

Burkhard Liebsch

# Verzeitlichte Welt

Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie  
Karl Löwiths

2. Auflage

ABHANDLUNGEN ZUR PHILOSOPHIE



**J.B. METZLER**

# **Abhandlungen zur Philosophie**

In dieser Reihe erscheinen Monographien und Sammelbände zur Philosophie bzw. zu angrenzenden oder die Fachgrenze überschreitenden Themen. Klassische Gebiete sollen neu abgesteckt, aktuelle Felder bearbeitet und innovative Fragen formuliert und zur Diskussion gestellt werden.

Wir freuen uns über Ihr Interesse und Ihren Vorschlag!

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/15906>

Burkhard Liebsch

# Verzeitlichte Welt

Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie  
Karl Löwiths

2., aktualisierte und erweiterte Auflage



**J.B. METZLER**

Burkhard Liebsch  
Institut für Philosophie  
Universität Bochum  
Bochum, Deutschland

Abhandlungen zur Philosophie

ISBN 978-3-476-05130-1

ISBN 978-3-476-05131-8 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-476-05131-8>

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

1. Auflage erschienen 1995 bei Königshausen und Neumann, Würzburg

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2020

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

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> .....	1
<b>I</b>	
<b>Natur, Erde und Welt unter geomorphem Einfluss</b> .....	17
<b>II</b>	
<b>Mundanes Leben diesseits aller Physik</b> .....	43
<b>III</b>	
<b>Vom Mitmenschen zurück zur Kontemplation der Welt</b> .....	65
<b>IV</b>	
<b>Denaturierter Kosmos und menschliche ‚Existenz‘</b> .....	73
<b>V</b>	
<b>‚Weltliche‘ Wahrnehmung und Sprache</b> .....	95
<b>VI</b>	
<b>Austritt aus der Weltgeschichte?</b> .....	113
<b>VII</b>	
<b>Zwischen ausstehender und erfüllter Zeit</b> .....	125
<b>VIII</b>	
<b>Im Horizont einer gastlichen Welt</b> .....	137
<b>IX</b>	
<b>Ethische Perspektiven zwischenzeitlichen Lebens</b> .....	147
<b>X</b>	
<b>Erde und politische Welt</b> .....	161
<b>Siglenverzeichnis</b> .....	185
<b>Personenregister</b> .....	187

# Einleitung



*Jetzt, da die Welt so ist, als ob die Kraft,  
die die Dinge verbunden und zusammengehalten hat  
– die Häuser, die Natur, die menschliche Seele,  
die Sterne, die Rechtsordnungen –,  
nicht mehr wirksam wäre,  
kehre ich zurück zu den Büchern*  
(Sándor Márai, *Zwischen Himmel und Erde*.  
*Betrachtungen*, 151)

Heftige Diskussionen drehen sich in unserer Zeit um das ‚Schicksal‘ der Erde und des Planeten, den man glaubt ‚retten‘ zu müssen – was in kosmologischer Hinsicht auf den ersten Blick als abwegiger Gedanke erscheint. Es kann sich nämlich nicht um die physische Zukunft dieses Sonnentrabanten handeln, über die abgesehen von der schwankenden Aktivität der Sonne voraussichtlich besonders der Mond mit seiner zunehmenden Entfernung von unserem Planeten mitentscheiden wird, sobald diese nicht mehr dazu ausreicht, die Erdrotation zu stabilisieren. (Die jährlich einige Zentimeter zunehmende Distanz des Mondes wird die Erde im Laufe von Jahrillionen zunehmend und irreversibel ins Taumeln geraten lassen. Ohne die stabilisierenden Umläufe des Mondes um die Erde gäbe es im Übrigen keine Jahreszeiten.) Vielmehr geht es um für alles Leben auf der Erde ruinöse Folgen wirtschaftlichen und technischen Handelns und insofern um die Zukunft der Menschen selbst. Wie diese Diskussionen zu einem globalen Politikum geworden sind, hat Karl Löwith, Jahrgang 1897, nicht mehr erlebt. 1973 ist er in Heidelberg gestorben. Weder ist er seinerzeit wie Dennis Meadows als eindringlicher Warner vor den *Limits to Growth* (1972), noch als entschiedener

Gegner der atomaren Hochrüstung<sup>1</sup> (wie Jonathan Schell 1982 mit seinem Buch *The Fate of the Earth*) oder gar als radikaler Globalisierungskritiker und Prophet bedrohlicher klimatischer Szenarien (Auftauen des Permafrosts mit Freisetzung großer Mengen an Methan, Schwächung des Jetstreams der nördlichen Hemisphäre und des Golfstroms infolge weiterhin massiv ansteigender CO<sub>2</sub>-Emissionen usw.) aufgetreten. Zwar reicht die Vorgeschichte der entsprechenden Auseinandersetzungen viel weiter zurück, als es diese Jahreszahlen vermuten lassen. Unbeirrt von ihr aber galt Löwiths Sorge primär der Frage, ob die Welt in der Neuzeit und Moderne genau das einzubüßen droht, was sie *als Welt* eigentlich ausmachen müsste: ihre *Weltlichkeit*. So diagnostiziert Löwith geradezu eine *Entweltlichung der Welt*, die er auf eine Reihe ganz verschiedener Ursachen zurückführt. Über diese Ursachen und deren Gewichtung mag man streiten. Doch die Frage, ob wir inzwischen – ungeachtet einer inflationären Rede von neuen und alten Welten, Lebens-, Sonder- und Parallelwelten, von virtuellen und konstruierten Welten etc. – einem geradezu ‚weltlosen‘ *Leben* überantwortet sind, hat seit der Entwicklung atomarer Waffen, durch die ökologische Destruktivität eines um Nachhaltigkeit unbekümmerten Wirtschaftens, durch einen inzwischen hochgradig beschleunigten Finanzkapitalismus sowie durch die virtuellen Medien eher noch an Bedeutung gewonnen. Deshalb kann es sich lohnen, sich mit der Philosophie Löwiths im Hinblick auf ihre Aktualität zu befassen, ohne ihr auf anachronistische Art und Weise umstandslos Antworten auf gegenwärtig verschärfte Fragen abzuverlangen, die sich seinerzeit erst abzuzeichnen begannen – wobei für Löwith die Erfahrung zweier Weltkriege, die Herrschaft der Nationalsozialisten und seine durch sie erzwungene Emigration prägend werden musste.

