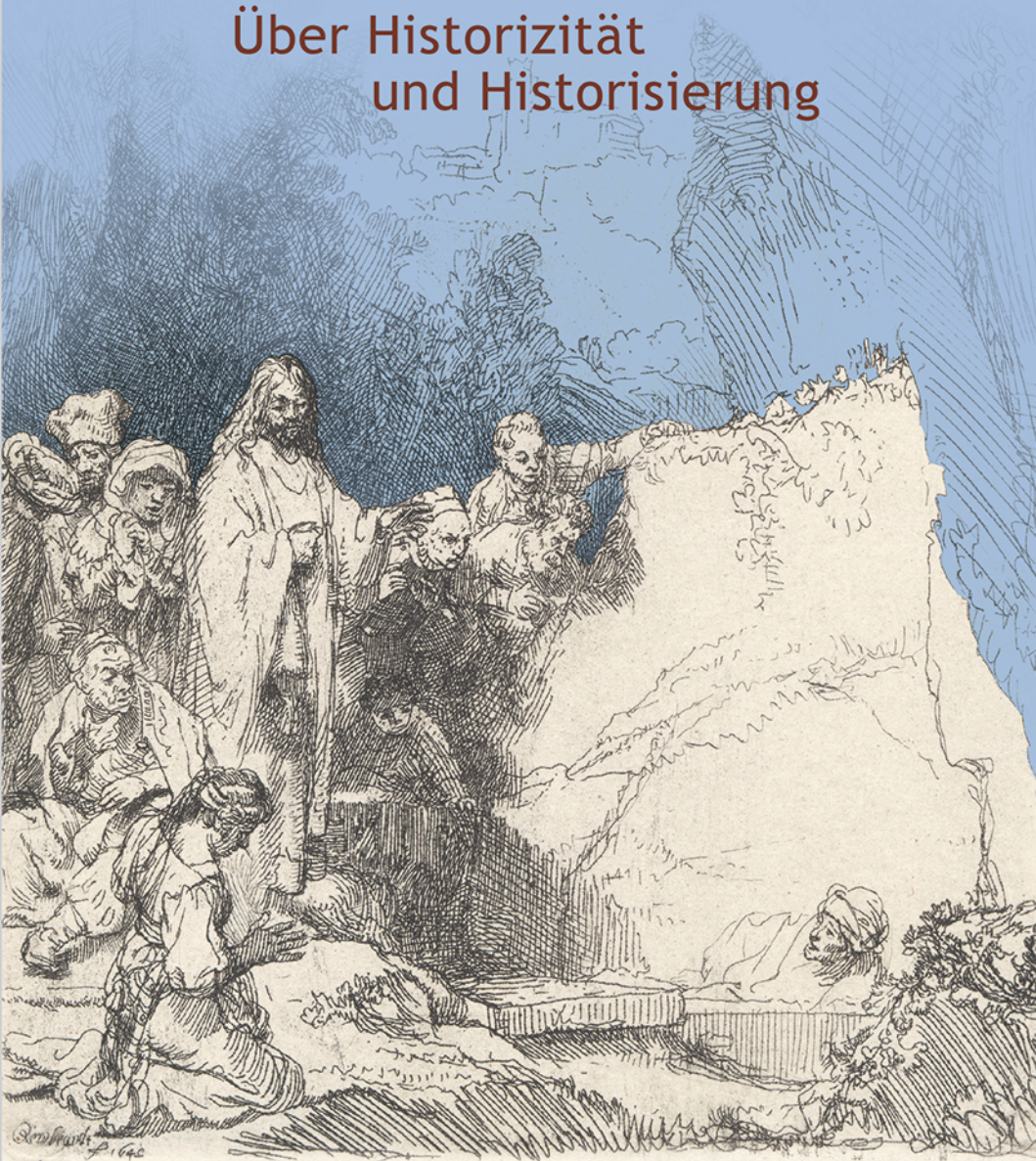


Henning Trüper  
Unsterbliche Werte  
Über Historizität  
und Historisierung



Wallstein

Henning Trüper  
Unsterbliche Werte

# WERT DER VERGANGENHEIT

Herausgegeben von  
Martin Sabrow und Achim Saupe

Henning Trüper

# Unsterbliche Werte

Über Historizität und Historisierung

WALLSTEIN VERLAG

Eine Publikation des Leibniz-Forschungsverbands Wert der Vergangenheit

Verbundpartner:

Deutsches Bergbau-Museum Bochum – Leibniz-Forschungsmuseum für Georessourcen (DBM) • Deutsches Museum (DM), München • Deutsches Schifffahrtsmuseum – Leibniz-Institut für Maritime Geschichte (DSM), Bremerhaven • Leibniz-Institut für Bildungsmedien – Georg-Eckert-Institut (GEI), Braunschweig • Germanisches Nationalmuseum – Leibniz-Forschungsmuseum für Kulturgeschichte (GNM), Nürnberg • Herder-Institut für historische Ostmitteleuropaforschung – Institut der Leibniz-Gemeinschaft (HI), Marburg • Institut für Zeitgeschichte (IfZ), München-Berlin • Leibniz-Institut für Deutsche Sprache (IDS), Mannheim • Leibniz-Institut für Europäische Geschichte Mainz (IEG) • Leibniz-Institut für Geschichte und Kultur des östlichen Europa (GWZO), Leipzig • Leibniz-Institut für jüdische Geschichte und Kultur – Simon Dubnow (DI), Leipzig • Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), Frankfurt • Leibniz-Institut für Medienforschung – Hans-Bredow-Institut (HBI), Hamburg • Leibniz-Institut für Raumbezogene Sozialforschung (IRS), Erkner • Leibniz-Institut für Wissensmedien (IWM), Tübingen • Leibniz-Institut zur Analyse des Biodiversitätswandels (LIB), Bonn-Hamburg • Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL), Berlin • Leibniz-Zentrum Moderner Orient (ZMO), Berlin • Leibniz-Zentrum für Zeithistorische Forschung Potsdam (ZZF) • Römisch-Germanisches Zentralmuseum – Leibniz-Forschungsinstitut für Archäologie (RGZM), Mainz • Senckenberg Gesellschaft für Naturforschung (SGN)

# Inhalt

Vorbemerkung: Im Waisenhaus der Geschichtsphilosophie . . .	7
I. Zur Kritik der Geschichtstheorie . . . . .	23
Erster Teil: Apokatastasen	
II. Das Kreuz der Unsterblichkeiten . . . . .	71
III. Leibniz über die Wiederkehr einiger Dinge . . . . .	103
IV. Koalition der Verlierer . . . . .	120
V. Laufenmachen der Historisierungen bei Nietzsche . . . . .	147
Zweiter Teil: Werte und Normen zwischen Tod und Tod	
VI. Entwertung vor Fahrtantritt . . . . .	189
VII. Ungeschichte und Geschehensethik . . . . .	228
VIII. Die Rettung der Toten in der Geschichte . . . . .	267
IX. Trost der Geschichtsphilosophie . . . . .	318
Dank . . . . .	339
Verzeichnis der Abbildungen . . . . .	340
Literatur . . . . .	341



## Vorbemerkung: Im Waisenhaus der Geschichtsphilosophie

1. *Im Wortfeld.* Was heißt es, dass etwas »historisch« sei? Genauer gesagt, »historisch« und nicht bloß »vergangen«, denn »historisch« kann nur dann als eigenständiger Begriff gelten, wenn es sich dabei nicht einfach um ein anderes Wort für »vergangen« handelt.<sup>1</sup> Anders gesagt, der Gegenbegriff, von dem sich »historisch« abgrenzt, ist nicht, wie man meinen könnte, »gegenwärtig« oder auch »immerwährend«, »geschichtslos«, »ahistorisch«, »unhistorisch«, »systematisch«, »formal« oder was immer sonst man ihm entgegengesetzt hat, sondern »vergangen«. Wenn man genug philosophiegeschichtliche Unverfrorenheit aufbrächte, könnte man das Problem auch in die Frage umgießen, warum überhaupt irgendetwas historisch sei und nicht vielmehr bloß vergangen. Zwar würde diese Umformulierung durch das »warum« den Fokus vom rein semantischen Problem nach der Klärung einer Wortbedeutung auf die Klärung von Ursachen oder Zielen verschieben. Doch verbleiben Bedeutungsklärunen ohnehin selten im Reinen und divagieren häufig in die Erklärungsmodi von Kausalität, Finalität und dergleichen mehr. Keineswegs besteht Semantik in einem einfach zu bestimmenden Verfahren, das als grundlegend angesehen werden könnte, etwa der Feststellung des intendierten Gegenstandsbezugs. Es bestehen immer auch andere Möglichkeiten, Bedeutung zu erklären.

Ebenso wenig kann sich der Bedarf nach semantischer Klärung allein an der phonetischen und graphischen Oberfläche der Wortunterschiede festmachen. Denn zum Beispiel sind »historisch« und »geschichtlich« einfach Synonyme. Über sie können Substantive gebildet werden, »Historizität« und »Geschichtlichkeit«, die ebenso synonym verwendbar sind. Hier kann die Bemühung um semantische Distinktion nur Verwirrung stiften. Und dennoch handelt es sich bei dieser Festlegung zunächst einmal um eine Setzung. Bei der vorgeblich einfachen Frage »Was

1 Begriffsgeschichtlich besteht eine Nebenbedeutung von »Historizität« und »Geschichtlichkeit«, die synonym zu vergangener Faktizität oder Geschehensein verwendet wird und die besonders in der Theologie Konjunktur hatte, etwa im Hinblick auf die »Geschichtlichkeit«, das tatsächliche Gelebthaben Jesu. Diese Nebenbedeutung spielt hier keine signifikante Rolle, da es sich offensichtlich nicht um einen eigenständigen Begriff von Historizität handelt, sondern um eine Synonymbildung für Faktizität. Nebenbei sei auch bemerkt, dass ich jede weitere Bedeutungsunterscheidung von historisch und geschichtlich, Historizität und Geschichtlichkeit für nicht vom üblichen Sprachgebrauch sanktioniert halte.



bedeutet ...?» geht es stets auch um die Offenlegung und Hinterfragung begrifflicher Vorentscheidungen.

Im Übrigen ist noch hinzuzufügen, dass das Wortfeld mit der einfachen Substantivierung der Adjektive nicht erschöpft ist. Neben »historisch« und »Historizität« besteht außerdem »Historisierung«, der Vorgang, durch den etwas Vergangenes historisch (gemacht) wird, als Substantivierung des Verbums »historisieren«.<sup>2</sup> Es liegt nahe, Historizität als Ergebnis und zugleich als Voraussetzung einer Praxis von Historisierung anzusehen. Dass aber zwischen den Begriffen von »Historizität« und »Historisierung« erstens eine Lücke, zweitens zugleich eine Interdependenz besteht, die auf dieser Ebene der banalen Beschreibung eines Wortfelds nicht sichtbar wird, ist einer der zu entwickelnden Befunde dieses Buchs. Man kann sich die unterschiedliche Verfassung dieser beiden Begriffe immerhin vorläufig vergegenwärtigen, indem man darauf verweist, dass Historisierung eine Handlung oder einen Prozess bezeichnet, also auch eine Projektion in die Zukunft, ein Subjekt oder zumindest ein Trägermedium sowie eine Art von Zielgerichtetheit impliziert, während Historizität eine strukturelle Eigenschaft ist, die ohne diese Implikate bestehen kann. Dass diese Möglichkeit aber nicht nur rein hypothetisch ist, sondern ein tatsächliches Distanzverhältnis bezeichnet, ist eben das unter der semantischen Oberfläche Verdeckte, das offengelegt werden soll.

Es geht also kurz gesagt im Folgenden um die Erläuterung und Begründung von zwei begrifflichen Distinktionen, erstens die in der Sprache sozusagen offen zutage liegende von »geschichtlich« und »vergangen« und zweitens die verdeckte, zu entwickelnde von Historizität und Historisierung; und am Ende trägt die Letztere entscheidend zur Erklärung der Ersteren bei. Denn »historisch« erweist sich als unhintergebar doppeldeutig, weil zusammengesetzt und immer in die voneinander abweichenden Richtungen von Historizität oder Historisierung auslegbar. Diese zusammengesetzte Natur verkompliziert die Lage. Die herkömmlichen Theorisierungen von Geschichte sind den Schwierigkeiten, scheint mir, nicht gerecht geworden.

2 Historisierung tritt in einer Nebenbedeutung auch als Begriff für eine Epoche der allgemeinen Bedeutungssteigerung des Historischen auf (insbesondere das frühe 19. Jahrhundert); dann fällt er mit dem Epochenbegriff des Historismus zusammen; mit beiden befasste ich mich hier nur am Rande. Vgl. Wolfgang Küttler, Jörn Rösen, Ernst Schulin (Hgg.), *Geschichtsdiskurs 3: Die Epoche der Historisierung*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1997.

2. *Geschichtsphilosophie nach der Flut.* Mit dem Problem der Geschichtlichkeit verhält es sich wie mit so vielen Fragen nach Wortbedeutungen, die vielleicht vor allem deswegen philosophischen Charakter annehmen, weil sie schon so oft beantwortet worden sind. In der Philosophie scheint vielerorts die Überzeugung vorzuherrschen, dass ihr Territorium in Bereiche zerfalle, die von klaren natürlichen Grenzen getrennt würden. Zur Illustration die kantischen Fragen: Was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen, was ist der Mensch? Leicht zu ersehen, die Frage nach der Geschichtlichkeit hat hier keinen eigenständigen Ort; sie kann allenfalls einen Flecken von dieser, einen von jener Domäne okkupieren (man könnte durchaus behaupten, dass alle vier Fragen Kants jeweils auch Aspekte des Geschichtlichen betreffen).

»Geschichtsphilosophie« schien sich ein eigenes Territorium im Bereich der säkularen Fortschrittspostulate und deren argumentativer Begründung aufgebaut zu haben, die in der späten Aufklärungszeit und der idealistischen Philosophie um 1800 zu großer Prominenz gelangten. Der Begriff »Geschichtsphilosophie«, *philosophie d'histoire*, findet sich nach allgemeiner Ansicht zuerst bei Voltaire.<sup>3</sup> Dieses philosophische Neuland ist nach beinahe ebenso allgemeiner Ansicht von den Sturmfluten der nachfolgenden geschichtlichen Ereignisse wieder überspült worden; es existiert in der Philosophie nicht mehr. Genauer, es existiert nurmehr als verächtliche Erinnerung an ein verdientermaßen, nämlich durch eigenen moralischen Makel, durch seine Hybris, untergegangenes Gebiet: So kommt es, wenn man keine sicheren Deiche baut.<sup>4</sup> Dieser Untergang ist die immer wiederholbare Katharsis einer wiederaufführbaren Tragödie; die Zurückweisung »der Geschichtsphilosophie« ist seit bald zweihundert Jahren topisch.

Kaum handelt es sich bei dieser, freundlich gesagt, Ästhetisierung der Philosophiegeschichte im Modus des Tragischen um eine triftige Darstellung. Im Grunde liegt das Landkartenmäßige der Philosophie nicht. Weniges verschwindet vollständig. Keine Lösung, keine Grenzziehung bleibt unhinterfragt. Die Probleme liegen kreuz und quer durcheinander, und zwar nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit, so dass sich auch

3 Voltaire, *La philosophie de l'histoire* [1765], hrsg. von John H. Brumfitt, Oeuvres Complètes 59, Genf: Institut Voltaire, 1969.

4 Odo Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, forderte den »Abschied« von der Geschichtsphilosophie zugunsten einer skeptischen, philosophisch-anthropologischen Position unter dem Imperativ der Weltverschönerung; das Spiegelverhältnis von Geschichtsphilosophie und Anthropologie lässt sich dabei in moralischen Begriffen ausdrücken: »[W]enn die Menschen anthropologisch unverhältnismäßig unter ihrer Würde leben, so leben sie geschichtsphilosophisch unwürdig über ihre Verhältnisse« (29).

die Geschichtsphilosophie ohne weiteres nach ihrem Ende fortsetzt. Insbesondere im Hinblick auf ihren Problembestand, der ohnehin nicht auf das Fortschrittsargument beschränkt werden konnte, hat sie ihr eigenes Dénouement recht unbeschadet überstanden.<sup>5</sup>

3. *Landpartie*. Der Beschäftigung mit der verbleibenden Problemsubstanz hätte der Kollaps der klassischen Philosophie des Fortschritts in der Geschichte vielleicht sogar zuträglich sein können. Mehr Aufmerksamkeit hätte sich etwa – keineswegs ist die Liste vollständig – auf die Frage nach der spezifischen Gegenständlichkeit und Zeichenhaftigkeit der Geschichte richten können; auf die Frage nach der Präsenz von moralischen Normen und Werten im Korpus des historischen Wissens; die Frage nach dem Zusammenhang von Geschichtlichkeit, Sterblichkeit und dem Umgang mit Toten; nach der Einheit von Geschichte und der Möglichkeit von Wiederholung; nach der Bindung von Historizität an die Kategorie der Menschheit; nach der Reflexivität historischen Wissens als eines Wissens von sich selbst; oder auf die Frage nach Trost und Untröstlichkeit in der Historizität.

Doch ist stattdessen eine Vernachlässigung des gesamten Gebiets eingetreten. Insbesondere hat ein Rückzug in den Bereich einer spezialisierten – und philosophisch marginalen – Erkenntnistheorie des Wissens von der Vergangenheit stattgefunden. Diesen Bereich hatte man schon früh als so abgelegen vom seinerzeit noch unbeschädigten Zentrum der Geschichtsphilosophie aufgefasst, dass man vielfach lieber von einer »Theorie der Geschichte« sprach, um sich von der »Philosophie« derselben abzugrenzen. Diese Distanzierung, die einer Art Rückzug ins Landleben gleicht – unfreundlich gesagt, in den »Idiotismus des Landlebens« –, war schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im Ansatz erkennbar.<sup>6</sup> Im 20. Jahrhundert erschien sie doppelt nützlich, um jede

5 Dass Geschichtsphilosophie nurmehr »nach der Geschichtsphilosophie« möglich, dass sie einer »Rehabilitierung« bedürftig sei, ist geradezu zum Topos geworden; vgl. zuletzt Reinhard Blänkner, Falko Schmieder, Christian Voller, Jannis Wagner (Hgg.), *Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie? Perspektiven der Kulturgeschichte im Ausgang von Heinz Dieter Kittsteiner*, Bielefeld: transcript, 2021; Johannes Rohbeck, *Technik – Kultur – Geschichte: Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000. Emil Angehrn, *Geschichtsphilosophie: Eine Einführung* [1991], Basel: Schwabe, 2012, spricht von der »Kurzlebigkeit« (9) der Geschichtsphilosophie und von dem anhaltenden Zweifel, ob es sich dabei um etwas gehandelt habe, »das den Keim des Verderbens bereits im Augenblick seines Entstehens in sich trägt« (10).

6 Ein Beispiel ist die Formulierung bei Johann Martin Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig: Friedrich Lanckischens Erben, 1752: »Wie nun die Erkenntniß der Dinge, welche sind und geschehen, die historische Erkenntniß ausmachen [...]: also siehet man [...], daß man den einen und bekanntesten Theil der

Verstrickung in die Katastrophengeschichte der sogenannten spekulativen oder »substantiellen Geschichtsphilosophie« (wie Arthur Danto sagte) abzustreiten.<sup>7</sup> Von den 1960ern bis in die 1990er Jahre entwickelte sich die geschichtstheoretische Debatte in Richtung einer Theorie der Geschichtserzählung weiter, deren nicht einfach zu bestimmendes Verhältnis zum Wissen eine umfangreiche Literatur hervorgebracht hat.<sup>8</sup> Häufig hat man dabei erkenntnisskeptische und -apologetische Argumente ausgetauscht, häufig auch aneinander vorbeigeredet.

Übrigens ist auffällig, dass die Begriffe von Theorie und Philosophie eine Gemeinsamkeit haben, der sie sich oft nicht stellen. Der Begriff der Theorie – ursprünglich eine Art »Schau« des Wirklichen – enthält ein wie gründlich auch immer verhohlenes, ereignishaftes und also zeitliches Element (auch die Theorie hat ihre Geschichte). Ähnliches ließe sich von jener eigentümlichen Relation der *philia* im Abgrund des Philosophiebegriffs sagen, jener Zuneigung, Freundschaft und Liebe, die das Handelnde

Geschichte, der nelmlich die geschehene Dinge betrifft, nicht wohl ohne dem andern [nämlich der die seienden Dinge betrifft], durch eine brauchbare Theorie erläutern könne.« (13) Die komplizierte Passage setzt das Ziel einer »Theorie« der historischen Erkenntnis. Ein weiteres Beispiel ist die zwar sarkastische, aber erkennbar erkenntnistheoretisch zu verstehende Formulierung »Theorien der Geschichte« bei Friedrich Nicolai, *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker*, 1, Berlin, Stettin: Friedrich Nicolai, 1773, 78. Ganz selbstverständlich ist die Wendung dann bereits bei Wilhelm Wachsmuth, *Entwurf einer Theorie der Geschichte*, Halle/Saale: Hemmerde und Schwetschke, 1820. »Idiotismus des Landlebens« bei Karl Marx, Friedrich Engels, »Manifest der kommunistischen Partei« [1848], dies., *Werke*, 4, Berlin (Ost): Dietz, 1959, 459-493, hier 466.

7 Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge*, New York: Columbia University Press, 1985, Kap. I.

