



Christian Schmidt (Hg.)

KÖNNEN WIR DER GESCHICHTE ENTKOMMEN?

Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts



campus

Können wir der Geschichte entkommen?

Christian Schmidt, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Leipzig und Chercheur associé am Centre Marc Bloch Berlin.

© Campus Verlag GmbH

Christian Schmidt (Hg.)

Können wir der Geschichte entkommen?

Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Gefördert mit freundlicher Unterstützung der VolkswagenStiftung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-593-39972-0

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2013 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main
Druck und Bindung: CPI buchbücher.de, Birkach
Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).
Printed in Germany

Dieses Buch ist auch als E-Book erschienen.
www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

Können wir der Geschichte entkommen? Ein einführender Überblick zur Fragestellung <i>Christian Schmidt</i>	7
 I. Aufklärung – Befreiung	
Kritik, Zeit, Geschichte <i>Nikolas Kompridis</i>	21
Notwendige Geschichte – Zur Debatte um »radikale Aufklärung« <i>Martin Saar</i>	42
Hegels Theorie der Befreiung – Gesetz, Freiheit, Geschichte, Gesellschaft <i>Christoph Menke</i>	60
Negative Geschichtsphilosophie nach Adorno <i>Peggy H. Breitenstein</i>	82
Kritik als Lebensform – Foucaults Studien zu Kant und revolutionärer Subjektivität <i>Christian Schmidt</i>	106

II. Sich lösen

Was ist als-ob?	
Die Rolle des Fiktiven in der Geschichte	
<i>Beatrice Kobow</i>	133
Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus – Zur Philosophie der Geschichte in der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners	
<i>Hans-Peter Krüger</i>	150

III. Geschichtliche Aufgaben

Der Historismus und das Ereignis	
<i>Martin Jay</i>	183
Was ist eine geschichtliche Sequenz?	
Zur philosophischen Analyse von Prozessen der Veränderung	
<i>Frank Ruda</i>	219
Vom Herrenrecht, Geschichte zu geben – Von Nietzsche zu Rancière	
<i>Tobias Nikolaus Klass</i>	241
Geschichten, Geschichtswissenschaft und Selbstverständigungsprozesse	
<i>Robert Schnepf</i>	267
Autorinnen und Autoren	319
Personenregister	321

Können wir der Geschichte entkommen?

Ein einführender Überblick zur Fragestellung

Christian Schmidt

1. »Geschichte«

»Die grauenvollen Ereignisse vom 11. September sowie die Kriege im Irak und Afghanistan führen dramatisch vor Augen, dass die Menschen der Geschichte nicht zu entkommen vermögen.«¹ Mit diesen Worten leitet Johannes Rohbeck seinen jüngst vorgelegten Versuch einer Aktualisierung der Geschichtsphilosophie ein. Die verneinende Antwort auf die diesem Band zugrunde liegende Fragestellung beruht dabei nicht allein auf Rohbecks Zurückweisung der These, dass der Kapitalismus samt seiner bürgerlich-demokratischen Grundordnung der Endpunkt der Geschichte sei, eine These, die nach dem Ende des Sozialismus Prominenz erlangt hatte und heute weitgehend als absurde Einschätzung abgetan wird.

Wer das Ende der Geschichte für eine absurde Vorstellung hält, sieht sich nämlich – wie Rohbeck – zwangsläufig mit der Frage konfrontiert, was das denn für eine Geschichte sei, die ihren Abschluss mit dem Niedergang des sozialistischen Staatenblocks nicht gefunden habe. Im Rückgriff auf die Geschichtsphilosophie der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts will Rohbeck die Konzeption der Geschichte rehabilitieren, die in dieser ein Fortschrittsgeschehen erkennt, und sieht als Alternative bloß die Kontingenz der Geschehnisse, mit der die *Posthistoire* auf den Standpunkt eines vormodernen Geschichtsverständnisses zurückfällt, demzufolge jede menschliche Anstrengung einem sie letztlich zerstörenden Spiel willkürlicher Kräfte ausgesetzt ist.

Gegen die Auslieferung an den Zufall setzt Rohbeck mit den Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts ein Bild der Geschichte, in dem die Men-

1 Rohbeck, Johannes, *Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*, Berlin 2013, S. 7.

schen, die Verhältnisse, in denen sie leben, selbst gestalten und in diesem Sinne Autonomie verwirklichen können.

»Wenn es zutrifft, dass die Menschen unter bestimmten Bedingungen ihre Geschichte »machen«, sind es in erster Linie langfristig wirksame Handlungen, die historische Zeiten konstituieren. Gleichzeitig werden derartige Handlungen auf historiographische und geschichtsphilosophische Weise gedeutet, indem man sie in größere historische Prozesse einordnet und daraus Schlüsse über regionale und globale Verläufe von Geschichten oder auch der Geschichte im Ganzen zieht.«²

Was hier aktualisiert wird, ist eine Verbindung von Vergangenheitsbeziehung und Zukunftserwartung, die ihre Verknüpfung in gegenwärtigen Handlungen finden. In der Gegenwart gelingt es, sich vom Bisherigen zu lösen, indem handelnd Entwicklungen hin zu einer vorweggenommenen Zukunft befördert werden. Diese Handlungen sind dabei an die Erkenntnisse über ihr Veränderungspotenzial gebunden. Sie sollen Möglichkeiten ergreifen, die als tatsächlich bestehend erkannt wurden.

Das Befreiende eines solchen Bildes der Geschichte und des sie machenden Subjekts erschließt sich, wenn die Konfrontationen in den europäischen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts betrachtet werden. Hier standen unverbrüchliche Traditionen dem Wunsch nach Veränderung im Wege. Die Selbstverortung in einer Geschichte samt des sich daraus ergebenden Blicks in eine Zukunft, die sich weiterentwickelt und nicht bloß die althergebrachten Privilegien allein aufgrund ihres schieren Alters als gültig akzeptiert und so erneuert, eröffnete der Aufklärung wie der Befreiung überhaupt erst eine Perspektive.

Doch bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts veränderte sich die Problemlage. Seitdem steht nicht mehr die Frage im Vordergrund, wie überkommene Traditionen überwunden werden können, sondern wie sich eine bereits bestehende Dynamik unterbrechen lässt. Die Fortschrittskritik in Walter Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* ist die bis heute wirkungsvollste Formulierung dieses neuen Problembewusstseins. Sie gipfelt – den marxischen Spruch von den Revolutionen als Lokomotiven der Weltgeschichte aufnehmend und so den Kontrast zum 19. Jahrhundert herstellend – in dem berühmten Bild vom »Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse«³. Und dieses Bild hat an Prägnanz noch gewonnen, seit verlassene Schienenstränge als Symbol von Modernität und

2 Ebd., S. 11.

3 Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte* (= *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 19), Berlin 2010, S. 153; vgl. auch ebd., S. 156.

Verhängnis zugleich fest in die Ikonographie der Schoah integriert wurden. Für Benjamin gilt es nicht, sich aus dem erstarrten Griff der Vergangenheit zu befreien, sondern, dass es *so* weitergeht, ist für ihn die Katastrophe.

Das dergestalt motivierte Projekt einer Unterbrechung geschichtlicher Dynamik bleibt dabei einerseits mit der geschichtsphilosophischen Vision der handelnden Aneignung, des »Machens« des Geschehens verbunden. Zugleich eröffnet es andererseits auch einen ersten relevanten Sinn, in dem es darum gehen kann, der Geschichte zu entkommen. Entkommen sollen wir jener Geschichte, die ganz so verstanden wird, wie sie im 19. Jahrhundert entworfen wurde: als Mischung aus Projekt und Projektion, Projekt der Emanzipation von den Zwängen der Vergangenheit und Projektion jener Dynamiken in die Zukunft, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart führten und nun als Entwicklungsgesetze interpretiert werden.

Aus diesem fortschrittskritischen Befund Benjamins zieht *Nikolas Kompridis* den Schluss, dass sich utopische Energien, die im Zuge des Hoffnungen enttäuschenden realen Fortschritts erschöpft wurden, nur durch eine neue Beziehung zur Vergangenheit erneuern lassen. Statt die Vergangenheit bloß als einen Zusammenhang von Traditionen zu sehen, die Herrschaft- und Privilegien stützen, gelte es vor allem, kulturelle Möglichkeiten zu bewahren und, wo sie durch die vergangenen Entwicklungen versiegelt wurden, neu zu erschließen.

Die Geschichte wird so aus einem Gegenstand, an dem sich die Dynamiken von Entwicklungen studieren lassen, um auf die Zukunft gerichtete Handlungen an den so gewonnenen Erkenntnissen auszurichten, zu einem Speicher an kulturellen Möglichkeiten, denen unser gegenwärtiges Handeln gerecht werden soll, indem es sie wiederbelebt oder sie zumindest als Möglichkeiten erhält.

