

(3) Geschichte und Politik in der Neuzeit¹

von Hannah Arendt (1957)

Nichts trennt das neuzeitliche Denken entscheidender von dem der Tradition, als daß es ein Denken in Prozessen ist und daß daher sowohl die Geschichte wie die Natur von uns als Prozesse erfahren und begrifflich verstanden werden. Diese Prozesse mögen wissenschaftlich nachweisbar sein, unmittelbar anschaulich gegeben im Sinne der wahrnehmbar sinnlichen Gegebenheit eines Dinges oder eines Ereignisses sind sie nicht. Es handelt sich immer um unsichtbare Prozesse, also in der Geschichte um geheime, hinter dem Rücken der handelnden Menschen wirkende Kräfte, durch welche der jeweilig greifbare Vorgang und das zutage tretende Ereignis Bedeutung und Sinn erhalten.

Dieser Prozeß-Begriff, wie er die moderne Wissenschaft der Geschichte wie der Natur durchherrscht, läßt in seiner vollen Ausprägung alle einzelnen Dinge und Ereignisse, überhaupt alles, was sichtbar und greifbar da ist, zu Exponenten werden, denen keine andere Bedeutung zukommt, als die Existenz unsichtbarer Kräfte anzuzeigen, und deren Sinn darin besteht, bestimmte Funktionen innerhalb des Prozesses zu erfüllen.² Die Bedeutung dieser Vorstellung wird am anschaulichsten in der modernen Physik beziehungsweise in der Handhabung ihrer Instrumente, die nicht mehr wie noch das Mikroskop und das Teleskop das den menschlichen Sinnen unendlich Entfernte, das unendlich Kleine oder unendlich Große, in greifbare Nähe bringen sollen, sondern vielmehr so konstruiert sind, daß sie gleichsam Exponenten von Vorgängen und Prozessen sind, die als solche auch von diesen Instrumenten nicht zu fassen sind, deren Existenz nur erschlossen wird aus dem Ablesen der Instrumente, auf die sie einwirken. Der Prozeß-Begriff aber ist älteren Datums als die Physik des 20. Jahrhunderts und 19. Jahrhunderts; die moderne Geschichtswissenschaft und vor allem die neuere Geschichtsphilosophie sind ohne ihn nicht denkbar. Seit Hegel Napoleon in Jena einreiten sah und in ihm nicht den Kaiser Frankreichs und nicht den Eroberer Preußens, nicht den Sohn und nicht den Zerstörer oder Überwinder der Französischen Revolution erblickte, also nichts von dem, was Napoleon in diesem Moment wirklich war, sondern den »Weltgeist zu Pferde« – seither haben die Geschichtswissenschaft und die Geschichtsschreibung gemeint, nur dann mit der Erforschung und Darstellung eines Ereignisses fertig zu sein, /// wenn sie in ihm das funktionell Exponentenhafte entdeckt hatten, nämlich das, was

80

selbst ungreifbar sich hinter dem Sichtbaren und Erfahrbaren verbarg. Dabei ist es in unserem Zusammenhang gleichgültig, welcher Art der Prozeß ist, dessen Exponent nun alles zu sein hat –der Prozeß der Offenbarung des Weltgeistes oder der Prozeß der Klassenkämpfe oder der Prozeß des Aufstieges und Unterganges von Kulturen oder der Prozeß der Rassenkämpfe und so weiter.

Die Ungeheuerlichkeit dieser Lage der Dinge, in der jedes greifbare Ding und jeder sichtbare Vorgang, also alles Tatsächliche, von übergeordneten und ungreifbaren Kräften aufgezehrt und aufgelöst erscheint, kommt zum Ausdruck und ist doch auch verdeckt durch solche allgemeinen und üblich gewordenen Redensarten wie der Entzauberung der Welt oder der Weltentfremdung des Menschen, hinter denen

¹ Nachdruck aus : *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart* (FT, S. 81-116. Der Essay ist aus einem Vortrag hervorgegangen, den der Westdeutsche Rundfunk Köln (dann der Sender Freies Berlin) gesendet hat. Eine Kurzfassung ist in der *Deutschen Universitätszeitung* (Hefte 20, 21/1957) unter dem Titel »Geschichte kann nicht gemacht werden: Die Entstehung des historischen Bewußtseins« gedruckt worden.

In *Between Past and Future* (BPF) ist dieser Essay mit dem vorausgehenden »Natur und Geschichte« zusammengefaßt worden, siehe dazu die [hier fehlende] obige *Editorische Information*: »The Concept of History: Ancient and Modern«. [U.L.] Arendts Anmerkungen sind unter Benutzung der deutschen und englischen Fassung bearbeitet und ergänzt worden. Mit weiteren Anmerkungen (Fußnoten bzw. Hervorhebungen „Fett“ von mir. H.G.) Aus H.A. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München und Zürich 1994, 2000 Piper-Verlag, Hrsg.: Ursula Ludz., S. 80-109

² Leider ist die folgende Anekdote, die aus einer sowjetrussischen Schule berichtet wird, nicht nur komisch. Ein Kind, darüber befragt, wer Katharina die Große gewesen sei, soll geantwortet haben: »Ein Exponent.«

sich leicht ein banal romantisiertes Bild der Vergangenheit verbirgt. Es handelt sich nämlich gar nicht so sehr darum, daß die Welt ihren Zauber, als daß **sie ihren eigentlichen, nämlich greif- und sichtbaren Sinn verloren hat**, weil das Konkrete und das Allgemeine, das Einzelne in seiner besonderen Gestalt und die Bedeutung, die ihm zukommt, sich voneinander geschieden haben. Der Prozeß, der alles und alle zu Exponenten erniedrigt – Napoleon zum Exponenten des Weltgeistes und Katharina die Große zum Exponenten feudaler Klassenkämpfe –, hat sich ein Monopol auf Sinn und Bedeutung angeeignet, so daß der einzelne oder das Besondere nur dann und nur dadurch sinnvoll sein können, daß sie als bloße Funktionen verstanden werden.

In dieser Unterscheidung zwischen neuzeitlichem und traditionellem Denken liegt auch der wesentliche Unterschied zwischen dem modernen und dem antiken Geschichtsbegriff beschlossen. Denn für diesen Unterschied ist nicht wesentlich, wie man oft meint, ob die Antike einen Begriff von Weltgeschichte oder eine Idee der Menschheit besaß oder nicht. Viel aufschlußreicher ist die stillschweigende Voraussetzung griechischer wie römischer Geschichtsschreibung, daß die Bedeutung oder, wie die Römer sagen wurden, die Lektion jedes Ereignisses, jeder Tat, jedes Geschehnisses in ihm selbst unmittelbar faßbar und für alle evident vorliegt. Man brauchte eigentlich nur zu erzählen, und alles andere ergibt sich von selbst. Dies schloß natürlich weder das Wissen um Zusammenhänge noch das Interesse an kausalen Verknüpfungen aus. Aber Ursache und Zusammenhang wurden in dem Lichte erblickt, das aus dem Ereignis selbst hervorleuchtet und dadurch einen /// bestimmten Ausschnitt des Ge-

81
schehens mitbeleuchtet. Der ursächliche Zusammenhang hat kein von den Ereignissen zu trennendes, unabhängiges Dasein, dessen mehr oder minder zufälliger, mehr oder minder adäquater Ausdruck nun die Ereignisse sind. Jede Tat und jedes Ereignis in der Antike enthielt und zeigte auch seine »allgemeinere« Bedeutung in den Grenzen seines So-Seins, und es bedurfte für dieses Zeigen keines Entwicklungsprozesses und keines allumfassenden, weltgeschichtlichen Zusammenhangs. Herodot betonte immer wieder, daß er sagen wolle, was ist – **λεγειν τα εοντα** (legein ta eonta) –, wobei dem Sagen und Schreiben die größte Bedeutung zukam, weil nur so das an sich Flüchtige und Vergängliche jenes Maß an Dauer und Unvergänglichkeit erhalten konnte, durch das es erst eigentlich geschichtlich wurde. Aber daran, daß alles, was ist oder gewesen ist, seinen Sinn in sich selbst trägt und das Wort nur braucht, um offenbar zu werden, hätte er nie gezweifelt. Seine Aufgabe ist, **das Gedächtnis herzustellen** und sicherzustellen (**μνημν ποιεισθαι**, mnemen poieisthai), mit Worten offenbar zu machen (**λογοιζ δηλουν**, logois delun), und das Große in den Raum des Öffentlichen zu bringen (**αποδεξιζ εργων μεγαλων**, apodexis ergon megalon). Der Fluß seiner Erzählung ist so lose, daß eine schiere Unendlichkeit von Geschichten in ihm Platz hat, aber nichts findet sich in diesem Erzählen, was als ein Allgemeines ausgelegt werden könnte, das einem Besonderen Sinn und Bedeutung verleihen müßte.

Im Lichte dieser modernen Akzentverschiebung verblaßt der an sich sehr wesentliche Unterschied zwischen griechischer und römischer Geschichtsschreibung und Dichtung. Für die Griechen war entscheidend die Größe des Ereignisses, durch welches es sich wortwörtlich auszeichnete, nämlich gleichsam physisch hervorragte und alles andere überragte; nur dies, daß es schon groß war und von allen, die sehen und hören konnten, als Großes wahrgenommen wurde, rechtfertigte, es unvergänglich zu machen, das heißt ihm den unsterblichen Ruhm zuteil werden zu lassen, ohne den es nicht in die Geschichte eingehen konnte. Den Römern bot Geschichte einen Vorratsraum an Beispielen für konkretes politisches Verhalten; sie bildete die maßgebende Überlieferung, welche sich von der Autorität der Vorfahren herleitete und durch diese Tradition dem jeweils lebenden Geschlecht klar anzeigte, was von ihm verlangt wurde und wie es das Vorbild der Toten in der Gegenwart nutzen konnte. Für unsere Auffassung von Geschichte sind beide Begriffe /// gleich »überholt«, schon weil wir der bloßen Zeitfolge,

82

in der sich eines aus dem anderen entwickelt und in welcher jedes Ereignis seinen einmaligen, unwiederholbaren Platz findet, eine Bedeutung und eine Würde zumessen, die sie vor der Neuzeit niemals gehabt hat.

I

Da Zeit, und zwar sowohl als Zeitlichkeit wie als Zeitfolge, eine so entscheidende Rolle in dem modernen Geschichtsbewußtsein spielt, wird zumeist angenommen, daß der neuzeitliche Geschichtsbegriff jüdisch-christlichen Ursprungs sei. Und es steht außer Zweifel, daß die Vorstellung von einer göttlichen Vorsehung und einem göttlichen Heilsplan, welcher alles, was sich je historisch ereignete, zu einer Einheit in der Zeit zusammenfaßt, einen linearen Zeitbegriff voraussetzt, der sich deutlich und prinzipiell unterscheidet von der Verabsolutierung einzelner Ereignisse des klassischen Altertums wie von den zyklischen Zeitspekulationen der Spätantike. Für die These, daß im modernen Geschichtsbewußtsein eine Säkularisierung ursprünglich christlich-theologischer Kategorien vorliege, hat man eine ganze Reihe von Tatsachen geltend gemacht: Nur unsere religiöse Überlieferung wisse von einem Anfang und, zumindest in ihrer christlichen Form, von einem Ende der Welt; wenn das irdische Leben der Menschen von einem Heilsplan prädestiniert ist, dann kommt der bloßen zeitlichen Abfolge bereits eine Bedeutung zu, die von allen einzelnen Ereignissen unabhängig ist und sie transzendiert. So habe auch erst das Christentum »einen klar gezeichneten Umriß der Weltgeschichte« ersonnen, und in Augustins *Civitas Dei* meint man der ersten Geschichtsphilosophie zu begegnen. Und tatsächlich findet sich bei Augustin schon der Gedanke, daß Geschichte selbst, nämlich dasjenige, dem eigentlich Sinn und Bedeutung zukommt, sich trennen läßt von einzelnen historischen Begebenheiten, wie sie chronologisch nacherzählt werden können. Er sagt ausdrücklich: »Wenn auch der historische Bericht uns die menschlichen Einrichtungen der Vergangenheit überliefert, so darf doch Geschichte selbst nicht unter die menschlichen Einrichtungen gerechnet werden.«³

Diese scheinbare Verwandtschaft des christlichen und des modernen Geschichtsbegriffes beruht jedoch auf einer Täuschung. Sie ist vor al- /// lem daher entstanden, daß man begreiflicherweise und im Gefolge 83

der christlichen Polemik gegen die heidnische Welt den christlichen Zeitbegriff an den zyklischen Zeitspekulationen der Spätantike maß und den klassischen Geschichtsbegriff mehr oder minder außer acht ließ. Augustins Polemik gilt in der Tat diesen Zeitspekulationen, auf die sich kein Christ einlassen konnte wegen der absoluten Einzigartigkeit der Geschichte von Geburt und Tod und Auferstehung Jesu. Wie Augustin betont: Einmal starb Christ für unsere Sünden, und, auferstanden von den Toten, stirbt er nie wieder.⁴ Was aber die modernen Interpreten nur allzu leicht vergessen, ist, daß Augustin dieser Einmaligkeit eines irdischen Ereignisses, die uns so vertraut klingt, keinen anderen historischen Vorgang an die Seite stellt. Es handelt sich nicht um die Einmaligkeit historischer Vorgänge überhaupt, sondern um die Einmaligkeit eines einzigen und darum einmaligen Vorganges, in welchem einmal und nie wieder die Ewigkeit selbst gewissermaßen in den Ablauf irdischer Vergänglichkeit einbrach, um sie zu erlösen.

