinne von Wissenschaft, der durchaus positivistisch genannt werden muß. Denn nicht nur auf *Entwicklungsgesetze* kommt es hier an, sondern auf Anwendung von Statistik, ja Physik und Mathematik auf die Geschichte. Es ist Fridegar Mone, dessen griechische Geschichte gleichzeitig mit einer gegen Curtius gerichteten methodologischen Streitschrift 1858 erschien. Inhaltlich betont er die Wichtigkeit der Wirtschaftsgeschichte und der griechischen Rechtsgeschichte. Methodologisch aber mischt er alles zusammen, was irgendwie nur einmal vom Gesetz im historischen Geschehen gesprochen zu haben im Verdacht steht: also Vico, Montesquieu, Condorcet, Ad. Smith, Hegel, Schelling, Lasaulx, Quételet, Frère, L. v. Stein, Roscher. Man fühlt sogar eine Vorausdeutung auf Spencer, wenn er »die Geschichte als die Wissenschaft der Entwicklungsgesetze der Materie in der Zeit« definiert. »Die Geschichte muß eine Wissenschaft

⁸ Zu der Frage der Verschmelzung des deutschen Denkens mit positivistischen Motiven vgl. allgemein Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen 1920. – Zum Begriff des Naturgesetzes bei Lorenz von Stein vgl. seine ›Gesellschaftslehre‹. Stuttgart 1856. S. 30 ff. – Derselbe über St. Simons Wissenschaftsbegriff in: Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. Leipzig 1842. S. 146 ff. – Wilhelm Roscher, Über das Verhältnis der Nationalökonomik zum klassischen Altertum. Berichte der historisch-philologischen Klasse der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften. 1849. S. 115 ff. – Derselbe, Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides. Göttingen 1842. S. 48: Entwicklungsstufen der historischen Kunst. – Derselbe, Politik: Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie. Stuttgart 1892. – Ausgezeichnet illustriert die Vieldeutigkeit des damals herrschenden Begriffes der Gesetzmäßigkeit die Zusammenstellung der sich endlos widersprechenden Äußerungen von Marx und Engels über dieses Thema bei Werner Sombart, Der proletarische Sozialismus (»Marxismus«). Bd. 1 (Die Lehre). Jena 1924¹⁰.

werden, sonst hat sie kein Recht mehr, neben der Naturwissenschaft zu stehen. Sie muß die Spitze der Naturwissenschaft – die höchste Stufe der Anthropologie, die Fortsetzung der Physiologie und Psychologie werden.« Natürlich ist Mone entschiedener Vertreter der Kulturzyklentheorie. Eine Nation lebt 1250 Jahre. In diesem Zeitraum durchläuft sie politisch drei Perioden: theokratisches Königtum, Rechts- und Finanzstaat, Imperialismus. Viele sorgsam gewonnene Resultate wird man sich von einer Geschichtsschreibung nicht versprechen, die so stark mit philosophischen Antizipationen durchsetzt ist. Aber symptomatisch ist das Buch von größter Bedeutung, und es nimmt vieles vorweg, was später als richtig erkannt worden ist.⁹

Zum ersten Male finden wir bei Mone in Deutschland eine ausdrückliche Anknüpfung an Vico, den Herder gelegentlich, aber spät, ehrenvoll erwähnt. Mone deutet allerdings die *scienza nuova* in eine Wissenschaft vom physischen Leben der Nation, in Populationistik und Volkswirtschaftslehre um. Es fragt sich, woher diese Vico-Renaissance kommt. Auch für Deutschland, wie für Frankreich und England, ist als Vermittler von besonderer Bedeutung der französische Historiker Jules Michelet, der 1827 Vicos Hauptwerk in Übersetzung und mit einer Einleitung herausgab. Michelet hat auch in seiner temperament- und geistvollen ›Introduction à l'histoire universelle‹ vom Jahre 1831 wieder auf ihn hingewiesen. Aber seltsam, dieses Programm einer französischen Geschichte handelt von der *unterschiedlichen* Natur der modernen Völker, der Deutschen, Italiener, Engländer und Franzosen. Es führt die Geschichte ganz im Sinne seiner Epoche auf den Kampf zwischen Freiheit und Natur zurück, läßt die Kultur der Freiheit Schritt für Schritt vom Osten nach dem Westen wandern und endet mit der Gloriole um Frankreich: »C'est en nous plaçant au sommet du Capitole, que nous embrasserons, du double regard de Janus, et le monde ancien qui s'y termine, et le monde moderne, que notre patrie conduit désormais dans la route mystérieuse de l'avenir.« Wie stets, so ist auch diese Renaissance Vicos eine völlige Umdeutung. Bald darauf – 1835/37 – erschien die Gesamtausgabe der Werke Vicos von Giuseppe Ferrari. In seiner Logik von 1843 streift John Stuart Mill kurz die Kulturkreislauflehre des Italieners. 1846 erwähnt ihn George Grote in einer Fußnote seines Werkes: ›History of Greece‹, das vom Positivismus beeinflusst

⁹ Fridegarius Mone, Kritische Bemerkungen über den neuesten Stand der Geschichtsschreibung und die griechische Geschichte von E. Curtius. Berlin 1858. S. 5 und S. 56. Auf Vico wird S. 4 und S. 12 verwiesen. – Derselbe, Griechische Geschichte. Bd. 1. System der Entwicklungsgesetze der Gesellschaft, der Volkswirtschaft, des Staates und der Kultur. Berlin 1859². Hinweis auf Roscher S. IV, auf den gesetzlichen Kreislauf S. XI, XVI f., auf Vico S. XIX, XXXII, auf Quételets ›Biologien‹ S. XXV, usw.

ist. Aber dann verschwindet dieser Geist wieder, dessen Schicksal es zu sein scheint, nur in einer Art von geheimer Unterströmung weiterzuleben.¹⁰

Wir haben keine Veranlassung, den weiteren Ausprägungen der Kulturzyklentheorie nach dem Jahre 1860 ausführlicher nachzugehen. Bei Buckle tritt sie nicht eigentlich hervor, weil der Fortschrittsgedanke überwiegt. Aber sie bedarf keiner Entdeckung mehr. Anklänge bei Dilthey, Wilamowitz, Eduard Meyer haben wir erwähnt. Viele andere treten hinzu.¹¹ Lamprecht hat versucht, seiner Nationalbiologie den Unterbau einer eigenartigen Entwicklungspsychologie zu geben, in der die schlimmste methodische Begriffsverwirrung und Tatsachenvergewaltigung herrschen mag, die aber in der Tiefe von einem genialen historischen Blick für die *innere* Umbildung der seelischen Struktur des Menschen geleitet war. Auch auf Breysig und Spengler gehen wir nicht näher ein.¹² Wichtig ist uns nur die Frage, wie diese Konzeption, die ursprünglich und vorwiegend an der Vergleichung der antik griechisch-römischen und der modern romanisch-germanischen Kultur gebildet war, auf *andere* Kulturentwicklungen ausgedehnt wurde. Auch wo sie nicht ausdrücklich formuliert wird, äußert sie sich doch in einer stillschweigend angewandten vergleichenden Methode. Und zugleich zeigt sich, daß sie mit einem spezifischen Wertmaßstab für die Stufen, die eine Kultur erreichen *sollte*, verbunden ist. Kulturen, die auf einer früheren Stufe verharrend gefunden werden, gelten als erstarrt, als entwicklungsunfähig. Gegen diese Höherbewertung der späten und spätesten Kulturstufen wendet sich im Namen Rußlands, ja im Namen

¹⁰ Von Michelets Vicoübersetzung ist mir im Augenblick nur die zweite, wesentlich vermehrte Ausgabe zugänglich. Sie führt den Titel: Oeuvres choisies de Vico contenant ses mémoires, écrits par lui-même, la science nouvelle, les opuscules, lettres, etc. précédées d'une introduction sur sa vie et ses ouvrages. Par M. (sic) Michelet. Tome 1. 2. Paris 1835. – John Stuart Mill, System der deduktiven und induktiven Logik (dtsh. von Schiel). Bd. 2. Braunschweig 1877. S. 547. – George Grote, History of Greece. Bd. 1. London 1846. S. 473, 615. – Eine alte Übersetzung der 'Scienza nuova' von W. E. Weber war schon 1822 in Leipzig erschienen.

¹¹ Eine Fülle von Belegen, die die Auffassung des Griechentums betreffen, hat Gustav Billeter in seinem verdienstvollen Buch, Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums, Leipzig 1911, bes. S. 306–350, gesammelt. Auch Gegner der Zyklentheorie und der Parallelen sind dort vermerkt.

¹² Karl Lamprechts geschichtsphilosophischer Endstandpunkt ist am übersichtlichsten dargestellt in seinen Vorträgen über: Moderne Geschichtswissenschaft. Berlin 1909. Der Versuch einer Übertragung auf die chinesische Geschichte in den Abhandlungen der philol.-histor. Klasse der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften. Bd. 27. Leipzig 1909: Zur universalgeschichtlichen Methodenbildung. Gegen die Anwendung der Begriffe Altertum, Mittelalter und Neuzeit auf die Entwicklung Chinas wendet sich F. E. A. Krause, Geschichte Ostasiens. Bd. 1. Göttingen 1925. S. 49. – Kurt Breysig, Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Berlin 1905.

der Menschheit der Fürst Trubetzkoy in der Schrift: »Europa und die Menschheit«, und indem er die Kulturstufentheorie zugibt, verschiebt er doch den Wertakzent so sehr, daß zum Schluß die ganze Menschheit mit ihrem Willen, den gleich hohen Eigenwert früherer Stufen zu wahren, gegen Europa steht. Carl Heinrich Becker verfolgt in der Kultur des Islams, der auch mit einer Völkerwanderung begann, teils Parallelen zu der rein abendländischen Kultur, teils Entlehnungen aus ihr. Aber er betont doch sehr stark das vorgefundene und übernommene Erbe des Hellenismus und gelangt durch den Vergleich mit dem Abendlande zu dem Ergebnis, daß im Islam gerade eins nicht eingetreten sei: der Humanismus oder, allgemeiner gesprochen: die für das Abendland charakteristische »Entdeckung des Ich«.¹³

Das Bemühen, die überwiegend am Vergleich der antiken mit den modernen Völkern gewonnene Idee eines *Kulturentwicklungsgesetzes* überhaupt durch die Entwicklung außereuropäischer Kulturen bestätigt zu finden, wird auf dem Gebiet der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse wohl am erfolgreichsten verlaufen. Ganze Gesamtentwicklungen in dieses Schema zu pressen, wie es Lamprecht ohne Kenntnis der Sprache von den Denkmälern der bildenden Kunst aus China, Spengler für sechs außereuropäische Kulturen versucht hat, ist nicht nur ein gewagter, sondern ein irreführender Weg. Wir wollen nicht vergessen, daß die Kulturzyklentheorie bis heute nicht Resultat einer historischen Induktion, sondern eine auf dem Wege des Methodensynkretismus entstandene Deduktion ist. Ihr Wert besteht darin, daß sie zu einer *vergleichenden* Geschichtsbetrachtung anregt und einigermaßen andeutet, welche Epochen mit welchen anderen sinngemäß vergleichbar sind. Allerdings erweist sie sich dabei noch als äußerst dehnbar, je nachdem, ob die Parallelen dem wirtschaftlichen oder politischen, dem wissenschaftlichen, künstlerischen oder religiösen

¹³ Nikolaj Sergeevič Trubetzkoy, Europa und die Menschheit. München 1922. S. 56. – Carl Heinrich Becker, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. In: Islamstudien. Bd. 1. Leipzig 1924. Bes. S. 24 ff. – Bei dieser Gelegenheit sei erwähnt, daß die Kulturzyklentheorie anscheinend zuerst bei dem maurischen Geschichtsphilosophen Ibn Chaldûn (1332–1406) auftritt. Ob irgendeine Verbindung von ihm zu Vico besteht, weiß ich nicht zu sagen.

¹⁴ Max Scheler gibt der ganzen Theorie eine neue Wendung, indem er für die einzelnen Kulturepochen ganz verschiedene Lagerungsverhältnisse behauptet: »Es gibt im (sic) Ablauf der Geschichte keine konstante unabhängige Variable unter den drei obersten Hauptgruppen von Realfaktoren: Blut, Macht, Wirtschaft; aber es gibt gleichwohl *Ordnungsgesetze* des jeweiligen Primates ihrer für die Geistesgeschichte hemmenden und enthemmenden Wirksamkeit, je ein verschiedenes Ordnungsgesetz für bestimmte *Phasen* des Geschichtsablaufs einer Kultur.« Max Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens. In: Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens. München 1924. S. 31 ff.