Die Geschichtswissenschaft ist einer geschichtsphilosophischen Position, wie sie Kompridis vertritt, nicht gleichgültig. Sie bevorzugt Forschungen, die ihr eigenes Programm der Erschließung und Aktualisierung von kulturellen Möglichkeiten befördern können, denn sie betrachtet die Erforschung der Geschichte vor allem als Quelle von Einsichten in verschüttete Möglichkeiten, an deren Aktualisierung sich versucht werden kann. Statt der Geschichtsschreibung Ergebnisse und Methoden vorzuschreiben, wie das – wenn auch häufig nicht zu Recht – den großen geschichtsphilosophischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts vorgeworfen wird, behält sie sich dabei vor allem die Interpretation und sogar die Entwendung des Gefundenen vor, das sie in die ihr eigenen Konstellationen einbinden will. Zurückgewiesen werden lediglich offene oder verdeckte geschichtsphilosophische

Thesen, die wie die Fortschrittstheorien mit der Forschung verwoben sind und dem Programm des Erschließens und Bewahrens kultureller Möglichkeiten widersprechen.

Für die Fortschritts- oder Verfallstheorien und selbst für die bloße Kontingenz des historischen Geschehens scheint in der direkten Konfrontation mit Kompridis' Vorschlag zunächst zu sprechen, dass jede ergriffene Möglichkeit andere Möglichkeiten verwirft. Doch worum es Kompridis geht, ist nicht einfach die Wahl zwischen Möglichkeiten, sondern eine Wahl, die sich ihr Gedächtnis für die gegebenen Alternativen bewahren kann und es dann auch bewahrt. Eine solche Bewahrung von Weltzugängen im Medium der Kultur ist keine triviale Aufgabe und Benjamin ging davon aus, dass erst der befreiten Menschheit ihre Geschichte in diesem Sinne voll und ganz zur Verfügung stände.

Robert Schnepf will dagegen nicht auf den Zustand der Befreiung warten und konzentriert sich auf die Geschichte, wie sie uns heute bereits zur Verfügung steht und in ihrer gegenwärtigen Gestalt Möglichkeiten eröffnet, vor allem Möglichkeiten zur Überprüfung unseres Selbstverständnisses als Subjekte. Auch Schnepfs Sicht auf Geschichte kann dabei mit dem Bild des Speichers beschrieben werden. Doch im Gegensatz zu Kompridis betont Schnepf explizit die Unabhängigkeit der Geschichtswissenschaft, sowohl was deren Methoden betrifft, als auch bei der Bestimmung ihrer Erkenntnisziele. Das hängt damit zusammen, dass für Schnepf die Geschichte nicht Möglichkeiten, sondern Erfahrungen speichert, die benötigt werden, um Selbstbilder kritisch hinterfragen zu können. Fakten, Regularitäten und ihre unabhängige Sicherung bilden hier den Hintergrund, der zur nachhaltigen Verunsicherung und der erneuten Erkenntnis des Selbst nötig ist. In der Verunsicherung wird dabei vor allem die Chance gesehen, etwas über die eigenen Potenziale zu erfahren. Insofern ist auch diese Form der Selbstkritik und Selbstvergewisserung Möglichkeiten erschließend. Sie befördert Autonomie, indem sie die Grundlage des Handelns in den Subjekten und durch die Subjekte selbst zu klären hilft, was ganz im Sinne Spinozas als einzige Möglichkeit verstanden wird, die subjektive Macht zu steigern.

Das Verhältnis von Geschichtsphilosophie und Geschichtswissenschaft wird dabei umgekehrt. Die Geschichtsphilosophie soll sich nicht der Resultate der Geschichtsschreibung bemächtigen, um sie in ihrem Sinne zu verwenden. Vielmehr soll sie Begriffe und verschiedene Interpretationsansätze für die wissenschaftliche, das heißt methodisch vom Erkenntnisziel nicht prädeternierte Erforschung der Geschichte bereitstellen und prüfen. Dabei tritt die von Menschen gemachte Geschichte gleichberechtigt neben

strukturalistische Ansätze – um hier bloß die prominenteste Opposition zu nennen. Die Ergebnisse dieser geschichtsphilosophischen Reflexionen sollen sich unmittelbar in geschichtswissenschaftliches Arbeiten übersetzen lassen. Nur wenn das gelingt und die Geschichtsphilosophie zugleich den Bedingungen für ein Selbstverständnis standhält, das Kompetenzen bezüglich der Erkenntnis und der Formung des Selbst einschließt, kann sie überhaupt die Rolle spielen, die ihr von Schnepf zgedacht wird, und die Subjekte in ihrer Macht stärken, sodass sie weder ihrer Geschichte, noch den sie umgebenden oder den von ihnen verinnerlichten Strukturen einfach ausgeliefert sind.

Mit *Christoph Menke* lässt sich das Bild, das Schnepf vom Verhältnis zwischen Geschichte und Subjekt zeichnet, auch als ein Prozess kultureller Sedimentation deuten. Die Geschichte der kulturellen Möglichkeiten und getroffenen Entscheidungen hat die Subjekte in ihrer Gesamtheit geformt. Im Gegensatz zu Schnepf, der vor allem an jenen Elementen dieses Gewordenseins interessiert ist, die Heteronomie erzeugen und die es folglich zu durchdringen gelte, um ein adäquates Selbstverständnis zu ermöglichen, betont Menke die befreiende Wirkung dieses Werdens. Wenn die Subjekte heute in der Lage sind, sich selbst und den Prozess ihres geschichtlichen Werdens zu reflektieren, dann gilt es zunächst und vor allem diesen Prozess der Ermöglichung nachzuvollziehen, ihn als genuine Prozess der Befreiung zu verstehen. Geschichtsphilosophie heißt dann nichts anderes, als auf die doppelte Bedeutung des heteronomen Prozesses, in dem das moderne Subjekt es selbst geworden ist, hinzuweisen: Die heteronom erzeugte Möglichkeit zur Autonomie⁴ ist Zwang und Befreiung zugleich. Sie muss als Möglichkeit erkannt werden, um verwirklicht zu werden. Indem das Subjekt sich seiner Gewordenheit und der sich daraus ergebenden Möglichkeit, zu seiner eigenen Geschichte Stellung zu nehmen, bewusst wird, tritt es mit diesem Bewusstsein erneut in den Prozess der Befreiung ein und verwirklicht so die heteronom erzeugte Möglichkeit sich zu befreien. Die heteronom bereits erfolgte Befreiung lässt sich dabei als Befreiung erster Stufe – als die unabdingbare Befreiung vor der Befreiung – identifizieren. Ihre bewusste Verwirklichung kann dann mit Schnepf als Prozess der Selbstreflexion gedacht werden oder mit Kompridis als bewahrende Erinnerung kultureller Möglichkeiten.

4 Menke selbst steht dem Konzept der Autonomie ausgesprochen skeptisch gegenüber vgl. dazu Menke, Christoph, »Autonomie und Befreiung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010) 5, S. 675–694.

Die Frage ist aber: Lässt sich so der Geschichte, wie sie Benjamin versteht, der Geschichte als verhängnisvoller Dynamik entkommen? Mit Menke ließe sich sagen, durch den Eintritt in die Heteronomie sozialer Entwicklungen, das heißt mit dem Eintritt in den geschichtlichen Prozess, fand eine Befreiung von der Beherrschung durch die Natur statt. Dieses Verlaufsschema weitergetrieben hieße das, durch die Verwirklichung der Befreiung im Modus ihres bewussten Nachvollzugs fände der Eintritt in eine andere, eine »nachgeschichtliche« Epoche statt. Aber ginge eine solche Fortschreibung der Figur des Austritts aus der Verfallenheit an die Naturprozesse nicht zwangsläufig damit einher, einen Zustand der Freiheit als Ergebnis der Befreiung zu denken?

Gegen die Konzeption der Freiheit als Zustand, der erreicht werden kann, will Menke den Prozess der Befreiung ausdrücklich als auf Dauer gestellte Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte verstanden wissen. Die Geschichte soll nicht überwunden werden, weil das Ende jeglicher Heteronomie eine geschichtsphilosophische Illusion ist, die die Bedingungen der tatsächlichen Befreiung untergräbt. Als relevanter Sinn für eine Geschichte, der sich entkommen ließe, bleibt damit noch das Verständnis, die Geschichte sei eine Epoche, in der sich Befreiung von Zwängen nicht als selbst gewollter Prozess vollzieht.

Es findet so gleichermaßen eine Distanzierung von der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts und eine Wiederannäherung an deren Geschichtsverständnis statt. Das Projekt wird betont und die Projektion weitgehend verworfen, weil die Zukunft eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, ein zu ihr In-Beziehung-Setzen und nicht ihre Fortschreibung ist.

