

Karl Löwith

Jacob Burckhardt

SÄMTLICHE SCHRIFTEN
BAND 7

SONDERAUSGABE



J.B. METZLER

Karl Löwith
Sämtliche Schriften 7
Jacob Burckhardt

Karl Löwith
Sämtliche Schriften



J.B. METZLER

Karl Löwith
Jacob Burckhardt

Kartonierte Sonderausgabe



J.B. METZLER

Sämtliche Schriften von Karl Löwith

ISBN 978-3-662-65940-3 ISBN 978-3-662-65941-0 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-662-65941-0>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

J.B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature. Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

Typographie: Hans Peter Willberg, Eppstein

Ursprünglich erschienen bei J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung und C.E. Poeschel Verlag GmbH
in Stuttgart 1984

Inhalt

Seite

- 9 Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie
- 39 Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte
- 363 Burckhardts »Kultur«-Geschichte
- 367 Rezensionen zu Jacob Burckhardt
- 367 H.J. Schoeps, Gestalten an der Zeitenwende
- 372 Jacob Burckhardt, Force and Freedom. Reflections on History
- 375 Hinrich Knittermeyer, Jacob Burckhardt.
Deutung und Berufung des abendländischen Menschen
- 376 Jacob Burckhardt, Briefe, Bd. I
- 377 Jacob Burckhardt, Briefe, Bd. II und III
- 379 Jacob Burckhardt, Briefe, Bd. IV und V
- 383 Anhang

Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie

1928

Burckhardt betrachtet die Weltgeschichte weder mit den Vorurteilen eines Philosophen, noch mit denen eines Historikers, sondern mit dem unbefangenen Blick eines philosophisch besonnenen Beobachters, als Mensch, aber nicht als Denker, wenngleich als ein denkender Mensch, dessen Vorurteile den Vorzug haben, allgemein menschlicher Natur zu sein. Primär interessieren ihn nicht die antiquarischen »Tatsachen« der Historie und noch weniger die »Ideen« der Philosophie, sondern das ernste Schauspiel menschlicher Geschicke, wie es nach Burckhardts Worten »immer war, ist und sein wird«. Von der Philosophie überhaupt und von der Geschichtsphilosophie insbesondere dachte Burckhardt gering. Er schreibt an den Studenten Brenner: »Wenn Sie philosophieren, so höre ich zu, bis es vorüber ist, wie in einer Predigt, und sage nichts dazu. Ich habe überhaupt nichts mehr gegen diese Art von Zeitvertreib einzuwenden, wenn Sie nur Eins versprechen wollen, nämlich in den Momenten philosophischen Hochgefühls [...] jedesmal dreimal im Stillen zu sagen: ›Und ich bin doch nur ein armer Tropf gegenüber den Mächten der äußeren Welt.‹ – ›Und dieses Alles wiegt doch keinen Gran realer Anschauung und Empfindung auf.‹ – ›Und die Persönlichkeit ist doch das Höchste, was es gibt.‹ Wenn Sie diese drei Sprüche hergemurmelt haben, dann philosophieren Sie in Frieden weiter.« Und als Burckhardt von Nietzsches dessen zweite *Unzeitgemäße Betrachtung* erhielt, antwortete er darauf: »Vor allem ist mein armer Kopf gar nie imstande gewesen über die letzten Gründe, Ziele und Wünschbarkeiten der geschichtlichen Wissenschaft auch nur von ferne so gut zu reflektieren, wie Sie dieses vermögen.« »In den Tempel des eigentlichen Denkens bin ich bekanntlich nie eingedrungen, sondern habe mich zeitlebens in Hof und Hallen des Peribolos ergötzt, wo das

Bildliche im weitesten Sinne des Wortes regiert«¹. Und mit direktem Bezug auf Hegels Geschichtsphilosophie² heißt es in der Einleitung zu den weltgeschichtlichen Betrachtungen: »Wir verzichten [...] auf alles Systematische; wir machen keinen Anspruch auf ›weltgeschichtliche Ideen‹, sondern begnügen uns mit Wahrnehmungen. [...] Wir geben also vor allem keine Geschichtsphilosophie. Die Philosophie aber [...] steht, wenn sie wirklich dem großen, allgemeinen Lebensrätsel direkt auf den Leib geht, hoch über der Geschichte, welche im besten Fall dies Ziel nur mangelhaft und indirekt verfolgt. Nur muß es eine wirkliche, d.h. voraussetzungslose Philosophie sein, welche mit eigenen Mitteln arbeitet.« Die Geschichtsphilosophie dagegen sei ein »Kentaur«, dem man aber doch den höchsten Dank schulde und hier und da an einem Waldesrande der geschichtlichen Studien gern begrüße. Denn welches auch ihr Prinzip gewesen, sie haben einzelne mächtige Augenblicke durch den Wald gehauen und Salz in die Geschichte gebracht. – Die bisherige Geschichtsphilosophie habe versucht, zu einem »allgemeinen Programm der Weltgeschichte« vorzudringen und zwar in einem höchst optimistischen Sinne; so auch Hegel, welcher sagt: »Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist der einfache Gedanke der Vernunft, der Gedanke, daß die Vernunft die Welt beherrscht.« Dieser Gedanke ist aber nach Burckhardt gerade nicht »mitzubringen«, denn wir sind nicht eingeweiht in die Zwecke der ewigen Weisheit. Dieses »kecke Antizipieren« einer planmäßigen Geschichte führe zu Irrtümern, weil es von irrigen Prämissen ausgehe.

Burckhardt war also kein Geschichtsphilosoph. Denn der ihm eigentümliche Verstand war ein solcher der Anschauung und Empfindung, aber nicht der begrifflichen Interpretation. »Schauen und Fühlen«, das bedeutete ihm nicht, wie für Hegel, eine bloße Vorstufe

1 Schon 1842 schreibt Burckhardt an Beyschlag: »Ich habe mein Leben lang [...] noch keinen einzigen Gedanken gehabt, der sich nicht an ein *Außeres* angeschlossen hätte. Wo ich nicht von der Anschauung ausgehe kann, da leiste ich nichts [...] Was ich historisch aufbaue ist nicht Resultat der Kritik und Spekulation, sondern der Phantasie, welche die Lücken der Anschauung ausfüllen soll [...] Meine historische Darstellung kann vielleicht mit der Zeit lesbar [...] werden, aber wo nicht ein *Bild* aus meinem Innern auf das Papier zu bringen sein wird, muß sie insolvent dastehen.«

2 Siehe auch Burckhardts *Briefe an F. v. Preen*, Deutsche Verlagsanstalt 1922, S. 29 [Silvester 1870] u. 42 [23. Dez. 1871]; ferner *Briefe an A. Brenner*, Basel 1918, S. 18 [16. März 1856].

begrifflichen Begreifens, sondern eine Verhaltensweise, in deren Licht sich die Dinge am deutlichsten zeigen, nämlich in ihrer sinnlich-einleuchtenden Evidenz, die keine begriffliche Deutung zu geben oder gar zu überbieten vermag. Ablehnend wie zur begrifflichen Philosophie verhielt sich Burckhardt auch zu seinen Fachgenossen, den Historikern und Kunsthistorikern. Und je älter Burckhardt wurde – und er wurde im Alter das, was man einen »Weisen« nennen kann – desto mehr neigte er zu einer bewußt unhistorischen, nämlich mythischen, d. h. *sinnbildlichen* Betrachtungsweise – auch der Geschichte. »Der Mythos«, schreibt Burckhardt 1889 an Preen, »macht mich vom Historischen abwendig, allmählich bekomme ich die rechten mythischen Augen.« Der Mythos sei auch die wahre und unerreichbare Größe der Griechen; etwas wie ihre Philosophie hätten auch Neuere zustande bringen können, nicht aber ihren Mythos, diese »idealische« und äußerst »romantische« Grundlage ihres ganzen Daseins³. Den Griechen sei es daher auch in ihrer Geschichtsschreibung nie auf das Historisch-Exakte angekommen, wovon die moderne Geschichtswissenschaft ihren Stolz setzt.

Trotz des Verzichts auf historisch-exakte und spekulativ-philosophische Ausdeutung der Geschichte haben Burckhardts historische Arbeiten aber doch eine ganz bestimmte Orientierung, nämlich eine rein anthropologische oder, wie er sie selbst bezeichnet: eine »pathologische«. »Die Begebenheit in ihrer menschlichen Faßlichkeit darzustellen« ist zwar nach Rankes Worten die Aufgabe der Geschichtsschreibung, faktisch erfüllt hat sie aber Burckhardt, der Schüler Rankes, bei dem es sich in der Tat um Hervorhebung dessen handelt »was den Menschen interessieren kann«; daher macht es für Burckhardt keinen prinzipiellen Unterschied aus, ob er einmal ›Napoleon‹ und ein andermal ›die Kochkunst der Griechen‹ zum Thema eines Vortrags macht, denn er verstand es gleich gut, weltgeschichtliche Größen auf das menschlich Bemerkenswerte hin zu reduzieren, wie aus dem Zustand der Kochkunst Aufschlüsse über die Gesinnung einer Zeit und ihrer Gesellschaft zu gewinnen. »Pathologisch« nennt er seine anthropologische Betrachtungsweise deshalb, weil der einzig für uns mögliche Ausgangspunkt der vom »duldenden und strebenden Menschen« sei. Aus der weitläufigen Weltgeschichte will Burckhardt gerade auf das Nächstliegende zurückführen. Denn in dem, worauf es ankomme, sei

3 Siehe *Griechische Kulturgeschichte* I, S. 30.

der geschichtliche Mensch schon vor 2000 Jahren auf der Höhe der Zeit gewesen. Der menschliche Geist sei schon früh »komplett« gewesen und »wenn schon in alten Zeiten einer für den anderen das Leben hingab, so ist man darüber nicht mehr hinausgekommen«.