Gebiet entnommen werden.¹⁴ Aus dieser Vorarbeit kann für die eigentliche Geschichtsschreibung (die noch immer »Darstellung« ist) der Vorteil erwachsen, daß das Besondere, die unterscheidende Eigentümlichkeit einer Kultur, sich von dem Hintergrunde anderer Kulturverläufe mit schärferen Zügen abhebt, daß der Schein der Selbstverständlichkeit einer bestimmten Linie aufgehoben wird. So hat, wie Friedrich Schlegel für die Entwicklung der Poesie, Max Weber auf seinem Forschungsgebiet eine maßvolle Methode der Kulturvergleichung angewandt, um die *spezifische* Eigenart des Europäismus herauszuarbeiten. Er findet sie allgemein in einem »spezifisch gearteten *Rationalismus* der okzidentalen Kultur«. Und dieser äußert sich in den drei Hauptrichtungen einer durchrationalisierten *Wissenschaft*, die die Entzauberung der Welt bewirkt, in einem durchrationalisierten *Staat* mit Fachbeamtentum und gesetzter Verfassung, schließlich in dem durchrationalisierten *Kapitalismus* auf der Grundlage freier Arbeit. Aber das Entscheidende liegt doch für Weber in dem religiösen Faktor, und eben diesen hat auch er nicht in ein Entwicklungsschema pressen wollen, sondern aus richtigem Gefühl als letztes treibendes Agens erfaßt. So wuchs er selbst über seinen technologischen Wissenschaftsbegriff weit hinaus.¹⁵

Die Kulturkreislauftheorie schließt aber auch eine Richtung des historischen *Werturteils* ein, über dessen Maßstäbe sie sich keine Rechenschaft abgelegt hat. An sich ist es möglich, jede der Altersstufen der Kultur als den Höchstwert der Entwicklung zu betonen. Man kann in der Frühzeit eine Art von goldenem Zeitalter, man kann im jeweiligen Mittelalter die Epoche der quellenden metaphysischen Produktivität erblicken; man kann aber auch dem Ende der Neuzeit noch einen starken Wertakzent verleihen, wie Friedrich Muckle der alten Theorie neuerdings eine Wendung auf die Spätkulturen gegeben hat. Gerade in ihnen wird unter Umständen ein neuer Messianismus geboren. Jesus das gewaltige Paradigma.¹⁶ Im allgemeinen aber wird die Kulturkreislauflehre, gemäß ihren klassizistischen Ursprüngen, den Höhepunkt der Kraft in den ersten Anfang der Neuzeiten verlegen und die Folgezeit als Epigonentum ansehen, das allmählich in den Verfall übergeht. Wie man sich auch entscheide: die bloße Fragestellung zeigt, was der von uns erörterten Theorie grundsätzlich fehlt: die volle Einsicht in das Wertproblem der Geschichte. Sie macht die Entwicklung zu einem bloßen Wachstumsprozeß, der naturhaften Schicksalen und

¹⁴ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen 1922². Vorbemerkung. – Vgl. ferner Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. In: Troeltsch, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Tübingen 1922. S. 703–730: *Der Europäismus*.

¹⁶ Friedrich Muckle, *Der Geist der jüdischen Kultur und das Abendland*. Wien 1923. Bes. S. 47 ff.

Gesetzen unterliegt. Sie übertreibt den Anteil der notwendigen Tendenzen und übersieht das in alles Historische hineingewobene Moment der Freiheit. Freiheit aber ist nicht mehr ein geheimes metaphysisches Prinzip, sondern die gestaltende Kraft, die als *Wertsetzung* zum Ausdruck kommt. Das Wertproblem bildet die Grenze der Kulturkreislauftheorie. Und an dieser Grenze wird sie zerbrechen oder doch in eine untergeordnete Stellung zurücksinken müssen.

II.

Wir beabsichtigen nicht, eine vollständige Kritik der Ricorsitheorie zu geben. Wir müßten sonst zeigen, daß sie den nebelhaften Komplexbegriff der Kultur so verwendet, als ob diese eine organische Substanz mit bloß biologischen Wachstumsgesetzen sei oder gar ein mystisches Wesen darstelle, das gleich dem listigen Weltgeist Hegels über alle lebenden Subjekte hinweg seinen eigenen dämonischen Gang gehe. Die Analogie der Kultur mit einem Organismus trägt wohl eine Strecke weit, sie versagt aber gerade an dem wichtigsten Punkt, nämlich da, wo das Problem der Universalgeschichte anfängt: bei den Kulturrenaissancen, Kulturdurchdringungen und den ethischen Kulturentscheidungen. Dieser Nachweis soll an dem interessantesten Teil der ganzen Theorie, an dem *Verfallsgedanken*, geführt werden.

So verschieden der Ursprung und die Durchführung der hierher gehörigen Geschichtsauffassungen sein mag: allen ihren Formen ist doch gemeinsam die Überzeugung, daß jede Kultur mit Notwendigkeit ein für sie letztes Stadium erreicht, in dem sie sich auflöst oder erstarrt, jedenfalls aber sich nicht mehr weiterentwickelt. Die Selbstverständlichkeit, mit der diese Ansicht ausgesprochen wird, beruht darauf, daß man eine Kultur (obwohl man nicht weiß, worin eigentlich die sie tragende Lebenseinheit liegt) doch als ein großes Lebewesen ansieht. Jeder Einzelorganismus, jeder Einzelmensch ist nur von begrenzter Lebensdauer. Aber schon in dem Augenblick, wo man diesen Satz auf Völker übertragen will, müßte man bemerken, daß hier ganz andere Probleme auftreten. Wenn nämlich jedes Volk nach einer begrenzten Spanne – sagen wir nach 1200 Jahren – buchstäblich stürbe, so wäre die Menschheit auf der Erde längst ausgestorben. Statt dessen treten immer neue Völkervermischungen auf. Unterscheidet man in diesem Prozeß junge und alte Völker, so meint man damit nicht nur physiologische Eigenschaften, z. B. der Zeugungskraft, sondern vor allem Unterschiede der *geistigen* Bestimmtheit, Unterschiede in den

geistigen Sachgehalten und den Gesellschaftsgebilden, die in ihrer Totalität die *Kultur* eines Volkes oder einer Völkergruppe ausmachen. Wir nennen diese Geistesgebilde, die sich über das Volk in seiner physiologischen Bestimmtheit hinauswölben, den von ihm getragenen *objektiven Geist*. Und wenn von Verfall die Rede ist, so vollzieht sich dieser Vorgang nicht nur im physiologischen Unterbau, sondern gleichzeitig und gerade am kulturellen Überbau. Dieser Satz gilt besonders dann, wenn man in die Definition von »Volk« die Bemerkung aufgenommen hat, es sei eine Gruppe zusammenlebender *gentes*, die sich als Volk *wissen*.

Die Charakteristik solcher Veränderungen in der Völkergliederung und in der von Völkern getragenen Kultur haben sich nun die Historiker in der Regel sehr leicht gemacht. Es wird gesagt: eine Kultur entartet, sie altert, sie zersetzt sich; sie wird desto flacher, je breiter sie wird; sie geht in Zivilisation, d. h. in Mechanismus und Intellektualismus über usw.¹⁷ Was ist das alles? Der Historiker hat dabei in der Regel ein konkretes Bild, z. B. den Untergang des Römischen Reiches, vor Augen; er kann darauf rechnen, daß seine Zeitgenossen das dunkle Gesamtgefühl, von dem aus er urteilt, gleichfalls in sich tragen und ihn verstehen, wenn er behauptet, hier sei eine tiefe Zäsur; eine Form des Lebens sei so alt geworden und etwas ganz Neues setze ein. Geht man aber von dem Bildhaften auf das Begriffliche zurück, so findet man, daß hier nicht nur Kategorien angewandt werden, die der Kritik bedürfen, sondern daß eine ganze Weltanschauung dabei stillschweigend als gültig vorausgesetzt wird.

Denn offenbar kann von Verfall nicht die Rede sein, wenn der Beurteiler nicht mit Wertmaßstäben arbeitet. Man mag hoffen, in der Biologie von Entwicklung *ohne* Wertgesichtspunkt, von einer bloßen Entwicklungsmechanik zu sprechen – ich halte mit Rickert auch dies Bemühen für ein methodisches Selbstmißverständnis. Aber wer einen Kulturverfall behauptet, orientiert sein Urteil in der Stille an einem Kulturideal, an Kulturwertmaßstäben, – genau so wie der andere, der für das Ganze oder für einzelne Epochen der Kultur einen Fortschritt behauptet. Somit läßt sich auch der praktische Historiker, der den Ausdruck »Verfallsepoche« anwendet, von einer latenten Weltanschauung leiten. Er ist insgeheim, so wenig angenehm ihm dies sein mag, einer Philosophie »verfallen«. Im allgemeinen besitzt er diese Philosophie nicht als reflektierten oder gar kritisch begründeten Standpunkt, sondern als zeitbedingtes Lebens-

¹⁷ Vgl. die Schilderungen bei Eduard Meyer, *Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums*. Jena 1895. S. 52 ff. – Derselbe, *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien*. Berlin 1925. S. 60 f. – Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Bd. 1. München 1920⁶. S. 45, 52, 56, 62, 487, 490 f., 496, 499.

bewußtsein, das ihm mit der vorherrschenden Geistesstruktur seiner Epoche gemeinsam ist, als eine *ihm* selbstverständliche Überzeugung. In der eigentlichen Philosophie aber darf nichts selbstverständlich sein.

Überblicken wir die Geschichte der Geschichtsauffassungen, so zeigt sich, daß dieses deutende Wertbewußtsein der Historiker sich mit den Generationen selbst umbildet. Die Folge ist, daß es de facto kaum eine Epoche der Weltgeschichte gibt, die nicht irgendwann einmal zur Verfallsepoche herabgewertet, und ebenso kaum eine, die nicht irgendwann als ein Gipfel betrachtet worden wäre. Die Wandlungen im Kurswert des sogenannten Mittelalters sind hierfür das bekannteste Beispiel.¹⁸

Dieser seltsame Fluß der Wertbewegung kann es mit sich bringen, daß der Historiker von einer Epoche, die nach *seiner* Auffassung »objektiv« im Verfall begriffen war, berichten muß: die damals lebende Generation sei von einem frohen Fortschrittsbewußtsein erfüllt gewesen. Und umgekehrt finden wir, daß Epochen, die *wir* Blüteperioden nennen, schmerzlich über den Tiefstand ihrer eigenen Kultur geklagt haben. Dieselbe Aufklärungsepoche, die von einem triumphierenden Souveränitätsbewußtsein erfüllt war, hat Fichte mit vielen anderen bekanntlich als die Epoche des tiefsten Abfalls von der Vernunft bezeichnet. Das politische System Friedrichs des Großen erschien der unmittelbar nachfolgenden Generation als ein völliger Irrweg. Und ähnlich kritische Stimmen sind in unseren Tagen über Bismarcks Werk laut geworden.¹⁹

Dieser Sachlage gegenüber gibt es philosophisch nur zwei Möglichkeiten: entweder man drängt mit aller Energie danach, den verborgenen *absoluten*, d. h. durchaus zeitüberlegenen Wertmaßstab für die Weltgeschichte zu finden, oder man gibt zu, daß das konkret gerichtete Fortschritts- und Verfallsbewußtsein nur der begrenzten ethischen Kulturperspektive der jeweils lebenden und denkenden Generation angehöre und daß es in dieser subjektiv bestimmten Bewußtseinslage seine eigentümliche Funktion habe, nämlich die lebendige Funktion, den aufbauenden und weiterbauenden Kulturwillen zu stützen.

Um hierzu Stellung zu nehmen, müssen wir das verwickelte Gesamtproblem in einfachere Linien auflösen. Wir haben bisher vom Verfall als

¹⁸ Arvid Grotenfelt, *Die Wertschätzung in der Geschichte*. Leipzig 1903. – Derselbe, *Geschichtliche Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewußtsein*. Leipzig 1905. – Georg Mehlis, *Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes*. Leipzig 1909.