1914 hatte Löwith freiwillig am Ersten Weltkrieg teilgenommen, wurde alsbald verwundet und geriet in Gefangenschaft. Nach München zurückgekehrt, studierte er an der dortigen Universität ab 1917 Philosophie und Biologie, von 1919 bis 1922 Philosophie bei Edmund Husserl in Freiburg. 1923 folgte die Promotion über Friedrich Nietzsche<sup>2</sup> bei Moritz Geiger in München, sodann 1924 Löwiths Wechsel zu Martin Heidegger nach Marburg, wo er sich 1927 habilitierte und bis 1933 als Dozent tätig war. Unter dem Eindruck der NS-Herrschaft emigrierte

---

<sup>1</sup>Vgl. aber Löwiths vermutlich Anfang der 1960er Jahre geschriebene kurze Intervention „Atomenergie und menschliche Verantwortung“ (1984).

<sup>2</sup>Vgl. die Zusammenfassung in S6, 535 ff. Löwiths Schriften werden in der Regel nach der Ausgabe der *Sämtlichen Schriften* (Stuttgart 1981–1986) mit der Sigle S, Bandangabe und dem Jahr des ersten Erscheinens des jeweiligen Textes zitiert, da es sich vielfach als außerordentlich aufschlussreich erweist, auf welches Jahr der Vorkriegszeit, der Emigration bzw. des Exils und des Kalten Krieges eine zitierte Äußerung jeweils zurückgeht. Die verwandten Siglen finden sich am Ende dieses Bandes verzeichnet.



er zunächst nach Italien; dann (1936) nach Japan.<sup>3</sup> Nach Zwischenstationen am Theologischen Seminar in Hartford/USA (ab 1941) und an der *New School for Social Research*, New York (ab 1949), kehrte Löwith 1952 nach Deutschland zurück,<sup>4</sup> wo er in Heidelberg bis 1964 Professor für Philosophie war. In seiner Habilitationsschrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) hatte Löwith zunächst eine sozialphilosophisch fundierte Anthropologie vertreten, bevor er mit einer Reihe von Werken (u. a. zu Ludwig Feuerbach, Jakob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Max Weber und Carl Schmitt) als maßgeblicher Interpret der neueren Geistesgeschichte hervortrat. Deren Rekonstruktion drehte sich besonders um die Diagnose der europäischen Modernität ‚nach Hegel‘ und nach dem seinem Werk zugeschriebenen Ende der Philosophie sowie um die im Geist der Skepsis vorgetragene Kritik einer rückhaltlosen Auslieferung des Menschen an die Geschichte. Zu dieser Schaffensperiode zählen besonders die Bücher *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935), *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte* (1936) und *Von Hegel zu Nietzsche* (1941), die längst zum Klassiker avancierte Bilanz des „revolutionären Bruchs im Denken des 19. Jahrhunderts“, wie der Untertitel lautet. Später verschärfte Löwith seine vor allem in *Meaning in History* (1949; dt. 1953 unter dem treffenderen Titel *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*) vorgetragene Kritik eines säkularisierten Geschichtsdenkens, das schlechten Ersatz biete für eine nicht mehr glaubwürdige Eschatologie, unter dem Eindruck des Nationalsozialismus. Löwiths Versuch, die theologischen Implikationen eines Geschichtsdenkens zu entlarven, das sich scheinbar als Religionsersatz präsentiert, ist besonders von Hans Blumenberg ausführlich wieder aufgegriffen worden. Eine häufig als stoisch eingestufte Kritik neuzeitlichen Geschichtsdenkens führt in Löwiths Spätwerk schließlich zum Versuch der Rehabilitierung eines ‚natürlichen Weltbegriffs‘. Das ganz im Zeichen dieser Rehabilitierung stehende Spätwerk repräsentiert v. a. die Monografie *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* (1967), worin bereits der Einfluss Paul Valérys festzustellen ist, dem Löwith sein letztes, 1971 erschienenes, kulturkritische Akzente setzendes Buch widmete. Postum erschien 1986 seine bereits im Jahre 1940 verfasste autobiografische Bilanz *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, die zusammen mit den z. T. nach dem Zweiten Weltkrieg wieder aufgenommenen Auseinandersetzungen mit Carl Schmitt und Heidegger noch heute zu den klarsichtigsten philosophischen Gegenwartsdiagnosen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zählt, ohne die insbesondere das Schicksal der deutschsprachigen Philosophie dieser Zeit nicht zu verstehen ist.

---

<sup>3</sup>Vgl. die Berichte von Schwentker (1994) und Otabe (2011) sowie die Ortsbestimmung seines Denkens, die Löwith in seiner Antrittsrede an der Tohoku Imperial University Sendai selbst vorgenommen hat: „Die Idee von Europa in der deutschen Philosophie der Geschichte“; unveröffentlichtes Typoskript, das mir freundlicherweise Hans Rainer Sepp, Prag, zur Verfügung gestellt hat.

<sup>4</sup>Vgl. Details bei Rottmann 2016.