Auch sollte uns zu denken geben, daß das Problem der Geschichte im christlichen Denken sich erst bei Augustin stellte und daß Augustin sich ihm eigentlich zufällig zuwandte. Der Anlaß war der Fall Roms⁵, der sich zu seinen Lebzeiten zutrug und der von Christen und Heiden als eine entscheidende Wende verstanden wurde. Was Augustin interessierte, war die Widerlegung dieser verbreiteten Meinung, und sein Hauptargument dafür bildete, daß kein weltliches Ereignis je wieder von Menschen zentral ernst genommen werden dürfe. Ihn interessierte das, was wir Geschichte nennen, so wenig, daß er nur ein einziges Buch in der *Civitas Dei* weltlichen Ereignissen widmete; und wenn er seinen Freund und Schüler Orosius damit beauftragte, eine »Weltgeschichte« zu schreiben,

³ Augustin, *De doctrina christiana* (Vier Bücher über die christliche Lehre), Buch 2, Kap. 28, 5 44.

⁴ Vgl. Augustin, *De civitate dei* (Vom Gottesstaat), Buch 12, Kap. 14.

⁵ Augustin von Hippo, *13. November 354 in Tagaste, auch: Thagaste, in Numidien, heute Souk Ahras in Algerien; † 28. August 430), 476 Untergang des weström. Reiches unter Julius Nepos; Oduaker H.G.

so hatte er damit nicht mehr im Sinne als ein »wahrheitsgetreues Compendium der Übel der Welt«.⁶

Denn Augustins eigene Haltung zur Geschichte ist im Grunde, trotz umgekehrter Vorzeichen, von der der Römer nicht grundsätzlich unterschieden. Auch er behandelt die Vergangenheit als eine Vorratskammer von Exempeln, und innerhalb weltlicher Geschichte spielt für ihn der zeitliche Ort eines Ereignisses gar keine Rolle. Säkulare Geschichte wiederholt sich und ist dauernd wiederholbar; der einzige geschichtliche Ablauf, der als Ablauf von einmaliger, unwiederholbarer Bedeutung ist, endet mit Tod und Auferstehung Christi. Danach sind wir wieder von den Auf- und Untergängen weltlicher Mächte umgeben, /// und zwar bis zum Ende der Welt. In ihnen wird sich nie wie-

84
der eine grundlegende neue Wahrheit offenbaren, und die Christen werden davor gewarnt, diesem ganzen Treiben irgendeine Bedeutung beizulegen.

Alle ursprünglich christliche Philosophie kann ja gar nicht umhin, den Menschen als einen bloßen »Pilger auf Erden« anzusehen, und dies allein würde genügen, den christlichen Geschichtsbegriff grundsätzlich von dem der Neuzeit zu scheiden. Aber der Christ hat mit dem Römer gemein, daß, wenn weltlichen Ereignissen überhaupt eine Bedeutung zukommen soll – etwa als Beweis für die Übel der Welt –, diese Bedeutung den Charakter von Exempeln hat, das heißt, daß ihre Bedeutung gerade darin liegt, daß Konstellationen sich wiederholen und man vergangenes Handeln und vergangene Erfahrung als Beispiel benützen kann. (Gewiß ist diese Haltung sehr weit auch von der griechischen entfernt, für welche die heroischen und wunderbaren Taten und Werke der Sterblichen, wie Dichter und Geschichtsschreiber sie berichteten, das Maß abgeben sollten, die eigene mögliche Größe zu messen. Verglichen mit dem sogenannten »agonalen« Geist der Griechen, für den nichts so galt wie das (ἀεὶ ἀριστεύειν [aei aristuein], die nie endende Bemühung, der Beste von allen zu sein, sich vor allen auszuzeichnen, ist die römische wie die christliche Einstellung zur Geschichte eine moralische, deren Voraussetzung ist, daß man aus der Geschichte etwas lernen kann, was immer wieder gültig ist, weil es sich wiederholt.) Im Gegensatz dazu steht und fällt der spezifisch moderne Geschichtsbegriff damit, geschichtliche in seiner Weltlichkeit damit, der geschichtliche Prozeß in seiner Weltlichkeit eine einmalige Geschichte erzählt und daß Wiederholungen sich in ihm eigentlich nicht ereignen können.

All dies scheint mir evident, aber es mag noch nicht entscheidend sein. Den Ausschlag für den nicht-christlichen Ursprung des modernen Geschichtsbegriffes gibt vielleicht, daß nichts gerade unser historisches Bewußtsein fremdartiger anmuten dürfte als die christliche Vorstellung von einem Anfang und einem Ende der Welt, daß die Welt in der Zeit geschaffen ist und schließlich zugrunde gehen muß, wie alle zeitlichen Dinge. Allerdings müssen wir, um dies zu verstehen, unseren gegenwärtigen Kalender ernster nehmen, als es gewöhnlich geschieht. Denn unser Geschichtsbewußtsein entstand nicht, als im 6. Jahrhundert Dionysius Exiguus⁷ vorschlug, die historische Zeit vom Jahre der Geburt Christi zu rechnen, oder als die Juden, und zwar sehr spät, erst im Mittelalter, von der Erschaffung der Welt her ihre Zeitrechnung be- /// stimmten. Wir kennen ähnliche chronologische Ein-

85
Einrichtungen aus orientalischen Zivilisationen, und die christliche Chronologie tauschte nur die römische Zeitrechnung, die von der Gründung der Stadt Rom her rechnete, mit der christlichen ein,

⁶ Siehe Theodor E. Mommsen, »St. Augustine and the Christian Idea of Progress«, in: *Journal of the History of Ideas* 12, Heft 3, Juni 1951, S. 346-374, S. 353. Bei aufmerksamem Lesen des ausgezeichneten Aufsatzes zeigt sich eine auffallende Diskrepanz zwischen dem Inhalt und der im Titel ausgedrückten These. Diese ist am besten verteidigt in Charles N. Cochranes *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine*, London etc.: Oxford Univ. Press, 1944, S. 474: Die antike Geschichtsschreibung war in eine Sackgasse geraten, weil sie nicht vermochte, »ein Prinzip historischer Faßlichkeit« (»a principle of historical intelligibility«) zu etablieren; Augustin löste das Problem, indem er den »Logos Christus als Prinzip des Verstehens« an die Stelle des »Logos Klassizismus« setzte.

⁷ (* um 470; † um 540)H.G.

die von der Geburt Jesu her rechnet. Das Prinzip ist dasselbe. In prinzipiellem Gegensatz zu all diesen Zeitrechnungen steht unsere eigene, die erst Ende des 18. Jahrhunderts eingeführt wurde und in der Christi Geburt als ein Wendepunkt gefaßt ist, von dem her man Zeit nach rückwärts wie nach vorwärts gleichermaßen berechnen kann.

Diese neuzeitliche Reform des Kalenders wird in den Geschichtsbüchern gemeinhin damit erklärt, daß es sich hier um eine notwendige technische Verbesserung handele, welche die genaue Festsetzung von Daten in der Geschichte des Altertums außerordentlich erleichtere, weil man nun nicht mehr von dem Durcheinander verschiedener Zeitrechnungen geplagt werde. Sie diene, mit anderen Worten, vorwiegend gelehrten Zwecken. Dieser Ausdeutung hat dann Hegel, maßgeblich für fast alle Späteren, seine Deutung zugefügt, derzufolge im modernen Kalender eine wahrhaft christliche Zeitrechnung zur Geltung komme, da in ihm die Geburt Christi zum Wendepunkt der gesamten Weltgeschichte geworden sei.⁸

Keine dieser Erklärungen ist befriedigend. Kalenderreformen für gelehrte Zwecke sind nichts Neues; sie wurden oft in der Vergangenheit versucht, ohne doch lebendig [im Alltäglichen] akzeptiert zu werden, und zwar gerade darum, weil sie nur gelehrten Zwecken dienten und nicht einem geänderten Zeit- und Geschichtsbegriff entsprachen. Gegen Hegels Deutung scheint vor allem zu sprechen, daß der Kalender eben in dem Moment »christlich« wurde, als Christi Geburt als Wendepunkt der Geschichte überhaupt weniger, zum mindesten weniger nachdrücklich, empfunden wurde als in all den Jahrhunderten zuvor. Entscheidender ist, daß diese Deutung das eigentlich Neue des modernen Kalenders übersieht, nämlich, daß nun zum ersten Male die Geschichte der Menschen ebenso in eine sich ins Unendliche erstreckende Vergangenheit greift, die wir nach Belieben anreichern können nach Maßgabe unseres Forschens, wie sie sich in eine unendliche Zukunft erstreckt. Diese zwiefältige unendliche Erstreckung in die Vergangenheit und die Zukunft macht alle Vorstellungen von Anfang und Ende unmöglich. Wenn wir sie ernst nehmen, können wir nur sagen, daß mit diesem Zeitgefühl es ist, als hätte die Menschheit sich in einer Art *mög-/// licher* irdischer Un-
86

sterblichkeit etabliert. Was auf den ersten Blick wie eine Christianisierung der Weltgeschichte aussieht, scheidet in Wahrheit alle spezifisch christlich-religiösen Zeitspekulationen aus der weltlich-irdischen Geschichte aus.

Sofern es sich um weltlich-säkulare Geschichte handelt, leben wir seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in einem Prozeß, der keinen Anfang kennt und daher auch für eschatologische Erwartungen eines prädestinierten Endes keinen Raum hat. Was sich dabei herausgestellt hat, ist unter anderem, daß die alte Alternative zwischen linearem und zyklischem Zeitbegriff, wobei der erstere einen Anfang und ein Ende haben müsse, eben für unseren Zeitbegriff nicht mehr zutrifft, wiewohl sie die akademischen Auseinandersetzungen noch maßgeblich bestimmt. Wir leben durchaus in einer linearen Zeitvorstellung, und dennoch hat diese lineare Zeit weder Anfang noch Ende. Auf jeden Fall dürfte nichts der christlichen Tradition fremder sein als die mögliche irdische Unvergänglichkeit, die sie beinhaltet.⁹

⁸ So auch neuerdings Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon- Zürich: Ev. Verlag AG, 1946, und Erich Frank, »The Role of History in Christian Thought«, in: ders., *Wissen, Wollen, Glauben: Gesammelte Aufsätze zur Philosophiegeschichte und Existentialphilosophie / Collected Essays*, hrsg. von Ludwig Edelstein, Zürich: Artetuis, 1955, S. 177-191.