8 Einschlägig insbesondere Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973, das unter den zahlreichen Beiträgen weiterhin herausragt und auch eine vorgängige Diskussion über die Geschichtserzählung, die mindestens bis zu Droysen zurückreicht, dauerhaft überschattet hat. Frank Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford: Stanford University Press, 2001, bes. Kap. 1, tritt in Antwort auf White an, um den Wirklichkeitsbezug der Geschichtserzählung als Diskursivierung einer »Repräsentation« zu erklären, eines gestalteten Substituts, das für die vergangene Wirklichkeit einsteht, wobei es allerdings in irritierender Weise zwischen Praxis, (Kunst-)Werk und Person changiert (es bleibt unklar, ob diese Vieldeutigkeit beabsichtigt ist). Die »postmoderne« Fixierung auf die Erzählung soll mit älteren geschichtstheoretischen Debatten, insbesondere dem, was Ankersmit (in Anschluß an Jörn Rüsen) als »Historismus« versteht, zusammengeführt werden, um ein komplexeres Verständnis des Wirklichkeitsbezugs der Geschichtsschreibung zu erreichen. Allerdings, eine weitere Irritation, unterbleibt jegliche konkrete Arbeit am Studium dieser behaupteten Komplexität. Zuletzt hat Jouni-Matti Kuukkanen, *Postnarrativist Philosophy of Historiography*, London: Palgrave Macmillan, 2014, den Platz der Narration im historischen Wissen noch einmal neu vermessen.

ebenso wie das Widerfahrende jedes Wissens betrifft. Unvermeidlich sind diese Eigenschaften auch ethisch signifikant; und indem sie dem Denken als zeitlicher Form die Bedingung der Historisierbarkeit auferlegen, wiederholt sich, gleich ob in der Geschichtstheorie oder -philosophie, stets die eigenartige Figur, in der sich Historisierung und Historizität im Zuge ihrer Auslegung selbst wiederbegegnen. Auch diese unabdingbare Reflexivität gehört zu jenem verwaisten Problembestand. Vielleicht erklärt sich von daher auch die Bedeutung der Wiederholung für dieses Gebiet. Das Wiederkehren ist nicht nur Gegenstand, sondern auch Gewohnheit oder sogar Zwangslage sowohl der Geschichtstheorie als auch der Geschichtsphilosophie. Die Landpartie der Geschichtstheorie hat insofern nur bedingt zu einer klaren Auseinanderlegung der Problembestände geführt.

Deutlich zeigt sich die Schwierigkeit der Ablösung von der Geschichtsphilosophie etwa bei Siegfried Kracauer, der die Geschichtsschreibung nurmehr als im »Vorraum« zu den »letzten Dingen« der Philosophie beheimatet auffassen will. Eigentlich legt die Unterscheidung nahe, dass Kracauer die Fähigkeit und den Ehrgeiz »der Philosophie« zum »Letzten« überschätzt, während er »der Historie« nur die trügerische Sicherheit eines halbherzigen Theoretisierens verspricht, obwohl er selbst dennoch zugleich die philosophischen Probleme einerseits analysiert und sich andererseits *ad libitum* ihrer Diskussion entzieht.<sup>9</sup> Ein stabiles »Nebeinander«, wie Kracauer es idealisiert, entsteht auf diese Weise jedenfalls nicht.

4. *Waisenhaus*. In einer von der Geschichtstheorie zunächst wenig beachteten Denkbewegung, eigentlich in Reaktion auf die beginnende Marginalisierung der Fortschrittsphilosophien – die keineswegs erst nach dem Ersten Weltkrieg einsetzte, wie dennoch oft behauptet wird –, war schon im späten 19. Jahrhundert auch eine spezifische philosophische Traditionslinie zur Bedeutung von »Geschichtlichkeit« entstanden. Das Wort lässt sich zwar bereits in Hegels Schriften nachweisen. Aber erst in der Korrespondenz von Wilhelm Dilthey und Paul Graf Yorck von Wartenburg wurde es zum gewichtigen philosophischen Begriff erhoben.<sup>10</sup> Hier betraf es vor allem die individuelle und sozial vermittelte Erfahrung von Zeit. »Historizität« bezeichnete eine im Leben der Einzelnen

9 Siegfried Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen* [1969], übers. von Karsten Witte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, 218–246.

10 Zur Geschichte des Begriffs, vgl. nach wie vor Gerhard Bauer, *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin: de Gruyter, 1963; Leonhard von Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit: Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

liegende Grundlage, die als Vorbedingung allem historischen Wissen vorausging.<sup>11</sup> Dass man die beiden neu entstandenen Linien – Narrativität und Zeiterfahrung – zusammenbringen konnte, demonstrierte Jahrzehnte später Paul Ricoeur in einer großen synthetischen Anstrengung, vermutlich der wichtigste Beitrag zu Geschichtstheorie *und* -philosophie in den vergangenen Jahrzehnten.<sup>12</sup>

Mir kommt es aber so vor, als sei damit die Arbeit nicht getan. Auch die Diagnose, dass die Spaltung in Geschichtstheorie und -philosophie das hauptsächliche Problem des Felds (gewesen) sei, ist nicht hinreichend. Eher, so der Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen, lässt die Einengung der Geschichtsphilosophie auf eine Erörterung der Zeiterfahrung wiederum eine erhebliche Menge der fortbestehenden Problemsubstanz unberücksichtigt. Die phänomenologisch-hermeneutische Geschichtlichkeitsphilosophie hat sich zur Geschichtstheorie aufs Land verfügt und die Problemgeschwister verwaist zurückgelassen. Das vorliegende Buch nimmt sich dieser Waisen an und versteht sich insofern primär als Beitrag zur Geschichtsphilosophie, nur sekundär zur Geschichtstheorie.

5. *Nebensachen*. Im Folgenden werde ich behaupten – und zu belegen versuchen –, dass für die Frage nach der Bedeutung von »historisch« (und dessen Unterscheidung von »vergangen«) die Nebensachen die Hauptsachen sind. Die Erläuterung des Begriffs der Geschichtlichkeit benötigt nicht so sehr Existenziale, das heißt (nach Heidegger) fundamentale, nicht weiter begründbare Bestimmungen, die das menschliche Dasein auslegen.<sup>13</sup> Vielmehr müsste man sich auf Tangentiale konzentrieren, nämlich solche philosophischen Begriffe und Tropen, die gar nicht offensichtlich mit der Frage nach der Geschichtlichkeit in Verbindung stehen und vielleicht nur einzelne und marginale Berührungspunkte damit aufweisen. Und wo mehr als eine Tangente betroffen ist und die

11 Besonders einflussreich waren und sind die beiden klassischen Aufsatzsammlungen von Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, und ders., *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000. Von der Phänomenologie herrührende Theorien erfahrungsbasierter Geschichtlichkeit sind allerdings auch sonst zahlreich.

12 Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., übers. von Rainer Rochlitz, München: Fink, 1988-91. Vgl. auch *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, übers. von Hans-Dieter Gondek, München: Fink, 2004, das Ricoeur in Teilen als Revision der früheren Arbeit angelegt hat, in der er das soziale Gedächtnis wenig berücksichtigt hatte. Der von Koselleck und Wolf-Dieter Stempel herausgegebene Band 5 von *Poetik und Hermeneutik, Geschichte, Ereignis und Erzählung*, München: Fink, 1983, enthält wichtige Beiträge der älteren Diskussion.

13 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen: Niemeyer, 2001, §9, bes. 44 f.

Tangenten nicht parallel verlaufen, geht es nicht allein um deren jeweiligen Berührungspunkt mit der Kreislinie, sondern auch um die jeweiligen Schnittpunkte der Tangenten untereinander. Es geht, könnte man sagen, um eine Bedeutungsklärung, die das Punktuelle der Berührungen für entscheidend hält. Das Interesse am Tangentialen folgt aus der Flüchtigkeit des Denkens und der sprachlichen Bedeutungen, aus deren fast unvermeidlichem Irregehen, ein Problembestand, der wie vielerorts, so auch im philosophischen Nachdenken über das Geschichtliche kaum ernst genug genommen werden kann.

Durch die Verschiebung der Perspektive auf die Tangenten rücken auch einige oft vernachlässigte philosophische Texte in den Vordergrund. Deren hier allerdings überwiegend nur skizzenhafte Auslegungen sollen nicht zuletzt belegen, dass – und auch begründen, warum – die Klärung der Bedeutung von »historisch« und »Historizität« nicht umhinkommt, sich mit einer verwirrenden Reihe von Problemen zu beschäftigen, die am Zentrum der Sache auf den ersten Blick vorbeizulaufen scheinen. Einige dieser Probleme sind, in lockerer Reihe, die der Sterblichkeit und Unsterblichkeit; der Wiederholung, der Wiederkehr oder Wiederherstellung aller Dinge (»Apokatastasis«); der literarischen Gattung der Satire; der natürlichen Gattungsgeschichte der menschlichen Spezies und der Möglichkeit ihres Aussterbens; des Verständnisses von Werten und moralischer Normativität; schließlich auch der Kulturgeschichte der Moral; des Humanitarismus; des Eudämonismus; des Geldes; der kulturellen Bedeutung der Totenfürsorge sowie der philosophischen Bedeutung des Trosts. Jedenfalls im Rahmen dieses Buchs sind diese Tangenten geschichtsphilosophische Hauptsachen.

*6. Unauffällige Bündnisbildungen.* Die Beobachtung über die Wichtigkeit der Tangenten erzwingt das Eingeständnis, dass man über Historizität zuletzt nur im Verbund mit anderen Komponenten jenes unbequem amorph als »Kultur« bezeichneten Phänomenbestands nachdenken kann. Das erste Ziel einer erneuerten Bemühung um die Geschichtsphilosophie liegt eigentlich in der Anerkennung der Hinfälligkeit sämtlicher fundamentalistischer (nämlich eine angebliche Grundlage bloßlegender) Entlarvungen des Typus: Geschichte ist *eigentlich nur*, sei es säkularisierte Theologie, Klassenkampf, wissenschaftlich-technologischer Fortschritt, Arbeit am Mythos, Tatsachenerfassung und Mechanismus, Erfahrung der Zeit, organisierte Erinnerung, moderner Totenkult, Rettungsmittel für die Opfer, Hilfsmittel für das Leben unter der Bedingung der Sterblichkeit oder eben ein Genre von Erzählungen, das bloß zufällig diese und jene Formen angenommen hätte.

Geschichtsphilosophie ist nicht autonom; sie gibt sich nicht einfach ihren eigenen Gegenstand nach ihrem eigenen Gesetz. Zwar bildet die Historizität eine erkennbar abgesonderte Zone von Regeln, aber diese Zone überschneidet sich auch mit anderen, teils in Kollaboration, teils im Konflikt. François Hartogs »Regime der Historizität« ist genauer betrachtet nur der Zuständigkeitsbereich einer Behörde in der Regierung der Kultur.<sup>14</sup> Die zweite Natur ist plural und von wechselseitigen, aber auch wechselnden Abhängigkeiten und Koalitionen geprägt.

Dass dieses Problem der Unselbständigkeit der Geschichtlichkeit »zuletzt« auffällt, kann man deswegen konstatieren, weil es offensichtlich möglich ist, diese Einsicht über lange Zeiträume zu suspendieren, wie die Geschichte der Geschichtstheorien und -philosophien gleichermaßen belegt. Tatsächlich krankt ein erheblicher Teil besonders der erkenntnistheoretischen Literatur über das Historische nach wie vor an der mehr oder weniger internalisierten Erwartung, die Probleme ein für allemal aus dem Weg räumen zu können. Zugleich neigt das Feld zu scheinbar unendlichen Redundanzschleifen insbesondere über erkenntnis-skeptische Argumentlagen, die sich im Grunde seit der Frühen Neuzeit kaum verändert haben, deren jeweils vorletzte Vertreter\*innen allerdings stets schon vergessen sind. Dass zum Beispiel ein erheblicher Teil der disziplinären Geschichtswissenschaft nach wie vor und immer wieder »postmoderne« Theoriebeiträge vermittels der verdrängten, zugleich verinnerlichten Topik der Geschichtsskepsis zu begreifen und »abzuwehren« versucht, weist darauf hin, dass diese Wissenschaft zwar »theoriebedürftig« sein mag, wie Reinhart Koselleck meinte,<sup>15</sup> aber möglicherweise mehr noch therapiebedürftig. Schon die großen methodologisch-geschichtstheoretischen Synthesen des ausgehenden 19. Jahrhunderts, Ernst Bernheims *Lehrbuch der historischen Methode* und mehr noch Charles-Victor Langlois' und Charles Seignobos' *Introduction aux Études historiques*, strebten keineswegs einfach eine erkenntnisoptimistische, »positivistische« oder »historistische« Position an, sondern entsprangen intensiven Auseinandersetzungen mit den empfundenen Mängeln der historischen Empirie.<sup>16</sup> Insbesondere Charles Seignobos scheint geradezu

14 François Hartog, *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil, 2003

15 Reinhart Koselleck, »Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft«, in: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, 298-316.

16 Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode* [1889], 5. u. 6. Aufl., Leipzig: Duncker & Humblot, 1908; Charles-Victor Langlois, Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques* [1898], Paris: Editions Kimé, 1992.



zu seiner eigenen Überraschung im Schreiben zum hartnäckigen Skeptiker des historischen Wissens geworden zu sein.<sup>17</sup>

Allerdings steht einer Anerkennung der koalitionsären Bindungen des Historischen nichts entgegen außer den Wiederholungszwängen der Theorie und den Denkroutinen einer philosophischen Diskussion, die, wie noch zu zeigen ist, immer aufs Neue »vergangen« und »historisch« verwechselt.

7. *Primat der Außenpolitik.* Die Metapher des »Regimes« verdeckt eine andere, mindestens ebenso wichtige Eigenschaft der gesellschaftlichen Arbeit an der Geschichte: die Abhängigkeit der Historizität von anderen Formationen des kollektiven Redens und Handelns (Diskurs und Praxis, Rede und Getue, könnte man vielleicht sagen, wenn es nicht so pejorativ klänge), die jeweils andere Domänen von kultureller Bedeutung konstituieren. Im Grunde geht es darum anzuerkennen, dass Historizität innerhalb dessen lokalisiert ist, was Jurij Lotman als »semiotischen Raum« oder »Semiosphäre« bezeichnet hat: ein plurales Gefüge von kommunikationsermöglichenden, heterogenen Zeichensystemen, die von wechselseitigen Abhängigkeiten und Konflikten, Symmetrien und Asymmetrien geprägt sind, wobei sich diese Beziehungen auch über die Zeit hin verändern können.<sup>18</sup> Und darüber hinaus besteht eine spezifische Anforderung, sich Rechenschaft über die innerhalb dieses Raums zu verschiedenen Zeiten jeweils privilegierten Wechselbeziehungen der Historizität abzulegen.

Der Grund für die Bildung solcher Koalitionen liegt vielleicht in der Schwäche von Domänen kultureller Bedeutungen, sich über längere Zeit stabil zu erhalten. Geschichte zum Beispiel verlässt sich auf die Politik, um bestimmte Bereiche der Vergangenheit für bedeutsamer als andere zu erklären. So würde sich die Geschichtlichkeit zur Abgrenzung von der Vergangenheit *tout court* durch den Rückgriff auf das politisch Bedeutsame ein stabiles Kriterium geben. Dabei empfindet sich das geschichtliche Denken keineswegs als zuständig dafür zu definieren, was denn nun das Wesen des Politischen sei. Im Gegenzug verlässt sich aber auch die politische Sphäre auf das Historische als Stabilisierungsfunktion: Auch das Politische lässt sich nicht aus sich selbst bestimmen, sondern versteht sich selbst (abseits reduktionistischer philosophischer Bestimmungsversuche) am ehesten durch Verweis auf das, was eben historisch als Politik gegolten hat. So stützen sich die instabilen Bedeutungssysteme gegenseitig nach Art eines Bogengewölbes.

17 Vgl. Henning Trüper, *Topography of a Method: Francois Louis Ganshof and the Writing of History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 50-73.3.

18 Vgl. Jurij Lotman, *Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur*, übers. von Gabriele Leupold, Olga Radetzkaja, Berlin: Suhrkamp, 2010, 163-173.

Es ist eine betrübliche Blindstelle der Geschichtsphilosophie, dass sie die Allianzbildungen, die Koalitionen der Historizität kaum je in den Blick genommen hat. Monoton beginnt und endet die Analyse beim Historischen allein, als wäre Historizität insular und autark. Wo sich die koalitionären Bindungen doch bemerkbar gemacht haben, hat man danach gestrebt, das Historische auf seine jeweils für ausschließlich angesehene theologische, politische, literarische Konstitution zurückzuführen. Fragen nach wechselseitigen und geteilten Abhängigkeiten, nach Schwäche, gegenseitiger Unterstützung und Einbettung der Historizität in einen weiteren kulturellen Zusammenhang und Bindung durch Konflikt wurden vermieden.

In jüngerer Zeit hatten vor allem die Studien zum kulturellen Gedächtnis diesem Mangel abhelfen wollen. Doch wenn man autoritative Definitionsversuche aus diesem Feld zu den Ordnungsbegriffen Geschichte und Gedächtnis zum Maßstab nimmt, hat sich hier mit der Zeit eher eine neue Hierarchisierung als eine Pluralisierung ergeben.<sup>19</sup> Die Geschichte, auch in ihrer wissenschaftlichen Gestalt, erscheint als eine Unterform des Gedächtnisses neben anderen. Das Problem der Bestimmung ihres Verhältnisses zu anderen Teilen der Semiosphäre wird damit nur auf den Oberbegriff des Gedächtnisses verschoben.

Der Charakter des Auswärtigen in den fraglichen Beziehungsgeflechten, die Außenpolitik der Regimes der Geschichtlichkeit, sollte geschichtsphilosophische Diskussionen entschieden mehr beschäftigen als dies üblicherweise geschieht.

*8. Geschichtstheologie zum Beispiel.* Eine besonders wirkmächtige koalitionäre Analyse von Historizität ist die Vorstellung, prominent vertreten von Karl Löwith, dass das Zeitverständnis der modernen Geschichtsschreibung letztlich säkularisierte Eschatologie sei, also auf der christlichen Apokalyptik und Heilsgeschichte aufbaue.<sup>20</sup> Der Begriff der »Säkularisierung« bezeichnet hier dasjenige Element, das den

19 So z. B. Astrid Erll, »Cultural Memory Studies: An Introduction«, in: *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, hrsg. von ders. und Ansgar Nünning, Berlin: de Gruyter, 2010, 1-15.

20 Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1949. Löwith bezieht sich hier durchaus auf die Polemik Nietzsches, siehe Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben [1874]* (= HL), *Kritische Studienausgabe* (= KSA), hrsg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Berlin: de Gruyter, 2. Aufl., 1988 (hier §8, KSA I, 305 die Formulierung, die Historie sei »immer noch eine verkappte Theologie«), wendet sie aber (besonders in App. II, 214-22) auch gegen Nietzsche selbst.

Geschichtsdiskurs davor bewahrt, einfach mit der Heilsgeschichte in eins zu fallen.

Allerdings ist dieser Unterschied für manche von Löwiths Argumentationslinien vernachlässigbar. Schließlich wird die Geschichtsschreibung entlarvt als theologischen Bedeutungen unverbrüchlich verpflichtet. Sie ist an einen Prophetismus gebunden, der bereits im Judentum auf den Beleg der Allmacht Gottes durch dessen wunderbare und kataklystische Eingriffe in den Weltlauf verpflichtet ist. In der heidnischen Antike war das Orakel dagegen Zeichendeutung innerhalb eines von Notwendigkeiten, zyklischen Verläufen und unverbrüchlicher ewiger Ordnung geprägten Kosmos. Innerhalb einer solchen Weltordnung konnte Geschichte stets nur in den eher kleinen und repetitiven Affären mehr oder weniger vergebliehen menschlichen Strebens bestehen. Die Zukunft unter der Bedingung der göttlichen Omnipotenz des Monotheismus hingegen war konstitutiv offen für die Willkür des Allmächtigen und nur nach Maßgabe wohlwollender göttlicher Offenbarung vorhersagbar; das Wohlwollen der Gottheit verriet sich gerade aus der Offenbarung an die Propheten. Doch insbesondere in der christlichen Sicht auf die Weltgeschichte wird das Weltende der Johannes-Apokalypse zum Inbegriff göttlicher Offenbarung.

Das Junktum von Offenbarung und Offenheit der Zukunft ist das Rückgrat von Löwiths Argument. Denn nach der Säkularisierung vergisst das Geschichtsverständnis die konkreten Offenbarungen; übrig bleibt eine leere offene Zukunft, die man zwar einerseits mit positiven Versprechungen einer nie endenden Vervollkommnung des Menschengeschlechts auflädt, andererseits jedoch auch mit politischen Utopien, die durch die Hintertür als selbsterfüllende Prophezeiungen das verdrängte Weltende doch wieder herzustellen versuchen. Als Treppenwitz der Geschichte des geschichtlichen Denkens ist zu verbuchen, dass die aus ihm selbst resultierende Destabilisierung der politischen Verhältnisse tatsächlich näher an die unabsichtliche Verwirklichung des Aussterbens der menschlichen Gattung herangerückt ist, als die Utopisten sich je vorgestellt hatten.

Allerdings wäre an Löwiths Adresse zu bedenken zu geben, dass auch die theologische Eschatologie durch ihre Säkularisierung mitverwandelt worden ist, ein Vorgang, für den er viel weniger Aufmerksamkeit aufbringt. Das Beziehungsgefüge zwischen Theologie und Geschichte ist eher das einer Koalition oder Allianz als, wie man zumindest bei oberflächlicher Lektüre älterer Stellungnahmen zu diesem Komplex meinen könnte, das eines Parasiten zu seinem Wirt. Die konstituierenden Parteien finden Kompromisse und verändern sich gegenseitig. Ihre Zwecke, Pro-

gramme, Selbstverständnisse sind nicht dieselben. Auch wird diese Art Koalition nicht zwangsläufig auf zwei beteiligte Parteien zu begrenzen sein. Sie ist eher plural als dual, instabil, wechselhaft, auf längere Zeit hin geneigt, manche der Beteiligten fallenzulassen und andere aufzunehmen. Die Unterscheidung von Vergangenheit und Geschichte besteht von vornherein in einem komplexen kulturellen Gefüge, und sie kann sogar auf mehr als eine Weise zugleich hergestellt sein und in manchen Zusammenhängen anderes bedeuten als in anderen.

Es sind solche Gefüge, in denen Historizität und Historisierung stehen und aus denen heraus sie erklärt werden müssen. Dass sowohl die Geschichtstheorie als auch die Geschichtsphilosophie diesen Umstand nach Kräften ignorieren, darin liegt ihr »Idiotismus«, keineswegs einfach eine besondere Dummheit, sondern ein durch aufgezwungene oder gewählte Isolation erzeugter Zustand der beschränkten Kenntnis und Denkungsart.