Löwiths akademischer Denkweg beginnt in großer Nähe zur Münchner, Freiburger und Marburger Phänomenologie mit einer Sozialanthropologie der sog. *Mitwelt*. Dieser Denkweg führt ihn in seinen weiteren Arbeiten dann zur Rekonstruktion einer tief greifenden Krise der *bürgerlichen Welt* Europas, was schließlich in die Diagnose einer lange vorher anhebenden, bereits mit dem frühen Christentum einsetzenden, durch die moderne Kosmologie dann verschärften „*Entweltlichung*“ *der Welt* mündet, die in deren rückhaltloser Kontingenz kulminiert. In einer ganz und gar verzeitlichten, kontingenten Welt, in der scheinbar jederzeit aus allem ‚anderes‘ werden kann, müsse sich angeblich ein ganz auf sich selbst zurückgeworfenes Selbst behaupten; ggf. auch in unbedingter Auslieferung an politisch-futuristische bzw. (pseudo-)messianische Heilsversprechen, die auf einen letzten Halt an der Zukunft hoffen lassen, nachdem die Weltlosigkeit der Moderne die Erfahrung einer weitgehenden Haltlosigkeit nach sich gezogen habe. So formuliert Löwith seine *Kritik* des „historischen Bewusstseins“, dem zufolge sich der Mensch primär „aus der Zukunft“ zu verstehen hat, in die man eine machbare Geschichte projiziert, um derentwillen die jeweilige Gegenwart als bloß vorläufige Vorgeschichte mediatisiert wird. Dagegen setzt Löwith seinen Versuch der Rehabilitierung eines natürlichen Weltbegriffs, den er nicht nur durch ein rückhaltloses Kontingentwerden aller menschlichen Weltbezüge bzw. des In-der-Welt-seins selbst oder durch geschichtliche Gewalt, sondern mehr noch durch die moderne Physik in Frage gestellt sieht. An der Maßgeblichkeit speziell der modernen Kosmologie lässt Löwith einerseits keinen Zweifel; andererseits setzt er doch auf die Möglichkeit einer Rückbesinnung auf eine den Sinnen anschaulich erschlossene und verlässliche Welt. Diese Rückbesinnung soll die rückhaltlose Verzeitlichung der modernen, kontingenten Welt unterlaufen, um einen Weltbegriff zu rehabilitieren, der weder von dieser Kontingenz noch von der sog. Dezentrierung des Kosmos anfechtbar sein soll, von der früher schon mit Blick auf die Geschichte der modernen Physik bei André Lalande, Léon Brunschvicg, Jean Piaget und anderen die Rede war. Nachdem sich die „Natur des Menschen“ in einer kontingenten Vielfalt geschichtlicher Existenzweisen oder Lebensformen gerade aufgelöst zu haben scheint, wie Löwith annimmt, soll der Rehabilitierung dieser anschaulichen Welt sogar ein „menschliches Maß“ abzugewinnen sein.

In diesem Ansatz Löwiths hat man den Versuch einer Reintegration des bzw. der Menschen in die Welt sehen wollen, die von keinem futuristischen geschichtlichen Sinn oder Zweck menschlicher Existenz bzw. der Gattung abhängig sein sollte und insofern vormodern anmutet. Es handelt sich nicht um eine auf den Menschen hin teleologisch ausgerichtete Welt, sondern um einen (an sich ungestaltlichen) Kosmos, der des Menschen und seines technischen Handelns nicht bedarf. Insofern verweist der Versuch einer Wiedereinhausung in die Welt auf eine unilgbare Welt-Fremdheit zurück. Auf den Spuren Paul Valéry's geht Löwith – wie Günter Anders, Hannah Arendt und viele andere, die sich in Zeiten totalitärer Herrschaft zur Emigration oder zur Flucht veranlasst gesehen haben, ein gelernter Heimatloser – „Phänomene[n] der Welt in ihrer ursprünglichen Befremdlichkeit“ nach (S9, 307

[1971]).<sup>5</sup> Bis zum Schluss bleibt dabei das zentrale Motiv einer weitgehenden Vergleichsgültigung kollektiver (bzw. als Kollektivsingular begriffener) Geschichte maßgebend, deren realistische Einschätzung Löwith vor allem bei Jacob Burckhardt zu finden meinte, mit der er sich in der Mitte der 1930er Jahre *noch* „heiteren Umgebung“ v. a. Roms (LD, 106) auseinandersetzte. Seine Abwendung von gattungsgeschichtlichem Denken spielt erst später gelegentlich mit der fernöstlichen Option weitgehender Indifferenz gegenüber jeglichem „Sinn für Verlust und Besitz“ (S2, 588 [1960]), die sich ganz einer vermeintlich beständigen Welt überlässt, in der die Gewalt der Geschichte und ein alles Lebendige wieder vernichtendes Leben am Ende zum bloßen Schein werden (vgl. S7, 340 [1935]). So war Löwith auf der Suche nach einer philosophischen Skepsis, die sich der historischen Erfahrung von Terror und Exil müsste gewachsen erweisen können<sup>6</sup> und die um die Hinfälligkeit alles Menschlichen weiß, statt in unverantwortlicher Art und Weise mit blutiger Gewalt erkaufte Fortschritte in Aussicht zu stellen. Daher verwirft Löwith schließlich geschichtliche Sinnfragen überhaupt, *sofern* sie auf einen finalen Zweck der Geschichte abzielen, und arbeitet an der Apologie einer Welt, der nichts fehlt und in der nichts Wesentliches noch aussteht.

Doch gerade als jemand, der sich so in die Welt *wieder einzufügen* versuchen kann, geht der einzelne Mensch niemals ganz in einer rein „welthaften Existenz“ auf. Und worin sich deren Verlässlichkeit konkret erweisen würde, bleibt offen. Löwith insistiert selbst, dass sie nicht einfach im Rekurs auf angeblich „Ewiges im Menschen“, auf „Bilder“ des kosmischen Lebens“ oder „Chiffren des Seins“ herbeizuphantasieren ist, wie er mit Blick auf Max Scheler, Ludwig Klages und Karl Jaspers feststellt (S4, 250 [1941/1950]). Genauso verweigerte er einer auf den Spuren Hegels konzipierten „Theologie der Versöhnung“ die Gefolgschaft (ebd., 69). Infolge des weitgehenden Glaubwürdigkeitsverlusts geschichtsphilosophischen Versöhnungsdenkens sieht Löwith die Menschen einer Wüste der Freiheit überantwortet (S6, 393 [1935]), die sie sich selbst bereitet haben. Sie zwingt zu ständiger Selbstbestimmung, ohne zum biblisch inspirierten Primat des Anderen (als „Du“), des Zwischenmenschlichen und des Zwischenzeitlichen zurückfinden zu können, wie es in der modernen Tradition des Dialogismus mehrfach versucht worden ist, an die der frühe Löwith angeknüpft hatte.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>Es ist ein Desiderat, Löwiths Antwort auf die Herausforderung geschichtlicher Gewalt mit den Schriften von Anders (man denke nur an *Die Antiquiertheit des Menschen* [1956]), von Arendt (besonders *The Origins of Totalitarianism* [1951]), von Adorno und Horkheimer mit ihrer *Dialektik der Aufklärung* (1944) sowie mit Heideggers Technik-Kritik zu vergleichen. Erst in einem vergleichenden Verfahren wäre abzuschätzen, wo sie ungenügend erscheint und eigene Stärken hat. Zu Anders vgl. die Hinweise in *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik* 13 (2018), zu Heidegger jetzt den *Briefwechsel 1919–1973* mit Löwith (2016). Im Metzler-Verlag, wo früher schon eine hilfreiche Einführung in Löwiths Denken erschienen ist (Ries 1992), ist eine Übersetzung von Enrico Donnagios *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, eine Ausgabe ausgewählter Briefe sowie die Publikation der Dissertation zu Nietzsche in Vorbereitung.