Es bleibt aber die Frage, was sich eigentlich durch den Akt der Befreiung, den Akt des selbstbewussten Nachvollzugs der heteronomen Strukturen verändert. Was bewirkt die Wandlung der Haltung des Subjekts zu den Strukturen, die es bestimmen? Menke schließt aus, dass es sich um etwas handelt, das eine ganze Traditionslinie französischer Denker, die *Martin Jay* untersucht, seit 1968 das »Ereignis« nennt – einen Bruch im Kontinuum der historischen Zeit. Ein solcher Bruch wäre nicht zuletzt auch ein Bruch mit der kulturellen Sedimentation, an den Menke nicht glauben kann, weil er aus seiner Perspektive die Bedingungen der Befreiung selbst aufheben würde.

Jay beschreibt jedoch, wie sich das Ereignisdenken als Reaktion auf die Analyse langfristig wirksamer Strukturen in der Schule der *Annales* und die Krise der aus dem 19. Jahrhundert stammenden Projektionen entwickelte. An die Stelle der sich verwirklichenden geschichtlichen Dynamik treten seit Jean-François Lyotard Ausbrüche, die die systematischen Zwänge und

Entwicklungslogiken der Geschichte aufsprengen und so ein Entkommen aus der vorgezeichneten Geschichte doch möglich machen sollen.

Auch wenn in den Versionen des Ereignisdenkens, die weniger optimistisch sind, als es Lyotards früher Entwurf zunächst war, die Ersetzung des Endes der (Vor-)Geschichte aus den geschichtsphilosophischen Entwürfen nach Hegel und Marx mit dem »Ereignis« weniger offenkundig ist, bleibt die Analogie von Ereignis und Epochenschwelle doch präsent. Wie bei Menke ist es auch im Ereignisdenken das Wegfallen der Projektion von Dynamiken und Gesetzmäßigkeiten über die Epochenschwelle hinweg, das den Unterschied zu den Konzeptionen des 19. Jahrhunderts markiert. Zudem ist aber auch der Bruch selbst kein Projekt. Das Fehlen aller Voraussetzungen im Subjekt, die es befähigen könnten, sich zu befreien, wird im Ereignisdenken als Tatsache genommen, die nicht verleugnet, sondern angenommen werden soll. Die Subjektivität beruht eher auf der Zäsur, als dass sie sie hervorbringt.

Der geschichtsphilosophische Charakter des Ereignisdenkens, so ließe sich im Ergebnis formulieren, besteht vor allem in seiner Überwindung des Konzepts der Geschichte, wie es sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelt hat. Dem Ereignisdenken geht es nicht um Kategorien einer möglichst präzisen Beschreibung dessen, was geschehen ist, sondern um die Möglichkeit, dass sich Konstellationen verändern. Oder, wie Jay resümierend feststellt, es geht um das, was gerade nicht historisierbar ist, was sich der Unterordnungen unter die Logik von Erzählungen, unter die Dynamik einer Entwicklung und die Geschichte eines Subjekts widersetzt.

2. »entkommen«

Wenn hier davon gesprochen wird, der Geschichte zu entkommen, dann geht es nach dem bereits Gesagten keinesfalls um das Erreichen eines Ziels, ein Erfüllen der Geschichte im Sinne einer auf Dauer gestellten Gegenwart der bürgerlichen Moderne oder eines an ihre Stelle tretenden Substituts. Entkommen werden soll nicht bloß einem Zustand, gegen den sich eine Geschichte denken ließe, sondern auch den Entwicklungslinien, die sich aus der Gegenwart entwerfen lassen. Und noch stärker formuliert: Es soll sogar dem Zwang jeder beliebigen geschichtlichen Dynamik entkommen werden.

Aber ist das überhaupt möglich? Lässt sich die kulturelle Sedimentation, die das Selbst und seine Situation geformt hat, überhaupt rekonstruieren,

verstehend nachvollziehen und transformieren? Lässt sie sich gar – wie vom Ereignisdenken antizipiert – dauerhaft zerbrechen und durch einen »mag-maartigen« Zustand ersetzen?

Die Standardposition zu diesem Problem, die heute dem 19. Jahrhundert zugeschrieben wird, ist, niemand könne aus seiner Zeit, und in der Geschichte stelle sich die Menschheit daher immer bloß Aufgaben, die sie auch zu lösen vermöge. Im Übrigen aber galt der Wandel dem 19. Jahrhundert als ein dauerhaftes Phänomen. Das Neue dränge beständig hervor und sei – um mit Dilthey zu sprechen – geradezu die Bedingung der Möglichkeit, dass es so etwas wie Geschichte überhaupt jemals geben konnte.

Alain Badiou, der prominenteste lebende Vertreter des Ereignisdenkens, scheint eine ähnliche Position als Hintergrundannahme seiner Philosophie zu teilen. Deshalb braucht er sich nicht zu fragen, wie es zu Ereignissen kommt. Sie geschehen ohne jeden subjektiven Anteil und ermöglichen erst die Subjektivität, die das jeweilige Ereignis retrospektiv anerkennt, indem sie dessen Konsequenzen nach und nach entfaltet.⁵ Gleichwohl kennt Badiou auch, wie *Frank Ruda* an dessen Begriff der »geschichtlichen Sequenz« herausarbeitet, so etwas wie ein Erbe. Dieses Erbe hat die Form einer Aufgabe, die sich nach einem Ereignis mit Bezug auf die vorhergegangene Epoche stellt. Genauer gesagt handelt es sich bei dieser Aufgabe um den Grund des Scheiterns der vorangegangenen Subjektivität, den Grund ihrer Erschöpfung, ihres Verlustes an Entwicklungsfähigkeit.

Das Ereignis, der Bruch ist der Beginn einer neuen Dynamik, die Erneuerung einer zuvor in der Latenz verbliebenen Möglichkeit, wie sie Kompridis bewahren will. Es enthält deshalb bereits eine Lösung des in der vergangenen Epoche ungelöst gebliebenen Problemaspekts gesellschaftlicher Organisation und ist zugleich in aller Regel Ausgangspunkt zur Entfaltung neuer Problematiken. Der Geschichte, heißt das, entkommen wir immer wieder. Wir müssen ihr aber auch immer wieder entkommen, weil sich jede neue Dynamik infolge des bloß partiellen Problemverständnisses, das der Wahl zugrunde liegt, die sich in ihr verwirklicht, ihrerseits zwangsläufig wieder erschöpfen wird.

5 Vgl. Badiou, Alain, *Das Sein und das Ereignis*, Berlin 2005, S. 440: »Die Subjektivierung [...] ist die Regel der Auswirkungen, die sich aus der In-Bewegung-Setzung eines über-zähligen Namens innerhalb der Situation ergeben.« Das Auftauchen eines Namens für etwas, das in einer Situation zwar anwesend ist, aber nicht gezählt wird – wie beispielsweise für lange Zeit die Arbeitskräfte ohne legalen Aufenthaltstitel in den gewerkschaftlichen Arbeitskämpfen –, ist Badiou's Definition eines Ereignisses.

In meinem an Michel Foucaults letzten Vorlesungen und seiner Interpretation von Kants *Was ist Aufklärung?* angelehnten Beitrag versuche ich, eine sich ihrer Vorläufigkeit bewusste Weise des Entkommens als die – im Sinne Badiou – aktuell zu bewältigende Aufgabe zu interpretieren. Denn die Qualität einer neu beginnenden Dynamik ändert sich entscheidend, wenn sie nicht mehr als ultimative Lösung eines alten Problems begriffen wird, sondern als vorläufiger Ansatz. Es ist das Ziel Foucaults, das Entkommen aus einer geschichtlichen Dynamik mithilfe des Wissens um seine Vorläufigkeit reflexiv werden zu lassen, um so nicht nur der gegenwärtigen Dynamik, sondern dem Zwang jeder Dynamik zu entkommen. Es geht bei aller Vorläufigkeit um einen epochalen Bruch mit der Gegenwart, also nicht bloß um ein weiteres Entkommen, sondern um ein Entkommen, dessen Subjekte jenseits ihres spezifischen Entkommens, das Entkommen-Können zu einer Lebensform verstetigen wollen, um den Zirkel von Neubeginn und Erschöpfung bewusst in Gang zu halten.

Dem liegt die Erkenntnis zugrunde, dass die Veränderung – anders als das 19. Jahrhundert und Badiou glauben – kein selbsttätiges Geschehen ist, sondern im Fall ihres Gelingens, wie ihres Scheiterns das Resultat einer Anstrengung. Denn die Sedimente der Kultur sind Akkumulationen von Macht und als solche von zu großer Stabilität, um zufällig so zu zerfallen, dass sie nicht sofort in neue Akkumulationen von Macht umschlagen. Es bedarf daher einer bewussten Praxis, um gegen eine Sedimentation vorzugehen. Diese Praxis, in der sich ein Subjekt seiner eigenen Situation und Gewordenheit nähert, nennt Foucault Kritik und versteht das bewusste Praktizieren der Kritik als Antidot gegen die fortlaufenden Prozesse der Sedimentation.