¹⁹ Forschungen auf diesem Gebiet fehlen. Wir brauchten eine Untersuchung über Verfalls- und Fortschrittsbewußtsein im späten Rom. Tacitus und Florus wurden erwähnt. Noch Augustins Hauptwerk läßt deutlich in solche Gegensätze der damaligen Stellungnahme hineinblicken.

dem Schicksal einer *ganzen* Kultur gesprochen. Aber jede Kultur läßt sich durch abstrakte Betrachtung in einzelne Gebiete zerlegen, und es ist nicht ausgeschlossen, daß ein Gebiet sich bereits im Verfall befinde, während andere noch fortschreiten. Diese Beurteilung hat nur Sinn, wenn man jedem Kulturgebiet eine spezifisch einheimische Leistung zuschreibt, die es in seiner besonderen Wertrichtung aufs vollkommenste realisieren *soll*. Eine Volkswirtschaft, die die Ernährung und den angemessenen – auch dieses Wort enthält Normierung – Wohlstand der am Wirtschaftsganzen funktionell Beteiligten nicht mehr sichert, ist im Niedergang begriffen. Ein Staat, der seine kulturelle Macht nach außen und nach innen durch Machtmittel, Rechtsordnung und Verwaltung nicht mehr aufrechtzuerhalten vermag, ist ein verfallender Staat. Eine Wissenschaft, die keine neuen Probleme mehr sieht, keine Lösungen und keine Synthesen mehr findet, liegt im Sterben. Zu diesem Thema des partiellen Verfalls oder Fortschritts gibt es in der Weltliteratur eine Fülle von Untersuchungen, die die Kulturphilosophie sorgfältig beachten und auf ihre leitenden Gesichtspunkte hin analysieren muß, wenn sie nicht rein spekulativ werden oder sich auf die Anwendung der Wesensschau zurückziehen will, die da nicht hingehört. Durch die Jahrhunderte hindurch geht seit dem genialen Werk des Polybios, immer wieder neu aufgeworfen, die große Zentralfrage, worauf die politische Blüte und der Verfall des Römischen Reiches beruht habe. Aber wie verschieden sind die Antworten, die darauf bis in unsere Tage hinein gegeben worden sind! Montesquieu läßt den Verfall schon mit dem Ende der Republik beginnen, durch Ausdehnung des Bürgerrechts auf die Bundesgenossen und durch Entfremdung der fernen Legionen vom Bürgergefühl. Ferguson hält die Trennung der bürgerlichen und kriegerischen Geschäfte für das Unglück Roms. Kurz nach ihm deutet Gibbon vorsichtig an, daß das vordringende Christentum den kriegerischen Geist Roms geschädigt habe. Ganz im Gegensatz dazu behauptet Leo, die Römer seien zu sehr im Irdischen aufgegangen: dies sei ihr geistiger Tod geworden. Ernst von Lasaulx gibt die gleichen Gründe an. Und endlich hat man es auch mit dem Darwinismus versucht: Otto Seeck findet die Ursachen des Verfalls in der negativen Menschauslese, die eine Folge der Sklaverei und der Bürgerkriege gewesen sei. – Ein ebenso beliebtes Thema ist die Frage nach den Ursachen des Aufblühens und Abnehmens der Wissenschaften in den einzelnen Epochen. Die Frage nach den Künsten schließt sich an. Tacitus, der – wie schon der alte Cato – von einem tiefgehenden Gefühl der *décadence* um sich herum beunruhigt wird, erörtert im *Dialogus de oratoribus* den Rückgang der Rhetorik, und das heißt: der Bildung. Die ganze endlose Literatur unter dem ausdrücklichen

oder stillen Titel: ›Parallèle des anciens et des modernes‹ gehört vorzugsweise dieser ästhetisch-literarischen Seite an. Herder schreibt 1775 über die ›Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den Völkern, da er geblühet‹. – Sodann das wirtschaftliche Gebiet. Eduard Meyer hat in einer berühmten Abhandlung die Umstände untersucht, an denen die antike Wirtschaft zugrunde ging. Auf das Gefüge der modernen industriell-kapitalistischen Wirtschaft bezieht sich die von der jüngsten Nationalökonomie ausgebildete Krisentheorie, aus der gleichfalls für das immanent-ökonomische Verfallsproblem viel zu lernen ist.²⁰

Aber ich will nicht Beispiele aufzählen. Denn das Problem, das uns beschäftigt, liegt doch nicht hier. Es handelt sich um die Kultur als Ganzes, in der keine Seite für sich lebensfähig ist. Die Ursachen des partiellen Verfalls und Aufstiegs sind sehr interessant und für die Vorbereitung des Gesamtproblems sehr wichtig. Aber schon sie lassen sich nicht angeben, ohne daß ständig auf das Totalgefüge der betreffenden Kulturlage Bezug genommen wird, durch das ganz bestimmte Anforderungen, z. B. an die Wissenschaft, die Wirtschaft, die Rechtsbildung usw., gestellt werden. Darin liegt der deutliche Hinweis, daß die Gesundheit oder Krankheit einer Kultur auf dem Zusammenwirken all dieser kulturellen Teilleistungen zu einer gegliederten, in sich abgestuften und doch einheitlichen Totalleistung beruht. Sie eben nennen wir objektive Kultur. Vom Standpunkte der kulturphilosophischen Wertbeurteilung also ist dies das erste Ergebnis unserer Untersuchung: *Nur solange eine bestimmte Ganzheit der*

²⁰ Der Text gibt nur lose herausgegriffene Beispiele. Das Thema verdiente eine eigene Untersuchung. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, bes. chap. 9. – Adam Ferguson, *Essay on history of civil society*. Part 5: Of the decline of nations; Part 6: Of corruption and political slavery. London 1773⁴. – Edward Gibbon, *Geschichte der Abnahme und des Falls des Römischen Reiches*. Magdeburg 1788 ff. Bes. Bd. 6. Kap. XXXVIII. S. 469 ff.: Allgemeine Bemerkungen über den Fall des römischen Reichs im Occident. (Interessante Reflexionen, »ob Europa noch mit Wiederkehr jener Drangsale bedroht werde, welche ehemals Roms Waffen und Einrichtungen niederbeugten.«) »Sollten, siegreich, die Barbaren Sklaverei und Verwüstung bis an den atlantischen Ozean hinbreiten; dann würden zehntausend Schiffe den Rest gebildeter Gesellschaft über ihre Verfolgung hinausbringen; und Europa würde in der amerikanischen Welt, welche mit ihren Kolonien und Einrichtungen bereits angefüllt ist, wieder aufleben und blühen.« – Heinrich Leo, *Lehrbuch der Universalgeschichte zum Gebrauche in höheren Unterrichtsanstalten*. Bd. 1. Halle 1849³. S. 761. – Ernst v. Lasaulx, *Der Untergang des Hellenismus*. Bd. 1. München 1854. S. 1. – Otto Seeck, *Antike Geschichtschreibung*. Berlin 1898. S. 262 ff. – Wilhelm v. Humboldt, *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten*. Werke. Akademieausgabe. Bd. 3. Berlin 1904; bewußte Parallele mit dem Fall Preußens! – Johann Gottfried Herder, *Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den Völkern, da er geblühet*. Werke. Hg. von B. Suphan, Bd. 5. S. 595 ff. – (Zusatz von 1953): Walter Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken*. Leipzig 1930.

Kultur gewahrt bleibt, entspricht sie dem normativen Ideal, an dem sich die Urteile über Blüte und Verfall orientieren. Das Verhältnis der einzelnen Teilgebiete zueinander verschiebt sich ständig, die innere Struktur des Ganzen besteht in einem wechselseitigen Bedingtsein und Gegeneinanderabgestuftsein der abstrakt herauslösbaren Leistungsgebiete. Diese vielgliederte Struktur mag sich in gewissen Grenzen wandeln. Aber kein Sondergebiet darf ganz versagen und keines darf so hypertroph werden, daß die anderen mit ihm nicht mehr sinnvoll zusammenwirken können. So ist z. B. eine Wissenschaft, die ganz »lebensfremd« wird, ein ebenso bedenkliches Phänomen wie die Kunst im letzten Stadium des Grundsatzes l'art pour l'art.

Die Analogie mit der Struktur eines Organismus liegt nahe. Aber sie hilft wenig. Denn die große Schwierigkeit besteht darin, das wirklich näher zu bezeichnen, was man die »organischen Gestalt« einer Kultur nennen könnte. Bisher besitzen wir für diese äußerst komplexe Norm nur Bilder. Wie frühere Zeiten von dem *ordre naturel* als höchstem Maßstab sprachen, so wird auch uns hier nur ein Komplexbegriff helfen, der fern und hoch über der unendlichen Fülle der beteiligten geistigen Sinnbeziehungen schwebt. Selbst der Ausdruck: Gleichgewichtslage der Wertgebiete führt irre. Denn eine volle Ruhelage der Kultur bedeutete Erstarrung des Entwicklungsprozesses; nur an eine Gleichgewichtslage, die sich bei der Änderung aller Kräfte ständig neu von selbst reguliert, darf gedacht werden. Aber es handelt sich überhaupt nicht um ein bloß mechanisches Gefüge. Sondern es handelt sich um die Erfüllung einer normativen, also wertbestimmten Totalgestalt, kurz um die Realisierung eines historisch wechselnden und doch immer gemäß einem normativen Wertsystem gebildeten Kulturideals. Will man dieses ideale Formgesetz, das zugleich als immanent norm- und richtunggebendes Gesetz der zielstrebigem Entwicklungsvorgänge gilt, in einem kürzesten Ausdruck zusammenfassen, so bleibt nichts als die alte Wendung »Kulturentelechie«, und an etwas Derartiges scheint Spengler mit seinem metaphysischen Prinzip der Kulturseele gedacht zu haben.

Wenn wir also sagen: Verfall einer Kultur beruhe zuerst darauf, daß sich ihre organische Totalität und ihr einheitliches ideales Wertsystem in der sie tragenden Gesellschaft auflöse, so ist dies nur ein Bild und ein sehr unzulängliches Bild. Aber es leistet dem Historiker doch eins. Es lehrt, daß die sogenannten einseitigen Geschichtsauffassungen, d. h. diejenigen Theorien, die *eine* Seite der Kultur zu der schlechtweg entscheidenden für ihre Bewegung machen, dem Verfallsproblem gegenüber ebenso wie für alles Geschichtsverstehen sonst versagen. Man hat sich jahrhundertlang

mit der Untersuchung gequält, ob etwa der Niedergang der hellenistischen Kultur oder der spätrömischen Kultur aus wirtschaftlichen Ursachen oder aus politischen oder aus sozialen zu erklären sei. Man hat besonders auch Weltanschauungsmomente: die Zersetzung des religiösen Bewußtseins oder das Versiegen des metaphysischen Lebensstromes, dafür verantwortlich gemacht. Ich muß darauf verzichten, hier die zahlreichen Untergangstheorien danach zu klassifizieren, welchen dieser Faktoren sie als einzig oder vorwiegend entscheidenden in den Vordergrund schieben. Sie alle vergessen, daß in der Kultur nichts isoliert steht, sondern alles abgestuft-strukturell miteinander verwoben ist. Das gesellschaftliche Moment der Verstädterung z. B. ist zugleich Ursache und Wirkung wirtschaftlicher Verhältnisse, und mit beiden wieder ist die Gestaltung der Staats- und Rechtsordnung, der Wissenschaft und Technik, zuletzt des religiösen Lebens hin und her verflochten.²¹

Nur eine dieser Antworten auf das Verfallsproblem verdient ein längeres Verweilen, nämlich die Ansicht, daß am Verfall einer Kultur der moralische Niedergang die entscheidende Schuld trage. Aber was heißt moralisch? Und was bedeutet dieses Urteil speziell in unserm Zusammenhang? Wir müssen neue Gesichtspunkte heranziehen, um darauf zu antworten.

Unter einer Kultur im weitesten Sinne verstehen wir einen Inbegriff von historisch gewordenen Wertgebilden teils materiellen, teils rein geistigen Charakters, die von einer jeweils lebenden Menschheitsgruppe gesellschaftlich getragen, d. h. verstanden, gewertet und idealgemäß weitergestaltet werden. Oder kürzer: Kultur ist ein überindividuell bedeutsamer Wert- und Sinnzusammenhang, der Wirklichkeit geworden ist und daher in einer realen Gesellschaft als motivsetzender Wirkungszusammenhang lebt.

Die kulturellen Wertgebilde sind jedoch wesensmäßig von sehr verschiedener Art, und insofern verhalten sie sich auch verschieden zu dem Schicksal des Kulturverfalls. Von besonderer Bedeutung ist der Grad der Abgelöstheit oder Ablösbarkeit ihrer Existenz von sinnerlebenden und sinnverstehenden Subjekten oder Subjektgruppen. Am weitesten von ihnen losgelöst ist *die* Seite der Kultur, die unmittelbar am Materiellen, am Stoffe haftet. Bodenschätze behalten ihre objektive Güterqualität, wenn sie auch erst durch menschliche Arbeit und durch eine bestimmte Wirt-

²¹ Vgl. Eduard Meyer, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums. Jena 1895. S. 60. – Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. München 1920⁹. Bd. 1. S. 488, 555. Bd. 2. S. 99 ff., 439 ff. – Die bekannte Antithese Rabindranath Tagores. Kultur der Wälder und Kultur der Städte, findet sich schon bei Jules Michelet, Introduction à l'histoire universelle. Paris 1843³. S. 48 f.

schaftslage zu erlebten ökonomischen Werten aktualisiert werden. Ein Kanal, ein Bauwerk, ein Gefäß gehören ebenso wie der rein stoffliche Leib einer Handschrift der materiellen Zone an; sie können weiterbestehen, auch wenn Generationen von Menschen sterben. Freilich bezahlen diese Gebilde ihre äußere Dauerexistenz mit dem Schicksal des Preisgegeben-seins an das Spiel der Naturkräfte, deren Wirken wir nicht aus Sinnzusammenhängen verstehen können und die wir nur zum kleinsten Teil beherrschen. Aber mit dieser ihrer äußeren Seite können solche Kulturerrungenschaften die Lebensdauer der Kultur, die sie geschaffen und besessen hat, überdauern, und es kann die Stunde kommen, in der sie von einer neuen lebenden Kulturgesellschaft neu verstanden, neu gewertet werden. Sie sind nicht sterblich mit den sterblichen Menschen und Völkern.

Den zweiten Grad jener Abgelöstheit oder Ablösbarkeit besitzen Gedankenformungen und ästhetisch gemeinte Phantasieschöpfungen – ich nenne die letzteren kurz »Bilder«. Man denke an wissenschaftliche Theorien und an Dichtungen. Ihrem Wesen nach gehören sie dem ideellen und dem imaginativen Gegenstandsbereich an. Ihre Dauerexistenz kann nur gesichert werden, wenn sie in irgendeiner Form der Materie eingeprägt worden sind, die hiermit die Funktion eines Sinnträgers, eines Symbols für Gedanken oder Bilder annimmt. Und sofern die Materie, der stoffliche Träger, standhält, *können* auch diese Formungen aus einer lebenden Kultur in eine späte, neue Menschenwelt hinüberwirken.