<sup>6</sup>Vgl. Koselleck 1989a, XV.

<sup>7</sup>Vgl. Kap. III in diesem Band.

Offen bleibt hier, ob Rückbesinnung auf diese frühen sozialphilosophischen Anfänge Löwithschen Denkens aus der *prima facie* fatalen Alternative herauszuführen versprechen könnte, der zufolge wir uns entweder einer geschichtsphilosophisch finalisierten Vernunft zu unterwerfen haben, die im Ende der Geschichte zu sich selbst käme, oder aber jegliche Horizonte eines „Lebens aus der Erwartung“ vergleichgültigen müssen, die über die Auflösung des Einzelnen in die Natur hinausweisen. Überzeugt diese Alternative auch heute noch? Oder ist sie nur Ausdruck einer aporetischen Situation, in die sich das zeit- und geschichtsphilosophische Denken in der Moderne (unnötigerweise) manövriert hat? Wie der Titel dieses kleinen Buches bereits andeutet, setzt es hier den Akzent, ohne die Linien der angedeuteten sozialphilosophischen Kritik bereits ganz auszuziehen. Im Vordergrund des Interesses steht also der Zusammenhang von Zeit und Welt, nicht der von Zeit und Anderem oder von Anderem und Welt.<sup>8</sup>

Seit Augustinus wurde immer wieder festgestellt, dass wir die Zeit niemals rein als sie selbst in Erfahrung bringen. Immer erfahren wir *etwas*, etwas Verzeitlichtes, an dem *auch* Zeit – ihr ‚Ablauf‘, ihr ‚Vergehen‘, ihr ‚Verrinnen‘ und ‚Fliehen‘ ... – spürbar wird. Eine Zeit, die nur dauert, ohne sich so oder anders an etwas Konkretem abzuzeichnen, büßt ihre Konturen alsbald ein. Die *longue durée*, von der in der neueren Geschichtsschreibung in Frankreich so viel die Rede war, fließt so träge und langsam dahin, dass sie kaum mehr als ‚menschliche‘ Zeit zu verstehen ist. Scheinbar trägt sich nichts *ereignishaft* zu in dieser auf lange Sicht gleichwohl alles verändernden Dauer; und nichts nimmt in ihr ohne weiteres erzählbare, geschichtliche Gestalt an.<sup>9</sup> Zwar mag die Zeit ihre Geschichte haben, wie Stephen Hawking behauptet, doch ist die Zeit selbst nicht geschichtlich. Das gilt für die kosmologische Zeit ebenso wie für die in der langsamen Auflösung eines Stückes Zucker anschaulich präsente „Dauer“, wie sie Henri Bergson beschrieben hat,<sup>10</sup> und für das langfristige Geschehen von Veränderungen, die das Leben der Menschen allmählich revolutionieren, ohne dass sie es recht bemerken.

Anthropologisch werden die Menschen aber als geschichtliche Wesen aufgefasst, die *Zeit als Geschichte* zum Vorschein bringen und verstehen. Dieses ‚als‘ markiert in ihrem Verständnis die Schwelle zur „Humanisierung der Zeit“ (ein Ausdruck Paul Ricœurs). Überschreitet man diese Schwelle etwa auf dem Wege der Erzählung, so präsentiert sich uns allerdings eine Zeit, die eben nicht ‚immer schon‘ geschichtlich verfasst war, sondern *als* geschichtliche erst dargestellt wurde. Die Erzählung und die historische Meta-Erzählung aber lassen die in diesem ‚als‘ liegende Differenz nur allzu leicht vergessen. Sie lassen uns glauben,

---

<sup>8</sup>Auch der Vergleich mit Alfred Schütz' Begriff der sozialen Welt sowie mit Emmanuel Levinas' früher Schrift *Die Zeit und der Andere* bleibt ein wichtiges Desiderat. Vgl. Schütz 1974; Levinas 1984. Nicht zuletzt deshalb, weil bei beiden Autoren die nicht-menschliche natürliche Welt marginalisiert erscheint.

<sup>9</sup>Bloch/Braudel/Febvre et al. 1977; Ricœur 1980; Middell/Sammler 1994.

<sup>10</sup>Bergson 1912, 16.

dass der Prozess der Zeit genau diese Geschichte *ist*, als die wir ihn narrativ zum Vorschein gebracht zu haben glauben. Im Lichte der weit verbreiteten Kritik an der Logik der Erzählung steht inzwischen freilich das Schicksal der historischen, erzählbaren Zeit selbst auf dem Spiel. Gewiss: Seit jeher haben Menschen erzählt, Fabeln komponiert und sich narrativ nachträglich verständlich zu machen versucht, wie es zu erzählten Ereignissen kommen konnte.<sup>11</sup>