Burckhardts Anspruchslosigkeit bezüglich des Exakten und des Spekulativen bedeutet also nur einen Verzicht auf jegliche Übersteigerung der faktisch möglichen Wahrnehmungen und Beobachtungen – auf diesem seinem eigentümlichen Boden beurteilt er aber historisches Geschehen und historische Persönlichkeiten anspruchsvoller und strenger, als man es sonst von Philosophen und Historikern gewöhnt ist. Sein Skeptizismus gegen die Vernunft in der Geschichte entspringt einem ausgesprochenen Moralismus in der Beurteilung menschlichen Geschehens⁴. Und wenn Hegel sagt, man brauche die Geschichte nur vernünftig anzusehen, so zeige sich schon die Vernunft in der Geschichte, so ließe sich dem mit Rücksicht auf Burckhardt an die Seite stellen: man braucht sie nur menschlich anzusehen und sie bekommt ein menschliches Aussehen.

Damit dürfte Burckhardts Verhältnis zur Philosophie überhaupt, zur Geschichtsphilosophie und zu Hegels Geschichtsphilosophie insbesondere deutlich geworden sein und wir fragen nun zweitens: Was bedeutet für Burckhardt »Welt-Geschichte« bzw. welche Art von Geschehen steht im Vordergrund seines Interesses; ist es überhaupt noch ein »Geschehen«, worin sich die Menschen handelnd begegnen?

Die »Welt« der Geschichte nennt Burckhardt »Kulturwelt«. Deren äußere Form ist die »Gesellschaft«, denn die Welt der Geschichte ist ja nicht die Natur, sondern die dem Menschen natürliche Welt, eine Welt von Seinesgleichen, eine Menschenwelt, oder, wie wir kurz sagen können: die Mitwelt als Vorwelt. Die Welt der Natur hat für den faktisch geltenden Weltbegriff keine ursprüngliche und positive Bedeutung. Dies ist auch Burckhardts Ansicht von der »Welt«, wenn er zu einem griechischen Zitat bemerkt: »Hier ist nur außer acht gelassen, daß die Welt nicht bloß aus Eindrücken der Natur besteht, sondern auch aus denjenigen des Menschenlebens, welches jeden umgibt und sich als die vorherrschende Quelle der Sorgen ausweist.« Dies habe schon Åsop betont, wenn er sagt: »[...] wonnig ist, was am Leben von Natur aus schön ist, Erde, Meer, Gestirne, die Kreisläufe von Mond und Sonne;

4 Vgl. hierzu C. Neumann, *J. Burckhardt*, München 1927, S. 278 und F. Rintelen, *Reden und Aufsätze*, Basel 1927, S. 34.

alles übrige aber ist lauter Furcht und Schmerzen und wenn einem ein Glücksfall widerfährt, so folgt immer wieder eine Nemesis darauf.« Und Burckhardt schließt: »Es wäre auch sonderbar gewesen, wenn die Schönheit der Natur die Griechen nicht entzückt hätte, aber die Fruchtbarkeit des Menschenlebens hat ihnen mehr zu empfinden und zu denken gegeben.« In Burckhardts Einteilung dieser menschlichen Kulturwelt nach den drei Potenzen: Staat, Religion und Kultur und der Erörterung ihrer wechselseitigen Bedingtheit hat wiederum die Kultur in einem engeren Sinn methodisch wie inhaltlich den Vorrang⁵ – methodisch, weil sie die »Reflexion« der beiden anderen sei (als letztes und höchstes Stadium der ihrer selbst bewußten Kultur nennt Burckhardt die Wissenschaft und speziell die Philosophie) und inhaltlich, weil sie besonders in Gestalt der Weltliteratur die unmittelbarste Offenbarung des Geistes der Völker sei. Diese Kulturgläubigkeit hat aber Burckhardt nicht gehindert, seine *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* mit einer völlig illusionslosen und prophetischen Charakteristik seiner Zeit zu beschließen und anlässlich des Krieges von 1870 an seinen Freund F. v. Preen Folgendes zu schreiben: »Das Bedenklichste ist aber nicht der jetzige Krieg, sondern die Ära von Kriegen, in welche wir eingetreten sind, und auf diese muß sich der neue Geist einrichten. Wie vieles, das den Gebildeten lieb gewesen, werden sie als geistigen Luxus über Bord werfen müssen und wie eigentümlich anders, als wir sind, wird das neue Geschlecht emporwachsen. Es kann geschehen, daß wir den Jüngeren vorkommen, wie die auf lauter Wohlleben eingerichteten französischen Emigrés den Leuten erschienen, zu welchen sie geflüchtet waren. Denken Sie nur, was an bisheriger Literatur krepieren wird, wie viele Romane und Dramen wird man überhaupt noch ansehen mögen?«⁶ Im selben Brief findet sich noch eine andere Bemerkung, die uns darauf hinweist, was für Tatsachen und was für ein Geschehen für Burckhardt den menschlich-wichtigen Inhalt der Weltgeschichte ausmachen. »Mir als Geschichtsdozenten«, schreibt er, »ist ein ganz merkwürdiges Phänomen klar geworden: die plötzliche Entwertung aller bloßen ›Ereignisse‹ der Vergangenheit. Meine Kurse heben fortan nur noch das Kulturgeschichtliche hervor [. . .] Denken Sie nur all die krepiereten Bataillen in den Heften so vieler V.V.E.E. auf deutschen Kathedern.« Und der Brief endet: »Bestelle dein Haus, usw.« das ist das Weiseste, was wir alle tun

5 Vgl. E. Dürr, *Freiheit und Macht bei J. Burckhardt*, Basel 1918, S. 17.

6 Vgl. a. a. O. Briefe an Preen, S. 30 [Silvester 1870].

können in ganz Mitteleuropa. Es wird anders als es gewesen ist.« Und man bedenke, dies ist der Weisheit letzter Schluß bei einem Verfasser sog. weltgeschichtlicher Betrachtungen. Wie muß dieser Historiker von der Welt gedacht haben, wenn für ihn das philosophisch-praktische Resultat seiner weltgeschichtlichen Studien ist: Bestelle dein Haus! Ein andermal drückt es Burckhardt so aus: der Satz »historia vitae magistra« solle in Wahrheit nicht besagen, daß man aus der Geschichte etwas lernen könne, »für ein andermal klüger«, wohl aber »für immer weise« zu werden, wodurch er einen höheren und zugleich bescheideneren Sinn erhalte. »Um relativ Weniges zu erreichen, wobei man fragt, wie weit es sich um Gewünschtes oder gar um Wünschenswertes gehandelt haben wird, braucht die Geschichte ganz enorme Veranstaltungen und einen ganz unverhältnismäßigen Lärm. Dasselbe Phänomen kommt schon im Leben des Einzelnen vor; mit Anspannung des größten Pathos werden Entscheidungen getroffen, aus welchen wunder was hervorgehen sollte und aus denen dann ein ordinäres, aber notwendiges Schicksal folgt.« Und an Nietzsche schreibt Burckhardt: »Ich habe die Geschichte nie um dessentwillen gelehrt, was man pathetisch unter Weltgeschichte versteht.« – Was man darunter zumeist versteht und was auch Hegel darunter verstand, ist das Geschehen der Menschenwelt im Großen und Ganzen, wie es sich in Völkerbewegungen, Staatenbildungen, Kriegen und dergleichen darstellt. Während aber für Hegel der Staat in einem noch zu erörternden Sinn der logische Ort der wahren Sittlichkeit ist, von der er die Moralität des privaten Individuums – des »Idiotes«, wie er sarkastisch sagt – unterscheidet, behauptet Burckhardt (und zwar mit Bezug auf Hegels These): »Das Sittliche hat ein wesentlich anderes Forum als der Staat; es ist schon enorm viel, wenn dieser das konventionelle Recht aufrecht hält. Er wird am ehesten gesund bleiben, wenn er sich seiner Natur [. . .] als Notinstitut bewußt bleibt« – beurteilt den Staat also ganz wie Humboldt⁷. Auch Nationen gelten ihm nicht als etwas a priori Berechtigtes, denn als das primäre »Ganze«, als ursprünglicher »Selbstzweck« gilt ihm ausschließlich die einzelne Persönlichkeit, das duldende und strebende Individuum. Dem Individualismus Nietzsches aber, jenseits von Gut und Böse, steht Burckhardt ebenso ablehnend gegenüber wie dem Staatsoptimismus Hegels. 1896 heißt es in einem Brief über Nietzsche: »Ich meinsteils bin niemals ein Verehrer der Gewaltmenschen und Outlaws in der