Was also die Form des Gedankens oder des Bildes angenommen hat und an materiellen Trägern verfestigt worden ist, entrinnt damit, der Möglichkeit nach, dem Schicksal absoluten Unterganges, wofern es nur vor dem Zufall zerstörender Naturkräfte bewahrt bleibt. »Der Möglichkeit nach.« Denn für die Renaissance solcher Schöpfungen bestehen zwei Bedingungen: Einmal muß ihnen ein echter Wertgehalt von Wahrheit oder Schönheit innewohnen, andererseits muß eine Kulturgeneration kommen, die in ihrer subjektiven geistigen Struktur für diese Gehalte reif, d. h. ihnen seelisch konform organisiert ist.

Am wenigsten ablösbar von den lebendigen Sinnempfängern und Sinnträgern sind Gesellschaftsgebilde in weitester Bedeutung: also Staatsformen, Rechtsordnungen, soziale Schichtungen usw. Sie scheinen unwiderruflich mit dem Schicksal ihrer Kulturgeneration verbunden und lösen sich auf, sobald diese sie nicht mehr versteht und nicht mehr bejaht. Wenn auch sie in einigem Maße weiterleben und weiterwirken, so ist dies doch nur so weit der Fall, als sie selbst Gedanke oder Bild geworden sind. Die Idee des römischen Imperiums zeugte weiter, als das Reich selbst längst verfallen war. Das römische Recht, zur Wissenschaft geworden, konnte

noch einmal neue Formen bilden. Aber der Bedeutungswandel, der auch dem Gedanklichen und dem Bildhaften bei seiner Wiederbelebung nicht erspart bleibt, geht dann bis in die Wesenstiefe.²²

Nehmen wir alles zusammen: die Kultur ist immer ein überindividueller Sinn- und Wirkungszusammenhang, dessen einzelne Seiten jedoch in ungleichem Maße von den jeweilig lebenden und erlebenden Subjekten, die eine vielschichtige Kulturgesellschaft bilden, unabhängig sind. Ferner ergibt sich, daß das eigentliche *Leben* der Kultur, und folglich ihr Wachsen und Vergehen, nicht die abgelösten Sinngebilde als solche betrifft, sondern auf dem Verhältnis der jeweils tatsächlich lebenden Kulturträger zu jenem überindividuellen Kulturbestand und Sinngehalt beruht.

Wenn eine hohe Kultur durch gewaltige Naturereignisse, wie Überschwemmungen und Erdbeben, betroffen wird, so sprechen wir nicht von Verfall, sondern von Vernichtung. Wenn ein in sich gesunder Staat von einer Überzahl primitiver Horden überflutet wird, so scheint uns gleichfalls ein tragischer Zusammenstoß von hohen Sinngebilden mit rohen Naturkräften vorzuliegen. Verfall aber ist ein Vorgang, der überwiegend auf wertwidriger Umbildung der *inneren* Struktur eines Kulturgefüges beruht. Nehmen wir an, eine Kultur befinde sich in einem Zustand, der

²² Die Darstellung im Text verfährt im Interesse der Kürze und Verständlichkeit rein empirisch und psychologisierend. Im Grunde liegt hinter diesen Erscheinungen das *Problem des objektiven Geistes*, also die Frage nach dem überpsychologischen Sachgehalt in der Kultur, nach seinem Eigengesetz, seinem Wirklichwerden und seiner Weiterbewegung in der Geschichte. Die eigentümliche Schwierigkeit für die Behandlung dieses Problems besteht darin, daß solche Sachgehalte immer nur durch die Formen seelischen (d. h. subjektiv-geistigen) Erlebens, Verstehens und Gestaltens hindurch zu fassen sind; ferner darin, daß der Sachgehalt durch sein Verflochtensein mit solcher subjektiv-seelischen Perspektivität selbst in gewissen Grenzen umgewandelt wird, also nicht konstant bleibt und bleiben darf. Dies ist einer der Gründe, weshalb Hegel für seine Logik der Entwicklung die abstrakte Logik der Identität und des Widerspruches überbot und dem »konkreten Begriff« (der »Idee« in Hegels Sinne) eine Selbstbewegung und Selbstverwandlung durch sein »anderes« hindurch zuschrieb. Heute wird es darauf ankommen, jeweils Sachstruktur und Erlebnisstruktur, Eigengesetz des Objektes und seelische Gesetzlichkeit, »Gehalt« und Erlebnisweise so weit wie möglich aufzuspalten. Hierhin gehören die Untersuchungen der Schule von Felix Krueger über »Bedeutungswandel«, Theodor Litts Lehre vom »Perspektivismus der Weltbilder«, Hans Freyers »Theorie des objektiven Geistes«, Ernst Cassirers »Philosophie der symbolischen Formen« usw. Die Wesensschau möchte den Gehalt in seinem reinen Ansich erfassen; ich zweifle, daß dies gelingt, eben weil die »Wesenheiten« immer in psychische und historisch-tatsächliche Zusammenhänge eingelagert sind, aus denen sie nicht ganz »ablösbar« sind. Wie weit der Bedeutungswandel gehen kann, zeigt z. B. schon die Umbildung übernommener philosophischer Begriffe, die ein anderer in *seinen* System- und Personenzusammenhang hineinstellt, ohne zu fragen, wieviel von ihrem ursprünglichen Sinn erhalten bleibt. So »eignet« sich Goethe Spinoza, Schiller Kant »an«. – Höchst interessante mittelalterliche Beispiele neuerdings bei Friedrich Heer, *Aufgang Europas*. Wien 1949. S. 90–102.

eine Stufe echter Wertrealisation darstellt, so hängt ihr Weiterleben doch davon ab, daß die entscheidenden Schichten der kommenden Generation – so will ich sagen, ohne mich damit zu einer eigentlichen Generationenlehre zu bekennen – den gestalteten echten Kulturgehalt und seine geschlossene Totalität mit ihrem Verstehen erfassen, mit ihrem Werten bejahen und mit ihren aktiven Kräften im Sinne des echten, d. h. sittlich verpflichtenden Kulturideals weiterbilden. Tritt dies alles nicht ein, so entsteht eine Kluft zwischen der objektiven Kultur und den sie tragenden Kultursubjekten. *In dieser Inkongruenz liegt die zweite Ursprungsstelle des Kulturverfalls, ja vermutlich ist sie die sachlich erste Ursache für das, was wir Auflösung der organischen Totalität der Kultur genannt haben.*

Die hier auftretenden Erscheinungen müssen von einer tieferdringenden geschichtsphilosophischen Kulturanalyse eingehend studiert werden. Bei aller historischen Singularität haben sie doch etwas Typisches an sich. Wenn der tiefe und echte Gehalt einer gegebenen Religion, einer Wissenschaft, einer Staatsordnung, eines geltenden Rechts nicht mehr verstanden, nicht mehr bejaht, nicht mehr weitergebildet wird, so entsteht eine Kulturkrise, die durch ihr Fortdauern in eine eigentliche Verfallsepoche übergehen kann. Im vorliegenden Rahmen muß die Darstellung dieser Vorgänge natürlich auf die allgemeinsten Gesichtspunkte zusammengedrängt werden. Zwei Hauptfälle sind hervorzuheben. Die Diskrepanz mit dem Gehalt der objektiven Kultur kann erstens darauf beruhen, daß der Lebende, der die Verantwortung für die Kultur an seiner Stelle mittragen sollte, sie nicht mehr *kann*; und zweitens darauf, daß er sie nicht mehr *will*.

Der erste Fall: Eine hochstehende Kultur braucht Menschen, die fähig sind, sie *auszuhalten*. Die geistige Kraft, die dazu gehört, ist etwas sehr Rätselhaftes und Zusammengesetztes. Aber unzweifelhaft sind folgende Faktoren dabei beteiligt. Die Grundbedingung ist die physische Kraft und Gesundheit der Menschen: die Bewahrung der vitalen Energien. Sie aber sind wieder abhängig von der Gesunderhaltung der einfachen naturhaften Instinkte. Wo sie erkrankt sind, wird durch Keimschädigungen die Zeugung und Fortpflanzung beeinträchtigt.²³ Die Nachkommenschaft wird verhindert oder kommt krank zur Welt. *Deshalb* keine Bevölkerungsabnahme ohne Gefährdung der Kultur. *Deshalb* bestimmt die Moral der Frau bis zur Kleidersitte hin den Hochstand oder Tiefstand der Gesellschaft. Wo alles seelische Leben in seinem Kern als sexuell empfunden wird, ist schon etwas krank geworden. Von hier aus versteht man die erste große Selbstkritik der modernen Welt in Rousseau, der die Gesundheit

²³ Vgl. Kurt Hildebrandt, Norm und Entartung des Menschen. Dresden 1923. – Derselbe, Norm und Entartung des Staates. Dresden 1923.

und Sicherheit der natürlichen Instinkte und Gefühle über die Ersatzregulatoren der Vernunft stellte. Von hier aus versteht man Nietzsche und Bergson, in denen die Angst über den Niedergang der vitalen Energien philosophiebildend wirkt. Die starken Tendenzen unserer Zeit auf Gesunderhaltung des Leibes durch Sport und Gymnastik sind Regenerationssymptome, wofern sie das rechte Maß nicht überschreiten. Aber die Zügelung des naturhaften Trieblebens überhaupt ist Bedingung jeder höheren Kultur. Daher darf man sagen: wo alle Askese aufhört, hört die Kultur auf. Das Evangelium des Sichauslebens, der Kultus der bloß subjektiven und bloß ästhetisch reizvollen Erlebniswelt des Individuums, verhindert die geistigen Anstrengungen und die Selbstdisziplin, die allein das Weiterarbeiten an einer fortgeschrittenen und komplizierte Leistungen fordernden Kultur möglich machen. Oder noch einfacher und weitgreifender: *wo der Pflichtgedanke stirbt, stirbt die Kultur.*

Betreffen diese Normsetzungen die unterste, noch naturhafte Wertstufe des Lebens, so knüpft sich von der anderen Seite her daran das Höchste: Eine Kultur fordert, daß man an sie *glaubt*, d. h. daß man sich zu den Ideen bekennt, die in ihr bereits eine partielle und annähernde Verwirklichung gefunden haben. Eine Kultur, an deren Wertgehalt nicht mehr geglaubt wird, geht unter, weil die entscheidenden Kräfte fehlen, sie noch eine Stufe weiterzubilden. Ob man an ihr weiterarbeiten *kann*, ist also abhängig auch von der *Kraft* der auf ein ideales Wertmaximum gerichteten Überzeugungen. Und diese Kraft ist dieselbe, die das religiöse Leben ausmacht. Jede Kultur hat insofern eine religiöse Basis: sie muß dauernd aus der Quelle lebendiger letzter Wertüberzeugungen schöpfen können, oder sie verfällt.

In der Mitte zwischen der naturhaften und der religiösen Wertstufe liegt eine Fülle von Wertgehalten der Kultur, die zwar von jenen beiden, gleichsam von unten und oben her, durchdrungen sein müssen, aber doch Sonderleistungen von eigenem Gesetz erfordern: wirtschaftliche Arbeit, wissenschaftliche Forschung, technisches Können, Kunstschaffen, Bildung und Erziehung – sie alle verlangen geistige Energien. Von ihnen soll hier nicht die Rede sein. Es bedeutet schon eine Krisis der Kultur, wenn ihr eigener Aufbau und Zusammenhang nicht mehr durch *eine* organisch zusammenhängende Wissenschaft in den Köpfen der Führenden zusammengeschaут werden kann. Aber weit tiefer wird die Kulturentwicklung durch den Individualismus bedroht, der auf späteren Entwicklungsstufen infolge der notwendigen Differenzierung der Kulturleistungen automatisch eintritt und allmählich alle festen, einheitlichen Sozialstrukturen auflöst. Am sichtbarsten wird diese Krisis am Problem der Staatsbildung.

Kein Staat ist möglich ohne *volonté générale*, d. h. einen überindividuellen sittlichen Wertwillen, der sich in *gemeinsamem* Macht- und Rechtswillen konkret auswirkt. Und umgekehrt: auf unserer Kulturstufe scheint keine andere Form überindividueller Bindung der Kultur zur Einheit mehr möglich zu sein als die Bindung durch den Staat hindurch. Denn alles rein innere Leben ist unwiderruflich individualisiert. Deshalb hängt das Fortbestehen einer weit differenzierten Kultur in ganz entscheidendem Maße davon ab, ob das politische Problem einer überindividuellen Willensorganisation noch gelöst werden kann. Ein solcher Wille fordert Verzicht, Selbstverleugnung, Hingabe, also sittliche Energie, nicht bloß geschickte technische Methoden. Er fordert, daß man auch die tragisch-heroische Notwendigkeit des »wahren Krieges« im Fichteschen Sinne auszuhalten wisse. Und wiederum hängt alles an der Kraft. –

Wie eine Generation aussieht, die das erforderliche *Können*, d. h. die sittliche und geistige wertbejahende Energie für die Kulturarbeit nicht mehr besitzt, haben wir nach dem Verlust des Krieges in weiten Schichten unseres Volkes mit Schmerz studieren können. Aber neben diese Erscheinung kann die andere treten, daß man den historisch erarbeiteten Wertgehalt der gegebenen Kultur nicht mehr *will*. Ein solches Nichtwollen kann die einfache psychologische Konsequenz vom Gefühl des Nichtkönnens sein. Dann handelt es sich um das bekannte Phänomen des Kulturressentiments. Und nichts ist ein sichereres Symptom des Niederganges als dies: »Ich kann nicht, *also will ich auch nicht*.«

Den eigentlichen Gipfel unseres Problems aber erreichen wir mit dem Fall, daß eine lebende Generation, obwohl sie das Vermögen dazu hätte, die vorgefundene Kultur aus ethischer Entscheidung heraus nicht *will*. In dieser Wertdivergenz zwischen der objektiven Kultur und dem subjektiven Kulturwillen kündigt sich eine tiefgehende Strukturveränderung der menschlichen Geistesart an. Und keineswegs liegt darin notwendig ein Anstoß zum Kulturverfall. Vielmehr beruht darauf aller *Fortschritt*; denn was diesen Namen verdient, kommt nur aus einer solchen radikalen Umkehr, aus einer totalen »Wiedergeburt«, die immer *geistige Revolution* bedeutet. Ist dieser Vorgang im Erleben mit dem gewissensklaren Akzent versehen, daß es sich um eine Wendung handelt, die aus ethisch-religiösen Gründen *sein soll*, so darf die Auswirkung an der Kultur nicht mehr als Verfall bezeichnet werden, sondern sie ist Metamorphose zu etwas Höherem.