Aber wurde ‚historische‘ Zeit als eine die ganze menschliche Gattung umfassende nicht erst in dem Augenblick als eine *welt-geschichtlich* erzählbare *erfunden*, als man den Kollektivsingular ‚Geschichte‘ einführte und ihm regulative, die Welt der Menschen und deren Geschichte finalisierende Ideen vorordnete, die der menschlichen Gattungsgeschichte ein zu realisierendes Ziel schienen vorschreiben zu können?<sup>12</sup> Wenn ein solches, die ganze Welt-Geschichte erfassendes und auf ihr Ende hin ausrichtendes Ziel, ihr finaler Zweck oder *télos* nicht mehr überzeugt, dann ist das Ende indessen nicht der erfüllte Sinn, in dem endlich auch die Zeit zur Ruhe käme, sondern womöglich jene von Hegel beschriebene „schlechte Unendlichkeit“, in der es ‚endlos‘ immer irgendwie weiter geht, ohne dass das noch im Sinne einer vernünftigen Richtung alles Geschichtlichen als sinnvoll aufzufassen wäre. So kann Geschichte zum „leeren Woraufhin möglicher Veränderungen“ (Helmuth Plessner) degenerieren und insofern in bloße Zeitlichkeit zurückfallen. Das mag man als eine Dehumanisierung der Zeit beklagen oder als Befreiung vom apokalyptischen Denken letzten Sinns begrüßen, die der Gegenwart das Gewicht zurückerstattet, das ihr ‚zwischenzeitlich‘ in Wahrheit zukommt – in beiden Fällen sieht man sich mit einer *Normalisierung* geschichtlicher Realität konfrontiert: Was ohne erkennbar geschichtlich finalisierten Sinn ständig und immer häufiger in katastrophalen Ausmaßen geschieht, kann nicht mehr in einer weltgeschichtlichen Ökonomie gerechtfertigt werden, die angeblich im Namen ‚geistigen‘ Fortschritts diese Opfer fordert, wie es in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* den Anschein hat. Was so der Rechtfertigung entbehrt, kann nun, so scheint es, nur als normal und unvermeidlich hingenommen werden (sofern es nicht gleich verzweifeln lässt). Das muss aber nicht in einem Defätismus enden, der – von der Warte eines selbst ungefährdeten Beobachters aus – das Eintreten des nach bisheriger Erfahrung zu Erwartenden selbst dann zynisch konstatiert, wenn man für unmöglich Gehaltenes wie ärgste Verbrechen sich wiederholen sieht. Gibt nicht erst der unvoreingenommene, von keinem finalen Geschichtssinn blind gemachte „historische Sinn“ (Nietzsche) den Blick auf das Unannehmbare der ‚normalen‘ geschichtlichen Wirklichkeit frei? Wird nicht erst derjenige, dem jede Ausflucht in Rationalisierungen und Pazifizierungen von Geschichte versperrt ist, zu bestimmter Negation befähigt, die am Unannehmbaren sich entzündet und deshalb der Gegenwart eine erneuerte Zukunft aufgibt, die man andernfalls, im Zeichen des *posthistoire* oder des Endes der Geschichte, nurmehr auf eine Art

---

<sup>11</sup>Ricœur 1985.

<sup>12</sup>Koselleck 1989b, 262 f.

Reproduktion des Vergangenen oder auf gleichsam leer laufende, ziellose Veränderungen hinauslaufen sieht?

So zu fragen ergibt freilich nur Sinn, wenn eine bestimmte *Nähe* zum Unannehmbaren überhaupt riskiert wird und wenn man sich nicht damit begnügt, vom höheren Standpunkt Unbehelligter aus Diagnosen zu stellen, um dann in die vielstimmige Klage über eine Negativität der Zeit einzustimmen, die, fiktiver Geschichtlichkeit ein für alle mal entkleidet, nur vergeht und alles dem Nicht-Sein überantwortet. Klagen so nicht Seelen, denen es in Furcht, Hoffnung und Verlangen letztlich nur um ihr eigenes Sein geht? Unübersehbar ist das Vorherrschen dieser „jemeinigen“ Sorge bereits in Augustinus' Phänomenologie der „Zerspannung der Seele“ (*distentio animi*) zwischen Vergangenheit und Zukunft und in Michel de Montaignes Klage, als ‚zukünftige‘ Wesen seien wir ständig ‚außer uns‘. Das weckt nicht erst in der Moderne die Sehnsucht nach einem ‚Anderen der Zeit‘ und die Sorge um eine Gegenwart, die erfüllte Zeit erfahren lässt. Die Moderne verschärft die Sorge allerdings im Horizont eines kollektiven Außer-sich-seins, das jeden zu zwingen scheint, sich ständig in kollektiv-weltgeschichtlichen Erwartungshorizonten zu verzeitlichen. Ein „Leben aus der Erwartung“ überantwortet sich so mit Haut und Haaren einer Zukünftigkeit, die die Sorge um die Integrität eines ganz gegenwärtigen Lebens als schlechten Anachronismus melancholischer Seelen erscheinen lässt. Das bringt die stoischen Fragen vor allem um sich besorgter, temporalisierter Wesen freilich keineswegs zum Schweigen, wie die gegenwärtige Konjunktur des Themas Zeitfreiheit beweist.

Bleibt futurisiertes, beschleunigtes Leben unter dem Druck einer Ökonomie der Zeitausnutzung nicht ‚ungelebt‘? Gibt es nicht, so fragt man sich, ‚gelebtes Leben‘, das noch nicht zum Klischee erstarrt ist, nur dort, wo es sich nicht in einer ständigen Vorwegnahme des Zukünftigen mediatisieren lässt? Tatsächlich geben uns Berater in Fragen der Lebenstechnik den reichlich paradoxen Rat, sich um ein nicht um sich und seine Zukunft besorgtes Leben in der Gegenwart zu sorgen. In der Moderne, in einer Zeit, die von einem „Dämon der Veränderung“ (Paul Valéry) besessen scheint und den Menschen unaufhörlich dem entgegensetzt, was noch nicht ist, kommt einem solchen Rat aus dem Umkreis spätantiker Lebenskunst eine anachronistische Aktualität zu. Ein unwiderstehlicher Zwang, ‚weiter‘ zu wollen, eine angeblich nichts mehr verschonende kollektive Beschleunigung und „Polyphonie der Bestrebungen“ (Nietzsche; SW2, 44) hat diese Zeit und selbst die inneren Antriebsstrukturen derer, die in ihr leben, so radikal erfasst, dass niemand mehr an die Möglichkeit eines Lebens glauben mag, das sich nicht ständig im Horizont antizipierter Zukunft verzeitlicht. Gerade das erhöht zwar die Attraktivität von Bildern eines anderen, gegen die Zeitlichkeit der Zeit geschützten Lebens. Allzu unangreifbar erscheint jedoch das Privileg, das einer zumindest ökonomisch oder ökologisch rationalisierten *Zukünftigkeit* des Menschen nach wie vor zukommt. Hat man ihr nicht alles zu verdanken, was Besserung unwürdiger Verhältnisse, Mehrung von Wohlstand und Steigerung von Reichtum verspricht – ungeachtet aller Zweifel an einem generell ‚fortschrittlichen‘ Kurs der Geschichte und ungeachtet aller katastrophalen ‚Kosten‘, für die Opfer aufzukommen haben, über die sie sich indifferent hinwegsetzt? Hat man ihr nicht alle Offenheit für das

Neue zu verdanken – und damit all das, worauf Schlagwörter wie Entwicklung, Wachstum, Fortschritt und Kreativität anwendbar sind? Öffnet sie nicht das Wirkliche für das Mögliche? Gibt nicht erst sie der Gattung insgesamt eine politische Perspektive der Hoffnung als der Leidenschaft für das Noch-nicht-Mögliche frei, auf dessen Verwirklichung man (wie im Fall der Liquidierung des Krieges) setzen muss, obgleich es vorläufig nicht erreichbar erscheint?