9. *Geschichte als science morale.* Die Auslegung der Bedeutung von Historizität und Historisierung verkompliziert die Lage. Alle einfachen, reduktionistischen und fundamentalistischen Antworten des Typus »Geschichte ist ...« werden dem semantischen Problem der Bedeutung von »historisch« nicht gerecht. Diese Bedeutung erklärt sich vielmehr durch die wechselseitigen Bindungen, die der merkwürdige Gegenstandsbereich des Historischen unterhält zu den Bedeutungssphären der moralischen Sprache, der kulturellen Verarbeitung der Sterblichkeit, des Politischen und anderen mehr. Wechselseitig sind diese Bindungen, insofern auch diese Sphären vom Historischen Bedeutungen übernehmen. Am deutlichsten zeigt sich dieser Umstand vielleicht im Hinblick auf die metaethische Leitdistinktion von Wert und Norm, die einerseits eine Erklärung für die unoffensichtliche Unterscheidung von Historizität und Historisierung und die unaufhebbar doppelte Bedeutung von »historisch« ermöglicht, andererseits aber auch selbst ohne diese Kategorien nicht begreiflich ist. Die Geschichtsphilosophie ist insofern mit der Metaethik unlösbar verbunden, zu der sie unweigerlich beiträgt und auf die sie angewiesen ist. Auch im Hinblick auf die kulturelle Arbeit an der Sterblichkeit, in die sich die Problemlagen der Geschichtsphilosophie einschreiben – und umgekehrt –, zeigen sich dieselben Züge. Es handelt sich bei der Geschichte durchaus um eine – mit einem antiquierten französischen Begriff gesagt – *science morale*, nur dass sich mit dieser Bestimmung kein Primat des Moralischen verbindet, auch keine ausschließliche Bestimmung, sondern nur die Feststellung, dass sich das Historische und das Moralische wechselseitig Bedeutung verleihen und beeinflussen.

Geschichtsphilosophie ist daher, recht verstanden, Teil der praktischen Philosophie und sollte dort auch einen Platz außerhalb der Abstellkammer haben. Kennzeichnend für geschichtsphilosophische Problemlagen sind das Nebeneinander und die gegenseitige Abhängigkeit von Struktur und Strukturlosigkeit in einer aporetischen Beziehung, die nicht zu einer dialektischen Auflösung gelangt, die aber wohl zu den notwendigen Bedingungen eines Begriffs der Kultur – und eines Begriffs der Geschichte – gehört. Als »Struktur« soll dabei ein Gefüge von semantischen Bedingungen verstanden werden, das in einer bestimmten begrifflichen Lage die möglichen Aussagen signifikant einschränkt. Als Beispiel für eine Struktur nutze ich an verschiedenen Stellen ein Schema der Kreuzklassifikation; damit soll aber nicht gesagt sein, dass es nicht auch komplexere Strukturen gäbe. Insgesamt hat die Untersuchung einen starken Zug ins Menschheitliche, zur Frage nach dem Universalismus des Historischen, die in der Vorstellung des Aussterbens der Menschheit eine Art letzter Grenze erreicht. Diese Tendenz des Arguments steht immer unter der Kautele des Aporetischen und der Abhängigkeit von einer spezifischen kulturgeschichtlichen Konstellation, ist also nicht etwa als Verabschiedung der Geschichtsphilosophie zugunsten einer philosophischen Anthropologie zu verstehen.

Dem Buch ist daran gelegen zu zeigen, dass die Geschichtsphilosophie, recht verstanden, *als historische Konstellation*, zu allen diesen Problemen spricht; und ferner, dass sie auch Gehör finden sollte, weil sie Erhellendes mitzuteilen hat.

*10. Wegbeschreibung.* Eine Warnung sei vorangestellt: Dieses Buch mäandert; und der Mäander, der gewundene Fluss, ist zugleich eine Figur der Kontinuität; trotz der Windungen kommt man immer vom einen Abschnitt zum nächsten. Allerdings ist die abschnittsweise Betrachtung auch nicht untersagt und hat vielleicht ihre eigenen Vorteile, worüber ich als Autor jedoch keine Auskunft zu geben vermag.

Die Arbeit unternimmt zunächst eine Reihe von kritischen Auseinandersetzungen mit verschiedenen Diskussionsständen der Geschichtstheorie und der Geschichtsphilosophie, soweit diese sich jener beigesellt hat. Dieser Teil entwickelt einige grundsätzliche begriffliche Positionen, insbesondere zum Gegenstandsbezug und zur Verbindung von Historizität und Moralität (Kap. I).

Im Hauptteil gliedert sich die Arbeit in zwei Teile, von denen der erste im Wesentlichen die Verhältnisse von Geschichtsphilosophie, Unsterblichkeit und Wiederholung betrifft. Das folgende Kapitel (II) entwickelt die Problematik der Historizität aus einem Zitat Friedrich Schillers. In den anschließenden Kapiteln werden hauptsächlich drei Beiträge zur

Theorisierung von Historizität besprochen, die sich in jenem Schnittpunkt von Unsterblichkeit und Wiederholung treffen, der mit dem Begriff der *Apokatastasis pantōn*, der Wiederkehr aller Dinge, bezeichnet ist. Die Autoren dieser Beiträge sind Gottfried Wilhelm Leibniz, der in einem späten, Entwurf gebliebenen Text das Problem der Apokatastasis auf eine mathematisierte Grundlage zu stellen und dann zu wiederlegen versucht (Kap. III); Walter Benjamin, der in seinen Lektüren von Auguste Blanqui und Hermann Lotze einige zentrale Punkte des apokatastatischen Denkens offenlegt und umdeutet (Kap. IV); und Friedrich Nietzsche, dessen Gedanken über die »ewige Wiederkehr aller Dinge« als apokatastatische Konzeption in ihrer geschichtsphilosophischen Bedeutung neu auslegbar werden (Kap. V).

Im zweiten Teil, in dem es um Werte, Normen, Sterblichkeit und Trost in der Geschichtsphilosophie geht, folgen auf diese intensiven extensivere Lektüren, die bei der Abwicklung der tangentialen geschichtsphilosophischen Probleme helfen, die sich bis dahin akkumuliert haben. Das Resultat dieser Akkumulation ist eine Divergenz der Begriffe von Historisierung und Historizität, die erklärt werden soll durch Analysen der Beziehungen zwischen Geschichte, Werten und Eudämonie einerseits (Kap. VI) (mit Seitenblicken auf Freud und Simmel sowie abermals Lotze und Nietzsche); und über die entsprechenden Beziehungen zum Bereich der moralischen Normativität andererseits (Kap. VII) (unter besonderer Berücksichtigung von Catherine Malabou). Es folgt eine Analyse der Beziehungen von Historizität und Totenfürsorge, in der sich die Befunde zu Werten und Normen zusammenfügen (Kap. VIII) (mit Hilfe insbesondere von Louis Marin und Jules Michelet). Der Gang der Untersuchung endet mit einigen Überlegungen über das Problem des Trosts der (Geschichts-)Philosophie (Kap. IX).

*II. Sacra conversazione im Chiaroscuro (Zur sogenannten Methode).* Außerdem sei noch ein Eingeständnis vorweggeschickt. Die vorliegende Arbeit hat ein gespanntes Verhältnis zur philosophischen Exegese. Sie nimmt sich disziplinär nicht wohlgeleitene Freiheiten heraus und tendiert zur Parodie der Lektüre selbst. Das Argument verfolgt auch nicht den Gang einer zusammenhängenden und chronologisch arrangierbaren geistesgeschichtlichen Entwicklung. Dennoch spielen Rezeptionsprozesse durchaus eine Rolle. Mehrfach gerät die Analyse in die Schleifen einer ironischen Geschichtsdarstellung, die vor allem auf verpasste Gelegenheiten und argumentative Rückschritte abhebt.

Das methodische Prinzip dieses Arrangements ist letztlich das einer Vermischung von Darstellungstypen: einerseits der *sacra conversazione*,

der posthumen, aller Zeitlichkeit enthobenen Unterhaltung der Heiligen, ausgestattet mit den Attributen ihrer Martyrien, gestisch und durch Blickrichtungen aufeinander bezogen, gruppiert um eine schweigende Madonna, in einer gleichmäßig ausgeleuchteten Welt ohne die tiefen Schattenwürfe des Diesseits, in der die Differenzen klaren Positionierungen in einem synchronen Feld entsprechen. Daneben stünde andererseits das Helldunkel einer Geschichtsschreibung, die nur manches zufällig Beleuchtete erkennen lässt und die Gestalten mehr interpoliert als beobachtet, da vieles im Dunkel verborgen bleibt. Kunsthistorisch wohl eine Kombination, die im Barock aufträte. Aber auf methodologischer Ebene lässt sich diese Art Widerspruch schwerer aufheben – eine von übrigens vielen Ankünften der Geschichtsphilosophie in der Aporie.

Dass allerdings die Geschichte weder von der Diesseitswelt der Helldunkel-Ereignisse noch der Jenseitswelt der Heiligen und ihres Totengesprächs je vollständig abkommt, ist für sich bezeichnend und lässt sich mit den hier unternommenen Überlegungen besser verstehen. Zuletzt lässt sich das Buch auch als Untersuchung und Apologie seines eigenen Verfahrens lesen.

## I. Zur Kritik der Geschichtstheorie

Vergangenheit als Bestimmung des Wirklichen, Geschichtlichkeit als Bestimmung des Vergangenen, also eines Wirklichen – Erfahrung der Zeit als Wirklichkeitsbezug der Geschichtlichkeit – Syndrom der fehlenden Unterscheidung vergangen-geschichtlich – existentialistische und soziologische Varianten der Verwechslung von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit – Geschichtlichkeit als selektiver Wirklichkeitsbezug – Einheit der Geschichte, mechanistisch oder teleologisch – semiotisch-ontologische Doppelgestalt des Historischen – Tatsachen-Realismus als Unterbestimmung von Geschichtlichkeit – Normativität als Wirklichkeitsbezug – Beispiel der Gewaltpotentiale von Historizität – Gegenargumente zur (absoluten und relativen) Gegenstandslosigkeit von Geschichtlichkeit (per Fiktion, Ästhetik, Standortbindung, Zeitlichkeit, Medialität) – menschheitliche Orientierung von Geschichtlichkeit – Textualität des Historischen, semantisch verstanden, erklärt normativen Wirklichkeitsbezug.

*12. Stoppelfelder.* Die grundsätzliche Frage, wie man »historisch« im Unterschied zu »vergangen« erläutern könne, ist immer auch die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug – oder dessen Fehlen –, da das Vergangene eine Bestimmung des Wirklichen ist. Das Ziel der Betrachtungen dieses kritischen Kapitels ist dreifach, es besteht im Nachweis, erstens, dass ein solcher Wirklichkeits- oder Gegenstandsbezug sinnvollerweise unterstellt werden muss; zweitens, dass dieser Bezug infolge einer bedeutungstiftenden Allianzbildung des Historischen mit dem Moralischen von Normativität durchsetzt ist; und drittens, dass die bestehende Diskussionslage in Geschichtstheorie und -philosophie zum Erreichen dieser Ziele nur bedingt beiträgt.

Zunächst einige Bemerkungen zu den Schwierigkeiten mit der phänomenologisch-hermeneutischen Deutung von »Geschichtlichkeit«, die die wesentliche Verbindungsstelle zwischen der Geschichtstheorie und der Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts bildet. Es besteht in diesem Zusammenhang – wie auch andernorts – eine auffällige Neigung, das Wortfeld um »Historizität« nur dann zu betreten, wenn es bis auf die Stoppeln abgemäht ist. Dann ist »Historizität« zum Beispiel

die Tatsache, dass wir, als endliche menschliche Wesen, Leben führen, die in der Zeit ausgedehnt sind, und dass wir uns selbst, bewusst oder unbewusst, durch eine Sprache und eine Kultur verstehen, die durch Tradition auf uns gekommen sind.<sup>1</sup>

1 Kristin Gjesdal, »History and Historicity«, in: *The Routledge Companion to Hermeneutics*, hrsg. von Jeff Malpas und Hans-Helmuth Gander, London, New York: Routledge, 2015, 299. (Übersetzungen sind von mir, falls nicht anders bezeichnet.)



Geschichtlichkeit ist also ein Ausdruck für die Bedingung der zeitlichen Ausdehnung und Endlichkeit des menschlichen Lebens sowie des Bewusstseins für diese Bedingung, das dieses Leben begleitet. Ferner treten noch – im Hintergrund steht die philosophische Hermeneutik im Anschluss insbesondere an Hans-Georg Gadamer – die Sprachlichkeit und die Bindung an kulturelle (symbolische, praktische) Überlieferung mit in die Definition ein.

Für den Begriff der Historizität läuft es darauf hinaus, dass es ihn eben deswegen gebe, weil er etwas benenne, das zum Proprium des Menschen gehöre: Erfahrung der Zeitlichkeit, das heißt Selbstbewusstsein der Erfahrung als eines unabdingbar zeitlichen Geschehens, ist die Formel, die alles regiert. Scheinbar voneinander verschiedene Geschichtsbegriffe in verschiedenen diskursiven oder kulturellen Kontexten sind entweder auf diesen Umstand zurückzuführen oder philosophisch nicht signifikant. Die Möglichkeit, dass eine Gesellschaft in der Lage sein könnte, ohne Geschichtsbegriff zurechtzukommen (die Kompensation durch Surrogate wäre zu vernachlässigen), wird damit implizit bestritten. Ansonsten wird der Begriff umstellt mit existentiellen Bedeutsamkeiten (Sterblichkeit, Sprachlichkeit, Kulturalität, Tradition, Bewusstsein und Unbewusstes), die zu seiner Klärung entweder weniger oder (wie noch zu zeigen wäre) anderes beitragen als sie zu hoffen Anlass geben. In der phänomenologisch-hermeneutischen Diskussionslage tritt das Problem des wissenschaftlichen Wissens von der Geschichte in den Hintergrund. Auf dem Prozenium produziert sich allein die – immer wieder auch politisch gedeutete – Traditionsbindung des situierten menschlichen Daseins, aus der heraus sich auch das philosophische Denken selbst zu verstehen habe.<sup>2</sup> Menschen sind der Geschichtlichkeit (will sagen, Zeitlichkeit) unterworfen, weil sie in eine gewordene und werdende Welt hineingebo- ren werden, die ihr Leben und ihr Bewusstsein unaufhebbar mitbedingt.

Dass daraus Geschichtlichkeit gerade nicht folgen muss, entgeht den definitiven Bemühungen häufig: Dass ich etwa ein Bewusstsein von der zeitlichen Folge und Herkunft der kleinen Traditionen meiner täglichen Erlebnisse und Verrichtungen habe, konstituiert noch keinen Begriff der Geschichte. Umgekehrt kann geschichtlich ebenso dasjenige sein, was sich so vollzieht, dass es ganz jenseits der Schwelle meines bewussten oder unbewussten Selbstverständnisses liegt. Die schiere Unverständlichkeit des Geschichtlichen gehört vielleicht sogar zu den Grund-

2 So etwa Hans Ruin, »Historicity and the Hermeneutic Predicament: From Yorck to Derrida«, in: *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, hrsg. von Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 2018, 717-733.

erfahrungen aller historischen Forschung. Die Formel von der gelebten Erfahrung als Grundlage des Selbstverständnisses soll unter anderem die vielfach konstatierte Ambiguität im Geschichtsbegriff überbrücken: dass »Geschichte« sowohl das Geschehene als auch dessen Darstellung bezeichnet.<sup>3</sup> Aber die Brücke scheint zu kurz gebaut; das Geschehene, das »Geschichte« auch meint, und das recht deutlich die Gegenstandsseite des Begriffs bildet, wird nicht ausreichend erfasst. Nachteil der Saison: Im abgemähten, spätherbstlichen Zustand sehen sich die Felder von Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit zum Verwecheln ähnlich; warum beide Begriffe nötig sind oder zumindest, wie sie sich unterscheiden, ist ohne weiteres – ohne den Schritt in die Konkretion und die Geschichte der Bepflanzung der Felder – nicht einzusehen.

13. *Hendiadyoin*. Gadamer selbst definierte Geschichtlichkeit in möglicherweise absichtlicher Zirkularität als die »geschichtliche Seinsweise des menschlichen Geistes«.<sup>4</sup> Entscheidend sei der Schritt Edmund Husserls gewesen, die »absolute Historizität des transzendentalen Bewusstseins« herauszuarbeiten (ebd. 1497); gemeint war eine »umfassende Seinsweise der menschlichen Existenz, die auch noch die Erkenntnis des Immerseienden als eine menschliche Existenzform in sich begreift« (1496). Der »Bewusstseinsstrom« der Phänomenologie als »Seinsweise des transzendentalen Ich« sei immer schon historisch, weil zeitlich verfasst. Martin Heidegger wende die auf das Bewusstsein konzentrierte Analyse Husserls auf das menschliche Leben, das situierte »Dasein« zurück: »Die Grundverfassung der G[eschichtlichkeit] beruht nicht darauf, daß das menschliche Dasein eine Geschichte hat, sondern umgekehrt beruht alle Geschichte auf der primären Zeitlichkeit und G[eschichtlichkeit] des Daseins.« (1497) Doch ob auch hier die verdeckte Zirkularität noch beabsichtigt ist, dass »Geschichte« auf »Geschichtlichkeit« beruhe? Ob es hinreichend durchdacht ist, dass Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit in der rhetorischen Figur des *Hendiadyoin* – eine Sache durch zwei Ausdrücke sagen – auftreten; nämlich ohne dass ein semantischer Unterschied zwischen den Begriffen erkennbar wäre? Übrigens steht Gadamer in dieser Angelegenheit dem Programm Husserls näher als dem Heideggers. Er stellt erleichtert fest, dass durch die phänomenologische Bestimmung ein Argument gegen den sogenannten historischen Relativismus gegeben

3 Grundlegend ist Reinhart Koselleck u. a., »Geschichte«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, 593-717.

4 Hans-Georg Gadamer, »Geschichtlichkeit«, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), 2. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1958, Sp. 1496-1498.

sei, der den Begriff der Geschichtlichkeit seit Dilthey und Yorck als philosophische Gefahr begleite. Dieser Relativismus stelle sich als Problem nicht mehr, wenn die Geschichtlichkeit schon die Bedingung der Möglichkeit dafür sei, dass man Un- und Übergeschichtliches überhaupt denken könne. So bleibt der Primat des Bewusstseinsstroms vor der wissenschaftlichen Erkenntnis – ein Grundproblem der Husserlschen Phänomenologie – im Begriff der Geschichtlichkeit noch erhalten, nicht zuletzt weil dieser Begriff kein anderer ist als derjenige der Zeitlichkeit.

Ob allerdings das philosophische Hütchenspiel – bei dem die Primatsetzungen so lange und so rasch verschoben werden, dass man irgendwann das Problem nicht wiederfindet – hier einem anderen Zweck dienen kann als dem, das Ärgernis der Geschichtlichkeit in der Zeitlichkeit verschwinden zu lassen? Das Hendiadyoin ist im Grunde ein Mittel, um ein philosophisches Argument hinteres Licht zu führen; aber es ist auch ein Mittel der Verzweiflung.

14. *Rechnung ohne den Wirt.* Kann man sich nicht einfach aus dieser misslichen Lage befreien, indem man eine weitere Variable einführt? So spricht Hartog, dem übrigens an der Rhetorik des Definierens bemerkenswert wenig gelegen scheint, hinsichtlich der Historizität schlicht von den »Beziehungen, die eine Gesellschaft zur Zeit unterhält«. <sup>5</sup> Hartog führt also das Soziale als zusätzliche Bestimmung ein, genauer, das Soziale als Kategorie der Diversifizierung, die dazu führt, dass über die Historizität immer schon irgendeine kontingente und spezifische Ordnung, ein »Regime« regiert. Ein solches Regime kann, wie es Hartog für die europäische Moderne betont, durchaus gewalttätig und tyrannisch sein, allerdings auch inkonsequent, löchrig und wirkungsarm. Auf der Ebene der bloßen Argumentstruktur tritt die Diversifizierung allerdings in ein Arrangement von Begriffen ein, das demjenigen der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition entspricht. Denn das diversifizierende soziale Dasein setzt sich einfach an die Stelle des universalistisch aufgefassten menschlichen Daseins oder des ebenso universal menschlichen Bewusstseinsstroms. Hartog folgt zwar den Ansätzen der strukturalistischen Kulturanthropologie von Claude Lévi-Strauss und Marshall Sahlins. <sup>6</sup> Aber er versöhnt sie mit Paul Ricoeur und Reinhart Koselleck, deren Posi-

5 Hartog, *Régimes*, 11.

6 Insbesondere Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985; später erschien noch ders., *Apologies to Thucydides: History as Culture and Vice Versa*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, angelegt als Vergleich der Geschichtskultur des frühkolonialen Fiji-Archipels einerseits, des klassischen Griechenlands andererseits. Im Hintergrund dieses Ansatzes stand die Analyse von Historizi-

tionen sich aus der phänomenologischen Denktradition herleiten. Diese Versöhnung ist nur deswegen möglich, weil der Strukturalismus den Primat der Zeiterfahrung gegen den Primat der Struktur eintauscht, aus der sich die Diversifizierung der sozialen Zeitlichkeiten gewiss besser erklärt als aus dem Bewusstseinsstrom, die aber an der funktionalen Austauschbarkeit der Begriffe von Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit im Kern der Problematik festhält. Es wird also eine Möglichkeit aufgezeigt, verschiedene Konzeptionen der Zeiterfahrung und der sozialen Zeitlichkeit als Komponenten einer einheitlichen Struktur miteinander auszusöhnen. Der Begriff der Historizität ist bei diesem Friedensschluss keine unterzeichnende Partei.<sup>7</sup>

15. *Hierarchisierung und Antagonismen.* Heidegger geht in seinen Überlegungen zur Geschichte von der Notwendigkeit aus, zwischen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit zu differenzieren.<sup>8</sup> Zur Lösung des Problems schlägt er eine Unterscheidung und Hierarchisierung innerhalb des Begriffs der Geschichtlichkeit vor, die diesen zugleich von der Zeitlichkeit absetzt. Geschichte ist dann die Zeit des menschlichen Daseins unter dem Aspekt ihrer inneren Spaltung. Eine Geschichtlichkeit im eigentlichen Sinn, die darauf beruht, dass das Dasein sich in der Ganzheit seiner zeitlichen Erstreckung von Anfang bis Ende aufzufassen vermöge, steht einer Geschichtlichkeit im »vulgären«, uneigentlichen Sinn gegenüber, die aus dem gesellschaftlich akkumulierten Korpus von Wissen, Meinungen und Erzählungen besteht. Der vulgäre Begriff der Geschichtlichkeit zeichnet sich dadurch aus, die Ganzheit der Zeitlichkeit (das heißt die Endlichkeit) des Daseins zu verfehlen und sie unter den Bruchstücken eines unkonzentrierten Geredes über mal dies, mal jenes zu verschütten. Heidegger etabliert in diesem Kontext auch einen Bedeutungsunterschied zwischen geschichtlich, Geschichte, Geschichtlichkeit im eigentlichen, »fundamentalontologischen« Sinn einerseits und den uneigentlichen Pendanten historisch, Historie und mittelbar damit auch Historizität (ein Begriff, der in *Sein und Zeit* so noch nicht fällt) im

tät bei Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* [1962], übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968, bes. Kap. 8-9.