7 Siehe E. Dürr, a. a. O. S. 111 ff.

Geschichte gewesen und habe sie eher für flagella Dei gehalten [...] und bin mehr dem Beglückend-Schaffenden, dem Belebenden nachgegangen und dieses glaubte ich eher an anderer Stelle zu erkennen.«

Ist somit klar geworden, daß und inwiefern Burckhardts weltgeschichtliche Betrachtungen das Zentrum ihres Interesses nicht in dem weltgeschichtlichen Geschehen, sondern im Kulturgeschichtlichen haben, so soll nun verdeutlicht werden, was innerhalb der sog. Kulturgeschichte für Burckhardt das eigentlich fragwürdige Thema ist. Darüber spricht er sich am deutlichsten in seinen Briefen an die Brüder Schauenburg und Fr. v. Preen und in der *Griechischen Kulturgeschichte* aus. Dort heißt es: »Unsere Aufgabe, wie wir sie fassen, ist: die Geschichte der griechischen *Denkweisen* und *Anschauungen* zu geben [...]«. »Dasjenige Tatsächliche, das wir suchen, sind die Denkweisen, die ja auch Tatsachen sind. Daraufhin angesehen, werden die Quellen ganz anders sprechen als bei bloßer Durchforschung des antiquarischen Wissensstoffes.« »Das sog. Ereignis darf nicht um seiner selbst willen zu Worte kommen«, sondern »die Reaktionen« der Ereignisse »in Geist und Gemüt«. Worauf Burckhardt also vorzüglich achtet, das ist die Lebensauffassung und Lebensweise der Generationen einer Epoche, soweit sie sich in der Denk- und Anschauungsweise bekunden. So lauten auch einige Titel seiner Architekturgeschichte der Renaissance: ›Die Bau-*Gesinnung* der Florentiner‹, ›Die *Gesinnung* des Privatbaues‹, ›Die *Denkweise* der Auftraggeber‹ usw., um eben sogleich anzuzeigen, daß er die betreffenden Bauten aus dem »Geist« der Menschen dieser Zeit erläutern will.

Diese Bevorzugung der geschichtlichen Anschauungs- und Denkweisen, bei entsprechender Benachteiligung der politischen Staatsaktionen geht eindeutig zurück auf Burckhardts eigenste Vorzüge und Nachteile. Denken und Anschauen, das war seine eigenste Möglichkeit⁸, aber einen »Staat« – schreibt er an seine politischen Freunde – baue man nicht mit Menschen, wie er einer sei, ein Bekenntnis, das zu ergänzen ist mit einem Satze Nietzsches: »Was von nun an nicht mehr gebaut werden *kann*, das ist eine *Gesellschaft* im alten Verstand des Wortes. Um diesen Bau zu bauen, fehlt Alles, voran das Material; wir alle sind kein Material mehr für eine Gesellschaft. Das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist.«

8 Siehe hierzu Burckhardts Bekenntnis zur »Theorie« in den Schlußsätzen der *Weltgeschichtlichen Betrachtungen!*

Wir fragen weiter: In welcher einheitlichen Hinsicht und Absicht behandelt Burckhardt den Gegenstand seines Interesses: die Anschauungs- und Denkweisen vergangener Zeiten? Bedeutungsvoll sind ihm ja nicht irgendwelche Anschauungsweisen, sondern, wie er sagt, »Ansichten des Lebens«, d.h. »das Kapital von Grundüberzeugungen, wie sie aus der Lebenserfahrung gewonnen werden«. Und das Interesse daran kulminiert bei Burckhardt in der Frage nach der Art und Weise, wie im Laufe der Geschichte von Leben *als solchem* gedacht wurde, d.h. wie es eingeschätzt oder, wie Burckhardt höchst nüchtern sagt: »taxiert« wurde. Auf die geschichtliche Einschätzung oder Taxation des menschlichen Lebens durch den Menschen geht also letztlich das Interesse seiner weltgeschichtlichen Betrachtungen. – Die Art der Einschätzung des Lebens entnimmt er der entsprechenden Auffassung vom Tode und Selbstmord. Mit deren Erörterung schließt das Kapitel der *Griechischen Kulturgeschichte*: »Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens.« Diese Taxation des Lebens liege bei den Griechen und bei den Italienern der Renaissance noch offen zutage, weil diese Menschen waren, »die noch offen zu wünschen wagten«, deren Wünsche noch nicht durch »Weltklugheit und Resignation ins Innere des Menschen zurückgedrängt waren«. Und die letzte, positive Absicht aller seiner weltgeschichtlichen Betrachtungen, insbesondere der über *Glück und Unglück in der Weltgeschichte*, ist nicht die sog. Weltgeschichte, sondern die Gewinnung einer »freimütigen Taxation des Lebens« – und zwar *durch die Betrachtung der Weltgeschichte*. Dies sei auch der wahre Wert der geschichtlichen Krisen, daß sie eine »unabhängigere Taxation des Irdischen« hervorbringen; »man weiß wieder, was man liebt und haßt, was Kleinigkeiten und was Lebensbedingungen sind«. Die Philosophie gedieh nach Burckhardt in Athen trotz des Gewagten und Gespannten des athenischen Lebens, das sich im Grunde in einer beständigen Krisis mit beständigem Terrorismus bewegte. Und trotz dieser Unsicherheit, sagt Burckhardt, muß ein Gefühl des Daseins in den damaligen Athenern gelebt haben, das keine Sekurität der Welt aufwiegen könnte. Dagegen sei unsere ganze jetzige Moral auf die Sekurität hin orientiert, und was der Staat nicht leisten könne, das leiste die Assekuranz, auf deren Unterlassen sogar ein sittlicher Vorwurf ruhe⁹. – So solle uns auch die

9 Wie umgekehrt Burckhardts Sicherheit gerade aus dem Eindruck der Hinfälligkeit und Unsicherheit alles Irdischen hervorging, das spricht er selber klar und einfach in seiner »Vita« aus.

geschichtliche Vergegenwärtigung vergangener Zeiten die »wahre Sachlage unseres Erdenlebens« zeigen und dazu dienen, das »Maß der Unabhängigkeit« von allem sog. Weltgeschehen zu vermehren. Die weltgeschichtliche Betrachtung lasse den »archimedischen Punkt« gewinnen, von dem aus die Dinge der Welt »geistig zu überwinden« sind. Und »Überwindung des Irdischen«, das mache überhaupt den tiefsten Grund jeder Religion und Erkenntnis aus. – Das Kapitel über die Entstehung des Einsiedlertums zur Zeit Konstantins des Großen spiegelt wie kaum ein anderes Burckhardts Taxierung des Lebens und seiner Geschichte. Nachdem er Konstantins Beziehung zur Kirche geschildert hat, fährt er fort: »Mit dieser innerlich frivolen Staatsgewalt kontrastiert die [...] Hingebung so Vieler [...], welche mitten in der Welt [...] in freiwilliger Armut rein der Betrachtung der höchsten Dinge lebten. Andern genügt auch dieses nicht; sie fliehen aus der Welt und aus der Zivilisation hinaus, als »Entwichene«, als Anachoreten.« »Es liegt ein Zug in der Natur des Menschen, daß er, verloren, in der großen, bewegten äußeren Welt, sich und sein eigenes Selbst in der Einsamkeit wiederzufinden sucht. Diese Einsamkeit wird um so viel abgeschlossener sein müssen, je tiefer er zuvor draußen sich innerlich entzweit und zerrissen gefühlt hat [...].« »Einen ganz gesunden Zustand der Gesellschaft und des Individuums setzt dieses Einsiedlerleben nicht voraus. Es gehört vielmehr in Zeiten der Krisis, da viele gebrochene Gemüter die Stille suchen, während zugleich viele starke Herzen irre werden an dem ganzen Erdenleben und ihren Kampf mit Gott fern von der Welt durchkämpfen müssen. Wer aber dem modernen, geschäftigen Treiben und der allersubjektivsten Lebensauffassung anheimgefallen ist und von diesem Gesichtspunkt aus jene Einsiedler gerne in eine Zwangsarbeiteranstalt stecken möchte, der halte sich nur selber nicht für sonderlich gesund [...] Sehen wir aber ab von dem persönlichen Gewinn oder Verlust, den der Asket [...] davontragen mochte, so bleibt eine ungeheure historische Wirkung übrig. [...] Jene Einsiedler sind es, die dem ganzen geistlichen Stand der folgenden Jahrhunderte die höhere asketische Haltung des Lebens oder doch den Anspruch darauf mitteilten. Ohne ihr Vorbild wäre die Kirche d.h. der einzige Anhalt aller geistigen Interessen völlig verweltlicht. Unsere Zeit aber, in der Annehmlichkeit der freien geistigen Arbeit und Bewegung, vergißt es gar zu gern, daß sie dabei noch von dem Schimmer des Überweltlichen zehrt, welchen die Kirche im Mittelalter der Wissenschaft mitteilte.«