⁹ Klarer ist hier die englische Fassung (*BPF*, S. 68): »So far as secular history is concerned, we live in a process which knows no beginning and no end and which thus does not permit us to entertain eschatological expectations. Nothing could be more alien to Christian thought than this concept of an earthly immortality of mankind.« – Wir leben, was die weltliche Geschichte angeht, in einem Prozeß, der keinen Anfang und kein Ende kennt und uns deshalb keine eschatologischen Erwartungen erlaubt. Nichts dürfte dem christlichen Denken fremder sein als diese Vorstellung von einer irdischen Unsterblichkeit der Menschheit. (Anm. U.L.)

II

Die große Bedeutung des Geschichtsbegriffes für das moderne Bewußtsein ist ein verhältnismäßig spätes Phänomen, das man – trotz Vico¹⁰, der ein Vorläufer war – nicht vor das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts ansetzen kann und das sehr schnell seine höchste begriffliche Ausprägung in der Hegelschen Philosophie fand. Der zentrale Begriff der gesamten Hegelschen Metaphysik ist Geschichte, und dies allein stellt diese Metaphysik in den denkbar schärfsten Gegensatz zu allen vorhergehenden Systemen und philosophischen Lehren, die seit Plato wohl nichts für vergeblicher und absurder gehalten hätten, als Wahrheit im Bereich der menschlichen Angelegenheiten zu suchen, den **πραγματα τῶν ἀνθρώπων** (pragmata ton anthropon), von denen Plato mit solcher Verachtung spricht und die nicht ernst zu nehmen er so eindringlich rät, weil in der Wandelbarkeit und Unbeständigkeit alles rein Menschlichen nicht einmal Beständigkeit, geschweige denn **das Wahre des Immer-Seins** zu erwarten ist. Dem gegenüber dachte Hegel, daß Wahrheit dem Zeitprozeß selbst innewohne und in ihm sich offenbare, und von dieser Überzeugung ist in irgendeinem Sinne das gesamte moderne Geschichtsbewußtsein geprägt, ob es sich nun in Hegelschen Be- /// griffen ausdrückt oder nicht. Geprägt ist von ihm vor allem auch der Humanismus des 18. und

87
19. Jahrhunderts und durch diese Prägung schon von allen früheren Renaissancen der Antike unterschieden. Denn nun, wie Meinecke einmal mit Recht betonte, begann man zu lesen, wie nie zuvor gelesen worden war, nämlich so, als könne die Geschichte selbst und nicht dieses oder jenes Buch die letzte göttliche Wahrheit offenbaren. Kein einziges oder einzelnes Buch zwar ersetzte die Bibel, aber die Geschichte, die Herder das Buch »der menschlichen Seele ..., in Zeiten und Völker[n]« genannt hatte, wurde eine Art Bibel.¹¹

Nun ist ja zweifellos, daß unser moderner Geschichtsbegriff aufs engste mit dem zusammenhängt, was wir gemeinhin als die neuzeitliche Säkularisierung der Welt zu bezeichnen pflegen, wobei wir hier nicht davon sprechen können, wie es zu dieser Säkularisierung, diesem plötzlichen Aufsteigen einer wesentlich weltlich, irdisch gebundenen und dem gleichzeitigen Absinken einer transzendenten und transzendent gebundenen Welt gekommen ist. Jedenfalls ist Säkularisierung ein handgreifliches, politisch-geschichtlich nachweisbares Phänomen, das im wesentlichen in der Trennung von Staat und Kirche, von Politik und Religion besteht. Durch diese Trennung verlor der religiöse Bereich, also die Kirche, ihre politischen Elemente, sie konnte nicht mehr, etwa durch Androhung einer absoluten, ewig währenden Strafe für die Zeit nach dem Tode, in die Politik eingreifen. Und der politische Bereich verlor seine religiösen Sanktionen, er konnte sich nicht mehr auf die Kirche berufen. **Für diese Trennung von Religion und Politik** aber ist die Frage des Glaubens oder Unglaubens ganz **unerheblich**; niemand kann entscheiden, ob die Neuzeit wirklich so glaubenslos ist, wie ihr oft vorgehalten wird. Sicher ist nur, daß der Glaube in ihr seine öffentlich-politische Geltung verloren hat.

So ist es auch kein Widerspruch, daß der neuzeitliche Säkularisierungsprozeß oft von Männern eingeleitet worden ist, die nicht im mindesten die Wahrheit der traditionellen religiösen Dogmen

¹⁰ Giovanni Battista („Giambattista“) Vico (* 23. Juni 1668 in Neapel; † 23. Januar 1744 ebenda) war ein italienischer Geschichts- und Rechtsphilosoph, der sich mit dem Auf- und Niedergang von Zivilisationen auseinandersetzte.[Wikipädia].

¹¹ Siehe Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, München-Berlin: Oldenbourg, 1936, S. 384. Meinecke zitiert aus Johann Gottfried Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, in: *Herders Sämtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann, Bd. 4 (1878), S. 368. - Zusatz U.L.: Von hier an bis zum Beginn des Abschnitts III unterscheidet sich die deutsche Fassung (FT, S. 92-99) sehr stark von der englischen (BPF, S. 69-75).

bezweifelten; selbst Hobbes starb noch in größter Angst vor der Hölle, und Descartes betete zur Jungfrau Maria. Nichts in unseren Quellen rechtfertigt die manchmal vertretene Meinung, daß alle diese Männer, die zweifellos die neuzeitliche, spezifisch säkulare Welt erdenken und etablieren halfen, darum auch geheime oder unbewußte Atheisten gewesen seien. Alles, was wir sagen können, ist, daß ihr Glaube oder Unglaube ohne jeden Einfluß auf die weltlich säkulare Sphäre blieben. Die /// politische Philosophie des 17. Jahrhunderts trennte auf das entschiedenste das poli-

88
tische von allem theologischen Denken. Worauf es für sie ankam, war, ein von Gott unabhängiges Fundament im Weltlichen selbst zu finden, ein Fundament also, das selbst unter der Annahme, daß Gott nicht existierte, seine Gültigkeit behalten würde, und zwar genauso, wie der Satz, daß zwei mal zwei gleich vier ist, ihrer Meinung nach selbst von Gott nicht geändert werden könne – wie Grotius es einmal formulierte.

Politisch war die vielleicht wichtigste Folge dieser Verweltlichung, daß der **Glaube an die individuelle Unsterblichkeit** – die Unsterblichkeit der Seele oder der Wiederauferstehung des Leibes – seine öffentlich allgemeingültige Verbindlichkeit verlor. Es ist mit Recht betont worden, daß es nun nachgerade unvermeidlich war, daß irgendeine Art irdischer Unsterblichkeit sich erneut der Hoffnung der Menschen bemächtigen würde, wenn auch hieraus keineswegs geschlossen werden kann, daß eine solche Haltung »im wesentlichen nur einer Umgruppierung christlicher Vorstellungen entspräche, die sie zu ersetzen trachtete«¹². Was sich ereignete war vielmehr, daß die ganze Sache des Politischen jene schwerwiegende und entscheidende Relevanz für menschliche Existenz wiedergewann, die sie seit den Tagen der Antike verloren hatte, weil eine solche Relevanz schlechthin unvereinbar ist mit einem konsequent christlichen Weltverständnis.

Trotz aller tiefgreifenden Unterschiede zwischen der griechischen Polis und der römischen Res publica gilt doch für beide, daß die Würde der Politik und der Ursprung politischer Körper in der ungeheuren Anstrengung beschlossen lagen, die Vergänglichkeit des sterblichen Lebens und die flüchtige Vergeblichkeit menschlichen Handelns zu überwinden. Denn im Unterschied zu aller neuzeitlichen Auffassung von Ursprung und Notwendigkeit des Politischen erschien der Antike das präpolitische Dasein der Menschen nicht primär deshalb unmöglich, weil es der Unsicherheit und der Gewalttätigkeit preisgegeben, sondern weil es bedeutungs- und würdelos ist, insofern der Mensch außerhalb des politischen Raumes unter keinen Umständen irgendwelche Spuren seines Seins und Tuns hinterlassen kann. Um seiner Bedeutungs- und Sinnlosigkeit willen erschien den Griechen das **ιδιον** (idion), das Privatleben, »idiotisch«, weil nämlich in ihm es um nichts anderes geht als um das schiere Leben, das Am-Leben-Bleiben und Weiterleben, das im Haushalt garantiert ist. Weil der politische Raum /// überhaupt erst die Möglichkeit schafft, etwas zu tun, was nicht der Vergänglichkeit

89
und Vergeblichkeit anheimfällt, konnte Cicero meinen, daß im Gründen und Erhalten politischer Körper das menschliche Handeln sogar dem Walten der Götter nahekommte.¹³

So hatte die moderne Verweltlichung in der Tat zur Folge, daß eine Tätigkeit des Menschen erneut in den Vordergrund trat, die Aristoteles einmal (**αθανατιζειν** athanatizein) genannt hat, wörtlich unsterblich machen – ein Wort, das in keine unserer lebenden Sprachen übersetzt werden kann.¹⁴ Es kann bedeuten, und bedeutete zweifellos im frühen Griechenland, sich durch große Taten

¹² So John Baillie, *The Belief in Progress* (1931), London etc.: Oxford Univ. Press, 1950, S. 112 f.

¹³ Cicero, *De re publica* (Vom Gemeinwesen), Buch 1, § 7.

¹⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1177 b 31. Wenn Nietzsche gelegentlich von den »äternisierenden Mächten der Kunst und Religion« spricht (in *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), so hat er wohl diesen aristotelischen Terminus in Erinnerung. – Zusatz U.L.: In der englischen Fassung ist eine lange Anmerkung über den griechischen Begriff (athanatizesthai, unsterblich gemacht werden) eingefügt (BPF, S. 287f., Anm. 26).

unvergänglichen Ruhm in der Nachwelt erwerben; es kann bedeuten, mit sterblichen Händen etwas herstellen, was das eigene Leben überlebt und noch Kunde von ihm gibt, wenn es längst dahingegangen ist; es kann auch, wie bei den Philosophen, bedeuten, dies sterbliche Leben in der Nachbarschaft des Unsterblichen verbringen, sich als ein Vergänglicher in der Nähe des Unvergänglichen ansiedeln. Auf jeden Fall bedurfte jede dieser Formen des »Unsterblich-Machens« eines unvergänglichen Raumes, der Gewähr gab, daß die Bemühung selbst nicht vergeblich sein würde. Der antike Staat ist wesentlich dieser Raum.

Uns klingt vermutlich nichts unwahrscheinlicher, als daß der Drang nach Unsterblichkeit gerade das eigentlich Politische entscheidend bestimmen sollte. Denn wir sind gewohnt, bei dem Wort Unsterblichkeit entweder an ein Fortleben nach dem Tode oder im Falle einer irdischen Unsterblichkeit an die relative Unvergänglichkeit der großen Kunstwerke zu denken, die uns durch die Jahrtausende entgegenleuchten. Den Griechen aber dürfte der Gedanke, daß das eigentlich Unvergängliche die Polis sei und daß auf sie für die Sicherung des Andenkens menschlicher Größe besserer Verlaß sei als auf Kunstwerke, erheblich näher gelegen haben. Perikles erwähnt in seiner Ruhmrede auf Athen ausdrücklich, daß die Polis »nicht mehr eines Homer oder anderer seiner Kunst« bedürfe, sondern ohne solche Hilfe »unvergängliche Denkmäler« hinterlasse, wo immer sie hinkomme.¹⁵ Gewiß, die Leistung Homers hatte darin bestanden, die Taten der Sterblichen unsterblich zu machen, aber die Polis konnte auf die Dienste der Dichter verzichten, weil sie jedem ihrer Bürger den politisch gesicherten, öffentlichen Raum bot, in dem seine Taten ohne alle Hilfe und Vermittlung unsterblich werden konnten. Die wachsende Apolitia¹⁶ – das Desinteressement an Politik in der Philosophie nach Sokrates' Tod, der Anspruch der Philosophen auf eine **σχολε** (schole), eine Muße,
90

die nicht nur Freiheit von Arbeit und Herstellen, sondern auch von politischem Handeln und Betätigung garantierte, hatte viele Gründe, und zwar philosophische sowohl wie politische. Zu den letzteren aber gehörte sicher auch der offensichtliche Verfall der Polis, die kaum noch geeignet schien, die für das schiere Leben benötigte Dauerhaftigkeit der Welt, geschweige denn Unvergänglichkeit für die Tätigkeit des Unsterblich-Machens zu sichern.