7 Zugleich ist auf dieser Grundlage eine weitläufige Literatur entstanden, in der die kulturellen »Zeitfiguren«, auch im Sinn eines Zusammenspiels und einer Konfliktlage, als entscheidend für die Geschichtlichkeit angesehen werden, in jüngster Zeit etwa Lucian Hölscher, *Zeitgärten: Zeitfiguren in der Geschichte der Neuzeit*, Göttingen: Wallstein, 2020; Sina Steglich, *Zeitort Archiv: Etablierung und Vermittlung geschichtlicher Zeitlichkeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M.: Campus, 2020.

8 Heidegger, *Sein und Zeit*, Zweiter Abschnitt, Kap. 5, §§ 72-77.

erkenntnistheoretisch-repräsentierenden Sinn andererseits.<sup>9</sup> Zwischen den beiden Geschichtlichkeiten besteht eine Hierarchie im Hinblick auf ihre Wertigkeit für das und ihre Ursprünglichkeit im Dasein. Außerdem besteht allerdings eine Interdependenz, insofern die authentische Geschichtlichkeit sich erst voll ausbildet, indem sie sich aus dem Schutt der inauthentischen herausarbeitet. Die eigentliche Geschichtlichkeit ist zugleich *Gegengeschichtlichkeit* und Bedingung der Möglichkeit von Historizität.

Diese Position ist einerseits gewollt zirkulär, andererseits dualistisch insofern, als sie den Begriff der Geschichtlichkeit durch eine antagonistische Spannung auslegt. Im Gegensatz zu dem, was man etwa bei Hartog beobachten kann, ist sie nicht im engeren Sinn pluralistisch. Aber wie sich etwa in Dipesh Chakrabartys auch marxistisch geprägter Rezeption der Heideggerschen Geschichtsphilosophie zeigt, lässt sich dieses Modell der antagonistischen Historizitäten in einer pluralisierenden Weise operationalisieren: Chakrabarty argumentiert, dass in der kolonialen Situation stets eine Vielfalt von Antagonismen zwischen einer dominierenden, inauthentischen Historizität (der europäisch-»historistischen« vom säkularen Fortschritt und der europäischen Überlegenheit) einerseits und verschiedenen Formen authentischer, widerständiger Gegengeschichtlichkeiten andererseits anzutreffen sei.<sup>10</sup> So stehen dem einen Pol auf der Seite der hegemonialen Historizität viele Pole auf der subalternen Seite gegenüber. Erhalten bleibt aber allemal die Unterwerfung der »eigentlichen« (Gegen-)Geschichtlichkeit unter die Zeitlichkeit, die authentisch-existentielle Zeiterfahrung.

Während in der historischen Konfliktsituation der Kolonialherrschaft der Antagonismus politisch konstituiert wird, bleibt er allerdings bei Heidegger im Bereich eines ungefähren Ressentiments gegenüber dem »Vulgären«. Dieses Ressentiment ist eine bemerkenswerte, weil irreduzible Gegebenheit. Es folgt nicht eigentlich aus der Art und Weise, in der Heidegger die Zeitlichkeit auffasst, sondern es verweist auf normative Bedeutungen im Begriff der Historizität, die Heidegger nicht als solche thematisiert (nicht zuletzt, weil er sie im Begriff der »Sorge«, die nicht normativ verfasst, sondern einfach Wesensbestimmung des Daseins sein soll, mehr kaschiert als analysiert). Geschichtlichkeit, wie Heidegger sie auffasst, untersteht einem Imperativ der Entvulgarisierung und setzt eine Abwertung des Vulgären voraus. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich der Begriff in einen Antagonismus umformen.

9 Für die Unterscheidung von eigentlich und uneigentlich in diesem Zusammenhang siehe z. B. Heidegger, *Sein und Zeit*, 389-392.

10 Vgl. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2. Aufl. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Die Politisierung, wie man sie bei Chakrabarty antrifft, verdeckt insofern ebenfalls die Frage danach, wie die Normativität überhaupt dazu kommt, im Begriff der Geschichtlichkeit anwesend zu sein. Denn aus dem politischen Charakter des Konflikts der Historizitäten folgt nicht unmittelbar eine normative Bestimmung. So wird in diesem Strang der phänomenologisch-hermeneutischen Diskussion über die Geschichtlichkeit ein ungelöstes Problem sichtbar, nämlich dasjenige der Beziehung des Begriffs zu Problemen von Normen und Werten. Hier käme man vom Beharren auf der explanatorischen Selbstgenügsamkeit der Zeitlichkeit des Daseins ab. Diese Abweichung sollte der Ausgangspunkt einer philosophischen Diskussion über Geschichtlichkeit sein.

16. *Realistische Stückelung.* Also noch einmal von vorn: Man darf – übrigens mit vielen klassischen Beiträgen zum Problem der historischen Erkenntnis, genannt sei etwa Heinrich Rickerts Beharren auf diesem Punkt<sup>11</sup> – annehmen, kann vielleicht sogar beobachten, dass soziale Gruppen eine Unterscheidung treffen, so dass ein Teil ihrer Vergangenheit von anderem Vergangenen abgesondert und irgendwie ausgezeichnet wird. »Historisch« meint zunächst diese Absonderung und Auszeichnung.

Auf einen spezifischen philosophischen Begriff von »Zeit« ist Historizität nicht a priori festzulegen; für sie ist gleichgültig, was etwa »Vergangenes« genau bedeuten mag, solange es nur etwas anderes ist als das Historische. Insbesondere ein Begriff von »Geschichte«, der einen Gegenstandsbereich bezeichnet – und nicht nur eine Methode, ein Wissenskorporus oder ein Genre von Erzählungen –, kann allein dann sinnvoll sein, wenn ihn etwas vom Begriff der »Vergangenheit« unterscheidet.<sup>12</sup>

Bei genauerer Zusicht ist ferner deutlich, dass niemals und nirgends die gesamte Vergangenheit, in der irgendein individuelles oder kollektives

11 Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine Einführung*, 3. Aufl. Heidelberg: Winter, 1924, bes. 54-68. Rickert beharrt darauf, dass allein eine Wertsetzung die selektive Natur des Historischen, oder genauer, das geisteswissenschaftliche Verfahren der Individualisierung zu erklären vermöchte, nämlich als eine interessegeleitete Auswahl aus der Mannigfaltigkeit des Wirklichen, die nicht in einer übergeordneten Generalisierung verschwinden könne, wie sie Rickert zufolge in den Naturwissenschaften vollzogen werde. Dem Ansatz mangelt es aber, scheint mir, an hinreichender Differenzierung im Begriff des Werts bzw. (über das Interesse) der Intentionalität, vgl. dazu besonders unten Kap. VI.

12 Es sei nebenbei erwähnt, dass auch Heidegger die Bedingung, dass es sich bei Geschichtlichkeit um ein Problem der Gegenständlichkeit handeln müsse, deutlich benennt, etwa in *Sein und Zeit*, 375.

Dasein situiert ist, als geschichtlich behandelt wird.<sup>13</sup> Die napoleonischen Kriege etwa sind ohne weiteres historisch, die zerrüttete Ehe meiner Großeltern hingegen keineswegs (obwohl sie länger andauerte). Wohl kann eine zerrüttete Ehe durchaus historisiert, also zum Gegenstand der Geschichte erhoben werden. Doch bedarf sie dafür eines Kunstgriffs, der über das bloße Wissen von ihr hinausgeht: etwa der Einfügung in allgemeine, möglicherweise sogar in statistischer Manier mathematisierte und anonymisierte Kategorien unter Voraussetzung einer mehr als anekdotischen Dokumentation, als Fall in einer Geschichte der Ehe; oder sogar bloß der an das Gedächtnis eines Subjekts angehefteten, mit fiktiven Extrapolationen nach Maßgabe von Gattungsvoraussetzungen vervollständigten Erzählung. Nichts davon ist der Ehe meiner Großeltern, an die sich jetzt bereits nur noch wenige Personen entfernt erinnern, widerfahren. Ganz gleich, ob sich dieses Vergangene in seinen Folgen unerkanntermaßen und in unerkennbarer Weise in die Gegenwart und sogar in die Zukunft hineinprojiziert, es entzieht sich tatsächlich denjenigen Kunstgriffen, die ihm eine Historisierung noch verschaffen könnten.<sup>14</sup> Denn erstens ist nicht absehbar, aus welchen Umständen dieses Teilstückchen der vergangenen Wirklichkeit zu erklären wäre, und zweitens

13 Es gibt eine äußerst prominente Denktradition, in der es um die Historizität bzw. Historisierung von »allem« geht und die sich ideengeschichtlich besonders mit der Vorstellung des »Historismus« als eines Relativismus (insbesondere der »Werte«) verbindet; der bekannteste Beitrag hierzu ist wohl Ernst Troeltschs unvollendet gebliebene Schrift *Der Historismus und seine Probleme* [1922], *Kritische Gesamtausgabe* 16.1-2, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, Matthias Schloßberger, Berlin: de Gruyter, 2008. Olaf Breidbachs Versuch einer Kritik des älteren Historismus durch Radikalisierung eines wissenschaftlichen Denkens in Prozessen und kontingenten Strukturen weist im Übrigen darauf hin, dass die Vorstellung einer universalen Historizität auch der Bemühung dienen kann, eine relativistische Position gerade zu überwinden; siehe Olaf Breidbach, *Radikale Historisierung: Kulturelle Selbstversicherung im Postdarwinismus*, Berlin: Suhrkamp, 2011. Da mir die Universalität von Historizität nicht als verständliche Position erscheint, wird im Folgenden dieser Denktradition wenig, vielleicht zu wenig Aufmerksamkeit zuteil.

14 Der Sammelband Moritz Baumstark, Robert Forkel (Hgg.), *Historisierung: Begriff-Geschichte – Praxisfelder*, Stuttgart: Metzler, 2016, verfolgt, scheint mir, einen Ansatz, der die Analyse solcher Kunstgriffe gegenüber der philosophischen Frage nach dem Unterschied von Historischem und Vergangenen privilegiert; auch die philosophischer gestimmten Beiträge gehen jeweils von Verfahren der Historisierung aus. Der Band ist auch seiner Konzeption nach ein Nachfolgeprojekt zu Glenn W. Most (Hg.), *Historization – Historisierung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, dessen Begriffsbestimmungen und Fragestellungen er auch in theoretischer Hinsicht wieder aufnimmt. Most unterscheidet in seiner Einleitung zu diesem Band ebenfalls zwischen Historizität und Historisierung, will aber nur den letzteren Begriff gelten lassen. Diese Ansicht teile ich nicht.

kann man nicht genug darüber in Erfahrung bringen, dass es selbst eine erklärende Funktion zu erlangen vermöchte.

Dieser Umstand deutet darauf hin, dass der Bereich des Unhistorisch-Vergangenen überbestimmt ist, nämlich durch zwei Bedingungsgefüge zugleich. Einerseits ist dieser Bereich faktisch nicht in ein Gewebe von als historisch erkennbaren Erklärungsrelationen eingebunden. Zweitens ist ihm sogar die *Möglichkeit* verwehrt, in solche Relationen einzutreten, weil über ihn, wie im gegebenen Beispiel, nicht genug herausgefunden werden kann, um die fraglichen Beziehungen herzustellen. Diese Überbestimmung legt offen, dass sich das Historische als Teilbereich des Vergangenen nicht allein durch aktuelle Einbindung in das Gewebe historischer Erklärungsrelationen bestimmen lässt (wie es sich viele Geschichtstheorien mehr oder weniger implizit vorstellen), da auch die Potentialität eine Rolle spielt. Ein, wie man sagen könnte, nur-scientistischer Begriff von Historizität, der den Zugang zum Historischen allein durch den Zusammenhang mit gültigen, aktuellen Erklärungen zu regeln versuchte, wäre darum zu eng. Das explanatorische Potential muss mit einbezogen werden. Und dabei zeigt sich dann, dass der Begriff der »Erklärung« in mehreren Hinsichten komplexer (und interessanter) ist, als die nur-scientistische Position zuzugeben instande wäre.

Jenseits dieser Position erscheint es dennoch statthaft davon auszugehen, dass das Vorhandensein einer Unterscheidung zwischen historisch signifikanten und insignifikanten Bereichen des Vergangenen eine notwendige Bedingung dafür ist, von »Geschichte«, »Geschichtlichkeit« und »Historisierung« zu sprechen. Und es ist gut möglich, dass es sich dabei sogar um eine notwendige und hinreichende Bedingung handelt, die der schwer zu überschauenden Vielfalt an Formen und Funktionen von Geschichtsschreibung insgesamt vorausgeht, ohne sie im Geringsten einzuschränken. Demnach wäre aber festzuhalten, dass Geschichtlichkeit unter der Bedingung eines grundsätzlichen Realismus steht (alle Realismen sind selektiv). Es handelt sich um Wirkliches, von dem Wissen möglich ist. Dieses Wissen ist selbst Wirkliches. Insofern die »zweite Natur« des Menschgemachten die nicht gemachte Wirklichkeit der ersten Natur vermehrt – und nicht vermindert –, bildet auch das Historische einen Gegenstandsbereich von Wissen. Zwar ist damit kein ausschließliches Eigentum der Wissenschaft am Historischen behauptet (keine nur-scientistische Position); doch eine privilegierte Position der Wissenschaften (diese allerdings durchaus im Plural) von der Geschichte gegenüber diesem Gegenstandsbereich ist damit durchaus vereinbar.



17. *Monolith*. Wenn man auf die Literatur zur Theorie der Geschichte in Hinsicht auf das Problem des Gegenstandsbezugs blickt, dann steht zunächst wohl eine Spielart von naivem Realismus im Raum, der Geschichte als einen einheitlichen Bereich der Wirklichkeit, nämlich einen zusammenhängenden Teilbereich der Vergangenheit auffasst.<sup>15</sup> In einem nicht unerheblichen Abschnitt der Moderne – und oftmals bis heute – ist Geschichte, sowohl in der Theorie als auch, und mehr noch, in der Praxis, als einheitliches (und singuläres) Ganzes behandelt worden; eben jener »Kollektivsingular« Reinhart Kosellecks – die eine (und nur die eine) Geschichte statt der vielen »Geschichten«, die in der Vormoderne noch üblich gewesen seien.<sup>16</sup> Die Modernität der Historie leitete sich insbesondere aus dem Postulat einer säkularen Weltgeschichte als eines einheitlichen Verlaufs jenseits göttlicher Stiftung her. Ein solcher Verlauf ließ sich am ehesten als zusammenhängender Kausalnexus von Ereignissen denken nach dem aristotelischen (oder leibnizianischen) Prinzip des zureichenden Grundes: Da nichts ohne Ursache ist, ist Wirklichkeit gleichzusetzen mit der Totalität aller Beziehungen von Ursachen und Wirkungen. Hierin folgte das Geschichtsdenken ganz dem Vorbild des »Mechanismus« in der Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts, deren Begrifflichkeit – allerdings verwirrenderweise einschließlich der antimechanistischen Gegenpositionen – die Geisteswissenschaften bis heute prägt.<sup>17</sup>

Der einheitliche, als prinzipiell lückenlos gedachte singularistische Geschichtsbegriff hat sogar die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Vergangenheit vielfach verdunkelt.<sup>18</sup> Denn indem die Theorie der Geschichte unter dem Einfluss des Mechanismus zunehmend dazu neigte,

15 Zum Problem der Einheit der Geschichte vgl. Henning Trüper, »Löwith, Löwith's Heidegger, and the Unity of History«, in: *History and Theory* 53.1 (2014), 45-68.

16 Vgl. Reinhart Koselleck, »Historia magistra vitae: Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte«, in: *Vergangene Zukunft*, 38-66.

17 Vgl. zu diesem Problem besonders Peter Hanns Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley: University of California Press, 1975; ferner auch Henning Trüper, mit Dipesh Chakrabarty, Sanjay Subrahmanyam, »Introduction: Teleology and History – Nineteenth-Century Fortunes of an Enlightenment Project«, in: dies. (Hgg.), *Historical Teleologies in the Modern World*, London: Bloomsbury 2015, 3-23.

18 Allerdings keineswegs bei Koselleck selbst, vgl. etwa seine Bemerkungen zum Verhältnis der geschichtlichen zur natürlichen Zeit, das gestiftet werde, indem »der Mensch« die »Wiederholungsstrukturen« seiner natürlichen Existenz »aufnimmt, ritualisiert, kulturell anreichert und auf jene Stetigkeit einspielt, die seine jeweilige Gesellschaft stabilisieren hilft«, Reinhart Koselleck, »Einleitung«, in: *Zeitschichten*, 9-16, hier 12 f. Dieser vom Primat der anthropologischen Notwendigkeit her gedachte Vorgang der kulturellen Verstetigung gegebener Muster bedingt zugleich, dass »Zeit« bzw. »Vergangenheit« und »Geschichte« nicht einfach koinzidieren können.

die Vergangenheit als holistischen Kausalnexus aufzufassen, schrieb sie schon seit dem 18. Jahrhundert der Geschichtswissenschaft oftmals die Rolle zu, mindestens näherungsweise – mehr oder weniger offen spielt dabei die mathematische Metapher der asymptotischen Annäherung mit – das gesamte Netz der *causae mechanicae* zu erfassen. Vergangenheit und Geschichte würden demnach an einem hypothetischen zukünftigen Punkt ganz in eins fallen. Und weil die Asymptote diesen Grenzwert nie vollständig erreicht, besteht die pragmatische Aufgabe der Geschichtswissenschaft darin, die Ursachen und Wirkungen möglichst mittels abstrakter Hilfskonstruktionen zu hierarchisieren und so die wichtigeren von den unwichtigeren zu scheiden. Erst diese Lücke des Grenzwerts würde eigentlich die Unterscheidung von Geschichte und Vergangenheit erklären. Geschichte würde, wie auch andere Korpora von wissenschaftlichem Wissen, konstituiert durch ihr Ungenügen gegenüber dem Ganzen der Wirklichkeit. Der geschichtswissenschaftliche Gesamttext bleibt in diesem Modell der Orientierung nach referentiell, will sagen, auf die Wirklichkeit bezogen. Das selektive Verfahren, dessen er sich befließigt, um den Unterschied des Geschichtlichen vom Vergangenen herzustellen, ist daher primär ontologisch, sekundär auf induktive Abstraktionen gegründet. Das heißt, die Geschichte arrangiert Wirklichkeiten und schafft so allmählich eine einheitliche Sphäre derjenigen Gegenstände (sowohl Arten als auch Individuen), mit denen sich die Forschung überwiegend beschäftigt, weil es sich bei diesen um die hierarchisch wichtigeren *causae* handelt.

Die Idee vom mechanistischen Kausalnexus nach Maßgabe des Prinzips des zureichenden Grunds scheint also auf den ersten Blick eine solide Bestimmung von Historizität im Unterschied zum Vergangensein zu ermöglichen. Nur einen zweiten Blick sollte man tunlichst vermeiden. Die Schwierigkeiten einer nicht nur begrifflichen, sondern immer auch – nach Hans Blumenbergs Bestimmung<sup>19</sup> – irreduzibel unbegrifflichen Wissenschaftssprache lassen sich nicht abschütteln. Schon die Vorstellung vom Grenzwert ist tatsächlich nicht mehr als eine mathematische Metapher, die die Geschichte unter der Vorgabe eines Telos, nämlich des sich vervollkommnenden Verständnisses der Vergangenheit, vereinheitlicht. Das inhärente Telos hat aber in einer mechanistischen Analyse keinen Platz. Auch das tatsächliche und irreduzible Spektrum der Verfahren der Abstraktion in der Sprache des Historischen lässt sich im engen Schema des induktiven Rasonnements – vom Konkreten und

19 Vgl. Hans Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.

Partikularen zum immer Allgemeineren – nicht erfassen. Das begrifflich-räsonnierende Element wird damit ebenso verdrängt wie das unbegrifflich-metaphorische. Diese Elemente aber erweitern den Begriff der »Erklärung« in den Geschichtswissenschaften zwingend über den Mechanismus, den Empirismus und die nur-szientistische Auffassung von Historizität hinaus.

Die Bestimmung einer realistischen – nämlich den Gegenstandsbezug für wesentlich haltenden – Auffassung von Historizität kann sich daher nicht auf dem Zugeständnis ausruhen, selektiv zu verfahren. Vielmehr muss sie sich mit der ontologischen Problematik der Einheit der Geschichte auseinandersetzen.

18. *Ungenügen der Faktizität.* Wenn der Begriff des Historischen im Hinblick auf seine Gegenständlichkeit erläutert werden soll, ist die traditionell nächstliegende Näherungsweise diejenige über die Tatsächlichkeit der Tatsachen der Vergangenheit. Die Fragwürdigkeit der oft als »positivistisch« bezeichneten Theoriemetaphern des 19. Jahrhunderts – denen zufolge die Geschichtswissenschaft gewissermaßen Tatsache um Tatsache aufeinanderschichte wie Mauersteine in einer Art Turmbau zum Himmel der Erkenntnis – ist so weidlich bekannt und so oft destruiert worden, dass sie hier wohl keiner Diskussion bedarf.<sup>20</sup> Dennoch lässt sich auch aus den moderneren Reformulierungen von Realismen der Faktizität noch vieles lernen; als Werkzeug der kritischen Klärung haben sie von ihrem Nutzen nichts eingebüßt.