Wenn Burckhardt die weltgeschichtliche Betrachtung als einen Weg

zur *Freiheit*, nämlich *von* der Welt auffaßt, so versteht er diesen von ihm so oft gebrauchten Ausdruck: »Überwindung des Irdischen« oder der »Welt« zwar nicht im strengen Sinne des asketischen Christentums (das er gleich Overbeck für das einzig konsequente hielt)¹⁰, aber es ist doch charakteristisch, wenn Burckhardt in einem Brief an Schauenburg schreibt, es gebe nur zwei Möglichkeiten die Welt zu überwinden, nämlich »weltlichen Ehrgeiz« und »christliche Askese«. Eine ehrgeizige Natur ist Burckhardt zweifellos nicht gewesen. Die andere Möglichkeit spricht er sich in diesem Briefe zwar ebenfalls ab; er ist aber trotzdem den »asketischen Idealen« in der säkularisierten Form des Gelehrtenlebens treu geblieben. Burckhardt war selber ein »Entwichener« und er hat wohl ebensogut wie Nietzsche gewußt, »was asketische Ideale – psychologisch nachgerechnet – bedeuten«, nämlich »Brücken zur Unabhängigkeit«, »Schutz- und Heilinstinkt eines degenerierenden Lebens«, einen »Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens«.

Gemäß dieser Grundtendenz von Burckhardts weltgeschichtlicher Betrachtung auf Freiheit im Sinne von Unabhängigkeit, bestimmt sich auch sein Begriff von *wahrhaft historischer Größe*. Formal entscheidend ist dafür, daß das *Individuum* Bedeutung hat für die große *Allgemeinheit*. »Das Individuum und das Allgemeine: lautete deshalb der Obertitel des Kapitels der *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* über »historische Größe«. Die konkrete Beurteilung historischer Größe vollzieht sich bei Burckhardt nach einem leitenden Vorurteil bezüglich dessen, was wahrhaft menschliche Größe ausmacht, und zwar zu jeder Zeit. Die allgemeine Richtung, in der er wahrhafte Größe beurteilt, entnehmen wir am sichersten seiner ungleichen Beurteilung von historisch in gleicher Weise anerkannten Größen. Napoleon¹¹ spricht Burckhardt zwar nicht die zur historischen Größe unerläßliche Willens- und Wirkungskraft, aber doch wahrhafte Größe ab. Die Art und Weise, wie Burckhardt die menschliche Fragwürdigkeit Napoleons an Hand seines Briefwechsels mit Metternich beleuchtet, würde Hegel als »psychologische Kleinmeisterei«, als eine »partikuläre, moralische Beurteilung« bezeichnet und verworfen haben. Dem Papst Gregor dem Großen¹²

10 Siehe F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basel 1919, S. 184 ff. über J. Burckhardts Stellung zum Christentum.

11 Siehe *Vorträge*, Basel 1918, S. 151 ff. und *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin 1905, S. 236 ff.; vgl. Tolstoi, *Krieg und Frieden*, Epilog cap. III.

12 Siehe *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 234, 237, 239 und 243 sowie *Vorträge*, S. 17 ff.

spricht Burckhardt als einem von Wenigen wahrhaft historische Größe zu. Die allgemeine Definition des großen Individuums, nämlich aus der Kraft seine gesamte Epoche zu repräsentieren, erfährt also eine wesentliche Einschränkung. Denn wahrhafte Größe sei doch nur »Seelengröße« und »Seelenstärke«, welche aber nicht bloß die passive Seite der Willenskraft, sondern verschieden von ihr sei. »Seelengröße«, das besagt für Burckhardt negativ, daß wahrhafte Größe nicht nach der ihrem Wesen nach bösen *Macht* und erst recht nicht nach dem historischen *Effekt* beurteilt werden dürfe, sondern geradezu nach dem Verzichtekönnen auf bloße Macht, aus innerer Güte. Napoleon ist ihm nur der mächtigste Repräsentant eines skrupellosen Egoismus – Egoismus aber etwas ebenso tief Wurzelndes, wie im Grunde höchst »Lächerliches«, obgleich Burckhardt die Selbstsucht doch gerade als diejenige Kraft anerkennt, welche das Geschehen der »Welt« zumeist in Bewegung hält und die von ihr Beherrschten unfrei macht.

Und ebenso wie Burckhardt innerhalb der *christlichen* Welt die wahrhaft historische Größe in Gestalt einer weltüberlegenen, asketischen Freiheit aufsucht und findet, so sucht und findet er diese seine ursprüngliche Leitidee innerhalb der *antiken* Welt und deren *Renaissance* in Italien wiederum in der »freien Persönlichkeit«, wie der Titel eines Abschnittes der griechischen Kulturgeschichte lautet. Die christliche Freiheit von der Welt überhaupt reduziert sich innerhalb dieser geschichtlichen Welten auf die Freiheit des Individuums von der Welt der *öffentlichen Meinung*, wie sie *Gesellschaft* und *Staat* zur Geltung bringen¹³. Die zwei Hauptthemen von Burckhardts kulturgeschichtlichen Vorlesungen – griechisches Altertum und italienische Renaissance – repräsentieren ihm beide eigentliche Humanität, seine Idee vom Menschen, wie er sein soll und möglich war. Das Eigentliche der Humanität sieht Burckhardt darin, daß der Mensch frei sein könne und darunter versteht er vorzüglich die negative Freiheit der Unabhängigkeit von öffentlichen Bindungen: auch noch inmitten der Öffentlichkeit unabhängiges Individuum sein. Der Begriff der freien Persönlichkeit ist für Burckhardt somit untrennbar von dem Gegenbegriff des im weitesten Sinne politisch-gebundenen Individuums. Die freie Persönlichkeit ist wesentlich *apolitisches* Individuum. Gleich zu Beginn des Kapitels über

13 Wie sehr die Unabhängigkeit von aller »Öffentlichkeit« Burckhardts eigene Geschichte kennzeichnet, zeigt besonders deutlich sein Briefwechsel mit Kinkel, Basel 1921, S. 81.

die freie Persönlichkeit rühmt Burckhardt an den griechischen Philosophen: »Nie mehr hat sich die freie Beschäftigung mit geistigen Dingen, amtlos, ohne obligate Berührung mit Staat und Religion, ohne offizielle Schule, ein solches Ansehen von Macht geben können.« Aufs sublimste charakterisiert sei die freie Persönlichkeit in Sokrates, extrem gesteigert bei den bedürfnislosen Zynikern. »Durch ihr Beispiel haben sie viel dazu beigetragen, wenn in einer schon sehr auf Profit und Genuß ausgehenden Zeit die Philosophie der Stolz und der Lebensberuf begabter und dabei genügsamer Leute blieb.« Im höchsten Grade strebte nach dem wirklich freien Menschen auch Epikur. Apolitie sei überhaupt ein allgemeiner Zug der griechischen Philosophie und die natürliche Reaktion gegen den Despotismus der Polis – eine praktische Verachtung der Welt, Freiheit vom Staat, von Menschen und Bedürfnissen und namentlich von anerkannten Meinungen. Und weil es die »Selbständigkeit« in der Lebens- und Denkweise war, die Burckhardt als das Vorbildliche dieser zurückliegenden Zeiten galt, verfiel seine Vorbildnahme auch nicht einer ungeschichtlichen Hypostasierung des geschichtlich Vorbildlichen zu einem »ewig-gültigen Maß«, was jedoch seiner »verehrenden Kraft« keinen Abbruch tat.

Ist nun klar geworden, *was* Burckhardt betrachtet und *woraufhin* er es betrachtet, so fragen wir jetzt nach den Motiven seines historischen Betrachtens *als solchen* und es wird sich zeigen, daß auch seine Betrachtung der Vergangenheit dem Verlangen nach Unabhängigkeit entsprang. Burckhardt betont des öfteren, daß das Geschichtsstudium für ihn etwas »Beglückendes« habe. Darin deutet sich ein wirkliches, menschliches Motiv an. Man kann es aber noch genauer aufweisen. Kurz vor seiner ersten Abreise nach Rom (1846) schreibt Burckhardt an seine Freunde Schauenburg: »[. . .] Ihr wettet euch immer tiefer in diese heillose Zeit hinein, ich dagegen bin [. . .] komplett mit ihr überworfen und entweiche ihr deshalb in den schönen [. . .] Süden, der der Geschichte (nämlich der Gegenwart!) abgestorben ist und [. . .] mich Modernitätsmüden [. . .] erfrischen soll. Ja, ich will ihnen allen entweichen, den Radikalen, Kommunisten, Industriellen, Hochgebildeten, Anspruchsvollen, Reflektierenden, Abstrakten, Absoluten, Philosophen, Sophisten, Staatsfanatikern, Idealisten. [. . .] Mit Menschen wie ich bin, baut man überhaupt keinen Staat; dafür will ich [. . .] ein guter Privatmensch [. . .] sein, dafür habe ich ein Talent. [. . .] Ich glaube in euren Augen einen stillen Vorwurf zu lesen, weil ich so leichtfertig der [. . .] Kunst und dem Altertum nachgehe, [. . .] während die Vorboten des sozialen

jüngsten Tages vor der Türe sind. In Gottes Namen! Ändern kann ich es doch nicht und ehe die allgemeine Barbarei [...] hereinbricht, will ich [...] mir wenigstens das Interesse aussuchen, für welches ich untergehen soll, nämlich: die Bildung Alteuropas.« Auf eine Erwiderung seiner Freunde, er solle der »Historie Tand« vergessen, aus Italien zurückkehren und sich mit dem gegenwärtigen Geschehen in Deutschland befassen, antwortet Burckhardt ablehnend: er fühle sich nur in Italien, angesichts der »*Geschichte Gegenwart*« frei, denn dort seien ihm alle Wünsche »zur Ruhe« gekommen. Und er beschließt seine Antwort: »Tut was ihr wollt, nur bildet euch nicht ein *frei zu sein*, während die dunkelsten Mächte der Gegenwart ihr Wesen mit euch treiben.«¹⁴