Je weiter sich die objektive Kultur mit ihrem vielgegliederten Sachgehalt und ihren gefestigten Sozialgebilden von dem sittlichen Wertwillen, der sich im wertprüfenden Gewissen darstellt, abgelöst hat, um so näher liegt

der Anlaß zu solchen radikalen Umwälzungen, die dann Jahrzehnte und Jahrhunderte dauern mögen. Kulturell unproduktiv sind solche Krisenzeiten nur für den Blick von Menschen, die sich über das Gestern, Heute und Morgen nicht zu erheben vermögen.

Es ist ein begreiflicher Wunsch des philosophierenden Historikers, daß er zu erfahren begehrt, worin denn inhaltlich und überzeitlich diese ethische Norm des totalen Kulturgewissens bestehe. Aber ein unerfüllbarer Wunsch. Denn der Sinn der Weltgeschichte läßt sich nicht in kontemplativer Betrachtung vorwegnehmen. Die Philosophie kann nicht um den Kampf der Geister und um den Antagonismus der ethischen Wertstandpunkte gefahrlos herumführen. Sie ist aber auch nicht nur, wie Hegel behauptet, das grau in grau gemalte Bild einer Gestalt des Lebens, die alt geworden ist. Sondern sie ist selbst eine lebendige Macht, und nicht die geringste, in diesem weltgeschichtlichen Ringen um den echten Sinn und sittlichen Gehalt der Kultur. Sie wird aber die Kraft des Steins in ihrem Ring nur dann an den Tag legen können, wenn sie immer wieder, ob auch tausendfach enttäuscht, die Angel auswirft nach dem Ewigen und Absoluten. Wer nicht *sub specie aeterni* philosophiert, hat gar nicht philosophiert. Es ist die Aufgabe des reinen Denkens, in der rastlosen Heraklitischen Bewegung den ruhenden *λόγος* und die ewigen Ideen Platons aufzufinden und damit sich dem gedanklichen Stillstellen des historischen Alls zu nähern. –

Machen wir die Anwendung von jener Theorie, daß auch tiefgreifende Revolutionen der Geister noch kein Sterben der Kultur selbst bedeuten, auf den für uns eindrucksvollsten Fall, die in sich zusammenhängende antike und modern-abendländische Entwicklung, so ergibt sich: Nur für ein Denken, das einseitig an naturwissenschaftlich-biologischen Methoden orientiert ist, kann der Übergang vom Altertum in das sogenannte Mittelalter ein Sterben der Kultur bedeuten. Die scheinbare Übergangsstellung des Christentums als Enderscheinung und als neuer Anfang ist in Wahrheit nur die produktivste Kulturkrise, die wir in der Weltgeschichte kennen. Für ein Denken, das sich an der Normidee der Kultur orientiert, wie sie nur im historischen Prozeß selber allmählich zum inhaltlichen Bewußtsein gelangt, ist dieser Übergang ein Sterben *und ein Werden*. Wie wollte man sonst verstehen, daß jene vermeintlich von allem historischen Leben abgeschnürten objektiven Kulturgebilde: die platonisch-aristotelische Philosophie, das römische Recht, der Imperiumsgedanke, die antike Kunst usw. zu neuem Leben und Wirken zu erwachen vermochten? In so kleinen Zäsuren bewegt sich die *Weltgeschichte* nicht. Ihr eigentlicher Inhalt besteht nicht in dem, was sich zyklisch wiederholt, wie das enge Menschenleben und das kurze ethnische Leben, sondern gerade in den Renaissancen

des scheinbar Abgelebten, das aber unverlierbaren *Gehalt* besitzt, und ebenso in dem *durchaus Neuen*, das in dem sittlichen Ringen der Geister von Stunde zu Stunde erkämpft werden muß.

Das weltgeschichtlich Entscheidende besteht nicht in jenen immer wiederholten Rotationen, sowenig die Lebensgeschichte des Menschen darin besteht, daß er viele Frühlinge und Winter erlebt hat. Sondern das philosophisch Wesentliche der Weltgeschichte liegt in den bleibenden Errungenschaften, die aus dem naturhaften Prozeß von Leben und Sterben abgesetzt werden, weil sie im Sinne der Eroberung des Wertreiches zeitüberlegenen Gehalt besitzen. Es ist aber die Eigentümlichkeit des »Gehaltes«, daß er zugleich ewig und zugleich immer wieder lebenszündend ist. Dieses logisch nicht völlig faßbare Phänomen hat Hegel zu seiner genialen neuen Logik der Entwicklung veranlaßt. Man muß dies Ineinander von Ewigkeit und Zeitlichkeit verstehen lernen, wenn man Geschichte verstehen will. Der überzeitliche Wertgehalt ist kein starres Sein, sondern selber potentielle Kraft, die das neu erscheinende Leben auf eine höhere Stufe hebt. Deshalb muß um ihn *gekämpft* werden, und eben in dem Willen zu diesem Kampf liegt zugleich der Wille, neue, noch höhere Wertgestaltungen zu schaffen. So ist die Geschichte hineingelagert in die Mitte zwischen dem naturhaft-biologischen Prozeß des Lebens und den ewigen Ideen. In der Berührung und Vermählung beider Sphären liegt die Bewegung der Geschichte; ihre Produktivität aber besteht darin, daß sie immer wieder das Ewige in die Form des Lebens zu fassen strebt. Das Absolute wird nicht *vor* der Geschichte oder *neben* der Geschichte von menschlichen Gehirnen abstrakt erdacht, sondern das Bewußtsein von ihm wird im historischen Ringen der Geister reiner und reiner erobert. Wir besitzen es, wenn wir den überlegenen Gehalt des Vergangenen mit der sittlichen Verantwortung der zukunftgestaltenden Tat verknüpfen, wenn wir nicht nur philosophieren, sondern uns zugleich als Lebende in das ethische Wagnis hineinbegeben. Von unserer wertsetzenden *Kraft* hängt unsre Zukunft ab.²⁴

Betrachten wir von dieser Perspektive aus unsere Zeit, so können wir uns nicht darüber täuschen:

Wir sind in eine Krise eingetreten, die nicht von heute auf morgen zu lösen ist. Dem kurzen Blick mag sie als Verfall erscheinen. Aber nur ihm. Dem weltgeschichtlich erweiterten Blick erscheint sie als Ritardando einer sich ankündigenden Wiedergeburt. Gerade darin liegt die lebendige Funk-

²⁴ (Zusatz von 1953): Die Verwandtschaft dieser Auffassung mit einem Kernpunkt von Toynbees Geschichtsdeutung, die 1926 in Deutschland noch nicht bekannt war, wird heute bemerkt werden.

tion des Verfallsgefühls und der Fortschrittssehnsucht, daß sie messianische Erwartung wecken. Erwartung aber beflügelt die Tat. Das alles haben nur wir Deutschen heut, weil auf uns die tragische Bestimmung liegt, die neue Weltstufe durchzukämpfen *für die anderen*. Und in dem, was da geboren werden soll, wird zweierlei enthalten sein: der Anteil des alten Ewigen, das, einmal geschaffen, als Gedanke oder Bild, nicht mehr verlorengehen kann, und der Anteil des Neuen, das *uns* zu entdecken und zu erkämpfen vorbehalten ist. Es läßt sich nicht vorausberechnen im Sinne der Spenglerschen Kulturbiologie; denn seine Entstehung ist in unser Kulturwissen geschoben. Dieses Gewissen aber wird nur sprechen, wenn wir uns rein und stark erhalten, uns: das deutsche Volk und den deutschen Kulturstaat.

Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung

1926

Die unendliche Fülle geistiger Besitztümer und Bewegungen, die teils als Erbschaft einer reichen Geschichte, teils als eigener, vielspältiger Gehalt die Gegenwart durchwirkt, wird von den Menschen unserer Epoche mehr als Bedrängnis, denn als Glück empfunden. Die Aufgabe, sich über diesem Gewirr einen festen Standpunkt zu erarbeiten, wird immer schwerer. Das Wichtigste leistet nach wie vor der sittliche Kampf des Lebens, wenn er mit vollem Ernst durchfochten wird. Die Rüstung zu diesem Kampf aber muß man sich in einem Bildungsprozeß erwerben, der heute mehr als je mit Problematik durchsetzt ist. Wir müssen dem Wachstum unserer Seele die Weite und die Form geben, daß sie nicht nur am Leben der Kultur verstehend teilnimmt, sondern auch sieghaft und gestaltend in sie eingreift. Darin liegt die große ethische Verantwortung aller Selbstbildung und Fremdbildung: Das Bildungsproblem ist eine wesentliche Seite des kulturethischen Problems, ja im Grunde dieses selbst, nur gesehen von der Frage nach dem echten Gehalt persönlicher Wesensformung aus.

Nun leben Bildungsideale in uns und um uns in der gleichen Fülle wie Kultur Tendenzen. Sie können in dreifacher Form existieren: Zunächst in der einzelnen Seele als Sehnsucht nach der eigenen Vollendung und als Hochbild von dem eignen besten Wesen, das in der Tiefe treibt und im Konfliktfall diese Seele vor sich selbst verpflichtet. Sodann aber als Forderungen, die ganze Gruppen solidarisch an Form und Bildung ihrer werdenden Mitglieder erheben, im Sinne einer kollektiven Autorität, von dem bloß moralischen Appell bis zu der festen Organisation etwa eines staatlich geregelten Bildungswesens. Die persönlichen Ideale können so mannigfaltig sein wie die Individualitäten; die kollektiven Ideale so verschiedenartig wie die Gruppen, die sie vertreten. Natürlich findet zwischen beiden eine ständige geistige Wechselwirkung statt: Der einzelne nimmt die Bildungsforderungen der Umgebung zustimmend oder widerstrebend in sich

auf. Die Gruppen aber werden geführt von einzelnen Persönlichkeiten, die auf dem Boden des Erreichten einsam ein neues Ziel schauen, das sie andere zu sehen lehren. Das alles ist in geschichtlicher Bewegung und vollzieht sich in unablässiger gesellschaftlicher Gegenbewegung. Niemand, kein einzelner und kein Verband, kann sagen, daß er das Ganze sei; jeder ist zunächst nur Teil (pars) und demgemäß Partei.

So bleibt es denn von vornherein problematisch, ob es über diesem sittlichen Kampf der Bildungsideale noch eine dritte Existenzart des Bildungsideals gebe: ein Ideal, das nicht nur diesen oder jenen vor sich selbst verpflichtet, das nicht nur autoritativ aus dem geistigen Sonderwillen einer Gruppe – sei sie nun religiös oder politisch oder wirtschaftlich gerichtet – erwächst, sondern ein Ideal, das an sich gilt und über den Parteien gilt. Es wäre dann ein letzter Richtpunkt jenseits der gerade gegebenen Wirklichkeit und Geschichtlichkeit: es stellte sich als absolutes Sollen dar.

Ohne Zweifel machen wir eine solche Voraussetzung. Ja im Grunde wird jedes konkrete Bildungsideal aus einem bloßen Sondertrieb und einem bloßen Parteianspruch zu einem Standpunkt von ethischer Bedeutung erst dadurch, daß es sich unter diese Kategorie des absolut Gesollten stellt, daß es »sub specie absoluti« gefordert wird. Alle anderen Ideale wären, mit Kant zu reden, bloß hypothetische Imperative der Nützlichkeit, der Geschicklichkeit und der Klugheit.

Wir haben uns in unseren modernen Erörterungen über das Bildungsideal leider vielfach gewöhnt, uns mit solchen untergeordneten Erwägungen der Zweckmäßigkeit zu begnügen. Ja ganz neuerdings sind viele in der flachen Niederung bloß schultechnischer und organisatorischer Diskussionen angelangt. Es ist aber klar, daß die Frage, ob ein Bildungsideal dem »Zweck gemäß« sei, erst dann aufgeworfen werden kann, wenn der Zweck selber in seinem Wert und seiner Geltung erörtert worden ist. Erst die Untersuchung über Wert und Geltung von Zwecken führt ins Ethische hinein. Jene andere Fragestellung aber gehört dem Problem der Technik, d. h. der wert- und zweckgemäßen Mittelwahl an.