Ein wichtiges Beispiel für die Schicksale einer solchen Näherungsweise waren vor zwanzig Jahren die Beiträge von Richard Evans zu dieser Problemlage. Evans meinte, dass man die erkenntnisskeptischen Topoi dessen, was er als »Postmodernismus« bezeichnete, mit einer Reihe von salomonischen Urteilen endgültig abschaffen könne.<sup>21</sup> Ungefähr zur selben Zeit konnten Evans und andere Gutachter\*innen vor Gericht die Evidenzmanipulationen des Holocaustleugners David Irving so stichhaltig belegen, mithin die Gerichtsfestigkeit historischer Argumentationen demonstrieren, dass Evans sich berechtigt sah, die sogenannte Objektivität historischer Erkenntnis für über allen Zweifel erhaben zu halten.<sup>22</sup>

20 Vgl. die klassische Darstellung von Peter Novick, *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, bes. 47-60.

21 Richard J. Evans, *In Defence of History* [1997], London: Granta 2018.

22 Richard J. Evans, *Lying about Hitler: History, Holocaust, and the David Irving Trial*, New York: Basic Books, 2001. Schon Evans, *In Defence*, 238-243, geht auf die Problematik der Holocaust-Leugnung ein. Evans hat die Konfrontation des Post-

Und in diesem Zusammenhang kann man Evans leicht zugestehen, dass es wenig problematisch ist, dem evidentiellen Charakter historischer Forschung einen sogar weitläufigen Raum beizumessen. Allerdings besteht kein Text allein aus einer Aneinanderreihung von Aussagen über »Fakten«. <sup>23</sup> Dem steht schon die syntaktische Bedingung der Textualität entgegen, die konstitutiv mehr benötigt als eine bloße Auflistung von Aussagesätzen, sie mögen wahr sein, wie sie wollen. Man darf wohl konstatieren, dass wenn, wie Logik und Sprachphilosophie seit Frege einstimmig bekräftigen, »Wahrheit« *de jure* ausschließlich von Aussagesätzen ausgesagt wird, Texte nur in einem übertragenen Sinn wahr sein können. Wenn »Tatsachen« das ontologische Korrelat des wahren Aussagesatzes sein sollen (wie der Begriff in der Sprachphilosophie seit Wittgenstein meist ausgelegt wird), ist daher das Nicht-Tatsächliche im Text der Geschichtsschreibung irreduzibel.

Die Evidenz, auch im Gerichtsverfahren, ist zuletzt eine Angelegenheit von Plausibilitäten, immer unterbestimmt, falsifizierbar, wie in anderen

modernismus mit dem Problem der Geschichtsfälschung keineswegs erfunden; die Topik reicht bis in die Legitimationsdiskurse historischer bzw. philologischer Forschung im 19. Jahrhundert zurück, vgl. etwa Bernheim, *Lehrbuch*, 360f., mit Bezug auf die im 16. Jahrhundert durch den Humanisten Aegidius Tschudi in eine definitive Form gebrachten Tell-Sage, die von einer wissenschaftlichen Geschichtsschreibung widerlegt worden sei. Wo der Rückbezug auf den Humanismus gegeben ist, sollte im Übrigen der Hinweis auf die Initialzündung der neuzeitlichen philologischen Echtheitskritik bei Lorenzo Valla hinsichtlich der Konstantinischen Schenkung nicht fehlen. Die Aktualisierung dieser traditionellen Topik ausgerechnet mit Bezug auf den Holocaust bei Evans – und schon zuvor, in der Auseinandersetzung mit Hayden White, vgl. die entsprechenden Beiträge in Saul Friedländer (Hg.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992 – erhöht, könnte man wohl sagen, vor allem das moralische Gewicht, nicht das erkenntnistheoretische.

- 23 Für die Frage nach dem Aufbau des historischen Wissens aus Aussagesätzen über Tatsachen vgl. Chris Lorenz, *De constructie van het verleden: Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* [1987], 5. Aufl. Amsterdam: Boom, 2002, bes. Kap. 2-3 (deutsche Übersetzung: *Konstruktion der Vergangenheit: Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, übers. von Annegret Böttner, Köln, Weimar: Böhlau, 1997). Dieser realistisch-konstruktivistische Ansatz hat allerdings den Nachteil, dass er sich sprachphilosophische und erkenntnistheoretische Problemlagen einfängt – etwa bezüglich der sogenannten Korrespondenztheorie der Wahrheit (Tatsachen wären die Gegenstände, auf die wahre Aussagesätze Bezug nehmen; dieser Bezug konstituiert Wahrheit) –, die sich mit den Mitteln der Geschichtstheorie nicht klären lassen und in denen die Abgeschlossenheit der Geschichtstheorie von der Philosophie fühlbar wird. Es sei übrigens angemerkt, dass man durchaus eine realistische Position vertreten kann, ohne sich auf den mit philosophischen Schwierigkeiten behafteten Begriff der »Tatsache« zu stützen. Aus logischer und sprachphilosophischer Sicht vgl. zu diesen Schwierigkeiten Stephen Neale, *Facing Facts*, Oxford: Clarendon, 2001.

Wissenschaften auch. Dieser Zustand ist im Grunde wenig aufregend, und er begründet auch die Widerlegbarkeit der Behauptungen und die Belegbarkeit der Manipulationen Irvings. Evans leitet jedoch ferner aus der Faktizität der Geschichte auch unterschwellig normative Bedeutungen betreffs etwa der politischen Wichtigkeit einer Geschichtsschreibung ab, die zum Beispiel keine »Lügen über Hitler« erzählt. Diese Bedeutungen folgen logisch nicht ohne weiteres aus der Faktizität. Genauer, falls man anderes behaupten wollte, wäre eine andere Art von philosophischer Argumentation nötig. Und jenseits der Frage nach der Normativität – oder eigentlich diesseits, wie im Folgenden gezeigt werden soll – wäre außerdem zu erklären, warum manche der sogenannten Tatsachen historisch sind, andere nicht. Faktizität allein kann gerade keinen Begriff von Historizität begründen, insofern sie mit der Wirklichkeit der Vergangenheit in eins fällt.

19. *Normative Wirklichkeit.* Was nun aber die Frage nach der Differenzierung von Historischem und Vergangenen betrifft, ist auffällig, dass gerade in Bezug auf den Holocaust, der das mal explizite, mal implizite Zentrum von Evans' Diskussion bildet, konventionelle Pertinenzbestimmungen, die in anderen Bereichen der Historisierung selbstverständlich gelten, seit langem außer Kraft gesetzt sind. Zwar nicht seit jeher; doch ist die Kälte eines historischen Blicks, der die Einzelnen oftmals geringschätzt und eher statistisch auffasst, hier mehr und früher kritisiert worden als anderswo. Alle Lebensgeschichten und noch das kleinste Detail, das etwa aus dem Geschehen der Vernichtung rekonstruiert werden kann, tragen hier historische Bedeutung, gleich ob sie in einem offenkundigen oder überhaupt nachvollziehbaren Sinn zu einer Erklärung des Geschehens beitragen oder nicht. Bereits für die Opfer, die nach Wegen suchten, das Mordgeschehen für eine Zukunft zu dokumentieren, die zu erleben sie kaum mehr erhoffen konnten, bestand diese Bedeutung.<sup>24</sup> Mindestens zum Teil zielt die Forschung hier darauf ab, überhaupt die Grenzen des historisch Erklär- oder auch nur Repräsentierbaren zu

24 Als Beispiele könnte man das sogenannte Ringelblum-Archiv der Widerstandsgruppe Oyneq Shabes im Warschauer Ghetto nennen, vgl. Saul D. Kassow, *Who Will Write Our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneq Shabes Archive*, Bloomington: Indiana University Press, 2007; ferner Salmen Gradowski, *Die Zertrennung: Aufzeichnungen eines Mitglieds des Sonderkommandos*, übers. von Almut Seiffert, Miriam Trinh, hrsg. von Aurélia Kalisky, Berlin: Jüdischer Verlag, 2019. Der geschichtstheoretische Punkt findet sich z. B. bei Peter Fritzsche, »At the Limits of Historicization: The »Final Solution«, the Holocaust, and the Assimilation of History«, in: Baumstark, Forkel (Hgg.), *Historisierung*, 231-249.

bestimmen; und sie kann es als moralisch geboten begreifen, über diese Grenzen hinauszugehen.<sup>25</sup> Die Faktizität des Holocaust ist nicht einfach ein erkenntnistheoretisches Problem. Dann wäre die Arbeit, wie Evans und viele andere ja so eindrücklich bewiesen hatten, längst getan und nur an einer Verfeinerung der Detailforschung noch gelegen.

Über das Problem der gültigen Erklärung hinaus stellt diese Forschung die immer auch an die Gegenwart gerichtete Frage danach, wie die vergangene extreme Normverletzung den grundsätzlichen, intuitiven Wirklichkeitsbezug bedroht und wie sehr gerade dieser offenbar normativ eingehegte Wirklichkeitsbezug die Grundlage dafür ist, Handlungen und Ereignisse überhaupt erklären zu können.<sup>26</sup> Die Grenzen des im moralischen Alltag Vorstellbaren sind nicht einfach kurz überschritten, sondern in ihrem Bestand in Frage gestellt worden. Jenseits dieser Grenzen brechen die »kausalen« Erklärungen des Geschehens ab und verweisen nurmehr auf das *Ineffabile*, das Unsagbare. Damit aber verweisen sie zugleich zurück auf die normativen Bedingungen von Wirklichkeit, die beim Grenzübertritt in dieses *Ineffabile* aufgehoben werden. Anders angesetzt: Die Sphäre der zweiten Natur, des Menschgemachten ist nicht denkbar ohne normative Ordnungen; und »Wirklichkeit« schließt nicht nur die erste, sondern auch diese zweite Natur mit ein. Jede Vorstellung einer geschichtlichen Wirklichkeit und ihrer angemessenen Erklärung impliziert insofern Annahmen darüber, dass diese Wirklichkeit auch normative Eigenschaften aufweist, dass sie etwa durch moralische Ge- und Verbote mit konstituiert ist.

Es ist eine Illusion, dass sich das geschichtstheoretische Argument auf bloße Probleme der Erkenntnistheorie – und sei es eine um phänomenologische oder lebensphilosophische Begriffe der »Erfahrung« erweiterte Erkenntnistheorie – einschränken ließe. Allenfalls lässt sich diese Illusion aufgeben, ohne dass dadurch den erkenntnistheoretischen Fragen oder den Antworten auf sie schwerer Schaden zugefügt würde – außer vielleicht dem Schaden eines geminderten Interesses.

20. *Geschichtsphilosophie als Tatwaffe*. Die sogenannte »Leugnung« des Geschehenseins des Holocaust ist tatsächlich eine Affirmation des Ver-

25 Hierzu besonders Georges Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, übers. von Peter Geimer, München: Fink, 2007.

26 In der grundsätzlichen Überzeugung, dass moraltheoretische Komponenten im Verständnis des Geschichtlichen berücksichtigt werden müssen, wenn auch wohl weniger in der Entwicklung des Argumentgangs, steht die vorliegende Arbeit in einer gewissen Nähe zu derjenigen von Donald Bloxham, *History and Morality*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

brechens. Es ist dabei ein typisches Muster, dass sowohl die Tatsächlichkeit des Geschehens als auch seine Möglichkeit abgestritten werden. Dieses Muster schließt auch die Überschreitung der normativen Grenzen im Wirklichkeitsbezug selbst mit ein: Diese Überschreitung ist angeblich weder geschehen, noch hätte sie geschehen können. Die Überbestimmung und Redundanz, die sich hier abzeichnet, ließe sich wohl mit einer alltäglichen Psychologie des schlechten Gewissens erfassen. Weil die Lüge genau weiß, dass sie lügt, schließt sie immer noch eine Folgeüge an, die von der ersten ablenken soll. Und wenn die Schuldabwehr bezüglich einer begangenen Tat nicht greift, bestreitet sie gern zugleich die Möglichkeit der Schuld, damit auch die Möglichkeit einer Abwehr derselben, wodurch sie in einen Selbstwiderspruch gerät.

Aber über diese Alltagspsychologie des Schuldbewusstseins hinaus vertritt der spezifische Täuschungsüberschuss hinsichtlich der »Leugnung« des Holocaust auch einen Anspruch auf Verfügungsgewalt über die Unterscheidung zwischen Aktualität und Potentialität, also eine Art behaupteter Handlungsmacht über metaphysische Kategorien. Insofern betrifft diese Lüge immer auch das Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit selbst, in der keine Sicherheit gegen derartige Verletzungen normativer Ordnungen bestehen soll, und zwar auch in Zukunft nicht. Die Drohung mit der Möglichkeit der Wiederholung ist außerdem dann nicht mehr von einer Drohung mit der tatsächlichen Wiederholung zu trennen, wenn die Grenze zwischen Potentialität und Aktualität schon aufgehoben beziehungsweise ins Ermessen der Drohenden gestellt ist. So entsteht die widersinnige Gleichung, dass die Losung: Es ist nicht geschehen und hätte auch nicht geschehen können, tatsächlich bedeutet: Nichts könnte eine Wiederholung verhindern, und es wird wieder geschehen. Einfacher gesagt, indem sich die Holocaust-Leugnung gegen die imperative Losung des »Nie wieder« richtet, sagt sie im Gegenteil: »Immer wieder«. Dass das Abstreiten des Mords eine Morddrohung ist, entspricht einem vertrauten Muster der Codierung durch Negation der eigentlich intendierten Bedeutung. Letztlich handelt es sich hier um eine spezifische, nämlich gewalttätige Nutzung von Tropen der Ironisierung, die schon im Nationalsozialismus selbst eingeübt worden war und die sich als symbolische Herrschaft über die Semantik durch die jüngere und die ältere Geschichte der Gewaltherrschaften zieht.

Für die geschichtsphilosophische Untersuchung bedeutet dieser Befund, dass ihre begrifflichen Grundlagen nicht allein in der wissenschaftlichen Forschungspraxis aufgesucht werden können, weil sie eben auch in anderen kulturellen Bereichen Wirkungen entfalten. Dies gilt bis hin zum extremen politischen Gewalthandeln, wo geschichtsphilosophische

Argumente den Status einer Tatwaffe zu erlangen vermögen, wenn sie für dieses Handeln instrumentell werden. Dies geschieht nicht nur, wie die klassisch gewordene Kritik »der Geschichtsphilosophie« meinte, durch Fortschritts- und Machbarkeitsideologien im Dienst politischer Utopien, sondern auch in Hinsicht auf die Möglichkeit des Wirklichkeitsbezugs überhaupt. Zudem kann für die Opfer extremer politischer Gewalt eine Erwartung an zukünftige Historisierung als Hoffnung auf ein Minimum an nachträglicher Gerechtigkeit, schon während des Geschehens oder danach, erhebliche Bedeutung haben.<sup>27</sup>

Eine solche Historisierung kann aber auch und gerade im impliziten Widerstand gegen jene Formen des Geschichtlichen bestehen, die als Tatwaffe einer gewalttätigen Machtentfaltung gedient haben, wie Chakrabarty für die britische Kolonialherrschaft in Indien argumentiert. Die Ontologie des Historischen wird von den jeweiligen Verbindungen mit Macht und Gegenmacht geprägt. Die Gegenmacht kann sich etwa so manifestieren, dass dem imperial durchgeprägten Wirklichkeitsverständnis – Säkularität, technologische Rationalität, zivilisatorische Überlegenheit, politischer Fortschritt als Legitimationen extremen Gewalthandelns – eine andere Wirklichkeit entgegengesetzt wird, in der etwa die Geschichte von göttlichen Handlungen durchsetzt ist und sich so dem oktroyierten imperialistischen Verständnis verweigert.<sup>28</sup>

Nicht, dass diese verkürzenden Bemerkungen der Komplexität der Sachen gerecht würden – sie sollen nur dazu dienen, eine geschichtsphilosophische Fragerichtung zu begründen. Diese Richtung zielt auf das Verhältnis von Wirklichkeitsverständnis und Normativität. Denn auch die koloniale Widerständigkeit lässt sich als Kritik des einfachen Bündnisses von Historizität und politischer Macht und Gewalt lesen. Gerade in dieser Beziehung muss sich nicht nur die geschichtswissenschaftliche, sondern auch die geschichtsphilosophische Denkbewegung auf ihre eigene Moralität hin prüfen lassen. Die Antwort auf die Frage danach, warum denn nun das Geschichtliche nicht einfach das Vergangene sei, kann sich jedenfalls nicht darin erschöpfen, nur jeweils auf das Wissen, die Erforschung und Erklärung von irgendwelchen Tatsachen nach kontingenten Kriterien des jeweiligen Erkenntnisinteresses zu verweisen. Und zugleich ist die Frage nach der Normativität auch eine Frage nach dem Gegenstandsbereich des Historischen.

27 Als vergleichende Studie zum Problem der nachträglichen, restitutiven Gerechtigkeit, vgl. Berber Bevernage, *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*, New York: Routledge, 2012.

28 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, bes. Kap. 3.



21. *Recht als Alibi*. Das positive Recht ist ein Antagonist der Moral, indem es eine eigene Ordnung der Normativität bildet. Diese Ordnung hat den Anspruch, das im Wesentlichen in kulturellen Praktiken und Sprachspielen verankerte Moralische im Hinblick auf Autonomie, Systematik und Durchsetzbarkeit zu überbieten. Zugleich dient es als Alibi: Mit dem Moralischen muss nichts zu tun haben, wer sich in der Sprache des Rechts befindet. In der Konstellation des Gerichtsverfahrens werden, zumindest einem gewissen idealisierten Verständnis der Rechtssprache nach, allein als moralisch neutral markierte Tatsachen erhoben und die rechtlichen Normen darauf angewandt. Die Neigung vieler geschichtstheoretischer Stellungnahmen, die Gerichtsfestigkeit als Beleg der Autorität und Autonomie der geschichtswissenschaftlichen Forschung zu behandeln, führt daher von der Frage nach dem Moralischen weg und hat vermutlich auch diese Aufgabe.<sup>29</sup> Die Vorstellung, dass man die bloße Faktizität isolieren könnte, hat möglicherweise sogar ihren Ursprung in dieser unerlässlichen, aber in ihrer Wirksamkeit begrenzten Fiktion über das juristische Verfahren, die eben gerade keine Fiktion des moralischen Urteils ist.

Es gibt allem Anschein nach einen Impuls des historischen Gegenstandsbezugs zur – allerdings vergeblichen – Flucht vor seiner Bindung an das Moralische. Dieser Impuls ist ebenso erklärungsbedürftig wie die Frage, warum dem Gegenstandsbezug überhaupt eine solche Bindung auferlegt ist. Die Annahme liegt nahe, dass in dieser Fluchtbewegung etwas Entscheidendes über den Status der Moralität für die Klärung der Bedeutung von Historizität und Historisierung sichtbar wird.

22. *Umwirklichkeit der Vergangenheit (Gegenstandslosigkeit I)*. Aber das kritische Unternehmen erfordert es, dass einige Gegenproben genommen werden, um festzustellen, ob die Fluchtbewegung vor dem metaphysischen Monstrum der normativen Ontologie nicht doch gerechtfertigt ist. Denn ein erheblicher Teil der vorhandenen geschichtstheoretischen Lite-

29 Besonders einschlägig hier Carlo Ginzburg, *Der Richter und der Historiker: Überlegungen zum Fall Sofri*, übers. von Walter Kögler, Berlin: Wagenbach, 1991, und die Deutung von Marc Blochs Metapher des Historikers als Untersuchungsrichter (*juge d'instruction*) bei Ulrich Raulff, *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1995, 181-267. Ebenfalls erwähnt sei allerdings der Zweifel an dieser Deutung bei Peter Schöttler, »Marc Bloch et les crises du savoir«, in: *Marc Bloch et les crises du savoir*, hrsg. von dems., Hans-Jörg Rheinberger, Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2011 (Preprint 418), 5-26, hier 20. Vgl. zur weiteren Topik ferner auch Achim Saupe, *Der Historiker als Detektiv – der Detektiv als Historiker: Historik, Kriminalistik und der Nationalsozialismus als Kriminalroman*, Bielefeld: Transcript, 2009.

ratur begegnet der Frage nach dem Gegenstandsbezug der Geschichtsschreibung mit einem tiefen, antirealistischen Misstrauen. Im Folgenden daher ein kurzer Überblick über mögliche Argumente der Gegenstandslosigkeit in Historizität und Historisierung.

Gegen das Postulat, dass das Historische im Hinblick auf seine Gegenständlichkeit untersucht werden müsse, lässt sich zunächst die maximalistische These aufstellen, dass der Diskurs der Geschichte gar nicht über einen Gegenstand verfüge. Doch diese These markiert allenfalls eine Scheinlösung des Problems. Denn es geht ja gerade um die Frage, wie der Umstand, dass der Text der Geschichte angibt, »von etwas« zu handeln, »über etwas« Aussagen zu treffen, auszulegen wäre. Diesem Text den Gegenstand gänzlich abzuspochen, müsste bedeuten, ihm die Funktion des Verweizens abzuspochen, die aber zu seinen grundlegenden semantischen Eigenschaften zählt.

Als klassischer Vertreter einer solchen Auffassung wäre Theodor Lessing zu nennen, der Geschichte für bloßen Mythos und, wie er sich ausdrückt, »Willenschaft« anstelle von Wissenschaft hält. Lessings von Schopenhauer und Nietzsche herrührende Willensmetaphysik geht davon aus, dass in der Geschichtsschreibung eine »Sinnggebung des Sinnlosen« erfolge, indem das chaotische Mannigfaltige des Vergangenen im historischen Bewusstsein zur Geschichte umgeformt werde.<sup>30</sup> Aber auch hier besteht kein hinreichender Unterschied zwischen der konstruierten Geschichte und der schließlich ebenfalls immer schon am Bewusstsein hängenden Kategorie Vergangenheit. Überdies kann man Lessing wohl den Vorwurf machen, die Sache nicht weit genug zu denken. Denn die konstruierende mythomanisch-geschichtliche Perspektive müsste ja alsbald auch auf ihre eigenen gewesenen Sinnggebungsakte anwendbar sein, um die basale Bedingung der Reflexivität des Historischen zu erfüllen. Diese Sinnggebungsakte wären dann jedoch immer schon genauso sinnlos gewesen wie alles andere absurde Geschehen, dem sie einen Sinn zugeschrieben hätten: infiniter Regress der Sinngebungen. Man käme – und so ergeht es vielleicht stets den radikalen Konstruktivismen – mithin auf den Befund, dass kein Sinn gegeben werden kann, wo nicht schon vorher Sinn war, dass also der Sinn sich allenfalls selbst geben kann. An Lessings Beharren auf dem Ausdruck »Sinn« hängt dabei nicht viel; man könnte etwa den Begriff der »Ordnung« an seine Stelle setzen – oder Ähnliches mehr – und gelangte zum selben Ergebnis.

Die Leugnung der Wirklichkeit der Vergangenheit gehört zwar zunächst einmal in die stigmatisierte Familie der Skeptizismen. Allerdings

30 Theodor Lessing, *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen*, München: Beck, 1919.

wird diese Angehörigkeit häufig nicht erkannt, vermutlich weil ein Abhängigkeitsverhältnis der Kategorie Wirklichkeit von der Kategorie Wahrnehmbarkeit unterstellt wird. Das Vergangene gilt dieser Betrachtungsweise als mindere Wirklichkeit, weil es für das Subjekt einer Wahrnehmung nicht anwesend ist.<sup>31</sup> Diese Auffassung wird zusätzlich durch die Verknüpfung des Problems mit dem Begriff der Vergangenheit befördert. Der Begriff des Wirklichen hängt nicht am Subjekt oder am Bewusstsein, hingegen der Begriff einer solchen Temporalität, die sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufspaltet, durchaus. Es sollte aber möglich sein, die Probleme von Wirklichkeit und Zeiterfahrung voneinander zu lösen, gerade weil ihre semantische Verknüpfung nur lose ist.