Aus der Geschichte zu entkommen, verlangt folglich für Foucault eine Praxis – genauer ein ganzes Bündel aufeinander abgestimmter Praktiken – durch die ein Subjekt dauerhaft eine kritische Lebensform einübt. Diese Lebensform zu finden, ist aber die noch zu bewältigende Aufgabe, vor der die Gegenwart laut Foucault steht und zu der seine letzten Arbeiten nur Vorüberlegungen darstellten.

Wenn *Martin Saar*, wie Robert Schnepf und Christoph Menke, mit Bezug auf Spinoza betont, dass die Selbstreflexion der Verwobenheit des Subjekts in die Welt und die Geschichte die Voraussetzung jeden Aktes ist, die Befreiung auch nur zu denken, dann ist der Widerspruch zum Projekt einer Loslösung von geschichtlichen Dynamiken der Akkumulation von Macht bloß scheinbar. Die Haltung der radikalen Aufklärung über uns selbst und unser Selbst, die Saar beschreibt, ist eine notwendige Voraus-

setzung für die Praxis der Kritik, die nichts anderes ist als die Analyse der Vergangenheit und Aktualität des analysierenden Subjekts. Die Techniken der Analyse – und vor allem der Selbstanalyse – haben den Effekt, eine Distanzierungsmöglichkeit, ein Potential für Veränderung zu eröffnen. Um dieser individuellen und gesellschaftlichen Möglichkeit willen nehmen die Subjekte den Prozess der Analyse überhaupt auf sich, denn diese Möglichkeit ist mit der Hoffnung verbunden, das eigene Leben nicht länger auf eine unbewusste Weise zu führen, die mit dem Gefühl des ohnmächtigen Ausgeliefertseins an individuelle Handlungsmuster oder gesellschaftliche Strukturen – an Geschichte in diesem Sinn – einhergeht.

Wie eng Analyse und Überschreitung miteinander zusammenhängen, zeigt auch *Beatrice Kobow*, wenn sie die Techniken der »bewusst falschen« Fiktion und des Imaginären untersucht. Das Fiktive stellt dabei keine Verfallsform des Wirklichen dar, noch ist es auf die Wirklichkeit reduzierbar. Vielmehr schreibt es sich als Imaginäres in die Wirklichkeit, die es überschreitet, ein. Es gehört also zum Gegenstand der Analyse von Wirklichkeit, der es als Möglichkeit ihrer Überschreitung innewohnt und mit der es auch in seinen historischen Gestalten erschlossen und bewahrt werden kann. Mit Cornelius Castoriadis soll dabei das Imaginäre nicht bloß als etwas verstanden werden, das sich in die Wirklichkeit hineindrängt und von dieser ausgeschlossen wird. Das Imaginäre sei der magmatische Grund, auf dem sich so etwas wie Wirklichkeit überhaupt erst verfestigen und einen eigenen – nun seinerseits irreduziblen – Status erlangen könne.

Trotz dieser Zuschreibung eines fundamentalen Status an das Imaginäre bleiben die Fiktionalisierungen doch als maßgebliche Techniken der Distanznahme erkennbar, die zum Repertoire einer gelingenden Flucht aus der geschichtlichen Wirklichkeit gehören. Sie lassen sich mit dem verbinden, was *Hans-Peter Krüger* als Jenseitigkeit im Diesseits analysiert: die Etablierung eines wirksamen Ideals, das als Maßstab zur Beurteilung der Wirklichkeit dienen kann. Doch obschon Krüger die dynamisierende Wirkung eines solchen Maßstabs unterstreicht, erhebt er zugleich aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie einen Einwand sobald dieser Maßstab selbst variabel wird.

Eine solche Variabilität von Maßstäben sei das Kennzeichen der Moderne, in der ein Modell der Lebensformbegründung das nächste jage, wobei sich die sukzessiven Entwürfe gegenseitig diskreditierten und so schließlich die ganze Idee eines jenseitigen Maßstabs, der im Diesseits seine dynamisierende Wirkung entfaltet, *ad absurdum* führten. Letztlich läuft Krügers Einwand darauf hinaus, dass eine Lebensform, die ständig ihr Zentrum verliere, sich

nicht leben lasse und folglich nicht realisiert werden könne. Der Versuch, allen Festlegungen und Bestimmungen zu entkommen, führe daher nur um so sicherer in einen Zustand, in dem jedes Angebot an Führung und Orientierung begierig aufgegriffen werde, wie nicht zuletzt die historische Erfahrung des Nationalsozialismus lehre.

Auch wer sich Krügers Projekt einer Philosophischen Anthropologie nicht zueigen macht, wird die von ihm beschriebene Problematik ernst nehmen müssen. Gerade Foucaults Projekt einer auf Dauer gestellten Kritik bedarf, um tatsächlich zur Lebensform werden zu können, eines Zentrums, einer Perspektive oder – um es ganz unumwunden zu sagen – einer Idee, die es orientiert. Foucaults Vorschlag für eine solche grundsätzliche Orientierung ist die Verhinderung der Akkumulation von Macht beziehungsweise die Entkoppelung des Anwachsens der menschlichen Fähigkeiten von der Konzentration von Macht. Die Stichhaltigkeit dieses Vorschlags in sich und als Alternative zum Programm der Philosophischen Anthropologie müsste jedoch erst noch diskutiert werden und bleibt vorläufig Desiderat einer erneuerten geschichtsphilosophischen Diskussion.

3. »wir«

Wird das Entkommen aus der Geschichte als ein Prozess verstanden, dem eine Idee zugrunde liegt, die ihn orientiert, dann wird schließlich ein dritter Term im Titel dieses Bandes fraglich. Wer ist dieses »wir«, das etwa *Nikolas Kompridis* in seinem Beitrag so emphatisch verwendet? Ideen haben *per se* noch kein Subjekt, das sich ihrer Verwirklichung verschreibt und im Akt dieses Verschreibens selbst konstituiert. Ideen sind Anrufungen im Sinne Louis Althusser und können nur durch den Appell subjektbildend wirksam werden.

Das »wir«, das im Titel dieses Bandes auftaucht und in einigen seiner Texte wiederholt, ist das, was *Tobias N. Klass* mit Jacques Rancière einen »leeren Namen der Geschichte« nennt. Dieses »wir«, dieser kollektive Akteur, existiert nicht. Die Verwendung des »wir« ist insofern irreführend, um nicht zu sagen: schlichtweg falsch. Seine Rechtfertigung ergibt sich erst, wenn dieses »wir«, das der Geschichte entkommen will, sich konstituiert, wenn es sich Gehör verschafft und in die Geschichte hineindrängt, in der ein solches »wir« nicht vorkommt und die auch keinen Platz für es bereithält. Nicht aus der Geschichte zu entkommen, sondern in sie hineinzukommen, in

ihr Gehör zu finden und Wirksamkeit zu entfalten, sei das Ziel, schlussfolgert deshalb Klass. Doch auch er formuliert dieses Ziel so, dass es über die Geschichte hinausweist, wenn er betont, es ginge um das Zur-Erscheinung-Bringen aller Subjekte der Geschichte, und zugleich sieht, dass das nur um den Preis zu realisieren sei, dass sich jedes Subjekt der Geschichte auflöst, dass all diese Subjekte ihr Ringen miteinander um die Möglichkeit ihres Erscheinens beilegen.

Erneut klingt so am Beginn des 21. Jahrhunderts einer der Grundgedanken der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts an: die Versöhnung. Der Beitrag von *Peggy H. Breitenstein* zeigt, wie wichtig der Gedanke eines möglichst umfassenden »wir«, die versöhnte Menschheit, als positiver Orientierungspunkt selbst in der »negativen Geschichtsphilosophie« Adornos blieb, die es nach den Erfahrungen von Volksgemeinschaft und Diktatur im Namen des Proletariats nicht wagte, die Vorstellung eines versöhnten Gesamtsubjekts zu konkretisieren. Seit dem 20. Jahrhundert sind es vor allem die Katastrophen, die die Geschichtsphilosophie antreiben, wobei die vergangenen Katastrophen als Drohung vor künftigen gegenwärtig bleiben und doch nicht das vielgestaltige Elend der Gegenwart zu überdecken vermögen. Diese Katastrophen und dieses Elend verlangen laut Adorno nach einem »wir«, das nur möglich ist, wenn es tatsächlich eine Form jenseits der Totalität findet, unter die die einzelnen gezwungen werden.