Andererseits wissen wir aus den Schicksalen der Kantischen und aller Neukantischen Philosophie, daß jene unbedingte Forderung ein bloß formaler Maßstab bleibt, wenn nicht durch andersgerichtete Betrachtungen die Brücke geschlagen wird vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Ewigen zum Zeitlichen, d. h. von der völligen Jenseitigkeit des Absoluten zu dem ganz bestimmten Sollen, in das es sich für uns und unsere Aufgaben hüllt. Waren also die bloß technischen Gesichtspunkte zu niedrig gegriffen, so liegt das Zeitlos-Absolute wiederum zu hoch. Gewiß, wir gehen von der Überzeugung aus, daß wir uns an dem unbedingte Gesollten zu orien-

tieren haben. Aber nachdem dieses oberste Prinzip einmal ausgesprochen ist, ist inhaltlich weiter nichts aus ihm zu folgern. Die Erörterung des Absoluten selbst ist mit der Anerkennung seiner Geltung abgeschlossen.

Was weiter noch zu hoffen ist, kann nur aus einer *inhaltlichen* Kulturphilosophie gewonnen werden. Und in der Tat: nur in diesem Zusammenhang kann die Pädagogik sachgemäß behandelt werden. Darin liegt erstens eine Entscheidung über den Ausgangspunkt: sie kann nicht aufgebaut werden »vom Kinde aus«, oder »von der Schule« aus, oder von den jeweils hervortretenden »Bildungsbedürfnissen« aus; sondern nur im Hinblick auf das gesamte Wertreich, dessen Verwirklichung wir als Kultur bezeichnen. Jede Kultur ist räumlich und zeitlich bedingt und begrenzt; aber es erscheinen in ihr wesenhaft bestimmte und gegeneinander abgestufte Werte, die sich auf der Gegenstandsseite darstellen an konkreten Kulturgütern, Kultureinrichtungen, Kulturerrungenschaften; auf der Subjektseite in bleibenden Richtungen des Werterlebens und Wertschaffens geistiger Individuen. In die verwickelte Struktur dieser seelisch-geistigen Wirkungszusammenhänge muß die Erziehung eingelagert gedacht werden. Von hier aus gesehen ist sie diejenige Kulturtätigkeit, die in den sich entwickelnden Individuen *subjektive Kultur* zu entfalten strebt, und zwar durch wertgemäß geleitete Berührung mit der gegebenen *objektiven Kultur* und durch Regemachung eines echten, ethisch geforderten *Kulturideals*. Damit sind wir bereits viel tiefer in die inhaltlichen Zusammenhänge hineingeführt, als es von dem Ansatz eines bloß formalen Sollens aus möglich war.

Aber nicht nur der Ausgangspunkt der Pädagogik wird durch diese Verbindung mit der Kulturphilosophie bestimmt, sondern auch die Dimensionen, in denen ihre Probleme genommen werden müssen. Es ist die Hauptabsicht dieser Ausführungen zu zeigen, daß wir das Problem der Bildung nicht in der Höhenlage behandeln, die ihm an sich zukommt und durch die weltgeschichtlichen Maße der gegenwärtigen Kulturkrise gefordert ist. Wir nehmen das Ganze zu traditionell gebunden, zu binnenländisch, zu sehr als Schulfrage; nicht im Sinne der Verantwortung, die ein Kulturvolk durch die Formen seiner Erziehung am Gehalt und Gang der künftigen Kultur mit übernimmt.

Und doch wiederholt sich auch auf diesem Boden das Schicksal, daß wir die Brücke vom zeitlosen Gesichtspunkt zu dem besonderen Bildungsproblem der Gegenwart nicht schlagen können. Natürlich hat eine rein systematische Kulturphilosophie als solche ein erhebliches wissenschaftliches Interesse. Es hat einen guten Sinn, in einer Strukturanalyse, die noch auf keine besondere geschichtliche Situation zugespißt ist, nach dem Ver-

hältnis von *Kultur überhaupt* zur *Erziehung überhaupt* zu fragen. Wir wissen heute, daß unsere Kultur nur einen Spezialfall der Kultur bedeutet, daß sie eine Kulturindividualität ist. Von der Entdeckung des Pluralis »Kulturen« wird später noch die Rede sein. Alle Sätze, die über das zeitlose Verhältnis von Kultur und Erziehung ausgesprochen werden können, müssen daher mit äußerster Vorsicht gefaßt werden, wenn nicht Besonderheiten der Gegenwartslage für ewige Wesensbestimmungen genommen werden sollen. Vielleicht kommen wir hiermit über sehr blasse Allgemeinheiten, die fast wie Trivialitäten wirken, nicht hinaus. Aber wie Goethe sich für die Morphologie der Pflanze rein ideell eine Urpflanze als Modell konstruierte, so könnte man – und hat es getan – von einem »Urphänomen« Kultur ausgehen. Gleichviel, ob man diese »Kultur überhaupt« mit den Phänomenologen durch *Wesensschau* zu erfassen hofft, oder mit Max Weber durch *idealtypische* Konstruktionen, oder mit den Historikern durch *induktive Vergleichung* der bekannten Kulturen – in allen Fällen bleibt doch die Gefahr, daß wir im stillen *unsere* Kultur als Maßstab nehmen und so nur Resultate von bedingter Gültigkeit erlangen. Das gleiche gilt von dem Versuch, durch ein gedanklich isolierendes und idealisierendes Verfahren die ewigen Grundtypen des Bildungsideals zu gewinnen, die man den konkret gegebenen historischen Idealen als reguläre Beurteilungsschemata unterlegen könnte. Ich würde hier dem Leitfaden meiner ›Lebensformen‹ folgen und glaube, in Analogie zu ihnen folgende abstrakte und einseitige Bildungsideale aufstellen zu können: das gelehrte, das ökonomisch-technische, das ästhetische, das politische, das soziale und das religiöse. Aber wenn damit auch Momente *jeder* Kultur, selbst der primitivsten, herausgehoben sind, die in immer neuen, eigenartigen strukturellen Verwachsungen auftreten können, so wird es doch bei der Charakteristik jedes dieser Ideale kaum zu vermeiden sein, daß wir ihm Züge geben, die von *unserer* stark differenzierten Kultur abgelesen sind. Gestehen wir also ehrlich, daß wir zu einer solchen überzeitlichen Morphologie der Kultur und der Erziehung noch nicht fähig sind, ja daß wir es wahrscheinlich schon deshalb nie sein werden, weil die ewig ruhende Struktur des Geistes ein Gedanke ist, der sich auf Entwicklungsphänomene – und jede Kultur ist ein Sichentwickelndes – nicht anwenden läßt, ohne daß er selbst nach Entwicklungsstufen individualisiert würde.

Das Wichtigste, was uns die rein systematische Kulturphilosophie leisten könnte, wäre die Begründung einer zeitlosen, wesensmäßigen Rangordnung der Werte. Max Scheler hat diesen Versuch in eindrucksvollster Weise unternommen. Er geht folgerichtig den Weg vom Absoluten zur Geschichte: Die Geschichte wird für ihn nur die »je und je« begrenzte,

subjektiv durch die Fähigkeit des Werterblickens, objektiv durch die werthaltigen Güter bestimmte Reihe von immer neuen Spezialformen der *Verwirklichung* wesenhafter und wesensmäßig abgestufter Werte. In ähnlicher Weise könnte man wohl auch eine Rangordnung unter den ewigen Typen der Bildungsideale versuchen. Ohne Zweifel würde dann das religiöse Ideal als das am Wert des Heiligen orientierte und auf die absolute Sinnverwirklichung gerichtete an höchster Stelle stehen. Aber schon dies Beispiel zeigt, daß das, was zu leisten ist, doch nicht die bloße Abstufung der ewigen Wertqualitäten ist. Vielmehr kommt es in der Ethik wie in der Pädagogik darauf an zu zeigen, an welchen Wirklichkeitsmomenten – Erlebnissen und Akten, Gütern und Gebieten – diese ewigen Qualitäten jeweils erscheinen. Und diese Verbindung kann nicht verstanden werden, ohne auf die Wirklichkeitslage einer bestimmten Kultur einzugehen. Ganz allgemein gesprochen: das Absolute wird bei Scheler inhaltlicher bestimmt als bei Kant. Aber das Absolute versteht sich immer von selbst. Die Frage ist, an welchen realen Lebenszusammenhängen es für *uns* mit *unserer* bestimmten Seelen- und Kulturlage haftet. Denn wir haben und erfassen den himmlischen Schatz immer nur in irdenen Gefäßen. Auch die katholische Kirche, die sich ihrem Grundprinzip nach mitten in das Absolute stellt, kommt doch nicht um die Aufgabe herum, durch jeweilig neue Entscheidungen zu bestimmen, in welcher Richtung lebendigen Verhaltens die Tendenz auf den absoluten Sinn gefunden werden soll. Es ist nicht anders als im Einzelleben: Gott sollen wir auf jeder Stufe unseres Daseins suchen; aber er offenbart sich uns und zieht in uns ein mit wechselnden Gesichtern. Und diese reale Wertgesetzlichkeit des Wertsuchens, Wertsetzens und Wertfindens ist uns nicht minder wichtig als die rein ideale Wertordnung.

Mag dies nun auch für Fragen der reinen Beschauung entbehrt werden können: überall da, wo es sich um aktive Entscheidungen und um Eingreifen in die gegebene Kulturlage handelt, wollen wir nicht nur das Absolute bekennen, sondern auch wissen, was wir *tun* sollen. Die Frage nach dem gegenwärtigen Bildungsideal läßt sich jedenfalls nicht vom Absoluten allein aus, auch nicht von einer rein systematischen Kulturphilosophie aus beantworten, sondern nur von einer Philosophie aus, die an das Historisch-Besondere einigermaßen heranreicht und die den zeitlosen Gedanken der Divinität und Humanität gemäß *unserer* besonderen Bestimmung deutet. Katholizismus und modern-protestantische Geisteshaltung unterscheiden sich hinsichtlich dieser Frage nur durch den ersten Ansatzpunkt: die katholische Auffassung geht vom Göttlichen aus, das sich im Irdischen mit abgestufter Reinheit spiegelt; die protestantische

durchleuchtet das Diesseits nach den Spuren des ewigen Gottes, zu dem auch sie sich erheben will. –

So wichtig also die systematische Kulturphilosophie für den Aufbau der Pädagogik ist: hier, wo es auf die Stellungnahme zum Bildungsproblem der Gegenwart ankommt, muß sie nach der Seite der Kulturentwicklung und der Kulturindividualität hin erweitert werden. Dies aber leistet die Geschichtsphilosophie. Demgemäß schränke ich für den Zweck der vorliegenden Erörterungen den Zusammenhang zwischen Pädagogik und Kulturphilosophie dahin ein, daß ich die letztere nur in der Gestalt der Geschichtsphilosophie heranziehe. Das Ziel ist die Frage, was sich unter dem geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt für die Normierung des gegenwärtigen deutschen Bildungsideals ergibt. Wir werden jedoch sehen, daß auch diese Betrachtung notwendig in die allgemein-kulturphilosophische zurückmündet, wenn wir nicht in den Fehler verfallen wollen, aus *bloß* gegebenen Tatsachen gültige Normen zu ziehen.

I.

Die Einsicht, daß wir uns nicht mitten in die Ewigkeit hineinstellen können, nötigt uns dazu, daß wir uns bewußt in die Gegenwart hineinstellen und von dem Kulturbewußtsein dieser Gegenwart mit all seiner Problematik, Unfertigkeit und Vielspältigkeit aus zu denken beginnen. Wollen wir uns aber nicht mit der Punkthaftigkeit des »unmittelbar gelebten Lebens« begnügen, von dem eine moderne Mystik ausgehen möchte und von dem folgerichtig *keine* Brücke zum historisch-gemeinsamen Geistesleben führt, so begegnet uns hier eine ungeheure Schwierigkeit sogleich am Anfang, die das genaue Widerspiel zum Ausgangspunkt im Absoluten ist: Wir finden uns mitten im Relativen und Besonderen. Der erste Versuch, über dieses Hier und Jetzt hinauszukommen, stellt uns vor die Aufgabe einer *Selbsterfassung der Gegenwart in ihrer besonderen welthistorischen Lage*.

So viel steht fest: wir haben in geistigen Dingen historisch zu denken gelernt. Was wir sind und was wir sollen, verstehen wir nur »auf dem Hintergrund« der Geschichte, d. h. eines gedeuteten Sinnes der historischen Bewegung, in der wir selbst drinstehen.¹ Wir suchen durch einen möglichst erweiterten geschichtlichen Horizont unsere Kulturbestimmung

¹ Die Formulierung »auf dem Hintergrund« soll das Mißverständnis fernhalten, als ob wir aus der Geschichte Normen gewinnen könnten, die wir vielmehr nur an ihr aus autonomen Strukturen des Geistes entwickeln.

aus dem Sinn der Stunde zu begreifen, die die Weltuhr zeigt. Wir dürfen im voraus vermuten, daß die Geisteskräfte und Kategorien, mit denen wir Geschichte als sinnvoll *deuten*, nicht aus der Geschichte selber stammen, sondern daß sie dem Geistigen in uns a priori immanent sind, das aber, wie Hegel tiefsinnig gesehen hat, eben nur an der Geschichte, in der der Geist selber wird und sich entfaltet, zum Bewußtsein seiner Struktur und seiner Normen kommt. Deshalb ist uns die Geschichtsdeutung, die eine Epoche in der vereinten Arbeit von historischer Forschung, konkretem Lebensvollzug und philosophischer Besinnung gleichsam instinktiv zutage fördert, nichts Definitives, sondern zunächst nur *Symptom*. An solche tatsächlichen Formen der Geistigkeit aber knüpfen wir an, um überhaupt eine Basis der Betrachtung zu gewinnen.