Die apolitische Haltung der antiken Philosophen hat sich schließlich als ein Vorläufer der viel radikaleren, anti-politischen Haltung des Urchristentums erwiesen, das die Forderung der Muße, der Freiheit von Politik auf alle Menschen ausdehnte und damit den abendländischen Freiheitsbegriff um einen unabdingbaren Bestandteil erweiterte. Das Urchristentum selbst brauchte für diese Haltung keine spezifischen Begründungen oder Ermahnungen; sie ergab sich unmittelbar aus dem zentralen Inhalt der urchristlichen Heilsbotschaft, die verkündete, daß das Leben unsterblich und die Welt vergänglich sei, also die Grundüberzeugung der antiken Welt, daß das sterbliche Leben der Menschen sich in einem unvergänglichen Kosmos abspiele, schlechterdings umkehrte. Wenn die Welt vergänglich war, konnte es keinen Sinn haben, sich mit Politik zu befassen, denn die Sache des Öffentlichen, der »res publica«, war ja gerade, ein irdisch-weltlich Unvergängliches den sterblichen Menschen zu garantieren.

¹⁵ Nach Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, Buch 2, Kap. 41.

¹⁶ »Apolitia« ist wahrscheinlich eine Arendtsche Wortschöpfung. Lexikalisch läßt sich das Wort nicht nachweisen, auch nicht als »apoliteia«. Vgl. aber Jacob Burckhardt über Platos »Apolitie« in ders., *Griechische Kulturgeschichte*, vollständige Ausg., 4 Bde., München: dtv (6075-6078), 1977, Bd. 3, S. 362. — In der ursprünglichen englischen Fassung (*PR*, S. 19) steht an dieser Stelle »a-polltia« in Kursivschrift, also als Fremdwort gekennzeichnet; in der überarbeiteten Fassung (*BPF*, 72) wurde das englische Wort »apolitism« verwandt. (Anm. U.L.)

Der Fall Roms und der Untergang des Römischen Reiches änderten alle diese Verhältnisse grundlegend. Einerseits standen die Christen mit ihrer Überzeugung von der Vergänglichkeit der Welt jetzt nicht mehr allein dar; nach der Zerstörung der Ewigen Stadt hat eigentlich kein Mensch je wieder glauben können, ein Gebilde von Menschenhand könne unvergänglich währen, am wenigsten eine politische Gründung. Andererseits aber fiel der Katholischen Kirche, nachdem der politische Raum, in dem auch sie sich bewegt und ihre weltliche Sicherung gefunden hatte, [zerstört war] nun eine Reihe von Aufgaben zu, die ausgesprochen politischer Natur waren. Damit mußte die Kirche selbst zu einer **politischen Institution** werden, und daß dies überhaupt möglich war ohne eine völlige Verkehrung des Evangeliums, ist beinahe ausschließlich das Verdienst Augustins, der, obwohl schwerlich der Vater des modernen Geschichtsbegriffes, höchst wahrscheinlich der geistige Urheber und sicher der größte Theoretiker christlicher Politik ist.

91

Dabei kam ihm zu Hilfe, daß er selbst noch fest in der römischen Tradition wurzelte, denn was bereits in dem Titel seiner politischen Hauptschrift, der *Civitas Dei*, *dem Gottesstaat*, angedeutet ist, nämlich daß der Mensch **auch im jenseits in einer geordneten Gemeinschaft mit anderen Menschen leben** werde, ist ein zutiefst römischer Gedanke. Wenn im Lateinischen das Wort »leben« mit dem »roter homines esse«, ein Mensch unter Menschen sein, zusammenfiel, dann konnte die christliche Botschaft eines ewigen Lebens in römischer Auslegung nur bedeuten, daß der Mensch die **Gesellschaft der Menschen auch im Tode** nicht zu verlassen brauche. Christlich gesprochen, folgt aus der Position Augustins, daß die **Pluralität der Menschen**, die eine der grundlegenden Bedingungen für die Möglichkeit und Wirklichkeit alles Politischen ist, nicht zu den Merkmalen der menschlichen »Natur« gehört, die sich auf den Sündenfall zurückführen lassen. Die politische Qualität ist bei Augustin mit dem Menschsein überhaupt ursprünglich gegeben und ist unabhängig von aller Veränderung, die mit Adam in die Welt kam. »Socialis est vita sanctorum« – »auch das Leben der Heiligen ist ein Zusammenleben« –, in diesem Satz formulierte Augustin seine grundlegende politische Überzeugung.¹⁷

Der faktische Untergang der antiken Welt gab wohl den Anstoß zu einer Politisierung des Christentums und einer christlich-politischen Theorie; er konnte und durfte aber als solcher keine eigentliche Bedeutung für christliches Denken haben, da er ja nur die christliche Überzeugung von der Hinfälligkeit der Welt überhaupt bestätigte. Diese Überzeugung verschwand keineswegs mit der neuzeitlichen Säkularisierung, sondern blieb auch für die Moderne durchaus maßgebend; aber sie machte sich jetzt sehr störend und beunruhigend bemerkbar. Die Trennung von Religion und Politik besagte, daß ein Mensch, was immer er als Mitglied einer Kirche glauben mochte, als Bürger unter der Voraussetzung individueller Sterblichkeit handelte, daß im politischen Bereich ein unsterbliches Leben nicht mehr gültig und maßgeblich garantiert war. Politisch gesprochen bedeutete also die moderne Säkularisierung nicht mehr und nicht weniger, als daß der Mensch wieder sterblich geworden war. Zwar hat diese Wendung zu jener Wiederentdeckung der Antike geführt, die wir Humanismus nennen und in der griechische und römische Quellen plötzlich eine vertrautere, den wirklichen Erfahrungen gemäßere Sprache zu sprechen begannen als je zuvor; aber der antike Glaube an eine Welt, die beständiger ist als das /// Menschenleben, und an politische Strukturen, die den Taten

92
und Werken der Sterblichen eine irdische Unvergänglichkeit sichern können, kam damit nicht wieder. Die antike Vorstellung von einem sterblichen Leben in einer unvergänglichen Welt blieb der modernen Erfahrung so inadäquat, wie sie der christlichen gewesen war. In der Neuzeit waren beide: Welt und Leben, vergänglich geworden.

Was dies bedeutete, daß die Welt vergänglich blieb und das Leben nicht mehr unsterblich war,

¹⁷ Augustin, *De civitate dei (Vom Gottesstaat)*, Buch 19, Kap. 5.

[das] zu verstehen fällt uns heute schwer. Es hat immerhin Jahrhunderte gedauert, bis die Menschen sich an diese absolute Vergänglichkeit gewöhnt hatten, so daß die alte Alternative zwischen einem unsterblichen Leben in einer vergänglichen Welt oder einem sterblichen Leben in einer unvergänglichen Welt für sie keinen Sinn mehr ergab. Mit dieser anscheinenden Gleichgültigkeit gegen das Problem der Unvergänglichkeit unterscheiden wir uns jedoch, wie in mancher anderen Hinsicht, radikal von allen Jahrhunderten vor uns. Auf jeden Fall verdankt unser Geschichtsbegriff, der ausschließlich ein neuzeitlicher Begriff ist, seinen Ursprung jener Übergangsepoche, in der das religiös fundierte Vertrauen auf ein unsterbliches Leben seinen Einfluß auf den weltlichen Bereich des Politischen verloren hatte, die neue Gleichgültigkeit aber gegen alle Fragen, die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit angehen, noch nicht geboren war.

Um den modernen Geschichtsbegriff zu verstehen, müssen wir diese erst unserem Jahrhundert eigentümliche Indifferenz beiseite lassen und uns die in unserer Tradition vorgezeichnete Alternative vergegenwärtigen, die Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit entweder dem menschlichen Leben oder der es umgebenden Welt zuschrieb. Dabei ist offenbar,

daß (**αθανατίζειν** (athanatizein), das **Unsterblich-Machen** als eine menschliche Tätigkeit, nur dann Bedeutung haben kann, wenn eine Garantie für ein Fortleben nach dem Tod nicht besteht.

Unter diesen Umständen aber wird es fast zu einer Notwendigkeit, solange nämlich, als der Gedanke an Unvergänglichkeit überhaupt noch Macht über die Menschen hat. Es liegt daher beinahe in der Natur der Sache, daß die Neuzeit im Zuge der Säkularisierung einer Welt, die sie in allen ihren einzelnen, von Menschen stammenden Bestandteilen doch nicht als unvergänglich ansetzen konnte, gleichsam auf den Gedanken verfiel, die Menschheit selbst als potentiell unsterblich anzunehmen. Dies ist der eigentliche Sinn und Inhalt unserer Zeitrechnung, wie es die eigentliche Substanz unseres Geschichtsbegriffes bildet.

93

Der sich in eine zwiefache Unendlichkeit, in eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft, erstreckende Zeitraum unseres Kalenders ist die Geschichte der Menschheit, in welcher eine irdische Unvergänglichkeit so garantiert erscheint, wie die griechische Polis oder das ewige Rom einst garantierten, daß das Leben und die Taten der Menschen in dieser Welt, sofern sich in ihnen nur Großes oder Beispielhaftes offenbarte, auf einen irdisch-unvergänglichen Bestand hoffen durften. Dabei hat unser Geschichtsbegriff vor dem politischen Denken der Antike noch den Vorteil, daß die doppelte Unendlichkeit einen Anfang, wie er immer in der antiken Gründung und ihrer Gründungslegende gegeben war, ausschließt und damit auch ein Ende zwar nicht undenkbar macht, aber prinzipiell nicht zwingend mitbeinhaltet. Sein Nachteil, wieder an antiker Auffassung gemessen, scheint offenbar darin zu liegen, daß Unvergänglichkeit hier einem Prozeß, also einem in dauerndem Flusse Befindlichen, sich ständig Verändernden, anvertraut ist und daß das Währende und Dauerhafte seine Stätte nicht mehr in festen, selbst unveränderlichen Gebilden findet.

Als ein Geschichtsprozeß der Menschheit ist dieser Zeitraum, in welchem das Vergängliche eine irdische Unvergänglichkeit erhält, unabhängig geworden von den Geschichten von Städten, Staaten und Nationen. Er umfaßt die Menschheit als Ganzes, deren Geschichte Hegel dann als eine ununterbrochene, kontinuierliche Entwicklungsgeschichte des Weltgeistes deuten konnte. Damit hört der Begriff der Menschheit auf, ein Gattungsbegriff zu sein, und was den Menschen vom Tier unterscheidet, sind nicht mehr diese oder jene Merkmale wie die Sprache in der aristotelischen Definition des sprechenden Lebewesens oder wie die Ratio in dem späteren »animal rationale«: Was ihn von allem Tiersein unterscheidet, ist jetzt sein Leben selbst, also gerade

dasjenige, was ihm in der überlieferten Definition mit den Tieren hatte gemeinsam sein sollen. Der Mensch als Glied einer geschichtlichen Menschheit ist weder »animal« noch ζῷον (zoon). In den Worten von Johann Gustav Droysen, dem vielleicht tiefsinnigsten Historiker des 19. Jahrhunderts: »Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff ist τ' να του αει και του δειου μετεχωσιν (hina tou aei kai tu theiu metechosin) –, das ist den Menschen die Geschichte.«¹⁸

94

III

Nun mag es zwar evident sein, daß unser modernes Geschichtsbewußtsein gar nicht möglich gewesen wäre ohne den plötzlichen Aufstieg des rein weltlich-säkularen Bereiches zu einer neuen Würde und Bedeutung. Aber keineswegs so selbstverständlich, wie es uns heute erscheinen möchte, ist, daß es gerade der Geschichtsprozeß war, dem die Aufgabe zufiel, den Taten und Leiden der Menschen auf Erden erneut Sinn und Bedeutung zu verleihen. Am Beginn der Neuzeit deutete auf diese Entwicklung noch gar nichts hin; was in den Vordergrund der Aufmerksamkeit rückte, war vielmehr politisches Handeln und Politik überhaupt, so daß in der Tat kaum eine Epoche so reich an politischen Philosophien und Systemen ist wie das **17. Jahrhundert**. Und diese sind im weitesten Sinne unhistorisch, durchaus bemüht, die **Vergangenheit ganz und gar zu entwerten** und abzuschüteln, ausschließlich und einseitig mit der Zukunft beschäftigt, woraus sich, vor allem bei Hobbes, eine konsequent teleologische Interpretation des Denkens wie des Handelns ergab.