Der vorliegende Band geht im Kern auf eine Veranstaltungsreihe gleichen Namens zurück, die im Wintersemester 2011/12 im Rahmen des Philosophischen Kolloquiums an der Universität Leipzig stattfand. Dem Institut für Philosophie der Universität Leipzig sowie dem Centre Marc Bloch in Berlin, wo ich während eines Gastaufenthalts wesentliche Teile der Arbeiten an der Zusammenstellung und der endgültigen Gestalt des Buches durchführen konnte, sei herzlich für die vielfältige Unterstützung gedankt. Möglich wurden die Arbeiten jedoch vor allem durch ein Dilthey-Fellowship der Volkswagenstiftung, mit dessen Hilfe auch der Druck ermöglicht wurde.

I. Aufklärung – Befreiung

Kritik, Zeit, Geschichte

Nikolas Kompridis

1.

Fast dreißig Jahre sind seit der folgenden, erstaunlich weitsichtigen Zeitdiagnose von Habermas vergangen:

»Heute sieht es so aus, als seien die utopischen Energien aufgezehrt, als hätten sie sich vom geschichtlichen Denken zurückgezogen. Der Horizont der Zukunft hat sich zusammengezogen und den Zeitgeist wie die Politik gründlich verändert. Die Zukunft ist negativ besetzt [...] Es geht um das Vertrauen der westlichen Kultur in sich selbst.«¹

Nach allem, was seit 1989 geschehen ist und sich verändert hat, scheint diese vor 1989 geschriebene Zeitdiagnose, über die Jahre an Wahrheitsgehalt und Allgemeingültigkeit noch gewonnen zu haben. Ausgelöst wurde sie durch einen Wechsel des Zeitgeistes, der sich in den reichen nordatlantischen Gesellschaften Mitte der achtziger Jahre, zur Zeit des Niedergangs des Wohlfahrtsstaates, vollzog. Die Diagnose verzeichnete einen Rückgang des *Vertrauens*, dass menschliches Handeln gemeinsam eine gerechte Welt erschaffen würde – sei es im eigenen Umfeld oder fernab davon, aber auch eine grundlegende Veränderung unserer Ausrichtung auf die Zukunft.

Die Zukunft, für die so viel Altes geopfert und so viel Neues bereitwillig angenommen worden war, eröffnete einst einen viel weiteren Möglichkeitsraum und hatte ein viel einladenderes Antlitz. Es reicht nicht aus zu sagen, dass eine Offenheit für das »Novum« der Zukunft, eine Offenheit für Unterbrechung, Diskontinuität und unvorhersehbaren Wandel die

¹ Habermas, Jürgen, »Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien«, in: Ders., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M., S. 141–163, hier S. 143.

Moderne historisch gesehen als Epoche und Lebensform auszeichnete.² Denn, was bis vor Kurzem eine solche Offenheit für Unterbrechungen und Diskontinuitäten erhalten hatte, das heißt, was sie lebbar, erträglich machte, war die Erwartung, dass die künftige »Neuerung« unseren Hoffnungen und Bedürfnissen entspreche. Als Sam Cooke in den sechziger Jahren sang: »I know a change is gonna come«³, drückte er nicht nur die Sehnsucht nach Wandel aus, sondern auch den noch weit verbreiteten, wenn auch ab und an auf die Probe gestellten Glauben, dass bald ein besserer Tag heraufdämmern würde und dass wir auf diese Dämmerung sogar hinwirken könnten. Zu einem solchen Glauben an die Zukunft und unsere eigene Handlungsfähigkeit sind wir vielleicht nicht mehr fähig.

Während der gewaltige, scheppernde, unbarmherzige sich beschleunigende Wandel eilig weitergeht, hat sich unsere Erfahrung dieses Wandels verändert. Sie hat sich verändert, weil sich – vielleicht zum Glück – unsere Beziehung zur Zukunft verändert hat. Wir haben schon viel zu viel Wandel erlebt, zu viel ungewollten, irrationalen Wandel, Wandel, der unseren Hoffnungen und Bedürfnissen nicht entspricht, Wandel, durch den wir uns als Erleidende, nicht als Handelnde erfahren. Doch wenn das der Fall ist, zu was glauben wir berechtigterweise in Zeiten fähig zu sein, in denen wir Wandel eher als Symptom unserer Ohnmacht, denn als ein im Rückblick annehmbares Ergebnis unseres eigenen Handelns erleben?

Anhaltende, von uns nicht beherrschbare Zweifel an der Möglichkeit eines ethischen und politischen Fortschritts können unsere Praktiken, Traditionen und unser Selbstverständnis nicht unberührt lassen, weil diese alle tief greifend durch die Vorwegnahme eines solchen Fortschritts, ob er sich nun in der nahen oder in fernerer Zukunft vollzieht, geprägt sind. Sobald die Zukunft nicht mehr als Platzhalter für den Fortschritt dienen kann, wird die Rede über ihn als tatsächliche, das heißt: nicht bloß begriffliche, Möglichkeit bedeutungslos werden. Ein gewisser Grad an Offenheit unserer gesellschaftlichen Praktiken und kulturellen Traditionen, eine Bereitschaft, über bisher nicht infrage gestellte Voraussetzungen nachzudenken und zuvor geschätzte Werte neu zu bewerten, ist eine notwendige Voraussetzung für die erfolgreiche Praxis der Kritik. Aber hängt eine solche Offenheit nicht von der Offenheit der Zukunft ab? Und hängt nicht ihrerseits die Offenheit der Zukunft von unserer Fähigkeit ab, uns eine Vertrauen wie-

2 Vgl. Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1988, S. 15.

3 »Ich weiß, es wird sich was verändern.«

derherstellende, Hoffnung stiftende Alternative zur gegenwärtigen sozialen Ordnung auszumalen?

Aus Habermas' Zeitdiagnose können wir zwei notwendige (wenn nicht gar hinreichende) Bedingungen des kulturellen Selbstvertrauens der Moderne ableiten: erstens die Verfügbarkeit erneuerbarer utopischer Energien und zweitens die Offenheit der Zukunft. Sind erst einmal diese Bedingungen nicht erfüllt – und sie sind es gemeinsam oder überhaupt nicht –, bestehen die Vorbedingungen einer Krise des kulturellen Selbstvertrauens. Bis zu den gegenwärtigen geschichtlichen Umständen wurde das Problem des Selbstvertrauens der Moderne, ihrer Selbstversicherung, immer wieder durch ein »Aktualitätsbewußtsein« reformuliert, »in dem geschichtliches und utopisches Denken miteinander verschmolzen sind.«⁴ Aber jetzt scheint es, dass wir an einem Punkt in der Geschichte der Moderne angekommen und offenbar stecken geblieben sind, an dem sich geschichtliches Bewusstsein und utopisches Denken zum ersten Mal voneinander getrennt haben. Die Bedeutung der Gegenwart ist dunkel, undurchsichtig, weil sie weder mit der Vergangenheit verbunden werden kann, von der sie sich abhebt, noch mit der Zukunft, an der sie sich ausrichtet.

Gegenwärtig wird es deutlicher denn je, wie sehr unsere Fähigkeit, uns alternative Möglichkeiten auszumalen, von unserer Erwartung abhängt, dass die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen diese Möglichkeiten erfolgreich verwirklicht werden, eines Tages eintreten können. Eine Zukunft, die unseren Hoffnungen und Erwartungen nicht mehr offen steht, verstärkt die Erfahrung der Fassungslosigkeit eher, als sie abzumildern. Sie festigt den Zugriff des Skeptizismus und erhöht das lähmende Gefühl kultureller Erschöpfung und Verwirrung.

2.

Je stärker wir über die zeitliche Besonderheit der Moderne, nämlich ihre »Offenheit für das Novum der Zukunft«, nachdenken, um so weniger neigen wir dazu, sie ausschließlich als eine besondere Epoche anzusehen, als Zäsur der geschichtlichen Zeit von evolutionärer Bedeutung. Stattdessen sind wir veranlasst, an der Moderne wahrzunehmen, dass sie durch eine bestimmte Erfahrung von und eine bestimmte Beziehung zu geschichtlicher

4 Habermas, »Krise des Wohlfahrtsstaates«, S. 161.

Zeit definiert wird. Die Begriffe des »Erfahrungsraums« und »Erwartungshorizonts« als metahistorische Kategorien verwendend bestimmt Reinhart Koselleck die Moderne – die *Neuzeit* – als das Aufkommen dieser neuen Erfahrung von und Beziehung zu geschichtlicher Zeit.