Das Bildungsideal, das eine Epoche mit dem Anspruch auf seine normative Zeitgeltung erzeugt, ist immer, wenn es überhaupt tiefere Wurzeln haben soll, eingelagert in die geschichtsphilosophischen Deutungsversuche, in denen die betreffende Epoche sich ihren Sinn – zunächst für sich selbst – zum Bewußtsein bringt. Dieser Zusammenhang gilt nicht nur für die Bildungsforderungen: er gilt für alle stärkeren Kulturtendenzen, die eben deshalb nicht als bloße Bewegungsrichtungen Kraft entfalten, sondern als Sinndeutungen eines aus der Struktur der Kulturlage sinngemäß und wertgemäß bestimmten geistigen Strebens. Jede starke Kulturbewegung hat *ihre* zugehörige Geschichtsphilosophie. Oft liegt sie nur latent zugrunde, kann aber durch tiefere Analyse zutage gefördert werden. So ruht jede politische Partei der Gegenwart nicht nur auf einer Staatsauffassung, sondern auf einer, natürlich mit dem Moment ihrer sinnvollen Entstehung nahe zusammenhängenden Geschichtsphilosophie. Carl Schmitt hat insbesondere die aktive Stoßkraft des Marxismus mit Recht darauf zurückgeführt, daß er überzeugt ist, durch seine wissenschaftliche Philosophie »die gegenwärtige Epoche und den gegenwärtigen Moment sicher zu erfassen«, ja noch mehr: die notwendig und zwangsläufig kommende nächste Stufe der Weltentwicklung *mit vollem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit zu realisieren*.² Es gehört zu den Erscheinungen des geistigen Lebens, die nur psychologisch, nicht logisch begreifbar sind, daß es dem Willen einen besonderen Halt verleiht, wenn er theoretisch überzeugt sein darf, sich nur im Sinne eines mechanisch ganz von selbst kommenden Geschehens einzustellen. Dieser Glaube an die *mechanische* Notwendigkeit der historischen Entwicklung ist freilich eine Besonderheit, die nicht jede

² Carl Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. München 1923.

Geschichtsauffassung teilt. Aber niemand von geistiger Art begnügt sich mit der Punctualität des unmittelbar gelebten Moments. Jeder und jede Kulturbewegung verlängert sich durch historische Begründung nach rückwärts, senkt die Wurzeln tiefer in das Erdreich der Geschichte, weil darin die Möglichkeit liegt, energischer in die Höhe, d. h. in die Zukunft zu wachsen. Es ist, wie man richtig gesagt hat, geradezu der Sinn der geschichtlichen Betrachtung, mitten in der Zeit wenigstens ein Stück Überzeitlichkeit zu erobern.

So nun auch hinsichtlich des Bildungsproblems: Wozu wir uns bilden sollen, das können wir uns selbst nur verdeutlichen durch Reflexion über unsere geschichtliche Stellung und Aufgabe. In diesen geschichtsphilosophischen Zusammenhang müssen wir die normativen Erörterungen der Pädagogik hineinstellen, nicht als ob die Philosophie Bildungsideale erdenken und errechnen könnte, sondern um die vorhandene konkrete Lebensbewegung philosophisch zu vertiefen, den Grad ihrer Produktivität oder Schwäche zu ergründen und zuletzt sie zu rechtfertigen oder aus neuen ethischen Kräften zu überbieten.

Diese historische Fundierung von Bildungsbewegungen ist nichts Neues, sondern so alt wie die kulturhistorische Blickeinstellung überhaupt. Schon in der späten Antike bedeutet der Rückgang auf die eigene klassische Zeit eine latente Sinndeutung der Bildungsgeschichte und ihrer Höhepunkte. Die christlich-historische Weltauffassung findet ihren wirksamsten Ausdruck bei Augustin, für den das Erdenleben der Christenheit, zwischen zwei Ewigkeiten eingespannt, eben aus dieser Zwischenstellung seine Bestimmung empfängt. Luther ordnet die humanistische Bewegung sinngemäß seinen Anschauungen von der eigenen historischen Mission ein und deutet damit die mittelalterlich-kirchliche Geschichtsauffassung um. Ratke verändert die Akzente von neuem, wenn er seinen Schriften das Motto gibt: *Ratio vicit, vetustas cessit*. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird der tiefgehende, bis heute noch nicht erledigte bildungsphilosophische Hauptstreit unter dem Titel »Parallèle des anciens et des modernes« geführt. Das wichtigste und bekannteste Beispiel aber ist der Neuhumanismus, dessen Geschichtsphilosophie gerade durch ihre schroffe Einseitigkeit das hier Gemeinte gut erläutert. Schiller erhebt den ursprünglich auf zwei Dichtungsarten bezogenen Gegensatz »naiv und sentimental« nicht nur zu zwei Bildungstypen, sondern zu zwei großen Geistesepochen: die ganze Weltgeschichte kreist gleichsam um das Thema: »Die Griechen und wir«. Das Mittelalter versinkt als bedeutungslos zwischen diesen zwei hellbeleuchteten Phasen, aus denen die dritte im Sinne einer schöpferischen Synthese von Naturnähe und Durchgeistigung ge-

boren werden *soll*. Der ganze Sinn der Geschichte drängt sich in dem Bildungsziel als seinem Kern zusammen: Die Griechen müssen uns helfen, Menschen zu werden; es gilt, unsere Einseitigkeit und Vernunftklarheit mit ihrer schönen Totalität, Einfachheit und Idealität zu einer höheren, dritten Lebensform zu versöhnen. Von vornherein wirkt bei Humboldt wie bei Schiller das lebendige Phänomen Goethe in dieser Geschichtsdeutung mit. Sie erhält bei Schiller bereits eine starke politische Wendung. Schelling und Hegel übersetzen sie ins Kosmologische. Das Junge Deutschland und noch Ibsen führen die Linie fort und lassen sie vom Politischen auch in das Gebiet der gesellschaftlichen und individuellen Moral ausmünden.³

Der Neuhumanismus ist der bekannteste und wirksamste Fall einer Bildungstheorie, die sich ihren Sinn durch eine spezifische Geschichtsdeutung zum Bewußtsein erhebt: was wir sein sollen, ist uns durch unsere Stellung zu den Griechen eindeutig vorgezeichnet.⁴ Es ist klar, daß die Gegenwart, wenn sie zu einem Verständnis ihrer historischen Stellung und Aufgabe gelangen will, nicht mehr von dieser einfachen und kurzen Antithese ausgehen kann. Meine Frage ist: *wie würde sich eine solche Geschichtsphilosophie der Bildung für uns gestalten?* Ehe ich aber darauf die Antwort gebe, muß ein kurzes Wort über die Struktur des geschichtsphilosophischen Denkens überhaupt eingeschaltet werden.

II.

Wie man auch sonst über den zulässigen Ausgangspunkt der Philosophie denken möge: die Geschichtsphilosophie jedenfalls hat das Recht, von der geistigen Lage der Gegenwart in ihrer ganz eigentümlichen Konstellation auszugehen. Freilich ist diese selbst nichts Eindeutiges und nichts Klares. Sie ist zunächst in dem Philosophierenden nur da als ein instinktives Sosein, als ein dunkles Lebensgefühl und ein ebenso ungeklärter geistiger Gestaltungswille. Aber diese Struktur in all ihrer Singularität ist es, mit der wir Geschichte deuten und verstehen. Ja dies ist der charakteristische Weg, durch den eine Epoche zu höherer Klarheit über sich selbst gelangt, daß sie sich gleichsam als Mittelglied zwischen zwei Strecken einspannt: zwischen ihr Verstehen der Vergangenheit und ihren Willen

³ Vgl. Rolf Engert, Henrik Ibsen als Verkünder des dritten Reiches. Leipzig 1921.

⁴ Wilhelm v. Humboldt: »Wir sehen offenbar das Altertum idealischer an, als es war, und wir sollen es, da wir ja durch seine Form und Stellung zu uns getrieben werden, darin Ideen und eine Wirkung zu suchen, die über das, auch uns umgebende Leben hinausgeht« (Rezension von Goethes zweitem römischem Aufenthalt).

zur Zukunft. Aus dieser Verknötung ist jede inhaltliche, d. h. nicht bloß bei Methodenfragen stehenbleibende Geschichtsphilosophie geboren.

Das erste Moment der Geschichtsphilosophie also ist die Einstellung zum Verstehen der Vergangenheit. Wir nehmen an, daß dieses historische Forschen und Denken von dem höchsten Willen zur objektiven Erkenntnis geleitet sei, im Sinne jenes Rankeschen Bestrebens, alles so zu sehen, wie es wirklich gewesen ist, noch ohne parteiische Stellungnahme und einseitige Bewertung. Immer bleiben doch auch in diesem Verhalten zwei unvertilgbare Punkte der Gegenwartsbezogenheit. Denn erstens ist es unvermeidlich, daß die jeweilige Gegenwart sich selbst als Resultat des Werdens betrachtet. Und zweitens ist das Organ des Verstehens, seine Weite wie seine Grenzen, durch die Struktur eben dieses Gegenwartsgeistes bedingt. In ihm sind neben wesenhaften Kategorien doch auch seine Besonderheiten als ein unbewußtes Apriori und als formgebender Faktor enthalten. Spengler hat sich ausdrücklich bemüht, durch eine angebliche Kopernikanische Wendung diese immer »zufällige« Gegenwartsbezogenheit der Geschichtsauffassung zu überwinden: »Es ist jetzt endlich möglich, den entscheidenden Schritt zu tun und ein Bild der Geschichte zu entwerfen, das nicht mehr vom zufälligen Standort des Betrachters in irgendeiner – seiner – Gegenwart und von seiner Eigenschaft als interessiertem Gliede einer einzelnen Kultur abhängig ist.« Und doch sagt schon der Titel des Werkes, daß es stärker als viele seiner Vorgänger vom Lebensbestande der Gegenwart bedingt ist. Ja es verschweigt nicht, daß es sich auch an der Zukunft orientieren will; das sagt schon der erste Satz: »In diesem Buche wird zum ersten Male der Versuch gewagt, Geschichte vorauszubestimmen.« In der Tat: im Aufbau jeder Geschichtsauffassung, die nicht bloß monographisch ist, wirkt bewußt oder unbewußt außer der tatsächlich gegebenen Wertstruktur der Gegenwart auch ihr vorwärtsdrängender Wille zum Wert.

So ist das zweite Moment der Geschichtsphilosophie der sie im stillen dirigierende Zukunftswille. Es werden nicht nur »vorfindend« vorhandene Tendenzen konstatiert, sondern schon in der Heraushebung dieser sinnbestimmten Tendenzen steckt das lebendige, in steter Auseinandersetzung mit »den anderen« befindliche Wollen der Epoche oder ihres philosophischen Vertreters. Erst recht natürlich in der Bejahung einer von ihnen als der eigentlich zeitgemäßen und sinngemäßen. Kein noch so reiner Erkenntniswille kann dieses sich entscheidende Selbst im Historiker auslösen, mag ihm selbst davon auch wenig zum Bewußtsein kommen. Parteimann freilich soll er nicht sein; aber einen ethischen Standpunkt soll und muß er haben. Wer gar keine Substanz von dieser Art in sich trägt,

dem bleibt Geschichte ein Meer von Tatsachen, ein Chaos von Bewegungen. Die Auslese mag noch so objektiv gerichtet sein: irgendwo steckt dieses Gestaltende in ihr schon drin. Und indem es sich mit jenem ersten Willen zur Objektivität durch eine geheime Teleologie unseres geistigen Bewußtseins seltsam verknotet, entsteht das, was jede echte Geschichtsphilosophie zu leisten begehrt.

Es entsteht als drittes Moment, vielfach ganz ohne klares Wissen dieses Zieles, die Selbstdeutung der Gegenwart. Wie das Differential einer Kurve zwischen dem Früher und dem Später, enthüllt sie das Gesetz, unter dem das Jetzt sich bildet. Aber das Gegenwartsbewußtsein kehrt nach diesem Prozeß der historischen Besinnung gleichsam bereichert in sich selbst zurück: Es hat sich ausgewirkt durch Verstehen, und es hat sich eine Art von Selbstbestätigung geschaffen durch Heraushebung der Linie, die von der Vergangenheit über die Gegenwart zum (still bejahten) Zukünftigen führt. So erst fühlt sich der lebende Vertreter einer Epoche durch philosophische Geschichtsdeutung im Zusammenhang einer sinnvollen Bestimmung.