Doch gerade diese Leidenschaft hat nach den „Abenteuern der Dialektik“ (Maurice Merleau-Ponty) jegliche optimistische Naivität hinter sich lassen müssen. Nicht „was darf ich hoffen?“ (Immanuel Kant), sondern „woran muss man verzweifeln?“ (Leon Chestov, André Glucksmann) scheint die zeitgemäße Frage,<sup>13</sup> ohne dass schon abzusehen wäre, ob die Verzweiflung jene Leidenschaft nur zerstören kann oder ob gerade aus dem *páthos* ihrer Negativität neue Potenziale leidenschaftlicher praktischer Energien hervorgehen können.<sup>14</sup> Weniger denn je bietet jedenfalls ‚die‘ Geschichte Anlass zu optimistischen Erwartungen. Mehr denn je legt sie nahe, sich vom Sinn kollektiver Zukunft abzuwenden und sich etwa auf den privaten Bereich einer „Ästhetik der Existenz“ oder einer anti-geschichtlichen Religiosität zurückzuziehen.<sup>15</sup>

Vorschläge dieser Art sind nicht das Anliegen der Philosophie Löwiths, die in dieser Schrift in einer Folge von zehn Studien mit Blick auf ihre Aktualität diskutiert wird. Der Stil dieser Philosophie ist ein vor allem fragender und indirekter, ein im Fragen allerdings skeptisch-insistierender, dem an der Exposition ungelöster Probleme entschieden mehr liegt als an kurzschlüssigen Lösungsvorschlägen. So wird man in Löwiths Schriften kein direktes Plädoyer für eine Rückkehr zu einer Lebensform oder -kunst finden können, die sich dem für definitiv gescheitert gehaltenen modernen Projekt der Rationalisierung oder einer andersartigen progressiven Perfektion der Gattungsgeschichte (sei es durch Disziplinierung, Zivilisierung, Moralisierung und Kultivierung, wie es noch bei Kant vorgesehen war, sei es durch immer weiter vorangetriebene Technisierung und Ökonomisierung) versagen würde. Dafür wird man umso hartnäckiger mit den Implikationen dieses Scheiterns konfrontiert, die sich um die *Leitfrage* gruppieren, *ob kollektive Zukunft überhaupt noch der „maßgebende Horizont“ eines „Lebens aus der Erwartung“ sein kann.* Löwith hat diese Frage, zweifellos unter dem Eindruck seiner von der Herrschaft der Nationalsozialisten erzwungenen

<sup>13</sup>Vgl. Merleau-Ponty 1974; Glucksmann 1989; Foucault 1978, 217 ff.; Chestov 1936, 37.

<sup>14</sup>In jüngster Zeit zeichnen sich in der philosophischen Literatur vielfältige Rückbesinnungen auf den Zusammenhang von *páthos* (Widerfahrnis), Negativität und praktischen Energien ab; dabei ist ein (Kierkegaardscher) Unterton der Verzweiflung allerdings nur selten zu vernehmen (vgl. bspw. Marx 2010; Vf./Hetzl/Sepp 2011; Angehrn/Küchenhoff 2014; Vf. 2019a).

<sup>15</sup>Davon sind allerdings Autoren v. a. amerikanischer Provenienz (allen voran Stephen Pinker) nicht überzeugt, deren unbedingter, mit statistischen Argumenten vorgetragener Optimismus (was den Rückgang von Kriegen und Opferzahlen anbetrifft) allerdings um einen allzu hohen Preis erkaufte ist: in ihm spielen Begriffe wie *páthos*, Negativität und Verzweiflung praktisch keine Rolle. Insofern handelt es sich zweifellos um einen ‚blendenden‘ Optimismus, welcher der Kritik nicht standhalten kann (vgl. Vf. 2019b).

Emigration nach Italien, nach Japan und schließlich in die Vereinigten Staaten, negativ beantwortet und damit eine Position bezogen, die im Gegensatz zum ‚neuzeitlichen‘ Selbstverständnis den ‚Glauben‘ an das Neue und an die immer neue Ermöglichung des Besseren in der Zukunft als eine generalisierte Erwartungsstruktur entschieden entwertet. Im Gegenzug lässt Löwith *die natürliche Welt* wieder in den Vordergrund treten, *die, insofern sie jederzeit ganz da und ‚fertig‘ zu sein scheint, überhaupt keiner Zukunft und Geschichte bedarf.* Wie Nietzsche setzt Löwith einer verzeitlichten Welt, die rückhaltlos dem Prozess der Gewinnung neuer Möglichkeiten überantwortet scheint und in einer immer vertagten Zukunft ihr Heil finden soll, das Nein eines anti- oder a-historischen Standpunktes entgegen, der besagt, *dass der gegenwärtigen, natürlichen Welt nichts fehlt.* Eben deshalb soll offenbar *die Wahrnehmung* dieser Welt wenigstens in Augenblicken erfüllter Zeit für einen Verlust an Leben entschädigen können, den eine universale, anscheinend sogar die Welt selbst mitsamt den in ihr Lebenden rückhaltlos erfassende Verzeitlichung und Sorge um die Zukunft sonst nach sich zieht. Dieser Verlust wird bedrohlich, wenn tatsächlich keine Zukunft mehr in Wahrheit die Erfüllung eines noch ausstehenden Sinns der Geschichte verspricht, während ein generalisiertes „Leben aus der Erwartung“ sich noch immer der Idee einer solchen Erfüllung unterwirft.