Im Gegensatz zu der üblichen Rede von der Belastung durch die Vergangenheit fühlte sich Burckhardt also von der *Gegenwart* belastet und von deren Belastung wollte er sich dadurch befreien, daß er die Gegenwart möglichst vergessend, in der Erinnerung vergangener Zeiten präsentisch wurde, wie Burckhardt ja überhaupt sehr stark in der Erinnerung und aus der Erinnerung leben konnte. Er schreibt einmal: »Wenn ich am Mittelländischen Meer gewesen bin, so kann ich schon jahrelang aus der Erinnerung leben.« Und ermöglicht wird ihm diese Befreiung von der Last der Gegenwart gerade dadurch, daß er sich von der beunruhigenden *Zukunft* nichts erwartet – im Gegensatz zu seinen politischen Freunden, die er als unfrei bezeichnet, weil sie an den »Pflock des Augenblicks« (Nietzsche) gebunden waren, und zwar durch ihre Sorge um die nächste Zukunft. – Ein Weg zur Freiheit ist ihm die Vergegenwärtigung des Vergangenen aber nicht nur dadurch, daß sie *geschichtlich* aufweist, welches Ausmaß an persönlicher Unabhängigkeit einmal möglich gewesen ist, sondern vor allem schon dadurch, daß *Betrachtung* rein *als solche* den Menschen frei macht, ein spezifisch freies Verhalten zur Welt ist. Burckhardt bezeichnet die Betrachtung oder Kontemplation einmal direkt als »die Freiheit mitten im Bewußtsein der enormen allgemeinen Gebundenheit«; sie sei jener archimedische Punkt, der es ermögliche, sich von der Dienstbarkeit des aktuellen Handelns zu befreien, das Irdische »geistig zu überwinden«. Die historische Betrachtung hat also bei Burckhardt die Funktion: zu *befreien* und zwar von den unmittelbaren Anforderungen der zudringlichen

14 Siehe *Briefe an die Brüder Schauenburg*, Basel 1923, S. 41 [2. Aug. 1844], 104 [25. März 1847], 110 [23. Aug. 1848], 112 [21. Sept. 1849]; *Briefe an Kinkel*, S. 72 [27. Jan. 1844] und 138 ff. [10. Dez. 1846].

Gegenwart. Und die Freiheit, welche sie ermöglicht, tauchte in dem zitierten Brief nicht zufällig zusammen mit dem Begriff der *Ruhe* auf, wie andererseits das Leben der in der Gegenwart handelnden Freunde dadurch ausgezeichnet war, daß ihr gegenwärtiges Dasein durch die Sorge um die Zukunft *beunruhigt* wurde. – Alles was zu seiner Zeit beunruhigt, und das ist alles, was gegenwärtig noch aussteht und bevorsteht, verliert aber diesen Charakter, wenn es späterhin nur noch erinnert, bloß noch vergegenwärtigt, rein historisch »betrachtet« wird. Die Vergangenheit, von der nichts mehr zu erhoffen, aber auch nichts mehr zu befürchten ist, kommt also deshalb wie keine andere Zeit für die reine, freie Betrachtung in Betracht, weil man nur ihr gegenüber die *Zeit* und d. h. zugleich die *Ruhe* zur bloßen Betrachtung aufbringen kann. Eine solche Ruhe und Beruhigung war es, die Burckhardt in seiner Zuwendung zur Vergangenheit suchte und fand, und die das innerste Motiv seiner Tendenz auf Freiheit als Unabhängigkeit ausmacht.

Burckhardt verschaffte sich aber auf eine noch viel radikalere Weise die Freiheit zur ruhigen Betrachtung. In der Betrachtung der *Vergangenheit* lebend, wurde er frei von der Beunruhigung durch Gegenwart und Zukunft. Indem er sich aber innerhalb der Weltgeschichte als Kulturgeschichte vorzüglich mit der *Kunst*-Geschichte befaßte, wurde er frei von der Unruhe der Zeit überhaupt. Denn als Kunst-Betrachtung galt ihm die *reine* Betrachtung des »Ewig-Schönen« und dieses als eine in sich ruhende »Welt für sich«. Die zeitliche *Geschichte* der Kunst war ihm nur ein »Mittel«, das an sich »seltene« Phänomen des Schönen reichlicher zu Gesicht zu bekommen und eigentlich betrachtet er auch das Geschehen der Geschichte als ein, wenn auch ernstes »Schauspiel«, als ein »Gemälde« von Begebenheiten. Burckhardt verhielt sich also zur Kunst ästhetisch, aber nicht historisch. Demgemäß galt ihm als das eigentlich ästhetische Verhalten der um Zukunft wie Vergangenheit gleich unbekümmerte und insofern absolut gegenwärtige oder zeitlose *Genuß*. »Eine Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens« lautet der Untertitel seines *Cicerone*. Burckhardt beschließt ihn im Hinblick auf seinen Lieblingsmaler Claude Lorrain mit den charakteristischen Worten: »Der Verfasser wünscht denen, die ihn zum Begleiter über die Alpen mitnehmen, das *ruhige Glück* der Seele, welches er in Rom *genossen* hat und dessen *Erinnerung* ihm selbst aus den Nachbildungen jener hohen Meisterwerke übermächtig entgegenkommt.«¹⁵ Der maß-

15 Vgl. *Briefe an Kinkel*, S. 131 [12. Sep. 1846].

gebende Gesichtspunkt für die Betrachtung von Kunstwerken sei daher nicht: der vergangenen Kunst etwa durch ein historisches Studium gerecht zu werden, sondern die Stimme des Ewig-Schönen zu vernehmen, welche sagt: »Kommt aus eurer Welt heran zu der unsrigen! Wir deuten euch *ein zweites Dasein*, soweit ihr des Willens und dazu fähig seid.« Und um dessentwillen bedürfe es einer Kunst des Sehens, des Sehenlernens. Dazu wollte Burckhardt durch sein Wort anlernen. Das »Raisonnement« des Kunsthistorikers habe aber nur die Aufgabe, der eigenen Anschauung die Richtungen anzugeben, in denen etwas zu sehen und zu genießen ist. Aussprechen lasse sich der eigentliche Gehalt eines Kunstwerkes überhaupt nicht; es wäre ja dann auch ganz überflüssig. Schon 1847 bekennt Burckhardt in einem Brief, daß seine eigentliche »Phantasie« nichts anderes als die Schönheit¹⁶ sei, und er schreibt: »Italien hat mir die Augen geöffnet und seitdem ist mein ganzes Wesen Sehnsucht nach der Harmonie der Dinge, worüber mir die vorgeblichen Kämpfe der Gegenwart ziemlich Schnurz geworden sind.« Und wer das Glück gehabt hat, mit Burckhardts Werken an Ort und Stelle – in Rom und Florenz – bekannt zu werden, der wird verstehen, weshalb er seinem Cicerone und im Grunde nicht nur diesem, sondern allen seinen Werken das Wort des Plinius: »haec est Italia Diis sacra!« vorangesetzt hat.