An dieser Struktur der Geschichtsphilosophie ist vor allem interessant die Verwachsung von wissenschaftlicher Objektivität mit wertbejahender Lebendigkeit; ein Sachverhalt, der gegen Max Webers Versuch, die wertende Stellungnahme aus der Geisteswissenschaft auszuschneiden, sie vielmehr schon an ihrer Wurzel wirksam zeigt. Wir finden uns hier einig mit Ernst Troeltsch, der in seinem ›Historismus‹ eben diese Wechselwirkung zwischen geschichtlicher Besinnung und lebendigen Wertmaßstäben hervorhebt, und mit Theodor Litt, wenn er von dem unvermeidlichen »Perspektivismus der Weltbilder« spricht. Das Ganze wird dadurch kompliziert, daß jeder Geschichtsphilosoph, statt seine Arbeit durchaus von vorn zu beginnen, heute immer schon fertige Geschichtsdeutungen vorfindet, mit denen er sich auseinandersetzt. Dadurch wird im Laufe der Generationen das historische Deutungsbewußtsein gleichsam potenziert.

Innerhalb dieses allgemeinen Strukturschemas sind natürlich noch verschiedene Akzentsetzungen möglich: Der Akzent kann einmal liegen auf der Tendenz zum möglichst objektiven Verstehen, also auf der strengen historischen Wissenschaftlichkeit; die Wirkung auf die Gegenwart besteht dann in einer objektiven *Selbstkorrektur* der ursprünglichen Bewußtseinsstellung. Oder er liegt von vornherein entschieden auf dem Wertwillen zur Zukunft: dann wird die Geschichte gleichsam zu einer nachträglichen Rechtfertigung, sie selbst aber trägt stark die Züge einer bloßen *Selbstprojektion* der Gegenwart in die Vergangenheit. Tatsächlich deutet jede Gegenwart die Geschichte neu, schon weil sie auf Grund ihrer noch

nicht zum Bewußtsein erhobenen Gesamtstruktur Neues in ihr zu sehen gelernt hat, und keine starke Bewegung verläuft ohne gleichzeitige Umbiegung der historischen Linien, die zu ihr hinführen. – Andererseits kann das historische Geschehen unter der Herrschaft sehr verschiedener Gesetzestypen betrachtet werden. Man interpretiert es entweder als ein mechanisches Müssen, oder als ein organisches Wachsen, oder als autonome wertsetzende Tat. Auch im ersten Fall fehlt der Anteil des Zukunftsmomentes nicht. Denn eine fatalistische Einstellung zum Weltlauf kann – das zeigt schon das Beispiel des Marxismus – den aktiven Willen ungeheuer stärken und bestätigen (wie man umgekehrt vermuten darf, daß diese Willensrichtung schon bei der Ausgestaltung der Theorie selbst wirksam war).

Fehlt ein solcher entschiedener Wertwille, der natürlich nirgends *bewußt* in die objektive Forschung eingreifen darf, einem Historiker oder der von ihm vertretenen Gruppe ganz, so entsteht der historische Relativismus. Nicht jede Geschichtsauffassung also führt notwendig zum Standpunkte der Wertrelativität, sondern nur diejenige, bei der hinter dem Willen zur Objektivität gar kein Zentrum eigener Stellungnahme liegt. Es fehlt dann, naturwissenschaftlich gesprochen, das feste Bezugssystem. Im Laufe der Generationen, die Geschichte treiben, mag es wechseln; aber es darf nicht innerhalb derselben Geschichtsdarstellung wechseln. Dann zerfließt alles im bloß nacherlebten Anschauen fremder Gestalten und fremder Gestaltungskraft. Übrigens ist die Gefahr eines *völligen* Relativismus ebenso ausgeschlossen wie der Triumph einer absoluten Sachlichkeit. Denn darin eben liegt das Eigentümliche alles geistigen Verstehens, daß in ihm Kategorien von durchaus objektiver Geltung immer mit einer subjektiven Seelenstruktur verwachsen sind, die als ein unbewußter Auslesefaktor wirkt; von ihr zum großen Teil, nicht nur vom Material oder von dem bewußten Willen des Historikers, hängt es ab, was er von den sogenannten Tatsachen überhaupt zu sehen bekommt.

Aber das ließe sich nur in einer ausgeführten Geschichtsphilosophie begründen. Hier kommt es auf diejenigen Geschichtsauffassungen an, die ausdrücklich aus dem Trieb und Willen zur Bildung entworfen sind. Es ist von vornherein klar, daß der Gestaltungswille der Gegenwart an ihrem Aufbau stärker beteiligt ist als der reine Wille zur Erkenntnis der Vergangenheit. Denn was sie innerlich organisiert, ist die Tendenz zur Formung der Person, mindestens aber die Einordnung der persönlichen Kräfte in den behaupteten Sinn des Geschichtsverlaufes.

Wir fragen uns zunächst, welche älteren Geschichtsauffassungen dieser Art noch als lebendige Geistesmächte unter uns wirken, um von da aus zu

erörtern, welche neue Geschichtsphilosophie der Bildung sich aus der gegenwärtigen Weltkrise sichtbar herausarbeitet.

III.

Wir besitzen drei große Typen der Geschichtsphilosophie, die zugleich Bildungstheorien sind: die religiöse und zwei weltliche: Humanismus und Realismus. Alle drei sollen hier nur in ihren typischen Grundzügen entwickelt werden.

Die erste bedarf keiner langen Erläuterung: Für sie ist der Plan, den Gott mit der Entwicklung der Menschheit auf Erden verfolgt, ein Erziehungsplan. Mit der Weltdeutung des Christentums selbst ist dieser historische Gang gesetzt, der durch die großen Stationen: Welterschöpfung, Sündenfall, alter Bund, neuer Bund, Wiederkehr und Vollendung des Gottesreiches beim jüngsten Gericht charakterisiert ist. Die Kirchen, die diese Lehre vertreten, betrachten sich als die Träger des religiösen Erziehungsgedankens: sie wollen als irdische Verwalter der Heils- und Gnadengüter die Christenheit erleuchten, sammeln, heiligen. Augustins großartiges Weltbild – als die klassische Ausprägung dieses Typus – wurde bereits erwähnt; die hellenistische Theorie von der Abfolge der Weltreiche ist in diesen großen Stufenbau mit eingefügt. Unter mannigfachen zeitlichen Umbildungen bleibt dies der Rahmen der Geschichtsdeutung und also auch der Erziehungstheorie im katholischen wie im älteren protestantischen Christentum. Noch die Pädagogik des Comenius ist nur von dieser »Via lucis« aus zu verstehen. Ja selbst in der Aufklärungszeit und später bleibt der mythologische Rahmen wenigstens gleichnishaft erhalten. Das gilt von Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts«, es gilt aber auch von Herders naturalistisch-pantheistischer Wendung: »Die Natur ist kein selbständiges Wesen, sondern Gott ist alles in seinen Werken.« Fichte spricht von einem »Weltplan«, nach dem sich das Göttliche in der Entwicklung der Menschheit durchsetzt; Humboldt weiß von einer »göttlichen Weltregierung«, und Ranke nennt die Ideen »die Geschicke Gottes in der Welt«. Man könnte auch Schelling, Hegel, Eduard v. Hartmann heranziehen: sie alle finden den Sinn der Geschichte (und also auch der Bestimmung des Menschen) dadurch festgelegt, daß sich das Göttliche oder das Absolute zu sich selbst hin entwickelt.

Und doch ist bei den letztgenannten die alte römische Mythologie schon deutlich säkularisiert. Von den weltlichen Geschichtstheorien der Bildung geht die humanistische unverkennbar der idealistischen Geschichtsphilosophie, die realistische dem Positivismus parallel.

Der Kern des Humanismus ist nicht seine jeweilig wechselnde historische Anknüpfung, sondern ein Kulturwille, der auf Freiheit der Wertsetzung und auf Bildung der *inneren* Menschenkräfte zu Totalität, Fülle und Idealität gerichtet ist. Die Rücksicht auf Nützlichkeit, Brauchbarkeit und Praxis überhaupt scheidet zunächst aus. Diese Humanitätsidee: der reine, hoch und frei entfaltete Mensch, kann inhaltlich sehr verschieden aussehen. Der Wandel des Inhaltes aber spiegelt sich besonders in den verschiedenen Deutungen und Bewertungen der klassischen Höhepunkte des Altertums. Man bestätigt sich die eigene Idealität durch Anknüpfung an Personen und Werke, die gleichsam von Humanität gesättigt sind. Daher eine Fülle von Renaissance und Humanismen, die aber alle mindestens ebenso stark aus dem Suchen der Gegenwart und aus der Zukunftssehnsucht geboren sind wie aus dem Anschauen der Vergangenheit. Zwei Nuancen, in denen der Humanismus des 19. Jahrhunderts bis heute fortwirkt, seien nur kurz erwähnt: Er erscheint in der liberal-individualistischen Ausprägung des jungen Humboldt: als Ideal der schönen und reichen Individualität; aber auch als Ideal eines Menschentums, das sich mit überindividuellem Geist, vor allem mit dem sittlichen Gehalt des Staates erfüllt hat; so vor allem bei Hegel, aber auch bei Hugo Gaudig. Hier ist die Persönlichkeit durch Aufnahme eines überpersönlichen Gehaltes über die bloße Entfaltung des subjektiven Formprinzips hinaus erhöht. Gemeinsam ist beiden Formen der Gedanke, daß Bildung immer einen Überschuß über die unmittelbare Situation der Anwendung enthalten muß. Daher die Orientierung an dem Klassischen, das über die Notdurft des Lebens hinausweist, und der Glaube an Bildungsgüter, die einen an sich würdigen, in freier Wertsetzung bejahten Gehalt bergen.

Es ist selten beachtet worden, daß auch der sogenannte pädagogische Realismus eine Geschichtsphilosophie hinter sich hat, und zwar eine solche vom Stil des Positivismus: Fortschritt der Intelligenz, Fortschritt im Wissen und in der nützlichen Anwendung des Wissens machen hier den Sinn der Geschichte aus. Also nicht Bildung zur Wertsetzung, sondern zur technischen Mittelbeherrschung; und nicht Bildung der inneren Menschenkräfte, sondern der Fertigkeiten zur *Anpassung* an konkrete Aufgaben der Praxis. Wir finden daher mit dem Realismus verbunden die Wendung zum technisch verwertbaren Wissen, nicht nur dem naturwissenschaftlichen, sondern auch dem soziologischen; ferner die Wendung zur unmittelbaren Gegenwartskenntnis; kurz: eine starke Wendung nach außen und die Verlegung des Schwerpunktes der Bildung vom Sein auf das Können (*savoir pour prévoir, prévoir pour régler*).

Natürlich treten die Richtungen in der Geschichte nicht so isoliert auf,

wie sie hier gekennzeichnet worden sind. Sie können sich zu immer neuen eigenartigen Synthesen verbinden. Wir haben wiederholt einen christlichen Humanismus gehabt (Joh. Sturm, Jesuiten, Ludwig Wiese); aber auch einen christlichen Realismus (A. H. Francke) und eine Verschmelzung aller drei Momente bei Comenius. Für die Bildungslage *aller* modernen Länder ist charakteristisch die Synthese von Humanismus und Realismus. In der Tat sind ja seit dem 17. Jahrhundert alle wichtigen pädagogischen Kämpfe unter diesem Stichwort geführt worden. Und noch heute ist dies die – freilich viel zu grobe – Fragestellung, die wir vorfinden.

Überall und immer aber spielt auch noch das spezifisch religiöse Moment hinein. Dies also sind die drei Geschichtsauffassungen, die das Bildungsproblem unserer Zeit bisher bestimmt haben. Sie unterscheiden sich dadurch, ob man den Sinn der Geschichte und demnach die Bestimmung des Menschen findet im Fortschritt des religiösen Bewußtseins oder im Fortschritt der freien Wertsetzung der Persönlichkeit oder im Fortschritt des zur Anpassung an die äußeren Forderungen des Lebens nützlichen Könnens. Alle drei sind Fortschrittstheorien: es liegt also in ihnen der Akzent mehr auf dem Willen zur Zukunftsgestaltung als auf der objektiven Hingabe an das Verstehen der Vergangenheit.

Nun aber hat sich unser Verhältnis zur Geschichte in den letzten fünf Jahrzehnten ganz wesentlich umgebildet. Wir nehmen diese neue Geschichtsauffassung zunächst nur als ein *Symptom* für Veränderungen in der geistigen Gesamtstruktur der Zeit, keineswegs als ein definitiv Bewiesenes. Es läßt sich erwarten, daß sich aus dieser veränderten Gesamthaltung des Geistes auch ganz andere Perspektiven für die Bildungsidee ergeben. Diese Konsequenzen sind bewußtermaßen bisher noch kaum gezogen worden. Sie müssen aber gezogen werden, wenn wir die eigentümliche Problematik unseres Bildungslebens verstehen wollen.

IV.

Die neue Geschichtsauffassung ist auf keinen einzelnen Namen zurückzuführen. Immerhin ist sie früher aus der Forschung hervorgegangen, als ihre Koinzidenz mit der kritischen Kulturlage und dem eigentümlichen Kulturgefühl der Gegenwart zum Bewußtsein kam. Es gibt selbst Historiker, die sie haben, ohne um ihre volle Tragweite zu wissen. Wir wollen ihr den Namen Kulturbioogie geben, weil ihr die Annahme eines Lebens- und Entwicklungsgesetzes jeder Kultur mehr oder weniger deutlich zugrunde liegt. Sie hängt auch ohne Zweifel latent mit dem biologischen