Wichtig wäre außerdem, genauer zu verstehen, woher die Attraktivität der Verschränkung von Abwesenheit und Unwirklichkeit rührt. Am ehesten wohl daher, meine ich, dass sich hier zwei weitere Probleme beigesellen: einerseits der Mangel an Wahrnehmbarkeit, der dem Historischen als Vergangenen eignet und der als ontologisches Defizit missverstanden wird; und andererseits die sogenannte »Standortbindung« oder der »Perspektivismus« des Historischen.

23. *Anästhetik des Historischen, ein alter Hut (Gegenstandslosigkeit II)*. Geschichte und Vergangenheit unterliegen gleichermaßen einer Bedingung der Negation sinnlicher Erfahrung. Die sinnliche Entzogenheit des Vergangenen wird durch die selektive »Präsenz« des Historischen etwa in charismatischen musealen Objekten, Ruinen, Überresten und Zeitkapseln aller Art mehr herausgestellt als konterkariert.<sup>32</sup> Die nicht selten postulierte Ästhetik des Historischen ist immer Kompensation eines vorangehenden Mangels, genauer eine Ästhetik gegenwärtiger Spuren, die als Relationen notwendig auf Vergangenes, nicht Wahrnehmbares verweisen. Die Spuren können ästhetische Qualitäten tragen, etwa schön oder erhaben, allerdings auch hässlich oder lächerlich sein, ohne dass dem Urheber dieser Spuren selbst, dem vergangenem Geschehen, solche Qualitäten zugeschrieben werden dürften.<sup>33</sup>

31 Vgl. zum Beispiel Achim Landwehr, *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit: Essay zur Geschichtstheorie*, Frankfurt a. M.: Fischer, 2016, 33-45.

32 Zu »Präsenz« auch und gerade im Zusammenhang mit Geschichte vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik: Über die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004, und die weiteren Anwendungsbeispiele in ders., *Präsenz*, hrsg. von Jürgen Klein, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.

33 Als eigenständigen Theorievorschlag hierzu siehe Frank Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford: Stanford University Press, 2005.

Geschichte, weil sie auf das Vergangene bezogen ist, ist eine Instanz, die das Sinnliche ihres Gegenstands insgesamt entzieht. Ästhetik hingegen ist ein Ensemble von Praktiken, die die sinnliche Wahrnehmung strukturieren und nach Maßgabe der einzelnen Sinne hierarchisieren (Gesicht und Gehör rangieren zumeist über Getast, Geschmack und Geruch) und selektiv präsentieren – demnach eine Instanz, die, wie Jacques Rancière vielfach argumentiert hat, das Sinnliche aufspaltet.<sup>34</sup> So kommt es zu der Verwechslung, dass auch das Historische als ein solches Regime erscheint, wenn etwa museale Objekte in einer Vitrine sichtbar gemacht, aber zugleich allen anderen Sinnen entzogen werden. Ähnlich bei der historischen Quelle im Archiv, dem gealterten Dokument (das zumindest dem Geschmackssinn auch strengstens entzogen bleibt).<sup>35</sup> Doch ist diese Ästhetik der Präsentation des Alten keine Konstituente von Historizität, sondern ein Verfahren eigenen Rechts. Das hier noch verwahrte, aus dem Gesamtzusammenhang einer Vergangenheit überdauernde Objekt ist durch die Alterung so verändert, dass es nicht mehr aussieht, klingt, sich anfühlt, schmeckt oder riecht wie ehemals. Es hat eine Nachgeschichte durchlaufen, die es vermittels seiner Altersspuren auf die eigentlich gemeinte historische Vergangenheit bezieht, zugleich aber davon absetzt.

So kann man zum Beispiel im Museum der königlichen Rüstkammer in Stockholm den Hut betrachten, den Karl XII. trug, als er während der Belagerung des norwegischen Fredrikshald im Jahr 1718 erschossen wurde, und zwar durch den Hut hindurch, in dem auch das Einschussloch noch erkennbar sein soll. Das ästhetische Regime ist dasjenige der musealen Vitrine, die alle Sinne außer dem Gesicht ausschließt. Und was man sieht, ist weder das Vergangene noch das Historische, sondern die Tatsache, dass man beides nicht sehen kann. Die anästhetische Entziehung, die mit dem Historischen verbunden ist, wird am musealen Objekt demonstriert. Der schäbige Filzappen wäre ohne die Bedeutungs-

34 Vgl. Jacques Rancière, *Das Fleisch der Worte: Politik(en) der Schrift* [1998], übers. von Marc Blankenburg, Christina Hünsche, Zürich: Diaphanes, 2010; ders., *Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien* [2000], übers. von Maria Muhle, Berlin: b\_books, 2006.

35 Dies übrigens nicht im Widerspruch zu Arlette Farge, deren Betonung der sinnlichen Erfahrung der Archivarbeit in *Der Geschmack des Archivs* [1989], übers. von Jörn Ertzold, Göttingen: Wallstein, 2011, im Grunde die sinnliche Unverfügbarkeit der vergangenen Wirklichkeit bestätigt. Vgl. zum Problemkomplex der Stofflichkeit der Dokumente auch Carolyn Steedman, *Dust: The Archive and Cultural History*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2001; und zu ihrer Körperlichkeit Mario Wimmer, *Archivkörper: Eine Geschichte historischer Einbildungskraft*, Konstanz: Konstanz University Press, 2012.

zuschreibung per Informationstäfelchen nur als unbestimmt alter, ziemlich formloser schwarzer Hut erkennbar. Das Loch könnte ebenso vom Mottenfraß stammen oder von der unabsichtlichen Durchstoßung mit einem Finger. Auch wenn man die ästhetische Reglementierung des Museums überwinden und den Hut zum Beispiel berühren könnte, um zu erfahren, wie er sich anfühlt, wäre die Anästhetik des Historischen nicht aufgehoben. Nicht einmal die sozialen Bedeutungen – ein Filzhut jener Periode war Prestigeobjekt, zumeist aus Biberfell, möglicherweise nordamerikanische Kolonialware – sind am Objekt selbst noch sinnlich nachvollziehbar (der Hut sieht für heutige Augen entschieden unköniglich aus). Die Erfahrung, die das Museum, wenn nicht zu bezwecken, so doch hervorzurufen scheint, ist primär die des Sogs der Abstraktion vom sinnlich Erfahrbaren weg. Als *altes* Objekt ist der Hut erfahrbar, als *historisches* Objekt ebenso wie als Objekt der Vergangenheit negiert er hingegen die Erfahrung. Das Vergangene *und* das Historische sind gleichermaßen Anästhetika. Der Umstand, dass sich eine Imagination an der Spur, am Überrest festmachen kann, bezeichnet nur die unüberbrückbare Kluft zur Erfahrung.

Auch von dieser Überlegung her erscheint also die Vorstellung, dass man Historizität aus einer im Sinnlichen verankerten gegenwärtigen Erfahrung des Geschichtlichen erklären und den Gegenstandsbezug durch diese Erfahrung ersetzen oder zumindest reorganisieren könnte, problematisch. Die Begegnung mit Spuren der Vergangenheit stiftet keinen Begriff des Geschichtlichen. Übrigens trägt der Befund der Anästhetik für die Unterscheidung von Historizität und Vergangenheit selbst noch nichts aus.

24. *Standortbindung (Gegenstandslosigkeit III)*. Die Vorstellung von der Standortbindung des Historischen ist vielleicht am bündigsten mit dem äußerst wirkmächtigen Topos bezeichnet, den Benedetto Croce geprägt hat: *Ogni vera storia è storia contemporanea*, »alle wahre Geschichte ist Zeitgeschichte«. <sup>36</sup> Dieser Topos erhebt die Subjektposition des jeweiligen Bewusstseins der Geschichtsschreibenden bei der Lektüre der Dokumente zum ultimativen Bezugspunkt der spezifisch *historischen* Zeit, die also immer vom forschenden und deutenden Bewusstsein her zu denken ist – oder gedacht werden soll, denn neben der »wahren« muss Croces Formu-

36 Benedetto Croce, *Theorie und Geschichte der Historiographie* [1915], 3. Aufl., übers. von Enrico Pizzo, Hans Feist, Richard Peters, Tübingen: Mohr, 1930, 4. Die Übersetzer entscheiden hier, *storia contemporanea* (Zeitgeschichte, zeitgenössische Geschichte) als »Geschichte der Gegenwart« zu übersetzen, eine Formulierung, die in jener Zeit auch bei Heidegger geläufig ist, siehe *Sein und Zeit*, 393.

lierung zufolge auch eine »falsche« Geschichte bestehen, die anders verfährt.

So zeichnet sich in der Wendung von der »wahren Geschichte« auch eine Bindung von Historizität an einen Forschungsbegriff ab – eine von der Etymologie des altgriechischen *historein*, erkunden, beobachten, bezeugen, her gedachte und schon früher, etwa bei Johann Gustav Droysen prominente Position<sup>37</sup> –, so dass man das Geschichtliche dann vielleicht einfach als die Gesamtheit der bezeugten und erforschten Vergangenheit auffassen könnte. Die Bedeutung von Historizität und Historisierung fiel einfach mit Bezeugung beziehungsweise Dokumentation einerseits, dem Prozess der Forschung andererseits zusammen. Doch natürlich würde auch hier ein Gegenstand dokumentiert und erforscht, den man ohne größere Umstände als wirklich ansehen dürfte. Die Gegenstandsbezogenheit des Forschens, seine Selektivität, seine Zielrichtungen und Verfahrensweisen wären durch das Beharren auf Dokumentation und Prozessform des Wissenserwerbs noch nicht erklärt. Auch anderes bezeugt und dokumentiert sich und wird auf dieser Grundlage erforscht, ohne doch zum Historischen zu gehören. Naturwissenschaftliche Experimentalsysteme zum Beispiel funktionieren auf diese Weise. Also reichen diese Vorgänge nicht hin, um einen Gegenstandsbereich zu bestimmen. Droysen – wie viele andere vor und nach ihm – erhebt das Menschliche, Menschengemachte, vom menschlichen Verstand her Entäußerte zum Kriterium derjenigen Selektion, die das Historische von anderem Vergangenem trennt.<sup>38</sup> Hierbei handelt es sich aber nicht nur um eine willkürliche Setzung, sondern auch um eine Unterbestimmung des für die historische Forschung zur Verfügung gestellten Gegenstandsbereichs (der tatsächlich stets kleiner ist als der alles Menschengemachten). Und diese Unterbestimmung überhöht erstaunlicherweise die Entscheidungsmacht und die Autonomie des forschenden Bewusstseins, das den Anspruch erhebt, nichts Menschliches sei ihm fremd, während doch die Historisierung gerade damit beginnt, eine Fremdheit zu konstatieren, und häufig auch damit endet, dass das Fremde immer noch fremd ist

37 Genauer erklärt Droysen »die historische Methode« so, dass es darum gehe, »forschend zu verstehen«, wobei »die Möglichkeit des Verstehens [...] in der uns kongenialen Art der Äußerungen, die als historisches Material vorliegen«, bestehe; grob gesagt: Menschen verstehen das Menschliche, eine vom 18. bis ins 20. Jahrhundert topische Bestimmung; siehe Johann Gustav Droysen, *Grundriß der Historik* [letzte Druckfassung 1882], in: *Historik. Historisch-kritische Ausgabe*, Bd. 1, hrsg. von Peter Leyh, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977, §§8-12, 423 f., und zum Begriff des Forschens auch §§ 19-21, 425 f.

38 Droysen, *Grundriß*, z. B. §§ 3, 7, 421 f.

(möglicherweise allerdings noch häufiger mit der Eingemeindung und Aneignung dieses Fremden).

Überhaupt marschieren mehr als ein Jahrhundert später die Einwände wie eine Jubiläumsparade: Lesen und Schreiben sind nicht einfach dasselbe und finden nicht in derselben Gegenwart statt. Der geschriebene Text enthält eine spezifische Autorfunktion, die der Lektüre fehlt und die die aus dem Dokument erschließbare Einheit des Bewusstseins aufhebt.<sup>39</sup> »Standpunkt« und »Perspektive« sind für diesen Umstand unzureichende Metaphern. Die unvermeidliche Intersubjektivität der Forschung und ihres Gegenstands untergräbt ebenfalls die zeitliche Einheitlichkeit dieses heteronomen und mannigfaltigen Bewusstseins. Schließlich warnt sogar die Metapher vom hermeneutischen Zirkel des ergebenen »Gesprächs« (wie Gadamer sagte)<sup>40</sup> mit demjenigen Bewusstsein, das sich im historischen Dokument manifestiere, davor, die Gegenwart eines forschenden Bewusstseins für autonom oder auch nur vorgängig zu halten. Dass sich sprachliche Bedeutung in der wissenschaftlichen Praxis auf vielerlei Weise auslegen lässt, spricht gegen die hermeneutische Einengung auf das »Verstehen« bloß der auktorialen Absichten, die im Dokument »sprechen«. <sup>41</sup> Auch eine solche kritische Verwahrung gegenüber der Hermeneutik zielt zuletzt auf die Vorstellung von der einheitlichen Gegenwart des Bewusstseins, wie sie Jacques Derrida vielfach unter dem Rubrum der logozentrischen Tradition der Philosophie angegriffen hat. Zuletzt kann man nicht einmal davon ausgehen, dass es ein einheitliches Fundament des »Verstehens« gibt, das allen von einem »Subjekt« unternommenen Auslegungen zugrunde läge. Der Standort ist eben *all over the place*.

25. *Erinnerung an McTaggart (Gegenstandslosigkeit IV)*. All diese Argumente betreffen zunächst die »historische Zeit«. Das heißt, es wird stets nur eine bestimmte Zeit aufgerufen in dem Sinn, dass sie einen Bereich des Wirklichen bildet, der nur manche Gegenstände und Arten von Gegenständen enthält. Demgegenüber steht die Vergangenheit als relativ dazu unbestimmte Zeit. Erinnert sei aber an dieser Stelle zumindest im Vorbeigehen an John M. Ellis McTaggarts Überlegungen zur Semantik des Zeitbegriffs, mit denen er eine These der Gegenstandslosigkeit für

39 Nach wie vor einschlägig hierzu Michel Foucault, »Qu'est-ce qu'un auteur?« [1969], in: *Dits et écrits I: 1954-1969*, Paris: Gallimard, 1994, 789-821.

40 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1962], Gesammelte Werke 1, Tübingen: Mohr, 1986, 374 f.

41 Vgl. dazu auch Henning Trüper, *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*, London: Bloomsbury 2020, bes. 5-16.

diesen Begriff erhärten wollte, die auch das Historische mitbetreffen müsste. McTaggart stellte heraus, dass es subjektabhängige und subjekt-unabhängige Zeitbestimmungen gebe, die er als Reihe A und als Reihe B bezeichnete: Letztere als einfache Vorher-nachher-Beziehungen (relativ zu einem arbiträren, wie auch immer bestimmten Zeitpunkt), Erstere hingegen als Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft-Beziehungen.<sup>42</sup> McTaggart schloss aus der »Inkonsistenz« dieses allgemeinen Zeitbegriffs auf die Unwirklichkeit der Zeit überhaupt, ein radikales antirealistisches Argument, aus dem man, wenn man ihm folgen wollte, mittelbar auch die Gegenstandslosigkeit von Historizität ableiten könnte.

Wenn man McTaggarts Beobachtung aber einfach als Diagnose einer pluralistischen Semantik von Zeitbegriffen hinnimmt, liegt es nahe, keiner Geschichtstheorie oder -philosophie aufzuerlegen, sich von vornherein auf eine dieser Zeitsemantiken einzuschränken.<sup>43</sup> Das bedeutet auch, dass man »Vergangenheit« nicht allein im subjektabhängigen Zeitsystem der Reihe A auslegen kann, sondern auch im subjekt-unabhängigen der Reihe B, wo der Begriff tatsächlich nur die Vorzeitigkeit vor einem wie immer gewählten Zeitpunkt bezeichnen würde. Schon auf dieser Grundlage verbietet es sich, die Frage nach der Gegenständlichkeit oder Gegenstandslosigkeit der Historizität aus einer spezifischen begrifflichen Lösung für die Zeit – gleich ob man sich auf eine subjektabhängige oder -unabhängige Lösung festlegt – heraus erweisen zu wollen. Denn die Problemstellung McTaggarts bezieht sich gerade auf die Vorstellung eines einheitlichen und allgemeinen philosophischen Zeitbegriff, nicht auf den historischen, der in Croces Topos vorausgesetzt ist. Daher bestehen in der Diskussion von Zeit und Zeitlichkeit offenbar weiterführende Distinktionen; und diese Distinktionen, allen voran die zwischen Vergangenheit und historischer Zeit, lassen sich aus einer philosophischen Analyse des Zeitbegriffs allein eben nicht herleiten. Kracauer etwa schließt sich an verschiedene bis Mitte 1960er Jahre dazu vorliegende

42 John M. Ellis McTaggart, »The Unreality of Time«, in: *Mind* 17, Nr. 68 (1908), 457-74. McTaggart glaubte, dass der »Begriff« der Zeit so rettungslos korrumpiert sei, dass man die Existenz von Zeit ganz in Zweifel zu ziehen habe.

43 Für ein Plädoyer zur Pluralisierung von Zeitlichkeiten auch und gerade unter Bezugnahme auf physikalische Gegebenheiten, vgl. Stefan Tanaka, *History without Chronology*, Boston, MA: Lever Press, 2019. Tanaka geht davon aus, dass die wichtigste Setzung der modernen europäischen Geschichtsschreibung die Vereinheitlichung der Zeit sei. Dass aber auch jenseits dieser Setzung eine Bestimmung von Historizität möglich sein muss, die sich dann eben gerade nicht auf eine, wie von Tanaka vorgeschlagen, offen pluralisierte Zeitlichkeit stützen kann, scheint mir ein impliziter Befund seines Arguments zu sein.



Ansätze an, wenn er die vom jeweiligen Gegenstand her konstituierte Zeitlichkeit in den Mittelpunkt stellt.<sup>44</sup>

Doch gerade weil der Zeitbegriff nicht einheitlich wird, ist es unwahrscheinlich, dass irgendeine Diskussion von Zeit und Zeitlichkeit, gleich wie interessant sie sein mag – und auch gleich, von welchen Schwierigkeiten geplagt<sup>45</sup> –, eine abschließende Klärung von Gegenstandsbezug oder Gegenstandslosigkeit des Geschichtlichen ermöglicht.

26. *Autorschaft als Evidenz (Gegenstandslosigkeit V)*. Wie aber, wenn man die Rede vom »Standort« übersetzt in die auffällige Stelle, die das je eigene Leben des Autors oder der Autorin im Gegenstandsbezug der Geschichtsschreibung einnimmt? Wenn der Gegenstandsbezug des Historischen immer auf die jeweiligen Einzelleben der Geschichtsschreibenden hinauslaufen müsste, würde sich die Frage stellen, ob die Geschichtsschreibung sich überhaupt ohne Vermittlung durch das auktoriale Leben auf andere Gegenstände beziehen könnte.

Erläutern ließe sich diese Problemstellung wie folgt. Die Geschichtswissenschaften erheben Anspruch auf Begründung durch dokumentarischen Beleg. Es ist keine Neuigkeit, dass jeder Geschichtstext durch die Dokumente unterbestimmt ist und außerdem die Dokumente oftmals auch anders gelesen werden können. Anthony Grafton bemerkte darüber hinaus, die dokumentarische Evidenz diene immer auch dazu, die Belesenheit der Schreibenden zu belegen, und sei daher *auch* als rhetorisches Mittel zur Stiftung auktorialer Autorität anzusehen.<sup>46</sup> Diese Autorität stehe stellvertretend ein für das unerreichbare Ideal lückenloser historischer Evidenz.

Aber tut man Grafton unrecht, wenn man in dieser Vorstellung von Belesenheit einen Tugendbegriff erkennt, der in der professoralen Selbstzuschreibung auch eine unterschwellige Tendenz aufweist, sich selbst zu dementieren?<sup>47</sup> Hinter der tugendhaften Persona steht jedenfalls noch etwas anderes, nämlich das je eigene Leben der Autor\*innen. Dieses Leben ist radikal fehlbar, ähnlich übrigens wie die Praxis der Lektüre. Es gibt da-

44 Kracauer, *Geschichte*, 162-188.

45 Vgl. etwa die skeptischen Bemerkungen hinsichtlich der Möglichkeit einer historischen Theoriebildung zu Zeit bei Jörg Fisch, »Reinhart Koselleck und die Theorie historischer Zeiten«, in: *Zwischen Sprache und Geschichte: Zum Werk Reinhart Kosellecks*, hrsg. von Carsten Dutt und Reinhard Laube, Göttingen: Wallstein, 2013, 48-64.

46 Vgl. Anthony Grafton, *The Footnote: A Curious History*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, 22 f.

47 Zum Problem der »epistemischen Tugenden« grundlegend: Lorraine Daston, Peter Galison, *Objectivity*, New York: Zone Books, 2007.

bei unverfügbare Aspekte des Gelingens und Misslingens, der Brechung und der Verirrung. Tugendbegriffe setzen ein solches Einzelleben voraus, das sie allerdings teleologisch als Vorlauf der erreichten Tugend auffassen, so dass sie alles diesem Ziel nicht Zuarbeitende zu verbergen trachten, ohne dass diese Verbergung vollständig gelingen könnte. Dass die Geschichtsschreibung überwiegend am Modell der einzelnen Autorschaft festhängt, das in so vielen anderen Wissenschaften längst überholt ist, verdankt sich auch der Bindung der Referentialität des Geschichtstexts an das Leben der Einzelnen. Diese Bindung betrifft aber das Leben nicht als Erfahrung oder Bewusstseinsstrom, sondern als soziale Tatsache, die an die kulturellen Institutionen der Schriftlichkeit gebunden ist.