Die Grund-

überzeugung der Neuzeit, daß der Mensch nur erkennen kann, was er selbst gemacht hat, steht offensichtlich mehr im Einklang mit einer Verherrlichung des Handelns und Herstellens als mit der vorwiegend kontemplativen Haltung des Historikers und des geschichtlichen Bewußtseins überhaupt.

So begründet denn auch Hobbes seinen Bruch mit der traditionellen Philosophie, also der aristotelischen Metaphysik, die im Sinne auch der scholastischen Überlieferung die Aufgabe hatte, die Ursache des Seienden zu bestimmen, vor allem damit, daß die Philosophie eine Anleitung zum Handeln geben solle; sie müsse befähigen, Ziele zu determinieren, Zwecke zu bestimmen und schließlich eine vernünftige Teleologie des Handelns entwickeln. Diese Ausrichtung auf zukünftige Zwecke war für Hobbes so entscheidend, daß er erklärte, auch Tiere seien befähigt, Ursachen zu erkennen, implizierend, daß die aristotelische und traditionelle Philosophie nicht etwa der höchsten Möglichkeit des Menschen entspreche, sondern eigentlich ein recht »tierisches« Unternehmen sei. Denn was den Menschen in Wahrheit vom Tiere auszeichne, sei nicht die Fähigkeit, vernünftig zu verstehen, sondern die Fähigkeit, »die Wirkung gegenwärtiger oder vergangener Ursachen (zu berechnen)«, was kein Tier vermöge.¹⁹

Die Neuzeit hat ferner in ihrem Beginn nicht nur neue und sehr ra- /// dikale politische Philoso-

95

phien hervorgebracht – Hobbes ist nur ein Beispiel, wenn auch vielleicht das interessanteste; in ihr finden wir, was vielleicht noch erstaunlicher ist, die ersten Philosophen seit Sokrates, die gewillt waren, Politik so ernst zu nehmen, daß sie nicht nur nebenbei und, wie Pascal einmal treffsicher

¹⁸ Johann Gustav Droysen, *Grundriß der Historik*, 3., umgearb. Aufl., 1882, § 82. Die Quelle des griechischen Zitats ist nicht angegeben; es klingt aristotelisch. – Zusatz d. Hrsg.: Wiederabdruck (ebenfalls ohne Quellenangabe für das Zitat) in: ders., *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von Rudolf Hübner, 8. Aufl. [nach der 3. Aufl.], München-Wien: Oldenbourg, 1977, S. 317-428, S. 357

¹⁹ Siehe Hobbes, *Leviathan*, Buch 1, Kap. 3.

übertreibend von Plato und Aristoteles bemerkte,²⁰ gleichsam zum Spaß auch politische Philosophien verfaßten, sondern die im Politischen gemachten Erfahrungen ihren Philosophien zugrunde legten. Diese neue politische Orientierung von Philosophen findet sich nicht nur in Hobbes, sondern ist auch der Schlüssel zu dem Verständnis von Locke und Hume. Man kann ohne jede Übertreibung sagen, daß der Hegelschen Verwandlung von Metaphysik in Geschichtsphilosophie erst einmal die Versuche zu einer Überwindung der Metaphysik durch eine politische Philosophie vorangegangen waren.

Die Entstehung des modernen Geschichtsbegriffes und des modernen Geschichtsbewußtseins im 19. Jahrhundert ist an das Absinken der spezifisch neuen, das 17. und 18. Jahrhundert beherrschenden politischen Theorien eng gebunden. Sieht man einmal von Vico ab, dessen Einfluß sich erst zwei Generationen nach seinem Tode spürbar machte, so erwacht das spezifisch philosophische Interesse an Geschichte nicht vor dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts und erfährt seine entscheidende begriffliche Ausprägung, in der es schließlich alle Produktivität auf dem Gebiet der politischen Philosophie überspielen und verdrängen sollte, erst in der Generation, für die Glanz und Elend der Französischen Revolution zur entscheidenden Jugenderfahrung geworden waren. Wo ein echtes Interesse an Politik und politischer Theorie noch lebendig blieb, endete es entweder in Verzweiflung, wie bei **Tocqueville, diesem einzigen Nachfahren und Schüler von Montesquieu**, oder in einer verhängnisvollen Verwechslung und Vermischung von Politik und Geschichte wie bei Marx, der immerhin der größte unter Hegels Schülern war. Tocqueville begann sein großes Werk über die Demokratie in Amerika, in welchem er weit über den aktuellen Anlaß hinaus »die Gesellschaft der modernen Welt« gezeichnet hat, mit der in der Einleitung gestellten Forderung: »Eine neue Welt bedarf einer neuen Wissenschaft von Politik«; und er endete das gleiche Werk mit der an der eigenen Aufgabe verzweifelnden Feststellung: »Seit die Vergangenheit aufgehört hat, ihr Licht auf die Zukunft zu werfen, irrt der menschliche Geist in der Finsternis.«²¹ Und bei Marx endet der Versuch, den Menschen als tätig handelndes Wesen zu verstehen, das heißt ihn

zu politisieren, damit, daß er das Handeln schließlich doch nur als **ein »Geschichte-Machen«** zu begreifen vermochte.²²

Obwohl von Tocquevilles großartigen konkreten Einsichten für das Wesen der Politik in der

²⁰ Pascal: »Man stellt sich Platon und Aristoteles nur in der feierlichen Gewandung des Lehrers vor. Es waren Ehrenmänner, die wie andere Menschen mit ihren Freunden lachten; und wenn sie zu ihrer Zerstreuung ihre Gesetze und ihre Politik machten, war das für sie nur ein Spiel; es war der am wenigsten philosophische und am wenigsten ernste Teil ihres Lebens; der philosophischste war, einfach und ruhig zu leben. Wenn sie über Politik schrieben, dann taten sie es gleichsam, um ein Narrenhaus zu ordnen; und wenn sie zum Schein davon sprachen wie von einer großen Sache, so geschah das nur darum, weil sie wußten, daß die Narren, zu denen sie sprachen, Könige und Kaiser zu sein glaubten. Sie gingen auf deren Prinzipien ein, um ihre Narrheit so unschädlich wie möglich zu machen.« Blaise Pascal, *Gedanken*, nach der endgültigen Ausgabe übertragen von Wolfgang Rüttenauer, mit einer Einführung von Romapo Guardini (Sammlung Dieterich 7), Leipzig o. J., Nr. 326, S. 161 f. (Anm. d. Hrsg.)

²¹ Il faut une science politique nouvelle à un monde tour nouveau.« – »Le passe n'eclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les tenebres.« Siehe Tocqueville, *De la Democratie en Amerique*, 2 Bde., in: ders., *Oeuvres*, Edition publiee sous la direction d'Andre Jardin (Bibliotheque de la Pleiade), Bd. 2 (1992), S. 8 (Einleitung zu Bd. 1), S. 850 (letztes Kapitel von Bd. 2). Vgl. auch oben S. 382, Anm. 2.

²² Die nächsten acht Abschnitte weichen stark von den englischen Fassungen, die hier ihrerseits verschieden sind (PR, S. 23-27; BPF, S. 77-82), ab. Die deutsche Fassung ist ausführlicher; die überarbeitete englische Fassung in BPF hebt den Gesichtspunkt der »Identifizierung von Sinn und Zweck« (als Folge der Verwechslung von Handeln und Herstellen) stärker hervor und ordnet Marx' Denken ausdrücklicher den »utilitarian philosophies« zu. Siehe im übrigen die *Editorische Information*: »The Concept of History: Ancient and Modern« (S. 388). (Anm. U.L.) [Hier Anm. 1, H.G.]

Neuzeit vermutlich sehr viel mehr zu lernen war, hat Marx, gerade weil er Politik im Licht des neuzeitlichen Geschichtsbegriffes verstand, einen viel entscheidenderen Einfluß auf das Denken des 19. und 20. Jahrhunderts ausgeübt. Seine Überzeugung, daß Politik gleichzusetzen sei mit Geschichte-Machen, diese scheinbare Glorifizierung von Handeln und Politik, ist maßgeblich geworden weit über den Kreis überzeugter Marxisten oder entschlossener Revolutionäre hinaus. Zwar mag es auf den ersten Blick scheinen, als setze sich hier nur praktisch **Vicos** Grundüberzeugung durch, die ihn ursprünglich zur Erforschung von Geschichte veranlaßt hatte, nämlich daß man nur erkennen könne, was man selbst gemacht habe, und daß daher Geschichte, weil offenbar von Menschen vollzogen, der Erforschung des menschlichen Geistes offenstehen müsse, während die Natur, die von Gott erschaffen sei, eben auch nur von ihrem göttlichen Schöpfer erkannt werden könne. Aber die Ähnlichkeit ist doch nur scheinbar. Für Vico wie später für Hegel war das Entscheidende an dem Geschichtsbegriff, daß er eine Handhabe bot für theoretisches Erkennen, und es wäre ihnen schwerlich in den Sinn gekommen, diesen Begriff oder die im Geschichtlichen gefundenen Gesetze anzuwenden und als Prinzipien des Handelns zu benutzen. Wahrheit war ihnen noch wesentlich ein Gegenstand kontemplativer Betrachtung, und sie erschien dem rückwärts gewandten Blick des Historikers, wobei bereits Vico, ein Jahrhundert vor Hegel, die Wahrheit dadurch zu erkennen glaubt, daß er den Prozeß in seiner Gesamtheit sich vor Augen hält und so in der Lage ist, über die »beschränkten Zwecke« handelnder Menschen hinwegzublicken und die »höheren Ziele« zu erkennen, die sich hinter dem Rücken handelnder Menschen durch sie verwirklichen, aber ihnen nicht bewußt sind.

Marx verband den ihm durch Hegel vertrauten Geschichtsbegriff mit der früheren teleologisch-politischen Philosophie, so daß er die von Vico oder Hegel nur erschaute »höheren Ziele« des geschichtlichen Prozesses in unmittelbar geplante Endzwecke politischen Handelns umdeuten konnte. Entscheidend für diesen Entwurf blieb, daß bei Marx und allen, die ihm wissentlich oder unwissentlich folgten, es /// immer der Historiker war, der politisiert wurde, durchaus auf Kosten

97

des handelnden Menschen selbst. Aus dem Interpretieren der Welt, aus dem Betrachten der Geschichte, aus der Erkenntnis eines alle geschichtliche Bewegung einheitlich durchherrschenden Gesetzes sollte die Veränderung der Welt, das Machen von Geschichte, der bewußte Vollzug des dem geschichtlichen Prozeß inhärenten Gesetzes folgen.

Dabei rächte sich wie nie zuvor eine alte, vielleicht die älteste Sünde aller politischen Philosophie des Abendlandes, nämlich die so außerordentlich naheliegende Verwechslung von Herstellen und Handeln, in der das Handeln immer im Sinne eines herstellenden Verfahrens erfahren und begriffen wurde. Diese Verwechslung oder Identifizierung zugunsten des Herstellens war um so schwerwiegender, als sie den eigentlichen theoretischen Boden abgab, auf dem man aus Geschichte unmittelbar Politik konstruieren konnte. Aus dem betrachtenden Blick, mit dem Vico oder Hegel den eigentlichen Sinn der Geschichte erschaute, wurde bei Marx der ja ebenfalls erst einmal betrachtende Blick, mit dem der Handwerker das Modell seines Werkes erblickt, das als solches vor dem Prozeß der Herstellung schon dasein und ihn in' seinem herstellenden Tun leiten muß. Dadurch wird das, was bei Vico erkennbare Wahrheit und bei Hegel der eigentliche Sinn der Geschichte gewesen war, zu einem handhabbaren, herstellbaren Zweck, für den bestimmte, im Wesen dieses Zweckes liegende Mittel mobilisiert werden müssen. Die verhängnisvolle Verwechslung von Sinn und Zweck: von dem Sinn, der sich erst offenbaren kann, wenn der Vorgang abgeschlossen ist, also in seiner vollen Bedeutung erst erfassbar ist, wenn alle Handelnden tot sind, mit den Zwecken, welche die Handelnden verfolgen und um derentwillen sie handeln – diese Verwechslung liegt der Anlage nach bereits in der Hegelschen Geschichtsphilosophie, insofern dort die Geschichte den allen Handelnden unbewußten, eindeutigen Zweck haben soll, die Entwicklung des Weltgeistes zu ermöglichen oder die Freiheit zu verwirklichen. Aber bei Hegel blieb diese Verwechslung von Sinn und Zweck, die auf

eine Verwechslung von Handeln und Herstellen zurückgeht, ohne wesentliche Konsequenzen, weil er primär nicht am Handeln, sondern am Verstehen, an der Versöhnung des Geistes mit dem Wirklichen, interessiert war und an ihm sich orientierte.