Denken wir von hier aus zurück an das, was früher über Burckhardts Bewertung der Askese gesagt wurde, so erscheint es im ersten Moment als ein seltsamer Widerspruch, daß für denselben Burckhardt, der sich nur noch von »asketischen Menschen« etwas erwartet, doch der Genuß des Schönen ein letzter Maßstab war. Sieht man aber näher zu, so verträgt sich ein äußeres Leben in größter Einfachheit und Anspruchslosigkeit sehr wohl mit der Fähigkeit und Neigung zum Genuß. Aber es ist zu vermuten, daß von dem Epikureertum dieses Stoikers dasselbe gilt, was er selbst von der »Lust« des Epikur gesagt hat, nämlich dies: »Es ist zu befürchten, daß sich wenige Menschen mit der echt verstandenen epikureischen Lust begnügen möchten, denn es ist ja nicht die körperliche Lust, sondern die frohe Stimmung der Seele und die Freiheit von Schmerzen der Seele und des Leibes, weshalb die Tätigkeit des Weisen mehr auf Vermeidung des Unangenehmen als auf positive Lust gehen muß, ein Ziel, das ohne große Entsagung nicht zu erreichen ist.«

16 Siehe Burckhardts Gedichte *Ferien*, Basel 1918, S. 36 und 37.

Es liegt unserer Generation nahe, Burckhardts kontemplative und auf persönliche Unabhängigkeit bedachte Haltung als einen fragwürdigen Anachronismus aus der Zeit Goethes und Humboldts zu beargwöhnen und gegen eine solche Haltung Nietzsches Psychologie der kontemplativen Naturen ins Feld zu führen, oder sie etwa mit Kierkegaard als ästhetisches »Stadium« zu verdächtigen und darin eine »latente Verzweiflung« aufzuspüren. Es wäre aber sehr kurzsichtig, wollte man über dem, was in Burckhardts Haltung an bloßer Beruhigung geheimer und offener Schwächen gelegen sein mag, die ruhige Sicherheit dieses freien Geistes verkennen, der anderen etwas sein konnte, weil er sein eigenes Zentrum in sich hatte und »das Unbehagen an sich selber« (Nietzsche) überwunden hatte. Und es wäre zumal sehr unphilosophisch, denn die Philosophie zehrt davon, daß es abseits der atemlosen Hast moderner »Arbeit« – sog. geistiger wie handgreiflicher – eine »vita contemplativa«, ein »otium cum dignitate«¹⁷ gibt. Burckhardt ist zeitlebens ein emsiger Arbeiter gewesen, aber von seiner Arbeitsweise gilt dasselbe, was Kaehler¹⁸ von Humboldt sagt: er »arbeitete« nicht, sondern er »beschäftigte sich« und mißachtete den Erfolg bewußt. »Die Beschäftigung [...], so emsig er sie betrieb, war ihm Genuß; und mehr – oder weniger, wie ihm die Arbeit gelten mußte, sollte sie nicht sein.« Burckhardt pflegte sich einen Dilettanten zu nennen, d.h. einen, dem seine Beschäftigung Freude macht¹⁹, weil er »die Dinge liebt«, an denen er – »al suo modo« – arbeitet. Als die erste Pflicht des Historikers bezeichnet Burckhardt einmal: die Gabe des Erstaunens zu pflegen und zu erhalten. Und das Wahre in der konkreten Gestalt des Guten und Schönen bewundernd zu verehren, ist Burckhardt nie müde geworden.

In dieser Darstellung von Burckhardts Geschichtsphilosophie²⁰ kam bereits eine mehr oder weniger ausdrückliche Stellung zu Hegel und gegen Hegel zu Wort. Als Fundament dieser Gegenstellung wurde fixiert Burckhardts *Idee vom Menschen*: das *freie Individuum*. Dessen »Freiheit« erwies sich genauer als *Unabhängigkeit*, nämlich von der

17 Siehe Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* Nr. 329.

18 Siehe A. Kaehler, *W. v. Humboldt und der Staat*, München 1927, S. 55.

19 Siehe *Reisebilder aus dem Süden*, Heidelberg 1928, S. 124 ff.; ferner *Briefe an Kinkel*, S. 135 [7. Dez. 1846].

20 Vgl. hierzu das ausgezeichnete Nachwort von R. Marx zur Krönerschen Ausg. der *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, welches dem Verf. erst während der Korrektur zur Kenntnis kam.

großen Welt des *öffentlichen* Geschehens, und das »Individuum« dementsprechend als ein Individuum »für sich«, als *Privat-Mensch*. Die Position von Burckhardt soll nun im Folgenden ihre definitive Deutlichkeit gewinnen, indem jetzt – mit Rücksicht auf Burckhardt – derjenige Begriff vom Menschen, d. h. von Freiheit und Individualität entwickelt wird, welcher für Hegels Geschichtsphilosophie maßgebend ist.

Wie wir sahen, nahm Burckhardt daran Anstoß, daß Hegel die Voraussetzung macht, daß »Vernunft« in der Geschichte ist. Diese dem Anschein nach besondere Voraussetzung ist aber für Hegel nur die Konsequenz einer allgemeinen Voraussetzung, nämlich der, daß alles »Wirkliche« vernünftig sei – deshalb nämlich, weil allererst die Vernunft der Philosophie bestimme, was denn überhaupt »wahrhaft« »wirklich« ist und was sie selber ist. In der Konsequenz dieser ihrer Selbstbegründung liegt es, nun alles, was nicht schon von ihrer eigenen, philosophisch-ontologischen Art ist, allererst ihrerseits zu begründen. Die Überzeugung, daß Vernunft in der Geschichte ist, das sei zwar eine Voraussetzung »in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt« – in der Philosophie selbst sei dies aber keine »Voraussetzung«, denn diese sei sich ihre eigene Voraussetzung, welche durch den fortschreitenden Gang der Untersuchung rückläufig bewiesen werde. Die philosophische Weise könne zwar anfangs »etwas Auffallendes« haben, sie könne zufolge »der schlechten Gewohnheit der Vorstellung« auch ihrerseits für eine empirische, zufällige Denkweise gehalten werden, aber wem nicht der philosophische Gedanke als das Einzige und Höchste gelte, der könne die philosophische Weise überhaupt nicht beurteilen²¹. Infolgedessen kann Hegel folgendermaßen argumentieren: Wenn man sagt, die Vernunft oder der vernünftige Zweck der Weltgeschichte müsse aus der faktischen Wahrnehmung hervorgehen, so hat das zwar seine Richtigkeit. Um aber das objektiv Vernünftige zu erkennen, muß man eine entsprechende Vernunft mitbringen. Geht man nur mit subjektiver Reflexion an die Welt heran, dann wird man sie so finden, wie man selber ist. Der »große«, allgemeine Inhalt der Weltgeschichte ist aber vernünftig. Und um diesen zu erkennen, muß man keine physischen Augen, sondern das Auge des Begriffs mitbringen, das die wahrnehmbare Oberfläche durchdringt. Dagegen wendet man ein, dies sei

21 Siehe dagegen Kierkegaards glänzende Persiflage dieser autokratischen Selbstgenügsamkeit der Hegelschen Philosophie in *Ges. Werke* (Diederichs) 7, S. 30.

ein apriorisches und daher unzulässiges Verfahren; aber dies ist für die *Philosophie* kein Einwand. Man darf nur nicht mit einer einseitigen Reflexion die Geschichte verunstalten – einseitig und insofern abstrakt ist aber gerade die populäre Reflexion, nicht die philosophische²², der sich daher auch das Geschehen objektiv einfügen wird.

Demgemäß sagt Hegel bezüglich der Weltgeschichte: »Wir sehen *zunächst* ein ungeheures Gemälde von zufälligen Begebenheiten und in allen diesen menschliches Tun und Leiden obenauf, überall unsriges. Es entsteht so der Anschein, als ob die Welt alles andere als vernünftig sei, vielmehr voller Unverstand, ein Schauspiel der Leidenschaften, wobei die Befriedigung der Selbstsucht das Gewaltigste sei.« Diese »nächste Ansicht« der Geschichte – und es ist die, welche uns von Burckhardt her bekannt ist – zeige uns die Handlungen der Menschen, die von ihren Bedürfnissen, Leidenschaften, Interessen und Zwecken ausgehen, und zwar so, daß in diesem Schauspiel der Tätigkeit *nur* diese Interessen als die Triebfedern erscheinen. Und man frage sich, ob dies alles zu einem Endzweck geschehe, welcher Verstand, welche Vernunft, welcher Sinn, welches bestimmende Prinzip darin herrsche. Dieses Prinzip des Geschehens zu entdecken, ist die Aufgabe der Geschichts-*Philosophie*; denn ein solches sinnloses Aussehen habe die Geschichte nur für die »gefühlvolle Reflexion«. Hegel ist somit von vornherein gefaßt auf Burckhardts Skepsis gegen jegliche geschichtsphilosophische Theodizee, wenngleich er sich darüber klar war, daß die vernünftige Vorsehung, um kein leeres Wort zu bleiben, in ihrer »inhaltlichen Bestimmung« gefaßt werden müsse, als »Idee«, wie sie sich im faktischen Geschehen konkret und planmäßig verwirklicht. Die erste, formale, aber doch grundlegende Bestimmung der Vernunft, die als eine weltbeherrschende Vernunft »Weltgeist« ist, ist nun die, daß sie das leitende *Ganze* des Weltgeschehens ausmache. Ein allgemeines Ganzes ist sie im Verhältnis zu besonderen *Teilen*, und als solche Partikularitäten gelten in Hegels Geschichtsphilosophie die einzelnen *Individuen*, sofern sie ihre eigenen, partikulären Zwecke verfolgen. Und sofern dieses Ganze zugleich ein Telos, ein Endzweck ist, sind die Individuen als Teile Mittel zum Zweck dieses Ganzen. Diesem Ausgang vom Weltgeist im Großen und Ganzen entspricht Hegels Interesse an der Weltgeschichte, als der großen Geschichte, als einer Geschichte der menschlichen Welt *im*

22 Vgl. Kierkegaards Polemik gegen Hegels »abstrakte« Allseitigkeit – abstrakt, weil vielseitig nur *innerhalb* der »Einseitigkeit des Denkens«, W. 7, S. 46.