Wer so den neuzeitlichen Primat der Zukunft unterlaufen will, setzt sich nun allerdings heftigen Einwänden aus. Wie sollte man sich im unhintergehbaren Bewusstsein eines weltweiten Erfahrungs- und Erwartungshorizonts, in dem sich längst ‚globale‘ Probleme einer sich formierenden Weltbürgergesellschaft abzeichnen, noch auf die Erfahrung der Natur zurückziehen wollen, die doch ihrerseits überall durch exzessive Ausbeutung und Verschmutzung bedroht ist? Verrät man so nicht die Leidenschaft für das Mögliche – und mit ihr die Menschen, die vielleicht einzig auf sie noch setzen können? Erklärt man im Ansinnen einer ‚stoischen‘ Absage an Sinn und Relevanz kollektiver Geschichte nicht dogmatisch für sinnlos, sich auch nur für eine „mutmaßliche Rationalität“ (Merleau-Ponty) kollektiven Handelns engagieren zu wollen, die die Zukunft der Benachteiligten und Vergessenen noch ernst nimmt und damit keineswegs Hypothesen einer obsoleten Geschichtsphilosophie übernehmen muss? Andererseits: Wenn es stimmt, dass sich alles geschichtliche Geschehen, das wir nur *narrativ pluralisiert* deuten können, ohne jegliche Finalität und Rechtfertigungsmöglichkeit einfach so abspielt und niemals im Ganzen als Gegenstand menschlicher Praxis wird ‚machbar‘ sein können, bleibt dann noch anderes, woran man sich halten könnte, als eben die gegenwärtige Welt, insofern sie einer alle Hoffnungen früher oder später zunichtemachenden Geschichte nicht ausgesetzt ist, die über ein endloses Scheitern kaum hinauskommt, wie Karl Jaspers sagte?<sup>16</sup>

Aber was soll das heißen: sich an die gegenwärtige natürliche Welt ‚halten‘ zu wollen? Erweist sie sich denn als verlässliche? Haben uns die Naturforscher und

---

<sup>16</sup>Jaspers 1955, 224.



die Historiker der Naturgeschichte nicht längst eines Besseren belehrt? Seit Alfred Wegeners Theorie der Plattentektonik wissen wir um die endogene Dynamik der Erde, besonders um die langfristigen Vorgänge kontinentaler Drift, die wie am pazifischen Feuerring die Aktivität hunderter von Vulkanen mitbestimmt, darunter der im Jahre 1815 explodierte Tambora und der 1883 ausgebrochene Krakatau. Beide Ereignisse haben massive, teils mehrere Jahre anhaltende klimatische Auswirkungen auch in Europa gehabt, Hungersnöte und nachfolgende massive Auswanderungen inklusive. In der jüngsten Zeit haben das Seebeben vor dem indonesischen Bandah Aceh im Jahre 2004 (mit über 250.000 Todesopfern und verheerenden Auswirkungen bis nach Indien und Ceylon) und der Tsunami von Fukushima in der Nähe des japanischen Sendai, wo Löwith ab 1936 gelehrt hat, in Erinnerung gerufen, was man auch vorher wissen konnte: wie wenig ‚Verlass‘ auf die Natur ist – und wie fahrlässig es ist, ihre potenzielle Destruktivität zu unterschätzen.

Schließlich ist ihre Geschichte in ihrer langen Dauer von einer Vielzahl katastrophaler Ereignisse geprägt, die in den jeweils gefährdetsten Gebieten gleichwohl rasch in Vergessenheit fallen, bis sie sich wiederholen. Man denke nur an das Schicksal von Pompeii, Herculaneum und Torre Annunziata in der Nähe der riesigen Magmakammer der Phlegräischen Felder unweit des *Gartens der Flüchtigen*, die von den pyroklastischen Strömen des im Jahre 79 n. Chr. zuletzt ausgebrochenen Vesuv überrascht, verbrannt und schließlich versteinert worden sind. (Was die Einwohner der längst wieder besiedelten Millionenstadt Neapel in ihrem alltäglichen Leben in Sichtweite des Vulkans offenbar kaum beunruhigt.) In ‚astronomischer‘ Hinsicht mag man sich ebenfalls fragen, inwieweit die Natur heute noch als ‚verlässliche‘ gelten kann. Man denke nur an den Asteroideneinschlag von Yukatán, der das Schicksal der Dinosaurier besiegelt und deutlich gemacht hat, wie schutzlos die Erde ihre Bahnen zieht, an das Tunguska-Ereignis oder an jene gefährlichen, allen Gesetzen der Physik spottende Singularitäten, genannt Schwarze Löcher, von denen eines auch im Zentrum der Milchstraße zu vermuten ist, die nach gegenwärtigem Erkenntnisstand in ca. 3,75 Milliarden Jahren mit der benachbarten Andromedagalaxie kollidieren wird. Es mag sein, dass davon die unabsehbare Zukunft der menschlichen Gattung genauso wenig tangiert wird wie von Gammablitzen und Supernovae. Aber wer sich wie Löwith an „das Eine und Ganze des von Natur aus Seienden“ halten will, dürfte zumindest heute die kosmologischen Befunde nicht ignorieren, die längst offenkundig gemacht haben, wie instabil und kontingent dieses Eine und Ganze erscheint, von dem man sich bislang gar keinen kohärenten physikalischen Begriff machen kann<sup>17</sup> – einmal ganz

---

<sup>17</sup>In Anbetracht der Tatsache, dass sich die vier Grundkräfte der Physik (die Gravitation, der Elektromagnetismus, die schwache Wechselwirkung und die starke Wechselwirkung) bislang nicht in sie vereinheitlichenden Theorien miteinander in Verbindung bringen lassen und dass man sog. Dunkle Materie bislang nur postulieren kann, ohne dass absehbar wäre, wie sie nachzuweisen wäre. Dabei lässt sich die Dynamik des Universums offenbar gar nicht erklären, ohne eine solche Materie in Rechnung zu stellen.

abgesehen von der Frage, ob es überhaupt noch als wahrnehmbar gelten kann. Die am weitesten reichenden Teleskope erfassen kein mit technisch unbewaffneten menschlichen Augen sichtbares Licht mehr (worüber in Falschfarben dargebotene Darstellungen ferner Galaxien jenseits des Andromedanebels hinwegtäuschen); und auf der Erde ist der nächtliche Himmel durch sogenannte Lichtverschmutzung derart getrübt, dass vielerorts selbst bei optimalen Verhältnissen an einem funkelnden ‚Firmament‘ niemand mehr als nur einen kleinen Bruchteil jener ca. 2500 Sterne sehen kann, die theoretisch sichtbar wären. Dass sich heute weltweit mehr als 600 Satelliten des Nachts bemerkbar machen, von denen stets einige mit zigtausend Stundenkilometern das Sichtfeld durchkreuzen, ändert an diesem buchstäblich trüben Bild nichts.