»Erfahrung ist gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind und erinnert werden können. Sowohl rationale Verarbeitung wie unbewußte Verhaltensweisen, die nicht oder nicht mehr im Wissen präsent sein müssen, schließen sich in der Erfahrung zusammen. Ferner ist in der eigenen Erfahrung, durch Generationen oder Institutionen vermittelt, immer fremde Erfahrung enthalten und aufgehoben. [...] Ähnliches läßt sich von der Erwartung sagen: auch sie ist personengebunden und interpersonal zugleich, auch Erwartung vollzieht sich im Heute, ist vergegenwärtigte Zukunft, sie zielt auf das Noch-Nicht, auf das Nicht-Erfahrene, auf das nur Erschließbare. Hoffnung und Furcht, Wunsch und Wille, die Sorge, aber auch rationale Analyse, rezeptive Schau oder Neugierde gehen in die Erwartung ein, indem sie diese konstituieren.«⁵

Neuzeit läßt sich jedenfalls »erst als eine neue Zeit begreifen [...], seitdem sich die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben.«⁶ Wenn die Besonderheit der Moderne auf der anscheinend nicht zu schließenden Lücke zwischen »Erfahrung« und »Erwartung«, zwischen Vergangenheit und Zukunft beruht, dann erklärt das, warum die Bedeutung der Gegenwart zugleich als drängend und dunkel, als schicksalsträchtig und undurchsichtig erscheinen kann – warum, anders gesagt, normative Orientierungslosigkeit eine allgegenwärtige Möglichkeit ist. Es erklärt auch, warum das Zeitbewusstsein der Moderne sich permanent erneuern muss. In dem Bild der Moderne, dass so entsteht, finden sich weitere Belege für die Verbindungen zwischen sich entwickelnden Verständnisproblemen und sich entwickelnden Bedürfnissen nach der Erschließung alternativer Möglichkeiten. Sich zu orientieren, den eigenen Weg zu finden, erfordert es, die Bedeutung der Gegenwart zu erschließen, sie wieder, sei es auch bloß versuchsweise und vorläufig, mit einer unergründlichen Zukunft und einer instabilen Vergangenheit zu verbinden.

Unter anderen Verhältnissen, Verhältnissen, in denen die Kluft zwischen Erfahrung und Erwartung noch nicht unüberbrückbar geworden war, hieß, sich zu orientieren, gestützt auf tradierte Erfahrungen den Erwartungshorizont zu eröffnen, das Bekannte mit dem zu verknüpfen, was sein kann.

5 Koselleck, Reinhart, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien«, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 349–375, hier S. 354 f.

6 Ebd., S. 359.

»Erfahrungen geben Prognosen frei und steuern sie.«⁷ Und die »Durchbrechung des Erwartungshorizontes stiftet [...] neue Erfahrung.«⁸ Aber die Erfahrung darf nicht lediglich in einer offenen Beziehung zur Zukunft stehen, sie muss auch in der Lage sein, die Zukunft zu erhellen, als Brücke zum Kommenden und Möglichen zu dienen. Für das besondere Zeitbewusstsein der Neuzeit gilt allerdings, »der bisherige Erfahrungsraum reicht nie hin, den Erwartungshorizont zu determinieren.«⁹ Dieser kann nicht mehr aus der bisherigen Erfahrung abgeleitet oder entwickelt werden: Das ist die besondere Bedingung des Modernseins, des Lebens in der Neuzeit. Wenn die Vergangenheit die Zukunft nicht mehr erhellt, ist die Erfahrung von Dunkelheit, Undurchsichtigkeit die Normalität, von der wir ausgehen müssen, um die Schwierigkeiten zu verstehen, mit denen wir konfrontiert sind.¹⁰ Im Erleben der Neuzeit wird uns bewusst, wie sehr unsere Praktiken der Sinnstiftung einschließlich der Praxis der Kritik vom Erschließen alternativer Möglichkeiten und von unserer Fähigkeit, neu anzufangen, abhängen – von unserem immer wiederkehrenden Bedürfnis, »etwas in die Wirklichkeit zu rufen, das es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist, auch nicht für die Einbildungskraft, und zwar deshalb, weil es als Gegebenes noch gar nicht bekannt ist.«¹¹

Hat sie erst einmal die Verbindung zum modernen Zeitbewusstsein verloren, wird die Praxis der Kritik, was auch immer ihr normativer Ausgangspunkt sein mag, leb- und schwunglos. Wie die »Philosophen der Zukunft«, etwa Emerson, Nietzsche, Heidegger und Benjamin, erkannt haben, formt das moderne Zeitbewusstsein zusammen mit der Praxis Möglichkeiten erschließender Kritik einen Kreislauf wechselseitiger Abstimmungen. Im Gegensatz zu Richard Rortys Vorstellungen davon, wie wir von verbrauchten Begriffen zu denen gelangen, die Möglichkeiten erschließen, heißt, sich unter den immanent desorientierenden Bedingungen der Neuzeit zu reorientieren, nicht, einfach die alten Begriffe, mit denen wir unsere Schwie-

7 Ebd.

8 Ebd., S. 358.

9 Ebd., S. 359.

10 Ich umschreibe hier eine Beobachtung Tocquevilles, die sich auf den letzten Seiten von *Über die Demokratie in Amerika* findet. Die von Habermas fast anderthalb Jahrhunderte später gestellte Diagnose vorwegnehmend schreibt er: »Da die Vergangenheit die Zukunft nicht mehr erhellt, tappt der Geist im Dunkeln.« (Tocqueville, Alexis de, *Über die Demokratie in Amerika*, München 1976, S. 827.)

11 Arendt, Hannah, »Freiheit und Politik«, in: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994, S. 201–226, hier S. 206.

rigkeiten bisher verstanden, durch neue zu ersetzen.¹² Die neuen Begriffe müssen in die Wirklichkeit *gerufen* werden. Aber etwas, das es zuvor nicht gab, in die Wirklichkeit zu rufen, ist keine Angelegenheit von Versuch und Irrtum, noch ist es ein Prozess des Denkens, den wir »beherrschen« können. Es erfordert vielmehr die oft missverstandene und unterschätzte Tätigkeit, sich diese Lebensform anders vorzustellen, indem andere Möglichkeiten, sie fortzusetzen, erschlossen werden, andere Wege des »Weitermachens«.

Dabei handelt es sich nicht um ein Tun aus dem Stegreif: Es handelt sich um eine Antwort auf tatsächliche Probleme und Krisen, deren Lösung das Erschließen alternativer Möglichkeiten erfordert. Nötig ist unter anderem die Aufmerksamkeit dafür, wie unsere sinnstiftenden Begriffe entweder als Begriffe, die Erfahrungen »einordnen«, oder als Begriffe, die (mögliche) Erfahrungen »stiften«, oder als begriffliche Weichen zwischen beiden funktionieren. Koselleck unterscheidet zwischen Begriffen und »Vorgriffen«. Letztere könnten auch als vorgreifende Begriffe bezeichnet werden. Unter den Bedingungen der Neuzeit brauchen wir gerade deshalb vorgreifende Begriffe, weil unsere Erwartungen durch unsere Erfahrungen in radikaler Weise nicht voll bestimmt sind. Vorgreifende Begriffe »beruhen auf der Erfahrung des Erfahrungsschwundes, weshalb sie neue Erwartungen hegen oder wecken müssen.«¹³ Etwas anders ausgedrückt, die Fähigkeit wahrzunehmen, was verloren ging oder gerade jetzt verloren geht, ermöglicht es uns Begriffe in Anspruch zu nehmen, die Erfahrung zu stiften statt bloß einzuordnen vermögen.¹⁴

In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll anzumerken, dass Kosellecks Unterscheidung zwischen Begriff und Vorgriff Kants Unterscheidung zwischen den empirischen Verstandesbegriffen und den regulativen Ideen der Vernunft ähnlich ist. Empirische Begriffe müssen der Erfahrung entsprechen, im Unterschied dazu benennen Vernunftideen Anforderungen an die Erfahrung, Anforderungen, die ihre Verbindlichkeit aus Möglichkeiten beziehen (Möglichkeiten anders zu sprechen, zu handeln oder zu denken, als wir es tun) – eher von dem, was sein soll, statt von dem, was ist. Eine Vernunftidee kann Anforderungen an eine Erfahrung stellen, aber nicht aus dieser abgeleitet werden. In ähnlicher Weise kann ein Vorgriff aus einem Begriff konstruiert, aber nicht logisch aus ihm geschlossen werden: Er ist »ein reiner Erwartungsbegriff, dem keine bisherige Empirie zu entsprechen

12 Vgl. Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1989.

13 Koselleck, Reinhart, »Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe«, in: Ders., *Vergangene Zukunft*, S. 300–348, hier S. 345.