Erst als der moderne Geschichtsbegriff bei Marx auf das Politische unmittelbar angewendet wurde, als das Verstehen von Geschichte zu einer Entdeckung der angeblich notwendigen Prinzipien menschlichen /// Handelns führen und das Interpretieren der Welt dazu dienen sollte, sie zu verän-

98

dern, trat klar zutage, aus welchen Schwierigkeiten die neuzeitliche Theorie der Politik in eine Geschichtsphilosophie geflüchtet war und aus welchen wesentlichen Gründen das Handeln bereits von der Tradition im Sinne eines Herstellens verstanden und mißverstanden worden war. Marx' eigene Theorie ist vor allen anderen, in denen Politik als ein »Machen von Geschichte« ausgelegt wird, dadurch ausgezeichnet, daß er als einziger die Konsequenz dieser Vorstellung zieht und Geschichte als ein von Menschen Gemachtes und Hergestelltes in einer klassenlosen Gesellschaft an ihr Ende kommen läßt. Denn ein Herstellungsprozeß – im Unterschied zu den niemals voll übersehbaren Prozessen, die wir loslassen, wenn wir zu handeln beginnen – hat einen klar ersichtlichen Anfang und ein nicht minder klar absehbares Ende. Er ist am Ende, wenn das Objekt fertiggestellt ist. In der klassenlosen Gesellschaft stirbt nicht nur der Staat ab; in ihr ist auch die Geschichte an ihr Ende gekommen; sie hat ihr Endprodukt in die Welt gesetzt. Theoretisch ist dies nur in der Marxschen Konstruktion nachweisbar, aber die gleiche **Gesinnung von Geschichte-Machen** mit allen hierin enthaltenen Konsequenzen ist am Werk, wenn immer wir von letzten, umfassenden und leider gar nicht utopischen Zwecksetzungen in der Politik hören, wie daß Politik dazu da sei, eine Gesellschaftsordnung zu errichten, in der Gerechtigkeit für immer garantiert ist, oder einen Krieg zu führen, der dem Kriegführen für immer ein Ende macht, oder einen Weltstaat zu errichten, in dem der ewige Friede verwirklicht ist.

Vergleichen wir nun diesen Geschichtsprozeß, wie er uns in den Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts vorliegt, diesen Prozeß, der Anfang und Ende hat, dessen letzter Sinn als vorherbestimmter Zweck zu ermitteln ist, dessen Bewegungsgesetze (einem Wort von Engels zufolge) von Hegel in der Dialektik und dessen eigentlicher Inhalt oder Zweck (wieder Engels zufolge) von Marx als Klassenkampf entdeckt werden konnte, mit jenem Geschichtsprozeß, der sich in unserer Zeitrechnung kundgibt und sich in eine unendliche Zukunft und eine gleich unendliche Vergangenheit erstreckt, so wird offenbar, daß wir es hier mit zwei grundsätzlich, strukturell verschiedenen Prozessen zu tun haben, die doch beide nahezu dem gleichen historischen Moment ihren Ursprung verdanken, dem großen Wendepunkt der Französischen Revolution. Dabei ist es, als ob die gleichsam unwillkürlich und /// von allen akzeptierte Geschichts-

99

vorstellung unserer modernen Zeitrechnung sich in dem Augenblick verwandelte, wo sie begrifflich artikuliert und verstanden werden sollte.

Was den Geschichtsprozeß unseres Kalenders angeht, so müssen wir uns vergegenwärtigen, daß er sich gegen einen ganz anders gearteten Vorschlag durchsetzte, der aus der Französischen Revolution selbst geboren wurde und demzufolge man zuerst einmal versuchte, das Jahr eins mit der Gründung der französischen Republik beginnen zu lassen. Der Versuch wurde nach einem Jahrzehnt fallengelassen, und mit ihm der Vorsatz, die politische Neugründung im Sinne römischen Geistes zu verstehen; und dieser Vorsatz lag nahe, denn die Französische Revolution war

wirklich, wie Marx zu sagen pflegte, im römischen Kostüm auf die Bühne der Geschichte getreten.²³ Hätte man es bei dem Revolutionskalender gelassen, so hätte sich implizite vielleicht die antike Überzeugung von der Bedeutung und Größe einer Tat und eines Ereignisses, das dann für alles Folgende maßgeblich wird, ebenso durchgesetzt wie die spezifisch römische Überzeugung von der Heiligkeit der Gründung politischer Körper. Das Aufgeben dieses Kalenders aber zeigte nicht nur die Verwandlung der Republik in das napoleonische Kaiserreich an und war auch nicht nur dem geschuldet, daß Napoleon als ebenbürtiger Kaiser unter den Königen Europas auftreten wollte (Napoleon hat eigentlich nie aufgehört, sich als einen legitimen Sohn gerade der Revolution und der Republik zu betrachten), es besagte auch, daß die Neuzeit nicht gesonnen war, irgendeinem noch so großen Ereignis eine Bedeutung zuzugestehen, die unabhängig war von der Gesamtheit des Prozesses, in dem es seinen Platz hatte.

Dieser Relativierung des Ereignisses der Französischen Revolution entsprach die häufig beschriebene **tiefe Enttäuschung von ihren Ergebnissen**, die sich gerade derer bemächtigte, die die Revolution am enthusiastischsten begrüßt hatten. Aber diese Enttäuschung blieb nicht eine Enttäuschung über ein einzelnes Ereignis. Sie wurde zu einer Enttäuschung an Politik, an den Möglichkeiten menschlichen Handelns überhaupt. Unter den vielfältigen Belegen, die aus der Zeit erhalten sind, greife ich einige Zeilen von Georg Büchner heraus, weil in ihnen die eigentlichen Probleme des Handelns, mit denen dann der moderne Geschichtsbegriff hoffte fertig zu werden, besonders eindringlich zur Geltung kommen. Büchner schrieb: »Ich studierte die Geschichte der Revolution. Ich fühlte mich wie zernichtet unter **dem gräßlichen Fatalis- /// mus der Geschichte**. Ich finde in der

100

Menschennatur **eine entsetzliche Gleichheit**, in den menschlichen Verhältnissen eine unabwendbare Gewalt, Allen und Keinem verliehen. Der Einzelne nur Schaum auf der Welle, die Größe ein bloßer Zufall, die Herrschaft des Genies ein Puppenspiel, ein lächerliches Ringen gegen ein ehernes Gesetz, es zu erkennen das Höchste, es zu beherrschen unmöglich. Es fällt mir nicht mehr ein, vor den Parade- gäulen und Eckenstehern der Geschichte mich zu bücken.«²⁴

Die moderne Geschichtsphilosophie von Vico bis Hegel und Marx hat die **revolutionäre Ver- zweiflung Büchners** an menschlicher Größe auf ihre Weise mitgemacht und verwirklicht. Wenn Hegel in Napoleon zu Jena den »Weltgeist zu Pferde« erblickte, so beugte er sich eben nicht mehr vor dem Menschen Napoleon, sondern vor einer Verwirklichung des Weltgeistes oder, wie es später heißen wird, vor dem Exponenten eines geschichtlichen Prozesses, dem allein auch diese Wirklichkeit Sinn und Bedeutung verdankt. Will man aber dieser Abkehr von der Politik und dem handelnden Menschen [und der entsprechenden Hinwendung] zur Geschichte und zu dem die Geschichte betrachtenden Menschen in ihrer Wurzel und ihren ursprünglichen Motiven nachgehen, so hält man sich besser nicht an die Geschichtsphilosophie Hegels, sondern an die politische Philosophie Kants, in der gerade der spezifisch Hegelsche Geschichtsbegriff zum ersten Mal auftaucht.

Kant hatte bekanntlich **in Rousseau den »Newton der moralischen Welt«** begrüßt und war bereits von seinen Zeitgenossen als der eigentliche Theoretiker der von der Französischen Revolution

²³ »... die Heroen, wie die Parteien und die Masse der alten französischen Revolution, vollbrachten in dem römischen Kostüme und mit römischen Phrasen die Aufgabe ihrer Zeit ...« Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: *MEW*, Bd. 8 (1960), S. 111-207, S. 116. (Anm. U.L.)

²⁴ Aus den *Briefen an die Braut*, Frühjahr 1834. — Zusatz d. Hrsg.: Georg Büchner, Brief Nr. 18 an die Braut, Gießen, nach dem 10. März 1834, in: ders., *Sämtliche Werke und Briefe: Historisch-kritische Ausgabe mit Kommentar*, hrsg. von Werner R. Lehmann, Hamburg: Wegner, Bd. 2 (1971), S. 426f.

proklamierten Menschenrechte gefeiert worden?²⁵ Der moderne Geschichtsbegriff war ihm verhältnismäßig neu und mag ihm durch Herders Schriften vermittelt worden sein. Er ist der letzte Philosoph, der sich ernsthaft über das »**trostlose Ungefähr**« historisch-politischer Ereignisse, die »Planlosigkeit« geschichtlicher Abläufe beklagt, kurz, über diese **hoffnungs- und sinnlose »Mischung von Irrtum und Gewalt«**, wie Goethe einmal das Wesen von Geschichte überhaupt genannt hat. Entscheidend nun ist, daß Kant, wie Vico vor ihm, verstand, daß, wenn man Geschichte »im ganzen« betrachtete, von einzelnen Ereignissen und den sich immer durchkreuzenden Absichten und Zwecken der handelnden Menschen absah, plötzlich alles wieder »sinnvoll« zuzugehen schien. Kant meinte daher bereits, der Geschichtsprozeß im ganzen werde offenbar durch /// eine »Absicht der Natur« gelenkt, 101

die sich den handelnden Menschen verbirgt, so daß die Menschen nur glaubten, ihre eigenen Ziele zu verfolgen, in Wahrheit aber geführt würden an einem »Leitfaden der Vernunft«.²⁶ Es ist von einiger Bedeutung, sich klarzumachen, daß, was Hegel die »List der Vernunft« in der Geschichte nannte, schon Kant als eine List der Vorsehung oder der Natur bekannt war und daß auch Vicos »höhere Ziele« im Grunde auf das gleiche hinauslaufen. Selbst die Hegelsche Dialektik kommt in einer, wenn auch recht rudimentären Gestalt schon bei Kant vor, wenn er meint, daß die Natur ihre allgemeinen Ziele durch einen »Antagonismus in der Gesellschaft« verfolge, ohne welchen »die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden ... ihrem Dasein kaum einen größeren Wert verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat«²⁷ .