Großen und Ganzen. »Der Weltgeist ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert; die Menschen verhalten sich zu diesem als Einzelne zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist.« Daseiend, existierend ist dieser allgemeine Geist der Begebenheiten in der Besonderheit von Volksgeistern, und die welthistorischen Individuen sind wiederum nur »Repräsentanten«, »Geschäftsträger« dieses besonderen allgemeinen Geistes und somit selbst *allgemeine Individuen*. Der eigentliche Gegenstand des Weltgeschehens ist somit das Völkergeschehen aus dem allgemeinen Geist des Volkes und sofern es dieser Geist des Volkes ist, der den Staat, das Staatsleben, beseelt, ist »der konkreteste und unmittelbarste Gegenstand« der Weltgeschichte das *Staatengeschehen*. In keiner Gestalt ist die Vernunft deutlicher als in der, die wir Völker bzw. Staaten nennen. Der Geist des Volkes ist das substantielle Ganze, worin die Individualitäten aufgehoben sind. Ob dabei einzelnen Individuen Unrecht geschieht, das geht die Weltgeschichte nichts an, denn sie sind das Zufällige, welches kein Recht hat gegenüber den allgemeinen Notwendigkeiten des Ganzen. Als individuelle Individuen müssen sie unter die bloße »Äußerlichkeit« gerechnet werden, soweit sie nicht schon »geistig erzogen« sind. Die Erziehung des Subjekts liegt aber in seiner Erziehung zum Allgemeinen. Nur als Repräsentanten des Volksgeistes haben die Individuen geschichtlichen Wert, und das Individuum ist um so wahrhafter, um so eigentlicher seiend, je kräftiger es in das Substantielle eingebildet und die Idee in es eingebildet ist. Sich einem Stand der Geschäfte des Ganzen zugeteilt zu haben, macht ja auch schon die bürgerliche Moralität des Individuums aus, welche darin besteht, daß ein jeder die Pflichten seines Standes erfüllt. Niemand kann den Geist seines Volkes und seines Standes überspringen, jedes Individuum *ist* – und zwar nicht in zweiter, sondern in *erster* Linie! – »Sohn seines Volkes« – *individueller Teilhaber* eines ursprünglich Allgemeinen von höherer oder geringerer Stufe. Nur diese unpersönlich-allgemeinen Zwecke des »großen« Geschehens machen, wie sich Hegel einmal höchst anthropologisch ausdrückt, die Geschichte »anziehend« – also z. B. der Kampf »der« Griechen – nicht der einzelnen und auch nicht aller einzelnen zusammen – sondern der Griechen im Allgemeinen, gegen »die« Perser im Allgemeinen. Oder: »Groß« ist Alexander für Hegel nicht – wie für Burckhardt²³ – durch seine mensch-

23 Siehe dessen umgekehrte Beurteilung von Alexanders »Größe«, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, S. 239.

liche Leidenschaft, sondern durch das, was mittelst seiner der Weltgeist vollbracht hat. Hegel unterscheidet daher prinzipiell die Neigungen und Triebe, wie sie sich im »kleinen« Kreise zeigen und wie sie sich im Interessenkampf der »großen« Weltgeschichte darstellen, und er versteht diesen nicht von jenen her, sondern umgekehrt. Unter den kleinen Kreisen und Zwecken des Geschehens versteht Hegel dasjenige Geschehen, welches über eine private Bedeutung nicht hinausreicht, nicht allgemein bedeutungsvoll wird. Er geht also gerade nicht, wie Burckhardt, auf das Allgemein-*Menschliche* der Weltgeschichte zurück, welches für Burckhardt die Geschichte »anziehend« macht, sondern seine Betrachtung ist eine im strengen Sinne »Ideen«-geschichtliche und die »Idee« zeigt sich ihm am deutlichsten nicht in den Zufälligkeiten des sog. Privatlebens, sondern in den Notwendigkeiten des sog. öffentlichen Lebens. Zwar fänden sich dieselben Triebe und Bemühungen in einer kleinen Stadt und im kleinsten Kreise wie auf dem großen Welttheater und wenn man dies festhalte, so könne man sagen, daß man es überhaupt nicht nötig habe, sich an das große Theater der Weltgeschichte zu richten; denn nur die Gegenstände seien verschieden, das subjektive Verhalten sei aber überall dasselbe. Aber Hegel läßt sich durch diese Einsicht an seiner Idee nicht irre machen, sondern hält seinerseits fest an dem großen Inhalt der Weltgeschichte, an dem wie er sagt »stoffartigen und objektiven Interesse«; denn das Individuum wird ihm überhaupt erst interessant, sofern es sich objektiviert oder verallgemeinert, ein Werk, eine Tat von allgemeiner Bedeutung vollbringt, während es ihm als Einzelner nur ein romantischer »Idiotes« ist, der sich nicht gegenständlich werden kann, und daher auch kein Gegenstand der Geschichtsphilosophie ist. »Der Mensch *ist* die Reihe seiner Taten«, sie sind keine bloßen »Folgen«. Daraus ergibt sich nun die grundsätzliche Einteilung von Hegels Geschichtsphilosophie. An erster Stelle wird die »Vernunft« als »Idee« entwickelt, an zweiter Stelle das, *mittels* dessen sie sich geschichtlich verwirklicht – das sind die *Individuen* und ihre Interessen, welche somit unter die Kategorie des Mittels (zum Zweck) fallen, und an dritter Stelle das »*Material*«, woran die Individuen die Idee verwirklichen, d. i. der *Staat* in einem umfassenden Sinn.

So grob, wie es nach der bisherigen Darstellung scheinen muß, ist jedoch Hegels Unterordnung der Individualität unter den Geist des Allgemeinen doch nicht. So wenig Hegel den anthropologischen Standpunkt Burckhardts einfach negiert, ihn vielmehr als »nächste Ansicht«

der Geschichte zum wenn auch negativen Ausgang nimmt, ebensowenig verkennt er die faktische Bedeutung und Energie der individuellen Interessen innerhalb des allgemeinen Geschehens. Aber gemäß seinem Vorurteil, daß die Weltgeschichte im Großen und Ganzen und *nur* im Großen und Ganzen vernünftig sei, kommt Hegel doch zu einer ganz anderen Beurteilung des weltgeschichtlichen Individuums als Burckhardt. Auch dieser versteht zwar das historisch bedeutsame Individuum nicht als ein sich selbst genügendes Individuum, sondern aus seiner Bedeutung *für die Allgemeinheit*, als ein epochemachendes Individuum, aber in dem, worauf es bei Burckhardt letztlich hinauskommt, zeigt sich was von Anfang an für ihn leitend war, nämlich das weltüberwindende, das von der großen Welt und ihren Interessen *unabhängige* und in dieser seiner Unabhängigkeit *freie Individuum*. Nur formaliter fragen sowohl Burckhardt wie Hegel in gleicher Weise nach dem »welthistorischen Individuum«. In Wirklichkeit fragt aber Burckhardt, wie ein einzelner Mensch zu einer welthistorischen Bedeutung kommt, Hegel jedoch, wie es der Weltgeist, das Allgemeine, die Idee, anstellt, sich einzelner Individuen zu seinem Endzweck als Mittel zu bedienen. Die »unmittelbare« Frage bezüglich des Individuums sei daher: welcher Mittel bedient sich der Weltgeist? Dabei stehen aber Mittel und Zweck zueinander in keinem äußerlichen Verhältnis, denn Mittel zum Zweck kann etwas nur sein, was schon an ihm selbst zweckentsprechend ist. Die philosophisch-zentrale Frage sei daher nur, wie jene individuellen Lebendigkeiten (der Individuen, aber auch der Völker) – indem sie das Ihre suchen, Eigenes bezwecken, zugleich bewußtlos etwas vollbringen, das über sie selbst hinausgeht. *Die Vereinigung des Allgemeinen mit dem Besonderen* (der Idee und der Leidenschaft, des allgemein Vorgesesehenen und des jeweils Beabsichtigten, des unpersönlichen Getriebenerwerdens und des persönlichen Interessenehmens, des Unwillkürlichen und Willkürlichen) *sei das eigentlich Geschehende*. Dieses Allgemeine sei zwar nicht der offensichtliche Inhalt der faktischen Interessen, aber deren wahrhafter Gehalt. Der spekulative Zusammenhang enthalte dies, daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes, und zwar als das ursprünglich Wesentliche, herauskomme, als sie ihrer eigenen, bewußten Absicht nach bezweckten, wußten und wollten. Sie vollbringen zwar faktisch ihre partikulären Zwecke, aber es kommt dadurch etwas zustande, was »innerlich darin lag«, obgleich es nicht in ihrem Bewußtsein und ihrer Absicht lag. Hegel veranschaulicht dies folgendermaßen: wer sich an einem bestimmten