14 Vgl. Koselleck, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont«, S. 371.

vermochte.«¹⁵ Ein Vorgriff kann »eine neue Zukunft eröffnen«, aber nur, insofern er sich auf den Erfahrungsraum stützt und ihn durch das Erschließen des der Erfahrung »fremden« Elements, des in diesem Raum enthaltenen Sinn- und Bedeutungsüberschusses, vergrößert. Im Erfolgsfall kann der Vorgriff den »Anfang von einem Anfang« – eine Möglichkeiten erschließende Lücke in der Zeit – ermöglichen.¹⁶

Bekanntermaßen behauptete Nietzsche, »definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat«¹⁷. Der Satz kann als historisierende, proto-wittgensteinsche Behauptung gelesen werden, dass Begriffe eine Verwendungsgeschichte haben, deren vielfältige Ausprägungen, es nicht erlauben, sie mit einer einzigen, feststehenden Definition zu erfassen. Und das ist sicherlich ein Teil des Gemeinten. Allerdings ist die Behauptung, dass Begriffe eine nicht erfassbare Verwendungsgeschichte haben, nicht alles. Gemeint ist auch, dass Geschichte, wenn man so will, Begriffe benutzt. Geschichte wohnt den Begriffen inne, mit denen wir unser Leben leben, weil wir als Reaktion auf die Geschichte den Sinn und die Folgerungen aus unseren Begriffen ändern und anpassen. Nun ist es gerade, weil unsere Begriffe von geschichtlicher Erfahrung durchdrungen sind, weil sie diese einordnen, dass sie – einmal in vorgreifende Begriffe verwandelt – auch mögliche Erfahrungen stiften können. In dieser Hinsicht sind sie dann eine Art Welt erschließender Begriffe, die der Zukunft einen normativen Horizont eröffnen und alternative Möglichkeiten bewahren oder wecken.

Die Tätigkeit des Geistes, durch die gewöhnliche Begriffe in vorgreifende verwandelt werden, die sowohl das Vermögen zur Welterschließung als auch normative Kraft besitzen, gleicht dem, was der frühe Marcuse »Phantasie« nannte. Mit diesem Ausdruck meinte er den Reflexionsprozess des Erschließens, der durch die kritische Reflexion der gegenwärtigen Krisen, die Zukunft wieder öffnet. Das geschieht durch das Erschließen einer Brücke zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, die es unter den Bedingungen der Desorientierung ermöglicht, sich wieder zu orientieren.

15 Ebd., S. 372. Als Beispiele für in Vorgriffe, in zukunftsorientierte »Bewegungsbegriffe«, verwandelte Begriffe verweist Koselleck auf Kants »Völkerbund« und jetzt verbrauchte oder hochgradig umstrittene Begriffe, wie »Demokratismus«, »Liberalismus«, »Sozialismus«, »Kommunismus«, »Faschismus«, »Fortschritt« und »Revolution«.

16 Arendt, Hannah, »Vorwort. Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft«, in: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 7–19, hier S. 14.

17 Nietzsche, Friedrich, »Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift«, II/13, in: Ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, München u. a. 1988, S. 317; online: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-II-13>.

»Der Abgrund zwischen [der vernünftigen Wirklichkeit] und dem Bisherigen kann durch kein begriffliches Denken überbrückt werden. Um in der Gegenwart das noch nicht Gegenwärtige als Ziel festzuhalten, bedarf es der Phantasie. Dass Phantasie etwas Wesentliches mit Philosophie zu tun hat, geht schon aus der Funktion hervor, welche ihr unter dem Titel »Einbildungskraft« von den Philosophen zugewiesen wurde, besonders von Aristoteles und Kant. Kraft ihrer einzigartigen Fähigkeit, einen Gegenstand auch ohne dessen Vorhandensein »anzuschauen«, auf Grund des gegebenen Materials der Erkenntnis doch etwas Neues zu schaffen, bezeichnet die Einbildungskraft einen hohen Grad der Unabhängigkeit vom Gegebenen, der Freiheit inmitten einer Welt von Unfreiheit. Im Hinausgehen über das Vorhandene kann sie die Zukunft *vorwegnehmen*. [...] Die Phantasie verhält sich zu den anderen Erkenntnisvermögen nicht wie der Schein zur Wahrheit (der in der Tat, wenn sie sich als einzige Wahrheit aufspreizt, die zukünftige als Schein erscheinen muss). Ohne sie bleibt alle philosophische Erkenntnis immer nur der Gegenwart oder der Vergangenheit verhaftet, abgeschnitten von der Zukunft, die allein die Philosophie mit der wirklichen Geschichte der Menschheit verbindet.«¹⁸

Sowohl vorgreifende Begriffe als auch »Phantasie« sind Beispiele reflektierenden Erschließens, eines Wiedererschließens der Welt, das es vermag, die Zukunft wieder zu öffnen und die normative Beziehung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft neu zu gestalten. Genau durch diese Tätigkeit bewahrt nun die Philosophie ihre Verbindung zur »wirklichen Geschichte der Menschheit«. Wenn sie dabei versagen würde, Möglichkeiten auszusprechen, die auf die Bedürfnisse der Menschheit antworten, hätte die Philosophie ihre Berufung verfehlt, eine Berufung, die ihr aus der Zukunft entgegen schallt.

Auch in dem Sinn lässt sich von »Philosophinnen der Zukunft« sprechen, dass eine solche Philosophin auf ihre Zeit im normativen Licht des Möglichen antwortet, im Licht einer zukünftigen Gegenwart, die uns selbst Orientierung geben kann. Eine solche Philosophin mag als Repräsentantin der »professionellen« Philosophie sprechen – oder auch nicht. Alle, die die Zukunft philosophisch vorwegnehmen können, die Begriffe, die Erfahrungen stiften und nicht bloß einordnen, zur Verfügung stellen, sprechen mit der Stimme der Philosophie, selbst wenn diese Stimme heute nicht als wahrhaft »philosophische« Stimme anerkannt wird. In jedem Fall ist es für eine »Philosophin der Zukunft« sehr schwierig, nicht in einer problematischen, sogar von Gegnerschaft geprägten Beziehung zur professionellen Philosophie zu stehen. Das, wie Nietzsche bemerkt hat, ist das unausweichlich »Unzeitgemäße«, das eine solche Philosophin kennzeichnet, für die es

18 Marcuse, Herbert, »Philosophie und kritische Theorie«, in: Ders., *Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1979, S. 227–249, hier S. 244 ff. Meine Hervorhebung.

nicht ausreicht, ihre Zeit zu überwinden, sondern, die auch in sich selbst ihre eigene Zeit überwinden muss.

Auch wenn es auf den ersten Blick paradox zu sein scheint, die »Philosophin der Zukunft« kann nicht von der Zukunft angerufen werden, wenn sie nicht auch von der Vergangenheit angerufen wird, weil ihre Berufung wieder in Erinnerung ruft, was uns für immer verloren gegangen sein mag, was bewahrt und weitergegeben werden muss. Darauf bezieht sich Marcuse, wenn er schreibt: »Die kritische Theorie hat es in bisher nicht gekanntem Maße mit der Vergangenheit zu tun, gerade sofern es ihr um die Zukunft geht.«¹⁹ Wie Marcuse haben unter anderem auch Benjamin und Arendt erkannt, dass wir die Unabgeschlossenheit der Vergangenheit bewahren müssen, wenn wir die Offenheit der Zukunft erhalten wollen.

In Arendts Vorwort zu *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* dient eine Bemerkung aus den während der Résistance verfassten Texten René Chars als Zentrum einer Überlegung, die nicht nur das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Zukunft umspannt, sondern auch das Verhältnis von Erbe und Testament, das heißt das Problem, was an die Zukunft weitergegeben werden soll und wie über die Zeit hinweg verfügt werden kann. Chars Bemerkung, »unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen«, verweist auf den Verlust eines bestimmten kulturellen »Schatzes«, der verloren ist, weil er nicht für die Zukunft bewahrt wurde, und der nicht bewahrt worden ist, weil er nicht erkannt wurde.

»Das Testament, das dem Erben sagt, was rechtmäßig sein eigen ist, verfügt über den vergangenen Besitz für eine Zukunft. Ohne Testament oder, um die Metapher aufzulösen, ohne Tradition – die auswählt und benennt, die übergibt und bewahrt, die anzeigt, wo die Schätze sind und was ihr Wert ist – scheint es keine gewollte zeitliche Kontinuität und also, menschlich gesprochen, keine Vergangenheit und Zukunft zu geben, nur immerwährenden Wandel der Welt und den biologischen Kreislauf der Geschöpfe in ihr. Der Schatz war somit nicht aufgrund historischer Umstände und der Widerwärtigkeit der Wirklichkeit verloren gegangen, sondern weil keine Tradition sein Erscheinen oder seine Wirklichkeit vorausgesehen hatte, weil kein Testament über ihn eine Verfügung getroffen hatte.«²⁰

Genau, wie er nicht als lebendige Möglichkeit benannt oder in die Wirklichkeit gerufen werden konnte, konnte auch die zeitliche Kontinuität, durch die er vererbbar geworden wäre, nicht verfügt werden. Die Beziehungen von Vergangenheit und Zukunft, Testament und Erbe erinnern so

19 Ebd., S. 248.

20 Arendt, »Vorwort«, S. 9.

daran, dass auch das Erschließen von Möglichkeiten der Bewahrung von Möglichkeiten bedarf. Die Verbindung zwischen dem sich verengenden Möglichkeitsraum und der Erschöpfung utopischer Energien kann nicht völlig verstanden werden, wenn wir den Grad missachten, in dem es unsere Anstrengungen, die Zukunft offen zu halten, ihre Versiegelung zu verhindern, erfordern, Möglichkeiten lebendig zu halten, die von der Auslöschung bedroht sind. Diese Auslöschung kann durch ein System globaler Mächte drohen oder, wie Benjamin uns erinnert, durch unsere eigenen Gedächtnislücken, durch unser kollektives Versagen, sie und ihren Anspruch an uns zu erkennen und sie damit zu retten – nicht nur für uns selbst, sondern auch für die Zukunft.