Dieses Leben erfüllt eine merkwürdige Doppelfunktion. Einerseits trägt es Zeichencharakter und dient als metonymischer Ersatz (im Sinn eines *pars pro toto*) des Geschichtlichen als eines Gegenstandsbereichs; und andererseits unterliegt es der ontologischen Bedingung, unverzichtbarer Teil der referentiellen Grundlage des historischen Texts zu sein. Indem man den Gegenstandsbezug des Historischen akzeptiert, unterwirft man sich auch der Notwendigkeit, immer in einer solchen doppelten Richtung zu argumentieren, nämlich einerseits ontologisch (in Bezug auf die Konstitution des Gegenstandsbereichs der Geschichtlichkeit) und andererseits semiotisch (unter Bezug auf die verweisenden Zeichen und das, was man deren Eigenlogik nennen könnte). Sein und Zeichen, könnte man sagen; und auch aus diesem Grund ist der Zusammenhang zwischen Geschichtlichkeit und Leben durchaus anderer Art als die phänomenologisch-hermeneutische Tradition ihn sich dachte. Eine enge Anschließung der Geschichtsphilosophie an die phänomenologische und existentialistische Philosophietradition ergibt sich aus der Bindung von Historizität an das Leben gerade nicht. Der geschichtsphilosophische Realismus ist immer schon semiotisch.

Indem aber diese semiotische Bedingung im Gegenstandsbezug des Historischen immer schon mitgegeben ist, eröffnet sich auch noch ein weiteres mögliches Argument nach dem Primat der medialen Vermittlung – nämlich durch die Zeichenträger –, die jedem Gegenstandsbezug des Historischen auferlegt ist.

27. *Schrift und Tod (Gegenstandslosigkeit VI)*. Medialität meint hier Bindung an die materiellen, technischen und kulturellen Eigenheiten einer Form und Praxis der Gestaltung von Bedeutung, die über die bloße Sprachlichkeit hinausgeht. Eine solche Bindung modifiziert oder stellt den sprachlichen Gegenstandsbezug.

Das Leben kann nur insofern einem textuellen Autor-Subjekt der Geschichtsschreibung zuerkannt werden, als es an bestimmte Praktiken des Schreibens gebunden ist.<sup>48</sup> Dazu gehört auch die Unterwerfung unter die extreme individuelle Idiosynkrasie des Schreiballtags (Schreibpraxis ist eine Praxis der Individuierung); und zugleich die Bindung an vielfältige und oftmals ähnlich idiosynkratische Verfahren der sich verschriftlichenden Lektüren von Dokumenten und anderen historiographischen Texten. Die Referentialität nimmt eine bestimmte textuelle Form an, nämlich diejenige Geste des Verweisens, die im Latrinen-Graffito »... war hier« auftritt. Der Geschichtstext enthält die selbstreferentielle Bedeutung des Auch-Dagewesenseins: immer schon im Präteritum.

Diese Vergangenheitsform, diese Selbsthistorisierung im Schreibakt, belegt, dass der Geschichtstext nicht zuletzt deswegen auf Wirklichkeit bezogen ist, weil er sich selbst als potentiell historisches Dokument in die Zukunft projiziert; er gesellt sich den Dokumenten hinzu, die er genutzt hat, und schreibt direkt auf die vorgefundene Wand des Geschichtlichen. Allerdings bietet die Schriftlichkeit auch die Möglichkeit der internen Diversifizierung nach Maßgabe unterschiedlicher Textformen; und damit ließe sich eine Behauptung unterschiedlicher Domänen von Referentialität verbinden. So ließe sich das eigenzeitliche Autorschaftsgraffito von jenen Dokumenten unterscheiden, denen man Geschichtlichkeit in einem emphatischen Sinn zugesteht. Die Wirklichkeitsordnung des Geschichtlichen und die der Geschichtsschreibung könnten auf diese Weise zumindest teilweise voneinander separiert werden. Allerdings wäre eine solche Trennung von historischer Zeit und Schreibzeit stets nur relativ stabil, weil der Ausschluss mancher Textsorten vom Zugriff der historischen Forschung dem Prinzip der potentiellen Nutzung aller verfügbaren Informationsquellen widerspräche, auf das diese Forschung angewiesen bliebe.<sup>49</sup>

48 Arbeiten, die direkt auf die Schriftlichkeit der Geschichtsschreibung eingehen, bleiben weiterhin eher rar; vgl. aber (mit recht unterschiedlichen Ansätzen), Michel de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, übers. von Sylvia Schomburg-Scherff, Frankfurt a.M.: Campus, 1991; Philippe Carrard, *History as a Kind of Writing: Textual Strategies in Contemporary French Historiography*, Chicago: University of Chicago Press, 2017. Während sie in der Geschichtstheorie nur selten eine Rolle gespielt hat, ist die Bedingung der Schriftlichkeit in der Tradition philosophischer Auffassungen des Subjekts keine Neuigkeit; vgl. etwa Christian Moser, *Buchgestützte Subjektivität: Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbsthermeneutik von Platon bis Montaigne*, Tübingen: Niemeyer, 2006.

49 Vgl. zum Problem der Schriftlichkeit der Geschichte auch Trüper, *Topography*; das vorliegende Buch setzt die dort entwickelten Argumente durchaus weiter fort, versteht sich aber auch als notwendige thematische Ergänzung.

Eine solche Analyse der medialen Verfassung des Historischen im Hinblick auf seine komplexe Referentialität kann zwar seine Eigentümlichkeit zu erfassen helfen. Sie kann aber nicht begründen, warum der Sog hin zu einer solchen Eigentümlichkeit im weitläufigen Feld der subjektstützenden referentiellen Textformen überhaupt entsteht. Das Proprium des Historischen, dasjenige, was Historizität und Historisierung ausmacht, wird durch den Verweis auf seine medialen Besonderheiten zwar beschreiben, aber nicht erklärt.

Man kann sich auf den Standpunkt stellen, dass eine solche Erklärung jenseits der spezifischen, sozusagen evolutionären Zuspitzung der kontingenten medientechnischen Bedingungen des Geschichtlichen als eines Bündels von Schreibpraktiken nicht möglich sei. Es lassen sich aber auch Möglichkeiten aufzeigen, über diesen Standpunkt der nur scheinbar unhintergehbaren Medialität hinauszugelangen. Eine dieser Möglichkeiten entsteht aus einer subtilen Blindstelle des medientheoretischen Arguments, das sich zwar als Vorbedingung des an die Schriftlichkeit gefesselten Lebens des Subjekts (in der dritten Person) anbietet.<sup>50</sup> Die Blindstelle dieses Arguments aber ist die, dass das Leben auch endet, was jedoch gerade nicht im Medium der Schrift geschieht. Die im Text angelegte auktoriale Position verschwindet erst dann, wenn der Text aufhört zu bestehen, und das Bestehen von schriftlichen Texten ist in den meisten Fällen auf unbestimmte Zeit angelegt, nicht auf einen durch Sterblichkeit begrenzten Zeitraum.

Vielleicht hängt überhaupt die Möglichkeit, dass es jenseits der zufälligen medialen Gestalt – jenseits des Historischen als Epiphänomen einer bloßen Textgattung – ein Proprium von Historizität geben kann, an der Vorbedingung der Sterblichkeit und an der spezifischen Weise, in der die Geschichtsschreibung auf die Sterblichkeit hin orientiert ist und sich mit ihr berührt. Allein auf Grundlage dieser Verbindung können – so scheint mir – aus Historizität und Historisierung auch eigentümliche Wissenskorpora entstehen, die von anderen Wissensbeständen deutlich und eindeutig unterschieden sind.

28. *Kritik des Urteilsstrichs.* Eine noch größere Unbekannte der Geschichtstheorie als die Schriftlichkeit ist die semantische Bedingung der Textualität. Doch kann man in dieser Hinsicht der Geschichtstheorie keinen

<sup>50</sup> Es ist eine gewisse, halbtragische, jedoch auch selbstironisch antizipierte Erfolglosigkeit von Kittlers exorzistischem Projekt zu konstatieren; generell ist der Exorzismus ja ebenso wenig rational legitimierbar wie die Geistesseherei, vgl. Friedrich Kittler (Hg.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften: Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn: Schöningh, 1980.

allzu schweren Vorwurf machen, da sich auch die analytische Sprachphilosophie schon ein Jahrhundert und länger davor drückt, sich mit den Besonderheiten der Semantik von Text auseinanderzusetzen. Was etwa – im einfachsten Fall – einen rein deskriptiven Text davon unterscheidet, eine bloße Aneinanderreihung von Aussagesätzen zu sein, ist in formallogischen Begriffen keineswegs einfach zu formulieren. Obwohl der Syllogismus den Kern der Aussagenlogik bildet, enthält er schon in Gottlob Freges grundlegender Analyse mit dem sogenannten »Urteilsstrich« ein rein graphisches Element, dessen gewöhnliche sprachliche Entsprechung das »also«, »daher«, »deswegen« und so weiter der Folgerung ist, in dem sich jeweils ein deiktischer (zeigender, hinweisender) Ausdruck verbirgt. Nach den Prämissen »Alle Menschen sind sterblich« und »Sokrates ist ein Mensch« folgt die Konklusion: »Sokrates ist sterblich«, die aber für sich betrachtet genau wie die Prämissen auch nur ein Aussagesatz ist. Dennoch gewinnt die Konklusion durch die Verknüpfung oder die bloße Abfolge der Sätze einen anderen Status, der in der üblichen Notation des Syllogismus eben durch jenes zusätzliche, nicht-sprachliche Zeichen markiert wird. Frege unterscheidet das Urteil von der bloßen Aussage, indem das Urteil zusätzlich eine Angabe über die Wahrheit des Satzes mache.<sup>51</sup> Aber die Folgerungsbeziehung kann nur gelten, wenn auch die Prämissen mit einer solchen Wahrheitsbestimmung versehen sind, so dass Frege an dieser Stelle anscheinend zu kurz greift. Man darf ferner festhalten: Frege übersieht, dass erst durch die Zugabe des Urteilsstrichs der Syllogismus insgesamt zum Text wird.

Welchen Einfluss nimmt dieser Status der Textualität auf die semantische Analyse des Syllogismus? In der berühmten Abhandlung »Über Sinn und Bedeutung« entwickelt Frege eine Analyse der Zweiteilung von Semantik in natürlichen Sprachen: Neben der »Bedeutung« (Gegenstandsbezug, aus dem Englischen rückübertragen »Referenz«, auch »Extension«) besteht stets auch der »Sinn« (ein nur kontextuell bestimmbarer, sozial geteilter semantischer Überschuss, auch als »Intension« bezeichnet). Nur unter dieser Voraussetzung wird die Aussage: »Der Abendstern ist der Morgenstern« (»ist« meint hier die Identitätsbestimmung) überhaupt als bedeutsam verständlich: Es ist ein kontextueller, kultureller Sinn (Abend und Morgen), der zum identischen Gegenstandsbezug (auf den Planeten Venus) hinzutritt. In später sogenannten intensionalen Kontexten, etwa im Bedeutungsbereich von mentalen Prädikaten wie »wissen« oder »glauben«,

51 Gottlob Frege, »Funktion und Begriff« [1891], in: ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*, hrsg. von Günther Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 2008, 2-22, hier 15.

lassen sich Ausdrücke mit gleicher Bedeutung nicht unter Erhaltung des Wahrheitswerts ersetzen. Wenn ich weiß, dass Cicero ein großer Redner war, gilt deswegen nicht, dass ich ebenfalls weiß, dass Marcus Tullius ein großer Redner war, weil ich zusätzlich wissen muss, dass die Eigennamen dieselbe Person bezeichnen.

Diese Analyse von Semantik in natürlichen Sprachen ist non-reduktionistisch; sie geht davon aus, dass der Gegenstandsbezug höchstens in manchen Verwendungsweisen allein ausreicht, um Bedeutung zu konstituieren. Außerdem wird vorausgesetzt, dass Gegenstandsbezug unabdingbar zum komplexen System der Bedeutung in natürlichen Sprachen gehört. Es ist nicht unbedingt nötig, sich zu entscheiden, ob man Referenz so verstehen möchte, dass sie eine gänzlich sprachunabhängige Wirklichkeit voraussetzt; oder eben so, dass Referenz bloß eine sprachinterne Funktion ist, die eine Unterscheidung verschiedener Aspekte von Bedeutung markiert.

Frege verfolgt die doppelte Bestimmung der natürlich-sprachlichen Semantik über verschiedene Ebenen, nämlich zunächst bei den singulären Termini (wie dem Eigennamen »Abendstern« oder auch bei deiktischen Ausdrücken wie »dieses«), sodann bei den vollständigen Aussagesätzen. Den »Sinn« von Aussagesätzen nennt Frege behelfsweise ihren »Gedanken«, nicht zu verwechseln mit einer bloß für die körperlichen Einzelnen gültigen, sinnlich vermittelten »Vorstellung«. Die Bestimmung der »Bedeutung« solcher Sätze ist bei weitem erstaunlicher. Frege bemerkt, entwickelt aber keine entsprechende Begründung, der Gegenstand aller Aussagesätze sei ihr Wahrheitswert, alle wahren Sätze seien auf die Bestimmung »wahr« bezogen, »das Wahre«, wie Frege sich ausdrückt; und alle falschen auf »das Falsche«. <sup>52</sup> Übrigens gilt, was Wittgenstein im *Tractatus* so festhält: »Nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung« (weil sich nur nach Maßgabe des syntaktischen Funktionszusammenhangs im vollständigen Satz entscheiden lässt, ob man es bei einem nicht satzförmigen sprachlichen Ausdruck mit einem logischen Subjekt oder einem logischen Prädikat zu tun hat). <sup>53</sup> An Wittgensteins *Tractatus* zeigt sich allerdings besonders deutlich das verbreitete Unverständnis gegenüber Freges eigentümlicher Bestimmung der Extension von Sätzen. Denn für den frühen Wittgenstein ist es die »Tatsache«, die als irgendwie satzförmige Komponente der »Welt« den realen Bezugspunkt eines wahren Satzes bildet und diesen, im Sinn einer Korrespondenz-

52 Gottlob Frege, »Über Sinn und Bedeutung« [1892], ebd., 23-46, hier 29-32.

53 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [1921], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1960, 3.3.

theorie der Wahrheit, wahr macht (Wahrheit wäre eine Korrespondenzbeziehung von sprachlicher Aussage und Welt). Nachdem die Tatsache als komplexer Gegenstand aber offenbar von vornherein als sprachlich vermittelt zu denken ist, unterscheidet sie wenig von dem, was bei Frege der »Gedanke« des Satzes genannt und mit dessen Intension identifiziert wird. Wittgenstein scheint nirgends einen spezifischen Begriff der Intension von Sätzen beizubringen und insofern die Unterscheidung von Extension und Intension nicht weiter zu berücksichtigen.

Die Logiker Alonzo Church und Kurt Gödel gelangten in den 1940er Jahren unabhängig voneinander zu formallogischen Argumenten, die Freges merkwürdige Annahme bestätigten.<sup>54</sup> Die Extension, der Gegenstandsbezug von Aussagesätzen, lässt sich tatsächlich auf den Wahrheitswert reduzieren, indem man alle wahren oder falschen Sätze füreinander substituieren kann, ohne dass sich der Wahrheitswert ändert. Die nachfolgende Traditionslinie der philosophischen Semantik rückte folglich den Wahrheitswert ins Zentrum, bekräftigte damit allerdings auch das Privileg des Aussagesatzes als Hauptgegenstand der Sprachphilosophie. Für die bereits bei Frege nicht diskutierte übergeordnete Ebene des Texts, selbst in der brachial reduzierten Form des bloßen Syllogismus, blieb kein Platz.

Die zweifache Bestimmung von Semantik seit Frege scheint bei der Textualität an eine Grenze zu gelangen. Wenn bereits alle wahren und falschen Aussagesätze nur jeweils auf ein einziges Objekt Bezug nehmen können, was bleibt dann noch, um den Unterschied zwischen Text und Aussagesatz zu definieren? Wäre Text als eine zufällig zusammenhängende Aggregation von Sätzen anzusehen, für die in extensionaler Hinsicht gelten muss, dass sie auch im Kollektiv nur »das Wahre« oder »das Falsche« bedeuten? Ließe sich Textualität dann auf eine rein intensionale Bedeutung reduzieren, ähnlich wie bei den mentalen Prädikaten? Aber mentale Prädikate sind nur eine Unterart von Prädikaten, gekennzeichnet durch ihre besondere Gestaltung des Verhältnisses von Intension und Extension. Text hingegen ist eine Kategorie von sprachlichen Ausdrücken auf derselben Abstraktionsebene wie der Aussagesatz oder der Eigenname. Es gibt daher keinen Grund, der Textualität die Fähigkeit zur Referenz abzuspochen.

In der Sprechakt-Theorie nach John L. Austin scheint es, als ließe sich das Problem des Urteilsstrichs so ausräumen, dass man ihn als bloß sprachpragmatischen Bedeutungsanteil auffasste. Das Urteilen wäre dem-

54 Vgl. hierzu Stephen Neale, »The Philosophical Significance of Gödel's Slingshot«, in: *Mind* 104 (1995), 761-825.

nach als Sprachhandlung etwas anderes als die bloße Äußerung eines Satzes. Gleich ob diese Analyse überzeugend ist, für die Textualität ist damit weniger als nichts gewonnen, weil sie nicht einmal mehr als das Problem erkennbar wird, an dem sich Freges feinere philosophische Intuition bereits gestört hatte. Diese Intuition wies nicht allein in Richtung des Sprachhandelns, sondern auch in Richtung von Fragen der Struktur, die offenbar »das Wahre«, die Extension von Sätzen, betreffen. Frege bemerkt: »[D]as Urteilen ist eben etwas ganz Eigenartiges und Unvergleichliches«, ein »Unterscheiden von Teilen innerhalb des Wahrheitswertes [...] durch Rückgang zum Gedanken. Jeder Sinn, der zu einem Wahrheitswert gehört, würde einer eigenen Weise der Zerlegung entsprechen.«<sup>55</sup> Die Formulierung deutet darauf hin, dass sich die Frage nach der Textualität stiftenden »Urteil« in einer Beziehung zwischen der Extension des Texts – eine Art strukturierbarer Wahrheitswert – und Intension – Vollzug einer Strukturierung des Wahrheitswerts – klären soll.

Vielleicht – nur vielleicht – ist es keine Überinterpretation, wenn man aus dieser Formulierung eine Öffnung zu einer prozesshaften Auffassung von sprachlicher Bedeutung herauslesen möchte: Text ist zugleich eine formale Gegebenheit und eine temporale; er hat in seiner Extension eine Struktur und wird, darin läge seine Intension, strukturiert. Die Rede von »Teil« und »Ganzem« hält Frege selbst für problematisch und wählt sie nur mangels eines besseren Vokabulars. Obwohl er oft mit einer eigentümlichen Variante von platonistischem Einheitsdenken – das Wahre als die allem Denken übergeordnete »Idee« – in Verbindung gebracht wird, denkt sich jedenfalls an der zitierten Stelle »das Wahre« nicht als Einfaches und Einheitliches, sondern als Teilbares. Dieser Gedanke liegt insofern nahe, als der Urteilsstrich der Konklusion ein deiktisches Verhältnis zu den Prämissen einschreibt. Die Deixis macht aus den Prämissen einen Gegenstand, auf den sich der deiktische Ausdruck als singulärer Terminus beziehen kann. Durch den Bezug auf diesen Gegenstand entsteht der Textualität stiftende semantische Überschuss, der den Syllogismus erst konstituiert. Das Entstehen von Textualität aus dieser internen Referentialität besteht auch sonst im Text; im Syllogismus lässt sie sich nur besonders deutlich identifizieren. Der Syllogismus schafft sich erst in seinem Verlauf als Text, indem er einen zweiten, ihm internen Text, die Prämissen, konstituiert; dieser zweite Text wird zugleich vergegenständlicht und zum Objekt der Referenz. Die semantische Analyse von Textualität erfordert offenbar diese zweifache Bewegung.

55 Frege, »Sinn«, 32.



29. *Historische Palimpsestik*. Die eigenartige Analyse der Semantik des Syllogismus lässt sich weiter erläutern, indem man seitwärts ausweicht. Gérard Genettes Untersuchung über die Verhältnisse literarischer Texte untereinander, *Palimpseste*, ist tatsächlich eine große Studie über den Weltbezug von Texten, nur dass es hier zunächst einmal darum geht, dass Texte immer auf andere Texte bezogen sind. Der offensichtlichste Gegenstandsbezug, zu dem Texte imstande sind, ist das Zitat. Aber auch Beziehungen der Nachahmung von allerlei Art, Pastiches und Parodien, überhaupt die Bezogenheit auf wiedererkennbare Genres und auf das, was Genette den »Architext« nennt (die Textsorte überhaupt, etwa das Gedicht oder die Erzählung), verbinden sich zu einer unabdingbaren Bedingung der Palimpsesthaftigkeit von Texten (jeder Text bezieht sich durch Überschreibung auf andere Texte). Diese Bedingung ist ein Hauptbestandteil textueller Bedeutung. Texte sind »Hypertexte« in ihrem Bezug auf andere Texte, die in Bezug zu ihnen als »Hypotexte« gelten können. Textualität ist eine Kategorie des Eingestelltseins in Relationen, die für die niedrigeren Ebenen natürlich-sprachlicher Ausdrücke, etwa die einzelnen Sätze oder die Eigennamen, nicht im selben Maß gelten.<sup>56</sup>

Möglicherweise lässt sich aus dieser Bestimmung ein weitergehender Ansatz ableiten. Zunächst möchte man meinen, dass Genettes Modell für textuellen Gegenstandsbezug überaus genau auf das notorische Diktum Derridas zu passen scheint, es gebe kein »hors-texte«, keinen Außenbereich jenseits von Text – in einer verbreiteten reduktionistischen Lesart ein Paradeferd von Argumenten der Unmöglichkeit irgendeines sprachlichen Gegenstandsbezugs. Genettes Interesse allerdings liegt gerade darin, den Textbegriff zu differenzieren und pluralisieren. Jeder Text ist begrenzt, selbst Gegenstand und relational konstituiert, indem er auf etwas außer sich bezogen ist. Irgendein Außen gibt es für jeden Text, auch wenn es sich zunächst einmal um einen anderen Text handelt. Nur stellt sich die Frage, was geschieht, wenn das Bezugsobjekt zumindest nicht unmittelbar als weiterer Text identifizierbar ist. Bereits für Bezugsgrößen wie den Architext gilt ja, dass sie eben gerade nicht ohne weiteres als andere Texte identifiziert werden können. Dieser Fall ließe sich als sekundär zum intertextuellen Bezug auffassen, der die primäre Form der textuellen Referenz wäre. Wenn man den Laborfall des Syllogismus beiseite lässt, relativiert sich auch die mögliche Unterscheidung der text-

<sup>56</sup> Gérard Genette, *Palimpseste: Die Literatur auf zweiter Stufe* [1982], übers. von Wolfgang Bayer, Dieter Hornig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, 9-21. Für den nachdrücklichen Anstoß, das Problem über Genette anzugehen, danke ich Hanna Hamel.

internen und textexternen Intertextualität, die durch das Verhältnis von Prämissen und Konklusion im Gegensatz etwa zum Zitat bezeichnet wäre. Denn außerhalb strikt inferentieller Beziehungen wirkt diese Unterscheidung zumindest instabil.