Abgesehen davon, ob, wo und wie lange man *jeweils vor Ort* innerhalb der eigenen Lebenszeit damit rechnen kann, von der Natur nicht auf katastrophale Art überrascht zu werden, muss man sich auch fragen, was es bedeuten soll, sich an der natürlichen Welt in einer Zeit wieder zu orientieren, die immerhin zwei Weltkriege möglich gemacht hat – Weltkriege, die ihren Titel nicht nur deshalb verdienen, weil sie globale Auswirkungen hatten, sondern auch deshalb, weil sie, speziell in Europa, jede *nur politisch zu verbürgende gemeinsame Welt* der Menschen ruiniert haben. Gerade deshalb sprach man auch von der Selbsterstörung Europas bzw., wie Stefan Zweig, im Geist endgültigen Abschieds von der europäischen „Welt von gestern“, von der nicht absehbar war, ob sie nach 1945 würde neu entstehen können.<sup>18</sup> Der vorläufig letzte Weltkrieg ist in Japan durch die Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki zum Ende gekommen, die Hunderttausende von Toten und verstrahlter Opfer sowie eine geschundene Ökologie hinterlassen haben, die ahnen lassen konnte, wie sich letzte Überlebende einst in einer von Menschen verwüsteten Natur zurechtfinden müssten, wenn die nukleare Logik der *mutually assured destruction* versagen sollte, auf die sich das internationale Sicherheitsregime des Kalten Krieges seither Jahrzehnte lang verlassen hat. Sollte man sich ungeachtet solcher Aussichten jetzt und auch in fernerer Zukunft an der *Natur – statt* an der sozial und politisch einzurichtenden und aufrecht zu erhaltenden *Welt* der Menschen, früher auch ‚Mittwelt‘ genannt – orientieren?

Indem sich Löwith letztlich von jeglicher Philosophie der Geschichte abwendet und auf eine Philosophie der Natur und des Seins des Menschen in der natürlichen Welt zusteuert, setzt er sich dem Bedenken aus, die *anderen* Menschen bzw. die einzelnen Menschen *als Andere mit ihrem zwischenzeitlichen Leben* aus dem Blick zu verlieren und geradezu zu vergessen. Wird im Denken der Natur und natürlichen Seins nicht seit eh und je vergessen, dass die *Erde* nur ein gastlicher und verlässlicher Ort sein kann, wenn einer dem anderen Nahrung, Getränk und Wohnung gibt? Spricht man nicht genau deshalb von einer ‚*bewohnbaren*‘

---

<sup>18</sup>Zweig 2013.

*Welt*,<sup>19</sup> deren ‚Weltlichkeit‘ so gesehen mit der Gastlichkeit engstens zusammenhängen muss, die man einander gewährt, sei es in ‚unwirtlichen‘ Gegenden wie Steppen, sei es in Sphären des Überflusses, die sich jederzeit als soziale Wüsten herausstellen können, wo man jegliche Gastlichkeit vermisst und infolgedessen auf sein nacktes Leben zurückgeworfen wird (Vf. 2008)? Heißt von einer Eingebundenheit des Menschen in die natürliche Welt sprechen nicht allzu oft, außer acht zu lassen, dass es andererseits gerade die Orte und Landschaften sind, die die Menschheit in Fremde und Einheimische spalten und dass erst in der Überwindung ‚polemischer‘ Zuspitzungen dieser Spaltung die Erde sich als der „Garten des Menschlichen“ (Carl F. v. Weizsäcker) erweisen könnte, als der sie manchmal noch erträumt wird? So stellen sich Fragen nach dem Zusammenhang von Erde, Natur und Welt, die längst nicht als beantwortet gelten können.<sup>20</sup>

Löwiths eigenes philosophisches Leben wird untergründig von dieser Frage polarisiert, die bereits ein Zeitgenosse ebenfalls jüdischer Provenienz,<sup>21</sup> nämlich Emmanuel Levinas, gegen Heidegger in etwas anderen Worten zur Geltung gebracht hat,<sup>22</sup> führte ihn doch die Vorgeschichte seiner Emigration im Jahre 1936, die ihm die totale Unzuverlässigkeit der eigenen Kultur offenbarte und infolgedessen seine Wende zu einer Philosophie der natürlichen Welt forcierte, zum Versuch der ‚Rehabilitierung‘ einer Natur, die allen und keinem gehört und uns eben deshalb zur Offenheit gegenüber den Fremden auffordert, zu denen wir andernorts selbst gehören. So wird man Löwith nicht vorhalten dürfen, in diesem Versuch liege unvermeidlich eine Vergleichgültigung der Anderen bzw. der Mitmenschen, die das zentrale Thema seiner Habilitationsschrift waren, zugunsten einer scheinbar außergeschichtlichen, natürlichen Welt.

Doch obgleich Löwiths Philosophie nur ein eigentümlich indirektes Verfahren eines philosophischen Fragens wählt, das keineswegs eine neue Philosophie der Natur als eines „beseelten Kosmos“, wie Verfechter eines *new age* eine neo-pagane mystische Vereinigung mit der Erde oder wie Apologeten einer *gaian earth religion* deren Resakralisierung umstandslos als Heilmittel gegen eine verfallene, aussichtslos gewordene Geschichte der Moderne anpreist, wird man ihr doch das Bedenken vorhalten müssen, dass nicht nur ein Besessensein von kollektiver Zukunft, sondern auch ein Rückzug aus jeglicher Geschichtlichkeit die Gegenwart geradezu unbewohnbar zu machen droht. Die Sehnsucht nach einer ‚natürlichen‘ Welt, die so, wie sie ist, bleiben könnte und womöglich *das Bleiben* der Menschen in der Welt verbürgen könnte, ist an sich nicht schon illegitim, wenn

---

<sup>19</sup>Vgl. Vf. 2008.

<sup>20</sup>Ungeachtet früher Differenzierungen, wie sie bei Heidegger und bei Plessner vor allem anzutreffen sind, auf die hier nur *en passant* hinzuweisen ist (Heidegger <sup>2</sup>1992; Plessner 1979).

<sup>21</sup>Als protestantisch Getaufter lebte Löwith wie auch seine Herkunftsfamilie die Assimilation, wie er selbst feststellte; vgl. LD, 10, 65. Doch wurde ihm der Gegensatz „deutsch“ bzw. „arisch“ vs. „jüdisch“ dann wie so vielen anderen auch von den Nazis derart aufgezwungen, dass er schließlich seinerseits mit ihm operierte, ohne jeweils Anführungszeichen zu setzen.

<sup>22</sup>Levinas 1992, 173 ff.