Alle diese Bestimmungen nämlich liegen im Wesen eines Geschichtsbegriffes beschlossen, der Geschichte als Prozeß versteht. Wir können uns dies leicht durch eine ganz alltägliche, uns allen wohlbekannte Erfahrung vergegenwärtigen. In jedem durch das Zusammenhandeln von Menschen erzeugten Vorgang durchkreuzen sich eine Fülle einander widersprechender Intentionen und Zwecke, die sich gegenseitig aufzuheben scheinen, so daß dem Handlungsprozeß selbst etwas hoffnungslos Zufälliges, ein »trostloses Ungefähr« anzuhaften scheint, und zwar gilt dies für private Lebensvorgänge nicht weniger als für die Vorgänge und Geschehnisse im öffentlich-politischen Raum. Ist aber ein solcher Prozeß erst einmal irgendwie zu einem vorläufigen Abschluß gelangt, so hat der Vorgang selbst unweigerlich zum mindesten so viel »stimmigen Sinn«, daß er als zusammenhängende und verstehbare Geschichte erzählt werden kann, und dies auch dann, wenn überhaupt keine der im Spiel gewesenen Absichten oder Zwecke sich rein und ungestört hat durchsetzen können. Nimmt man nun an, daß gewollte Zwecke und verfolgte Absichten identisch seien mit Sinn und Bedeutung überhaupt, so muß es in der Tat so aussehen, als sei der historische Prozeß »im großen« in seiner Sinnhaftigkeit gänzlich unabhängig von der

²⁵ So kurioserweise zum ersten Mal offenbar gerade von Friedrich Gentz in seinem »Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis« in der *Berlinischen Monatsschrift* vom Dezember 1793. — Zusatz d. Hrsg.: Gentz' »Nachtrag« ist wieder abgedruckt in: *Kant, Gentz, Rehberg: Über Theorie und Praxis*, Einleitung von Dieter Henrich, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1967, S. 89-111.

²⁶ Siehe die Einleitung zu *Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. - Zusatz d. Hrsg.: Die Kant-Stelle, auf die sich Arendt hier bezieht, lautet wörtlich: »Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige *eigene Absicht* voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher, von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei. – Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden; und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen. So brachte sie einen *Kepler* hervor ... und einen *Newton* ...« (Kant, *Idee* ..., A 387f.; Kursiva im Original gesperrt).

²⁷ A. a. O., A 392 f. (Vierter Satz).

Sinnlosigkeit, der Zufälligkeit, dem »trostlosen Ungefähr«, das über allem Einzelnen und separat Tatsächlichen waltet. Will man also in dem säkular-politischen Bereich des menschlichen Handelns sogar jenen' letzten Sinn und jene allgemeine Bedeutung erfahren, welche die Neuzeit unweigerlich von ihm erwarten mußte, so scheint **der einzige Ausweg der zu sein, sich von dem Handeln gerade abzukehren** und sich /// rückwärts gewandt einzig dem Gehandelten, den in der

102
Vergangenheit liegenden, abgeschlossenen geschichtlichen Prozessen zuzuwenden.

Der moderne Geschichtsbegriff diene ursprünglich dazu, dem in der Neuzeit wieder erschlossenen weltlich-politischen Bereich einen Sinn und eine Bedeutung zu geben, die er trotz der Bemühungen des 17. und 18. Jahrhunderts im Bewußtsein der Menschen nicht hatte erlangen können. **Bei Kant**, im Gegensatz zu Hegel, ist der Beweggrund für diese Zukehr zur Geschichte als eine Abkehr von der Politik noch ganz offenkundig; es ist **eine Art Flucht in das »Ganze« vor der Sinn- und Hoffnungslosigkeit des Einzelnen**, und ganz konkret eine Flucht aus der Verzweiflung an der Französischen Revolution und ihren Errungenschaften in eine Region, in welcher diesem wie allen anderen Ereignissen doch noch ein Sinn und eine währende Bedeutung zugestanden werden können. Da Kant auf dem Weg aus der Politik in die Geschichte gleichsam auf halbem Wege stehen blieb und da sein Hauptinteresse nach wie vor den Prinzipien politischen oder, wie er sagen würde, moralischen Handelns galt, war er, im Unterschiede zu seinen am Handeln nicht mehr interessierten Nachfolgern, in der Lage, den verhängnisvollen Irrtum des neuen Begriffes wenigstens zu bemerken, den schweren Stein des Anstoßes, den keine Geschichtsphilosophie und kein **Fortschrittsglaube** je hat aus dem Wege räumen können. »Befremdend« nämlich, in Kants eigenen Worten, »bleibt es immer hierbei, daß die älteren Generationen nur scheinen **um der späteren willen** ihr mühseliges Geschäft zu treiben, ... daß doch nur die späteren das Glück²⁸ haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen«, das von allen errichtet wurde.²⁹

IV

Daß Kant trotz dieser Bestürzung und trotz seines Mißtrauens sich doch entschließen mußte, den Geschichtsbegriff in seine politische Philosophie einzuführen, zeigt mit seltener Genauigkeit die Natur der Schwierigkeit an, welche die Neuzeit veranlaßt hat, ihr Interesse an Politik und politischer Theorie, das doch ihrem Glauben an die Überlegenheit des Machens über das kontemplative Erkennen so viel angemessener schien, auf eine im wesentlichen wieder kontemplative oder doch, wie bei Marx, nur deriviert praktische Geschichtsphilosophie zu verlagern. Denn Kant war vielleicht der einzige unter den großen Phi- /// losophen, bei dem die Frage »Was soll ich

103

tun?« nicht nur von gleichem Range war wie die eigentlich metaphysischen Fragen des »Was kann ich wissen?« und »Was darf ich hoffen?«; diese Frage bildete sogar das eigentliche Zentrum seiner Philosophie. Dabei spielt für Kant die traditionelle, vor-moderne hierarchische Ordnung der menschlichen Fähigkeiten, der zufolge das reine Anschauen allem Tun prinzipiell überlegen ist, kaum eine Rolle, und die überlieferte Alternative zwischen einer Vita activa und einer Vita contemplativa hat ihn augenscheinlich weniger beunruhigt als irgendeinen seiner Nachfolger. Was sich hingegen in dem Kantschen Werk wohl geltend macht, ist eine andere, ebenfalls traditionelle

²⁸ Hier fehlen m.E. die Anführungsstriche, das ist doch ein fragwürdiges Glück, wo Menschen Gott-Schöpfer spielen, für etwas, was die Nachgeborenen gar nicht wünschen. Ich erinnere nur an die Verzweiflung der „Genossen“-Kinder in der DDR. HG.

²⁹ A. a. O., A 391 (Dritter Satz).

Hierarchie, die aber von der Tradition eher verdeckt, jedenfalls nie klar ausgesprochen und begrifflich begründet wurde, und das ist die Hierarchie innerhalb der Tätigkeiten der Vita activa selbst.

Marx hat für sich in Anspruch genommen, die traditionelle Hierarchie zwischen Denken und Tun, zwischen dem Interpretieren und dem Verändern der Welt, umgestoßen und umgekehrt zu haben. Was er nicht aussprach, was ihm vielleicht kaum bewußt, aber sicherlich von ebenso großem Belang war, ist, daß er im Zuge dieser Umkehrung sich veranlaßt sah, die Hierarchie innerhalb der Vita activa, die Hierarchie von Handeln-Herstellen-Arbeiten ebenfalls umzukehren und die menschliche Arbeit, traditionell auf die unterste Stufe menschlicher Tätigkeit verwiesen, auf den obersten Platz zu heben. So erscheint schließlich bei ihm das politische Handeln, die traditionell höchste Fähigkeit des Menschen innerhalb der Vita activa, nur noch als eine Funktion der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, wie sie durch Arbeit und Arbeitsverhältnisse entstanden und bestimmt sind.

Dabei interessieren uns in diesem Zusammenhang nur die Gründe, welche die Neuzeit bewogen, sich vom Handeln abzuwenden, und diese Gründe waren nicht neu, sie wurden nur wieder neu erfahren. Auch die traditionelle Hierarchie innerhalb der Vita activa, wie ich sie eben erwähnte, bestimmt nur den Vordergrund, das ausdrücklich Gesagte und Überlieferte, nicht die verborgeneren und darum nicht weniger wirksame, eigentliche Beurteilung der menschlichen Fähigkeiten, wie sie sich in den Theorien der großen Denker geltend macht. Es gibt eigentlich kaum einen unter ihnen, dem gerade das Handeln nicht suspekt gewesen wäre und der, wenn er schon vom eigentlichen Tun der Menschen sprach, nicht wesentlich die Fähigkeiten des Menschen gemeint hätte, die wir in der Neuzeit mit dem Wort **Homo faber** kennzeichnen.

104

Was die Neuzeit angeht, so mußte, vor allem nach der Französischen Revolution, offenbar sein, daß Handeln weder imstande war, dem Bereich der weltlich-menschlichen Angelegenheiten jenen Sinn zu verleihen, welche eine säkularisierte Welt in ihm suchen mußte, noch fähig, den Menschen jene irdische Unvergänglichkeit zu sichern, nach der sie verlangen mußten, nachdem der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode nicht mehr öffentlich gültig war. Ja, Handeln erschien sogar besonders ungeeignet, eine dieser Forderungen zu erfüllen. Sah man auf seine Beweggründe, so schien offenbar, daß – in den Worten Hegels – »Leidenschaften, private Zwecke, und die Befriedigung egoistischer Begierden sich als die wirksamsten Motive des Handelns« erwiesen; sah man auf seine Resultate, so war, wie Vico meinte, nicht weniger offenbar, daß »die Tatsachen der uns bekannten Geschichte in sich selbst weder eine gemeinsame Grundlage noch eine Kontinuität noch einen Zusammenhang zeigen«.³⁰ Unter dem Gesichtspunkt einer dauerhaften, den Ruin der Zeit überstehenden

³⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung; Vico, *Scienza Nuova*. - Zusatz d. Hrsg.: Das Hegel-Zitat ist wahrscheinlich eine Rückübersetzung aus der englischen Ausgabe von Hegels *The Philosophy of History* (Übers.: John Sibree, London 1902). Dahinter verbirgt sich wörtlich die folgende Stelle: »Die nächste Ansicht der Geschichte überzeugt uns, daß die Handlungen der Menschen von ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen ... Die Leidenschaften dagegen, die Zwecke des partikularen Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, sind das Gewaltigste; sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen ...« Siehe G. W. E. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, hrsg. von Hermann Glockner, Nachdruck Stuttgart: Frommann, 1949, Bd. 11, S. 48. – Das Vico-Zitat stammt vermutlich aus dem Aufsatz »Michelet Discovers Vico« von Edmund Wilson. Wilson schreibt: »>The facts of known history,< Vico writes (I quote from the translation of *La Scienza Nuova* made at that time by Michelet, which sometimes departs from Vico's text), are to be >referred to their primitive origins, divorced from which they have seemed hitherto to possess neither a common basis, nor continuity nor coherence.«< Siehe Edmund Wilson, *To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History*, mit einer neuen Einleitung, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1972, 4. Aufl. 1977, S. 3-6, S. 5.