Menschen dadurch rächt, daß er sein Haus anzündet, schon bei einer solchen Handlung kommt mehr heraus, als beabsichtigt war; es gehen z. B. noch andere Menschen zugrunde, ein ganzes Dorf kann abbrennen und die Tat kommt in der Bestrafung auf den Handelnden zurück – was alles nicht in seiner Absicht lag. Im Sinne Hegels ist es nun »das Verbrechen«, diese »Idee«, welche als das »Substanzielle« durch die bewußte Tat vollbracht wurde; der (individuelle) Täter wollte aber gar nicht das Verbrechen offenbar machen, sondern einen bestimmten Anderen schädigen. Und nur weil die Substanz seiner Handlung gar nichts Individuelles ist, kann es überhaupt geschehen, daß sich die Tat dergestalt *gegen* den Täter wendet, was doch gewiß nicht in seiner Absicht lag. Als welthistorisches Beispiel führt Hegel Cäsar an. Cäsar wußte nicht, was er »eigentlich« tat, als er in Rom seine persönliche Stellung befestigte; dies war zunächst sein eigenstes Interesse. Sein Sieg bedeutete aber viel mehr, als vorausszusehen war; er gewann die Alleinherrschaft über Rom und die Welt und das war zugleich die an sich notwendige Bestimmung in der Geschichte Roms und der Welt; dazu hatte sich der Weltgeist Cäsars bedient. Cäsar vollbrachte instinktiv, was »an und für sich« an der Zeit war – nämlich die »Idee«: Rom, d. h. aber für Hegel: eine bestimmte Stufe des »Selbstbewußtseins« oder der »Freiheit«, analog dem »Mannesalter«. Er verwirklichte den »Begriff« seiner Zeit. Welthistorische Individuen sind für Hegel daher nur solche Individuen, deren sich der Weltgeist bedient und nur so lange er sich ihrer bedient. Ist der jeweilige Entzweck erreicht, so sind die Geschäftsführer des Endzweckes »leere Hülsen, verbrauchte Werkzeuge«. Sie bringen ihrer Zeit zum Bewußtsein, was sie eigentlich will. »Zu wissen was man will ist schwer«, denn was man bewußtermaßen will, das ist gar nicht das, was man im Grunde will, d. h. wozu man getrieben wird.

Entsprechend dieser Vorbestimmung des Individuums vom wahrhaft Allgemeinen als dem Antreibenden her, ist Hegels Zusatz über den »Wert« des *einzelnen Individuums*. Außer diesen wahrhaft substanziellen Individuen gebe es nämlich noch untergeordnete Allgemeinheiten und entsprechende Sittlichkeiten, bis herab zu den »beschränktesten Gestaltungen« privaten Lebens. Als moralisches Individuum habe zwar jedes Individuum einen unbedingten Wert, eine Bedeutung, die ganz unabhängig sei vom »Lärm der Weltgeschichte«. Nach dieser Seite hin habe jeder Mensch ein unmittelbares Verhältnis zum Vernünftigen, sei jeder Mensch Selbstzweck und zwar nicht nur formell, wie jedes lebendige Wesen überhaupt, sondern auch dem Inhalt des Zweckes nach. Die

Sittlichkeit eines beschränkten Lebens – »beschränkt« nämlich gemessen an dem »reichen Dasein« weltgeschichtlicher Individuen! – in ihrer Konzentration auf wenige einfache Lebensverhältnisse sei aber doch nur eine solche »im abstrakten (!) Inhalt des Gewissens«. Wollte man aber auch die weltgeschichtlichen Individuen der »großen« Geschichte »moralisch« beurteilen, so verkenne man den Boden, auf dem sich die Weltgeschichte bewegt und der ein höherer sei als derjenige, für den die moralische Beurteilung zuständig sei, welche das Gewissen des Individuums, d. i. seine »Privatgesinnung« betrifft. Zwar stünde derjenige, welcher dem, was der Fortschritt der Idee notwendig mache, in sittlicher Gesinnung widerstanden habe, moralisch höher als derjenige, dessen Verbrechen in einer höheren Ordnung als Mittel zum großen Zweck gedient hat – aber bei Konflikten dieser Art stünden beide Parteien innerhalb desselben Kreises und was von ihnen beansprucht und verteidigt wird, sei nur ein formelles, »Gottverlassenes Recht«. Grundsätzlich sei es sinnwidrig, an die Vollbringer welthistorischer Taten moralische Ansprüche zu stellen und eine private Moral gegen die öffentliche der Politik ins Feld zu führen. Denn das private Individuum als solches sei überhaupt nicht das weltgeschichtlich handelnde Individuum. »Festzuhalten« sei, daß das Recht des Weltgeistes über alle besonderen, zufälligen Berechtigungen gehe. Der Gegenstand, schließt Hegel diese Ausführungen, werde hier aber sehr verwickelt und schwierig, weil der Begriff des Verhältnisses von Mittel und Zweck nicht mehr ausreiche.

Vom großen, allgemeinen Zweck aus beurteilt sind die Individuen und das, was sie als solche individuell bezwecken, also bloße Mittel zum Zweck. Aber für sich selbst sind diese Mittel – die Individuen – ebenfalls Zwecke, aber keine allgemeinen, sondern je eigene, individuelle, denen allgemeine Zwecke als solche fremd sind. Zum entscheidenden Problem wird somit in Hegels Geschichtsphilosophie die Aufklärung des Strukturzusammenhanges von *individuellen und allgemeinen Zwecken*. Und da sich die individuell vorgesetzten Zwecke zunächst als Sache der *freien Willkür* geben, die allgemein vorgesehenen Zwecke aber als *unwillkürlich befolgte Notwendigkeiten*, so bedeutet Hegels Frage nach dem Verhältnis von Mittel und Zweck, bzw. von individuellen und allgemeinen Zwecken letztlich eine solche nach dem Strukturzusammenhang von *Freiheit* und *Notwendigkeit* – nämlich in dem, was geschieht, wenn Menschen geschichtlich handeln.

Die Vereinigung des subjektiv freien Willens mit der allgemein

vorgezeichneten Notwendigkeit bezeichnet Hegel als das »sittliche Ganze« und dessen konkrete Gestalt als »Staat«. Wenn Hegel also behauptet: »Allen Wert«, den der Mensch hat, alle »geistige Wirklichkeit« habe er allein durch den Staat und alle Erziehung und Bildung gehe dahin, daß das Individuum nicht ein subjektives bleibe, sondern »sich im Staate objektiv werde«, so ist das nicht so zu verstehen, als sei hier ein einzelnes Ding, genannt »Staat«, dem als einem größeren das Recht zukommt, das kleinere in seinen Dienst zu stellen, sondern: »Staat« hat bei Hegel außer dem gebräuchlichen, ontischen noch einen ontologisch-existenzialen Sinn und bedeutet dann so viel wie: die dem Individuum immanente Möglichkeit, zu einer eigentlichen Existenz zu kommen, nämlich dadurch, daß es auch sich heraustritt, indem es sich zu etwas *ver-allgemeinert* und in diesem formalen Sinne *ver-staatlicht*. Der Staat, das Staatsleben, das Leben in und für und auf Grund einer solchen objektiven Allgemeinheit macht, wie Hegel sagt, »eine Gemeinsamkeit des Daseins« aus, und indem der so verstandene Staat »in den Individuen« lebendig ist, stellt er »das Ganze der Sittlichkeit«, eine geistige Gemeinsamkeit, den Geist eines Volkes dar, worin der äußere Gegensatz von individuellen und allgemeinen Zwecken, von Freiheit und Notwendigkeit aufgehoben ist. Das allgemeine geistige Wesen, worin ein jeder und besonders das weltgeschichtliche Individuum steht und woraus es hervorgeht, mache »die Objektivität in jedem« aus. Alles andere sei nur formell und insofern subjektiv. Das Individuum ist also für Hegel gerade kein unteilbares Ganzes, sondern ein solches, das Anteil hat und Anteil nimmt an Anderen, eine »persona«²⁴, die eine geschichtliche Mannigfaltigkeit von repräsentativen Rollen hat, sei es nun als Angehöriger im engsten, familiären, oder weitesten, volkhaften und ideellen Sinn – als Sohn seiner Eltern, als Sohn seines Volkes und als Geschäftsträger einer weltgeschichtlichen Idee; immer bestimmt es sich selbst primär aus dem, wozu es gehört und wozu es sich verallgemeinert, aber nicht je für sich, als teilnahmslose, je eigene – »idiotische« und »romantische« Individualität, deren Ganzheit nur formell ist.

Eigentlich verallgemeinern kann sich das Individuum aber nur durch ein solches Rollespielen oder *Repräsentieren*, das mehr als ein

24 Eine explizite und grundsätzliche Bestimmung der »Personalität« im Unterschied zur »Individualität« gibt des Verf. Arbeit: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, Dreimasken-Verlag, 1928 [Bd. I dieser Ausgabe].