In Hinsicht auf diese Verbindung von Vergangenheit und Zukunft war Benjamin in der Lage, das moderne Geschichtsverständnis sowohl für seine Unbeständigkeit gegenüber der Vergangenheit als auch für seinen Versuch einer Neutralisierung des Neuen und Unerwarteten, des Novums der Zukunft selbst, zu kritisieren. Was also paradox oder merkwürdig zu sein schien, das gleichzeitige Anerkennen der Ansprüche des Neuen (der Zukunft) und des Alten (der Vergangenheit), ist absolut vereinbar mit der normativen Beziehung zur geschichtlichen Zeit, die für die Kritische Theorie dauerhaft zentral ist. In einer wesentlich neuen Weise vermochte Benjamin, die Normativität in dieser Beziehung auszudrücken und auszudehnen. Er korrigierte durch die Anerkennung der normativen Ansprüche der Vergangenheit die einseitige Ausrichtung des Zeitbewusstseins der Moderne auf das Novum der Zukunft. Wie Habermas so treffend bemerkte:

Benjamin »schreibt allen vergangenen Epochen einen Horizont unerfüllter Erwartungen zu – und der zukunftsorientierten Gegenwart die Aufgabe, im Eingedenken eine jeweils korrespondierende Vergangenheit so zu erfahren, daß wir deren Erwartungen mit unserer schwachen messianischen Kraft erfüllen können.«²¹

Benjamins Perspektiven verkehrende Korrektur offenbart den Grad, in dem frühere Versuche, ein Gleichgewicht zwischen Kontinuität und Wandel zu finden, die unerfüllten Erwartungen der Vergangenheit geopfert oder verdrängt hatten.

Anstelle der vorhergehenden Asymmetrie zwischen Vergangenheit und Zukunft führte Benjamin das Ideal der Wechselseitigkeit in die normativen Beziehungen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ein. Sie hängen nun von der Frage ab, wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft so miteinander verbunden werden können, dass alles, was die Zukunft eher durch

21 Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 24.

das Erschließen als das Versiegeln von Möglichkeiten wieder öffnet, durch die Erinnerung und Wiederbelebung der verdrängten Ansprüche der Vergangenheit ermöglicht wird und im Gegenzug diese Erinnerung und Wiederbelebung ermöglicht.

»Damit hatte sich die Konstellation der Gegenwart im Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft spezifisch verändert. Unter dem Druck der aus der Zukunft andrängenden Probleme gewinnt eine zu geschichtlich verantwortlicher Aktivität aufgerufene Gegenwart einerseits ein Übergewicht über die aus eigenem Interesse anzueignende Vergangenheit; andererseits sieht sich eine schlechthin transitorisch gewordene Gegenwart für Interventionen und Unterlassungen von der Zukunft zur Rechenschaft gezogen. Indem nun Benjamin diese zukunftsorientierte Verantwortlichkeit auf vergangene Epochen *ausdehnt*, verändert sich die Konstellation noch einmal: die spannungsgeladene Beziehung zu den grundsätzlich offenen Alternativen der Zukunft tangiert jetzt unmittelbar die Beziehung zu einer durch Erwartungen ihrerseits mobilisierten Vergangenheit. Der Problemdruck der Zukunft multipliziert sich mit dem der vergangenen (und unerfüllten) Zukunft.«²²

Das Ziel unserer Beziehung zur Zeit ist nicht mehr das für die Moderne typische Ziel, von der Erblast der Vergangenheit befreit zu werden. Das Ziel wird tief greifender von der Vergangenheit angemahnt – nicht einfach von jedem Element der Vergangenheit, sondern von denen, die das Erkennen unnötigen Leidens und grausamer Ungerechtigkeit, von verpassten Möglichkeiten und unerfüllter Erwartungen einfordern. Horkheimer ist sicher recht zu geben, wenn er gegen Benjamins inakzeptabel »theologische« Deutung von Eigendenken und unserer Verpflichtung gegenüber der Vergangenheit einwendet: »Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.«²³ »Das vergangene Unrecht ist nicht wiedergutzumachen. Die Leiden der verfloßenen Geschlechter finden keinen Ausgleich.«²⁴ Doch Benjamin war keineswegs so naiv, noch sollte er so buchstäblich interpretiert werden. Nein, die Toten können nicht wieder aufgeweckt, noch kann ihr Leiden wiedergutmacht werden. Was die Gegenwart der Vergangenheit gleichwohl schuldet, ist, ihre Versiegelung zu verhindern und das kann durch die Wiederherstellung der Rede jener geschehen, die sonst zum Schweigen gebracht worden wären, aber auch durch die Wiederbelebung der Hoffnungen und Erwartungen,

22 Ebd., S. 25.

23 Brief von Max Horkheimer an Walter Benjamin vom 16. März 1937 zit. n.: Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. V), Frankfurt a. M. 1982, S. 589.

24 Horkheimer, Max, »Materialismus und Metaphysik«, in: Ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992, S. 7–43, hier S. 23.

die dem Zeitgeist, der die Vergangenheit auslöscht, als »unrealistisch« oder »utopisch« erscheinen mögen.

Die Behandlung der »theologischen« Motive in Benjamins Denken ist bei Habermas wie gewöhnlich von hermeneutischem Gespür und Einsicht geprägt, doch auch er passt Benjamins normative Ausweitung und Neuausrichtung des modernen Zeitbewusstseins allzu schnell in den Rahmen seines kommunikativ reformulierten Universalismus ein. Dadurch zerstreut er die normative Kraft von Benjamins auf die Zeit hin orientierten und an die Zeit gebundenen Begriff der »rettenden Kritik«. Tatsächlich hat sie den einen normativen Aspekt, den Habermas herausgreift: die Idee einer Solidarität der Menschheit über die Zeit hinweg (zwischen den Generationen) und nicht bloß über räumliche Grenzen (in der je eigenen Zeit). Aber Benjamins Überlegungen sollen die Vergangenheit in ihrer ganzen »Provinzialität«, sowohl auf die Gegenwart als auch auf die Zukunft bezogen, aufschließen. Die vorgeschlagene Neuorientierung des modernen Zeitbewusstseins sollte die Aufmerksamkeit darauf richten, dass es notwendig ist, noch nicht benannte kulturelle »Schätze« zu erhalten, die ohne einen Namen nicht an die Zukunft vererbt werden können, und damit noch nicht erkannte, geschweige denn verwirklichte Möglichkeiten zu bewahren. Was erforderlich ist, ist eine Beziehung zur Vergangenheit, die aufschließt, was uns möglicherweise für immer verschlossen ist, nicht als etwas, das für die Nachwelt in einem Museum der Kultur aufbewahrt wird, sondern als dasjenige, ohne das wir uns selbst hoffnungslos unverständlich fänden.

In einem aufschlussreichen Aufsatz nahm Christian Lenhardt die von Benjamin inspirierte Idee einer »anamnetischen Solidarität« auf, die kritische Theoretiker dazu zu veranlassen sollte, eine entschiedener »konservative« Haltung gegenüber den kulturellen Traditionen und den »Schätzen«, die sie vererben, einzunehmen. Die Aufgabe, den semantischen Gehalt der kulturellen Traditionen zu bewahren, sollte nicht dem heutigen politischen Konservatismus überlassen werden, dessen echtes Interesse an einer Konservierung so oder so gering ist.²⁵ »Amnesie droht die schlimmste Todsünde der befreiten Nachwelt zu werden, wenn nicht die richtigen konservativen Gepflogenheiten im Denken der Nachfolger verankert werden.«²⁶ Wie Lenhardt zeigte, könnte sich andernfalls Habermas Sorge, dass sich mögli-

25 Für ein Beispiel einer solchen mit Fragen der politischen Ansprüche der Kultur verbundenen »konservativen« Haltung vgl. Kompridis, Nikolas, »Normativizing Hybridity/Neutralizing Culture«, in: *Political Theory* 33 (2005) 3, S. 318–343.

26 Lenhardt, Christian, »Anamnestic Solidarity. The Proletariat and its Manes«, in: *Telos* 25 (1975), S. 133–154, hier S. 154.