Leistung hat das Handeln weniger Chancen in der Welt als das alltägliche Arbeiten und das primitivste Herstellen von weltlichen Dingen. Nichts ist flüchtiger und vergeblicher als menschliche Worte und Taten; wenn sie nicht erinnert werden, überleben sie kaum den Augenblick ihres Vollzugs. Da ferner das Handeln immer in ein Netz einander widersprechender Ziele und Absichten hineinhandelt, kann eine Tat niemals wirklich der Erwartung des Täters voll entsprechen, so wie etwa das hergestellte Ding den Erwartungen des herstellenden Handwerkers oder Künstlers entsprechen kann; ja, der Urheber einer Tat kann diese seine Tat niemals mit der gleichen selbstverständlichen Gewißheit für sich in Anspruch nehmen und als sein Eigenes erkennen wie der Hersteller sein Produkt. Jeder, der anfängt zu handeln, muß wissen, daß er etwas begonnen hat, dessen Ende nicht mehr bei ihm steht, das er nicht mehr voraussagen kann, und dies schon darum nicht, weil gerade durch seine Tat sich alle bisher geltenden Konstellationen, unter deren Voraussetzungen er selbst handelte, völlig geändert haben. Wo immer wir wirklich tun, wissen wir nicht, was wir tun. Hatten die Philosophen seit Plato nicht Grund genug für ihr tiefes Mißtrauen gegen die durch menschliches Handeln erzeugten Angelegenheiten der Menschen? Und hat Nietzsche, der auf dies alte Mißtrauen zurückgriff, nicht recht, wenn er fragt: **»Man weiß die Herkunft nicht, man weiß die Folgen nicht** – hat folglich eine Handlung überhaupt einen Wert?«³¹ Ist es nicht **eine moderne Torheit** /// 105

zu erwarten, gerade in dem Bereich menschlicher Angelegenheiten würden sich Sinn und Wahrheit zeigen?³²

Eine geraume Zeit sah es so aus, als ob der Geschichtsbegriff des 19. Jahrhunderts dieser Schwierigkeit Herr werden könnte, indem er einfach die spezifischen Charakteristiken des Handelns beiseite ließ und ignorierte. Dies ist die Bedeutung dessen, daß wir jedes Mal eine Geschichtsphilosophie bekamen, wenn wir **mit Tocqueville oder mit Marx** hoffen konnten, eine politische Philosophie, die den Anforderungen der neuzeitlichen Welt gerecht werden würde, zu erhalten. Und da diese Geschichtsphilosophien die Geschichte primär als Prozeß ansetzten, zeigten sie eine nur ihnen eigentümliche, Vertrauen einflößende Verwandtschaft mit dem menschlichen Handeln, das in der Tat und im Unterschied zu allen anderen Tätigkeiten vorerst im Einleiten und Loslassen von Prozessen besteht – ein Faktum, dessen sich die menschliche Erfahrung natürlich stets bewußt gewesen ist, wiewohl das alte Mißtrauen der Philosophie gegen **das Handeln und ihre heimliche Voreingenommenheit für das Herstellen** als der höchsten Möglichkeit menschlichen Tuns die Ausarbeitung einer angemessenen Terminologie und präzisen Beschreibung verhindert haben. Was den Prozeßbegriff, der für die modernen Naturwissenschaften im gleichen Maße charakteristisch ist wie für die Geschichtswissenschaften, so eminent »modern« machte, das heißt so geeignet erscheinen ließ, gerade der Säkularisierung der neuzeitlichen Welt Rechnung zu tragen, liegt darin, daß er seinen eigentlichen Ursprung höchstwahrscheinlich in den grundlegenden Erfahrungen menschlichen Handelns hat, und das heißt in Erfahrungen, die erst in der Neuzeit nach Jahrtausenden wieder in das Zentrum irdisch-menschlicher Existenz rückten. In der heutigen Grundlagenkrise nun hat sich herausgestellt, und zwar in den Natur- wie in den Geschichtswissenschaften, daß der so vielversprechende Ausweg aus dem »trotzlosen Ungefähr« des Einzelnen und Tatsächlichen in einen übergeordneten rettenden Prozeß, in dessen Entfaltung ein über allen Ereignissen waltender Sinn sich offenbare, auch nicht gangbar ist. Es sieht nämlich so aus, als ob es eine schier unendliche Fülle solch möglicher Sinnkonstruktionen gibt, die sich alle gleich stimmig und gleich überzeugend beweisen lassen. Wenn Heisenberg meint, daß der Mensch,

³¹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Musalion-Ausg.), Nr. 291

³² Bis zum Ende des Essays weicht die deutsche stark von den englischen Fassungen ab. In den englischen Fassungen erfolgt eine Art Zusammenfassung der Argumentation im Hinblick auf die totalitären und Massen-Gesellschaften des 20. Jahrhunderts, während in der deutschen Fassung die Ausführungen abstrakter bleiben und dem »**Geschichte-Machen**« noch einmal **eine ausdrückliche Absage** erteilt wird. Siehe im übrigen die *Editorische Information*: »The Concept of History: Ancient and Modern« (S. 388). (Anm. U.L.) [Hier nicht enthalten. H.G.]

wohin er auch in seinem Erforschen einer von ihm unabhängigen Natur sich wende, immer nur sich selbst begegne,³³ das heißt immer nur die Antworten erhalte, die seine /// Fragen bereits präju-

106

diziert haben, so ist das eine Problematik, die uns aus den Geschichtswissenschaften nur allzu bekannt ist. Die Historiker wissen längst, daß die uns bekannten Tatsachen sich schematisch genauso gut durch den Sinnzusammenhang der Hegelschen Freiheitsdialektik oder die marxistische Konstruktion von Klassenkämpfen wie durch die darwinistisch oder anders gefärbten Rasse-theorien und die Auf- und Untergänge von Zivilisationen erklären lassen. Wenn der menschliche Verstand solche Schemata entwirft, so hat er im Bereich des physisch Natürlichen oder des geschichtlich Menschlichen im Grunde nichts anderes getan, als jene mathematische Kurve zu ziehen, die, wie Leibniz bemerkte, sich immer konstruieren läßt zwischen Punkten, die man zufällig auf ein leeres Blatt Papier wirft.³⁴ Ändert man die mathematische Formel, so »verliert« man keinen der Punkte, sie ändern nur ihre Stellung auf dem Papier; ändert man die Stellung der Punkte, so ergibt sich eine andere mathematische Kurve.³⁵

Hat man erst einmal die geschichtlichen Ereignisse oder die natürlichen Vorkommnisse so weit denaturiert – des Sinnes beraubt, den sie von sich her haben und, wenn es sich um Geschichtliches handelt, auch direkt aussagen –, daß sie gleich Punkten nur noch Einheiten einer Pluralität überhaupt darstellen, so kann man sie in der Tat beliebig zu allen Konstruktionen benutzen; sie werden in jedem Fall nichts Eiligeres zu tun haben, als diese zu »beweisen«. Nur gilt hier im Geschichtlichen genau das gleiche, was **Bertrand Russell** für die Physik feststellte: Wenn man nachweisen kann, »that a mathematical web of some kind can be woven about any universe containing several objects ..., then the fact that our universe lends itself to mathematical treatment is not a fact of any great philosophic significance«. ³⁶ Jede Betrachtung der Geschichte »im großen« reduziert die in ihr enthaltenen Ereignisse auf solche schematisch erfaßbaren Gesichtspunkte, und aus dem sich nun ergebenden Schema zu schließen, eine »List der Vernunft« walte im Geschichtlichen oder eine »unsichtbare Hand« (Adam Smith) hätte die Hände der Menschen gelenkt, kommt im Grunde auf nichts anderes heraus, als wenn Leibniz aus den mathematischen Kurven, die er den zufällig hingeworfenen Punkten entnahm, geschlossen hätte, eine »List der Vernunft« hätte dem die Feder geführt, der die Punkte auf das Papier warf. In jedem Fall entsteht hier eine Situation, in welcher – um es wieder in den Worten eines großen Naturwissenschaftlers zu sagen – »unser Verständnis der Tatsachen in demselben Maße schwindet, wie diese ///sich mehren«³⁷. Es ist mit

107

anderen Worten, als hätte das »trostlose Ungefähr« uns eingeholt in dem Raum, in welchen die Generationen vor uns geflüchtet waren, um ihm zu entgehen und sich mit dem Wirklichen aus der Distanz des Vergangenseins zu versöhnen.

³³ Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg: Rowohlt, 1955, S. 17f.

³⁴ Leibniz, *Discours de metaphysique*, Nr. VI. – Zusatz d. Hrsg.: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhards, Berlin: Weidmann, Bd. 4 (1880), S. 427-463, S. 431.

³⁵ vgl. die Fourier-Analysen. H.G.

³⁶ Wenn man nachweisen kann, »daß über jedes verschiedene Objekte enthaltende Universum ein mathematisches Gewebe irgendeiner Art hergestellt werden kann ..., dann ist die Tatsache, daß unser Universum sich für die mathematische Behandlung eignet, keine Tatsache von großer philosophischer Bedeutung«. So J[ohn] W. N. Sullivan unter Berufung auf Bertrand Russell [ohne nähere Angabe] in seinem Buch *The Limitations of Science* (1933), New York: New Amer. Library (Mentor Book 35), S. 144.

³⁷ Erwin Schrödinger, *Science and Humanism*, 1951, Physik in our Time, Cambridge, S. 114 Neudruck 1961. – Zusatz U.L.: In dem genannten Werk von Schrödinger ist das Zitat *nicht* zu finden.

Im Unterschied zu dem Prozeßbegriff der Neuzeit, der sich aus den Grunderfahrungen des Handelns ergibt, entstammen diese Schemata der Geschichtsphilosophie, mit denen man hoffte, dem Geschichtsprozeß einen »höheren«, den handelnden Menschen verborgenen Sinn zu verleihen, einer ganz anderen Erfahrungssphäre. Sie sind geboren aus der Verzweiflung am Handeln, aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, Zwecke und Absichten eindeutig zu verwirklichen und im Politischen im gleichen Sinne etwas »herzustellen« wie in den sonst uns bekannten Gebieten menschlichen Tuns. In diesen vielfältigen und sich gegenseitig aufhebenden Sinnschemata wird in Wahrheit der Geschichtsprozeß wieder als das Produkt einer, wenn auch im Geheimen sich vollziehenden, Herstellung verstanden, bei dem nun das Subjekt, der Hersteller, weder der einzelne Mensch noch die zusammenhandelnden Menschen sind, sondern entweder ein hinter ihrem Rücken waltender Geist oder die Menschheit im ganzen. Mit dem Bankrott dieser höheren Sinnzusammenhänge, und dieser Bankrott macht sich heute im Denken der Naturwissenschaften ebenso geltend wie im Denken der Geschichtswissenschaften, sind wir wieder auf die Fragen zurückgeworfen, die sich am Beginn der Neuzeit stellten und für die, wiewohl sie sehr alte Fragen sind, es doch kaum aus der Tradition zur Verfügung stehende Antworten gibt. Die Fragen betreffen die Natur menschlichen Handelns und das Wesen dessen, was durch menschliches Handeln entsteht.

Bei solchen Betrachtungen, die nicht mehr geschichtsphilosophischer Natur sind, sondern in eine Theorie der Politik gehören, dürfte der Geschichtsbegriff, der die Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts beherrschte und in dem, vor allem von Hegel, versucht wurde, wesentlich neue Erfahrungen dem aus der Tradition stammenden philosophischen Kategorien-System anzupassen, uns nur im Wege stehen oder uns auf Abwege führen. Was den Geschichtsbegriff in diesem Zusammenhang so außerordentlich gefährlich erscheinen läßt, ist, daß er immer wieder dazu verführen möchte, Politik als ein Herstellen, ein Machen von Geschichte zu verstehen. Gerade dadurch aber gerät in unsere politischen Theorien ein eminent zerstörerisches Element, das sich

108

auch konkret, in einer Analyse der politischen Erfahrungen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts, nachweisen ließe. Wenn Geschichte gemacht, nämlich hergestellt werden kann, mag sie zwar schließlich dem Entwurf und den Zwecken der Politiker entsprechen; sie wird aber immer gerade durch die eindeutige Verwirklichung des Zweckes, durch die Herstellung des Fertigfabrikates, sich selbst aus dem Wege räumen. So könnte gerade das Geschichte-Machen radikal jenen anderen geschichtlichen Prozeß, den in eine unendliche Zukunft und eine unendliche Vergangenheit sich erstreckenden Zeitraum, in dem wir in einer möglichen irdischen Unvergänglichkeit faktisch seit dem Ende des 18. Jahrhunderts leben, ruinieren und zerstören. Alle Theorien, in welchen Handeln als Geschichte-Machen, und also als Herstellen, verstanden wird, führen letztlich zu der in Marx' Werk so klar ersichtlichen Konsequenz, in einer so oder anders beschaffenen, endgültig festgelegten Gesellschaftsordnung **das Handeln, und damit das eigentlich Politische im Menschen, abzuschaffen**. Die totalen Herrschaftssysteme, die Tyranneien und Diktaturen unseres Jahrhunderts, sind gerade deshalb so zerstörerisch, weil sie aus dieser Gesinnung entstanden sind und dies letztlich bezwecken.

Vielleicht hat es der Atombombe bedurft, das heißt des Wissens, daß die Zerstörung allen menschlichen und allen organischen Lebens auf der Erde in unsere Hand gegeben ist, um positiv zu vergegenwärtigen, daß die Menschheit möglicherweise irdisch unvergänglich ist. Nicht nur die Vernichtung, auch der mögliche unendliche Fortbestand, zwar nicht einer so oder anders beschaffenen Welt, aber der Menschheit ist in unsere Hand gegeben, weil nämlich die Menschen handelnde, zur Politik begabte Wesen sind. 109