Für den Geschichtstext aber wäre in jedem Fall nicht der primäre, sondern der sekundäre Gegenstandsbezug einschlägig. Man könnte natürlich annehmen, dass der historische Text am offensichtlichsten auf diejenigen textuellen Dokumente bezogen ist, die er üblicherweise auch zitiert oder zumindest benennt. *L'histoire se fait avec des textes*, wie ein Numa Fustel de Coulanges (wohl fälschlicherweise) zugeschriebener Leitspruch der älteren Geschichtswissenschaft in Frankreich lautete.<sup>57</sup> Aber in entscheidender Weise ist der geschichtswissenschaftliche Text nicht auf seine Dokumente als Gegenstände bezogen, sondern eben auf die Geschichte selbst, auf die sich auch schon die Dokumente beziehen. Denn die Geschichte hat diese Dokumente produziert, sie ist deren kausale Ursache; und sie ist zugleich auch der Gegenstand, den sie repräsentieren. Insofern primäre Referenz für Textualität konstitutiv ist, kann sich der historische Text ihrer nicht entziehen. Aber er kann die sekundäre Referenz bevorzugen und zur Norm erheben.

Ferner lässt sich beobachten, dass die textuelle Gebundenheit des historischen Wissens zu einer Assimilation der historischen Wirklichkeit an textuelle Formen führt, so etwa und insbesondere im Fall des Architexts der Erzählung, über den so unüberschaubar viel geschrieben worden ist. Diese Assimilation, die Neigung wirklicher Ereignisverläufe, sich durch kollektives menschliches Handeln in bekannte Erzählmuster zu fügen, gehört längst zum Alltagswissen über geschichtliches und geschichtsähnliches Geschehen in Vergangenheit und Gegenwart. Menschen handeln mit Blick auf die nachträgliche Erzählbarkeit der Handlung. Indem ziemlich gleichzeitig mit der schriftlichen Überlieferung auch das Schreiben für ein geschichtliches Nachgedächtnis einsetzt, kann man dieser Grundbedingung der gegenseitigen Anverwandlung von Text und Wirklichkeit nicht entkommen. Gegenstandsbezug hat nicht bloß eine abstrakte, sondern auch eine konkrete, praktische Seite. Dass wir in und mit Texten leben, hat Auswirkungen darauf, wie wir uns verhalten. Auch hier gilt jedoch, dass dieser Umstand nicht ausschließlich durch Verweis auf die Pragmatik erläutert werden kann (wie Austin möglicherweise vorgeschlagen hätte), weil die Pragmatik nur einer seiner Aspekte ist.

Die Geschichtstheorie propagiert seit Jahrzehnten eine Verengung der Problematik der historischen Textualität auf den Architext der Erzählung,

57 Vgl. hierzu Trüper, *Topography*, 16-19, 388-391.

doch ohne Not. Auch die Assimilation des Geschichtstexts an andere Textformen lässt sich beobachten. Insbesondere kommt hier, scheint mir, der Moralität eine besondere Rolle zu, namentlich dem ihr eigenen Architext des Gebots (oder Verbots), der ähnlichen formalen Bedingungen untersteht wie der Syllogismus. Denn die imperativische Bestimmung »Du sollst ...« (oder in der bei Kant so genannten »hypothetischen« Variante: »Wenn es sich so und so verhält und wenn du dies oder jenes erreichen willst, dann solltest du dies oder jenes tun«) enthält schon Aristoteles zufolge einen dem Syllogismus verwandten Sprung, eine Variante des sogenannten praktischen Syllogismus: dass man sich nämlich, wenn man das Gesollte zur Kenntnis genommen hat, auch entsprechend verhält (oder dass die Dinge sich auch entsprechend verhalten).<sup>58</sup> Diese stets erst herzustellen Übereinstimmung von sprachlicher Sollens-Aussage und praktischer Wirklichkeit bildet sogar ein grundlegendes Paradigma dafür, wie ein Text in der Praxis gegenstandsbezogene Bedeutung zu haben vermag: indem er sich an wirkliches Geschehen angleicht und wirkliches Geschehen an ihn. Es soll sich so verhalten.

Der Gedanke liegt nahe, dass die Textualität der Geschichtsschreibung nicht allein aufgrund einer syllogistisch-inferentiellen, sondern auch kraft einer subtilen normativen Bedeutung, einer imperativen Gestalt, auf Wirkliches bezogen ist. Was den Text zergliedert und strukturiert, wäre nicht allein die inferentielle Beziehung, sondern auch das Sollen und seine Befolgung oder Nichtbefolgung. Diese sehr abstrakte Überlegung bedarf aber einer Erläuterung.

30. *Das Brett des Klimaszewski. Zur Verdeutlichung des Vorigen.* Die irrtümlich erfolgte britische Bombardierung und Versenkung der *Cap Arcona* und anderer Schiffe in der Lübecker Bucht am 3. Mai 1945 zählt zu den

<sup>58</sup> Wichtig ist etwa die Passage in Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. von Olof Gigon, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1991, II47a1-b18, in der die syllogistische Form der Folgerung mit dem Handeln oder dessen Fehlgehen zusammengebracht wird. Zur Klärung dieser Beziehungen siehe auch Elizabeth Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell, 1957, §§32-42, die allerdings die hier gegebene Auslegung des praktischen Syllogismus im Hinblick auf »Sollen« gerade ablehnt. Brandoms »inferentielle« Semantik, in der die Klärung von Bedeutung sprachlicher Ausdrücke im Sinn einer Erforschung des Folgerungspotentials von Aussagen sowie der in das richtige Folgern investierten Normativität unternommen wird, lässt sich wohl so verstehen, dass es um eine Engführung von syllogistischem Urteil und praktischer Befolgung normativer Gebote gehe; ein Textbegriff fehlt aber auch hier; vgl. Robert Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

opferreichsten bekannten Schiffsunglücken. Etwa 7.000 Häftlinge, die aus dem Haupt- und den Nebenlagern von Neuengamme bei Hamburg auf Todesmärschen an die Ostsee hatten laufen müssen und dann auf den Schiffen eingepfercht worden waren, kamen zu Tode, auch einige hundert deutsche Seeleute und Soldaten. Da das Unglück unweit der Küste vonstattenging, gab es auch mehrere hundert Überlebende, deren Zahl höher hätte sein können, wenn die Deutschen nicht zusätzlich aus Rettungsbooten und vom Ufer her auf schwimmende Personen geschossen hätten.

Unter den Zeugnissen Überlebender sticht das eines polnischen Häftlings hervor, Jerzy Klimaszewski, der es, wohl in mündlicher Form, seinem mitüberlebenden Landsmann und Dokumentar der Katastrophe, Bogdan Suchowiak, überliefert hat. Klimaszewski berichtet, wie er, als das Schiff nach dem Angriff in Brand geraten war, mit zwei Freunden von unter Deck nach oben zu gelangen versucht; die beiden Freunde werden ihm fast gleichzeitig entrissen, der eine von einem Wachsoldaten erschossen, der andere von einem Mithäftling mit einer improvisierten Stichwaffe an der Halsschlagader tödlich verletzt. Klimaszewski stürzt schließlich mit Dutzenden anderer beim Zusammenbruch einer überfüllten Gangway ins Wasser. Mit Mühe gelingt es ihm, sich aus dem Pulk der Ertrinkenden, die einander gegenseitig nach unten ziehen, freizuschwimmen. Schließlich kann er sich an Bord eines Rettungsboots hieven, dessen deutsche Insassen ihre Munition bereits verschossen haben und nur noch vereinzelt Häftlinge ins Wasser zurückstoßen. Klimaszewski zieht noch einen weiteren Leidensgenossen ins Boot, wird aber selbst dafür von einem SS-Mann über Bord geworfen. Erneut schwimmend empfindet er bald das Nachlassen seiner Kräfte und die Gewissheit des unmittelbar bevorstehenden Todes. Doch unvermittelt schwimmt ein Mann auf ihn zu, der sich an eine Planke klammert und ihm in einer südslawischen Sprache anbietet, die Schwimmhilfe zu teilen. Klimaszewski nimmt an, doch sie stellen fest, dass das Brett sie nicht beide tragen kann. Der ursprüngliche Inhaber befragt Klimaszewski, ob er Pole sei, ob er Familie habe. Klimaszewski bejaht beides. Da überlässt ihm der mutmaßliche Jugoslawe das Brett, weil seine eigene Familie, meint Klimaszewski zu verstehen – er erinnere sich an den Ausdruck »Pazifikation«, ein Euphemismus, der die Erschießungen von Zivilisten in der deutschen Partisanenbekämpfung meinte –, nicht mehr lebe. Klimaszewski behält das Brett, der Jugoslawe gerät bald außer Sicht und verschwindet. Klimaszewski schafft es ans Ufer, wird zunächst von deutschen Soldaten erneut gefangengenommen, jedoch bald von britischen Truppen befreit, die an Land nachgerückt sind. Klimaszewski verdankt dem Jugoslawen

sein Leben; auch ist er des Lobes voll über die Menschlichkeit der jugoslawischen Mithäftlinge in den Lagern.<sup>59</sup>

Als historische Quelle bringt das Zeugnis Klimaszewskis eine Komplikation mit sich. Denn die zentrale Episode des abgestandenen Bretts ist die exakte Kopie eines Gedankenexperiments aus der antiken Philosophie, des sogenannten »Bretts des Karneades«, benannt nach dem Vorsteher der athenischen Akademie im zweiten vorchristlichen Jahrhundert, Karneades von Kyrene: Zwei Schiffbrüchige haben ein Brett, das nur einen von beiden tragen kann; wie kann dieses Dilemma gelöst werden? Die Zuschreibung an Karneades, der keine Schriften verfasst hat, geht in der modernen Überlieferung auf den Kirchenvater Laktanz zurück, in dessen polemisch gegen »die Philosophen« gerichteten Darstellung Karneades das Dilemma als Fall der Unvereinbarkeit von Klugheit und Gerechtigkeit entwickelt. Wenn der Stärkere den Schwächeren nicht vom Brett stoße, sei er gerecht, aber dumm; wenn er es tue, ungerecht, aber klug.<sup>60</sup> Das Argument dient dazu, die rationale Begründungsstruktur der Tugendethik zu zerstören, und für Laktanz ist es deswegen bedeutsam, weil es ihm darum geht, dass Gerechtigkeit allein von Gott her begründet sein könne, nicht aus der menschlichen Vernunft.

Laktanz referiert an der fraglichen Stelle eine verlorene Passage aus Ciceros *De re publica*, in der es darum geht, die Argumente gegen die Möglichkeit einer gerechten Regierung vorzustellen, die der Skeptiker Karneades bei seiner Gesandtschaftsreise nach Rom im Jahr 155 v. Chr. vorgetragen hatte.<sup>61</sup> Eine zweite Variante des Dilemmas, die erkennbar als Antwort auf und Gegenrede gegen Karneades konzipiert ist, findet sich in Ciceros *De officiis*, wo die eigentliche Urheberschaft an jenem Exempulum dem stoischen Philosophen Hekaton von Rhodos zugeschrieben wird. In dieser Variante werden verschiedene Fälle der Notlage entwickelt: Was wenn der eine ein Narr, der andere ein kluger (und also tugendhafter) Mann ist, hat der Kluge das Recht, die Planke an sich zu reißen, wenn er kann? Nein, denn es wäre Unrecht. Hat der Schiffseigner das Recht, dem Passagier die Planke abzufordern auf Grundlage seines Eigentums am Schiff? Nein, das Schiff auf See gehöre den Fahrenden gemeinschaftlich. Schließlich das wichtigste Szenario: Beide sind gleichermaßen kluge Männer, soll einer das Brett an sich reißen oder einer es

59 Bogdan Suchowiak, *Mai 1945: Die Tragödie der Häftlinge von Neuengamme*, Reinbek: Rowohlt, 1985, 150-156.

60 Laktanz, *Divinarum Institutionum Libri Septem*, hrsg. von Eberhard Heck, Berlin: de Gruyter, 2005, V, 16.10.

61 Cicero, *De re publica/Vom Gemeinwesen*, hrsg. von Karl Büchner, Stuttgart: Reclam, 1979, III, 20(30), Konjektur nach Laktanz.

dem anderen abstehe? Einer soll es dem anderen überlassen, je nachdem, an wessen Überleben den persönlichen Umständen oder denen des Gemeinwesens nach mehr gelegen ist; wenn sich diese Frage nicht entscheiden lässt, soll es keinen Streit geben, sondern sie sollen die Entscheidung wie nach dem Werfen eines Loses durch Zufall treffen.<sup>62</sup>

Diese Lösung des Dilemmas entspricht der normativen Struktur der *humanitas*, der Menschheit als allgemeinsten Form der politischen Sozialität der Gattung, in deren Dienst und Zusammenhang die Einzelnen nach Maßgabe ihrer teils selbst eingeübten Fähigkeiten tugendhafte Dispositionen entwickeln, darunter die Klugheit. Nur indem Menschen sich innerhalb der Gemeinschaft gerecht verhalten, werden sie dem Wesen der menschlichen Gattung gerecht. Sie sind gute, tugendhafte Menschen, sie entsprechen dem Gattungswesen in hervorragender Weise, insofern ihre Menschlichkeit in der politischen Gemeinschaft der Gattung in ausgezeichneter Weise gelingt. Es ist Dienst an der eigenen, über einen gesamten Lebenslauf erworbenen Tugend, wenn die klugen Schiffbrüchigen imstande sind, jeweils dem anderen die Planke zuzugestehen. Die Tugend ist, weil man die *humanitas* nicht aus dem Blick verlieren darf, wertvoller als das relativ vernachlässigbare Problem des eigenen Überlebens. Ohne die Tugend, deren letztgültiger Bezugsrahmen die menschliche Gattung als größte denkbare politische Gemeinschaft ist, gibt es für Cicero keine Klugheit.

Ob nun Klimaszewski, ob im Gegenteil sein jugoslawischer Leidensgenosse, beide oder aber keiner von beiden Cicero gelesen, ob sich mit oder ohne Lektüren die Sache einfach so zugetragen hat, wie Klimaszewski sie später berichtet, lässt sich nicht aufklären. Auffällig ist das quellenkritische Gebot der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, das bei einer solchen Textlage den Wirklichkeitsbezug (dieses Teilstücks) der Quelle unter einen unaufhebbaren Vorbehalt stellt.<sup>63</sup> Wir können nicht abschätzen, ob das Zeugnis im Hinblick auf die Erzählung von der Planke wahr oder zumindest plausibel ist, weil Klimaszewskis Bericht von der möglicherweise nur zufälligen Ähnlichkeit mit Cicero-Hekaton's Gedankenexperiment tingiert ist. Der Bericht hat, gleichgültig ob eine

62 Cicero, *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, hrsg. von Heinz Gunermann, Stuttgart: Reclam, 1976, III, 89.

63 Carlo Ginzburg etwa hat an einem verwandten Fall gezeigt, wie die vertrauten Formen der historischen Evidenz in solchen textuellen Lagen an Grenzen geraten, ohne dass dadurch der Wirklichkeitsbezug der Geschichtsschreibung in Zweifel gezogen werden müsse; siehe »Just One Witness«, in: *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, hrsg. von Saul Friedländer, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, 82-96.

entsprechende Absicht seines Autors vorliegt, den Charakter eines Hypertexts über *De officiis* III, 89 als Hypotext. Obwohl der primäre Gegenstandsbezug des geschichtswissenschaftlichen Texts durch den Bezug auf andere Texte hergestellt zu werden scheint, wird diesen anderen Texten (oder einem Teil davon, den sogenannten Quellen) diese Art des Gegenstandsbezugs auf (identifizierbare) andere Texte nicht zugestanden. Stattdessen sollen die Quellen direkt auf das vergangene Geschehen bezogen sein. Dieser Bezug wird ihnen nur unter der Voraussetzung (als notwendiger, aber noch nicht hinreichender Bedingung) zuerkannt, dass keine Abhängigkeit von einem weiteren Text vorliegt. Wenn sich hingegen ein Hypotext der Quelle identifizieren lässt, vertraut die Geschichtswissenschaft nicht darauf, dass ein zuverlässiger Wirklichkeitsbezug vorliegen kann.

Die Situation von Klimaszewskis Überlebensbericht ist zusätzlich deswegen kompliziert, weil man nicht weiß, ob einer der beiden Schiffbrüchigen das Geschehen selbst, gleich ob bewusst oder unbewusst, nach dem Vorbild des ciceronischen Hypotexts gestaltet hat. Der Text kann daher auch nicht als Quelle dafür genommen werden, wie etwa die antike philosophische Tradition noch Einfluss auf die Erinnerungen von Überlebenden der Konzentrationslager ausübe. Als Quelle historischen Wissens verliert der Bericht damit allen Nutzen; er kann nicht als Beleg eines bestimmbareren Geschehens dienen. Zwar lässt sich auch ein solches Dokument, wie schon Carlo Ginzburg mit Recht betont, auch in dieser Ungewissheit noch als Evidenz der Gewalterfahrung, des Traumas auffassen, das eine Beschädigung des normativen Wirklichkeitsbezugs miteinschließt.<sup>64</sup> Doch beschreibt eine solche Kontextualisierung den Text nurmehr als Negativum, in Hinsicht auf den Verlust und den Sturz ins Unsagbare, den er belegen soll. Dabei bleibt auch weiterhin unklar, ob der Bericht nicht einfach das Geschehene berichtet. Und der Geschichtstext verzichtet zuletzt nicht auf die Frage nach dem Geschehenen. So läuft die Frage nach seinem Gegenstandsbezug als unverzichtbarer Teil seiner Bedeutung in eine aporetische Lage hinein.

31. *Dienst und Verrat an der humanitas*. Gerade der Umstand, dass Cicero (mit Hekaton) das Dilemma so grundsätzlich anders auflöst als Karneades, bringt die im Bericht Klimaszewskis möglicherweise stattfindende Anverwandlung der Wirklichkeit an die Textüberlieferung (gleich ob absichtlich oder unabsichtlich) in die merkwürdige Situation, selbst einer doppelten moralischen Entscheidung zu unterstehen. Erstens nämlich muss eine bestimmte Variante der Auflösung des Dilemmas in eine

64 Ebd. 95 f.

Sollens-Aussage ausgewählt werden, hier: man soll das Brett demjenigen abstehen, an dessen Überleben ein größeres gemeinschaftliches Interesse besteht. Und zweitens müssen sich die Akteure entscheiden, diesem Gebot auch zu entsprechen.

Die moderne Konditionierung des europäischen politischen Denkens neigt dazu, die ciceronisch-hekatonische Lösung des Dilemmas für eine Art Albernheit zu halten, eine »Humanitätsduselei«, mit einem Schmähwort des späten 19. Jahrhunderts, das auch die Nazis oft verwendeten.<sup>65</sup> Das moderne Denken wählt überwiegend die Stärke des Stärkeren und den unbedingten Überlebenswillen der Einzelnen als unüberwindliche Wirklichkeiten. Klimaszewski hingegen berichtet von einer anders garteten Entscheidung. Er erzählt die Episode erkennbar auch aus moralischen Gründen. Ihm geht es um ein Zeugnis jener Menschlichkeit, die er zweifellos in irgendeiner Weise erlebt hat, auch geübt zu haben beansprucht, obgleich sein Bericht ebenso die Brutalität von Überlebenskämpfen im Untergang der *Cap Arcona* und den schieren bösen Willen der deutschen Bewacher sogar in der geteilten Katastrophe beschreibt. Klimaszewskis Bericht stellt also drei Optionen einer moralisch-politischen Anthropologie heraus, das *homo homini lupus*, die menschliche Natur als »Krieg aller gegen alle«, wie er insbesondere in der Hobbes-Rezeption dominiert; den bösen Willen einer übersteigerten staatlichen Gewalt; und die tugendethische *humanitas* des guten Menschen, in deren Dienst auch Ciceros Diskussion steht.

Das Überleben der Einzelnen wird im Dilemma vom Brett des Karneades gegen das Gattungslieben ausgespielt. Nach Laktanz hatte Ciceros Karneades den Begriff der Gerechtigkeit aufgespalten in die im Politischen allein zu rechtfertigenden Klugheitsnormen – wenn es unter den Staaten gerecht zugehe, müssten etwa die Römer ihre Herrschaft über andere fahren lassen und wieder in Hütten leben; der Staat sei notwendig auf eine eigennützige Klugheit gebaut – und in die nach natürlichen Maßstäben geltende, aber unkluge Gerechtigkeit.<sup>66</sup> Der Begriff der *humanitas* bei Cicero dient auch der Blockade dieser Argumentation. Denn indem es der *humanitas* dient, kann das römische Staatswesen, das seinem Selbstverständnis nach tendenziell weltbeherrschend ist, Vorrang vor den Interessen der Einzelnen genießen.

Die Konfrontation zwischen Cicero und Karneades hinsichtlich des Status von Einzel- und Gattungslieben aber ist in bestimmten Hinsichten

65 Christian Helfer, »Humanitätsduselei – Zur Geschichte eines Schlagworts«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16.2 (1964), 179–182.

66 Laktanz, *Divinarum*, V, 16.2–5; Cicero, *De re publica*, III, 12, 258–261.



grundlegend für die Konstitution von Historizität. Die Handelnden einer geschichtlichen Situation stehen vor der Wahl, ob sie dem moralischen Gebot der *humanitas* gehorchen oder ihm zuwiderhandeln. Diese moralische Entscheidungssituation, die dem Geschehen inhärent ist, betrifft das Problem des Gegenstandsbezugs als Wechselverhältnis von Text und Wirklichkeit. Darum ist es schwer, sich mit dem quellenkritischen Diktat abzufinden, das befiehlt, das Zeugnis Klimaszewskis einfach zu ignorieren. Denn mit diesem Diktat stellt sich die Geschichtswissenschaft in der Entscheidungssituation auf die skeptische Seite des Karneades, und zwar noch nicht einmal aus doktrinären, sondern vor allem aus technischen Gründen: Die Quellenkritik muss annehmen, dass Klimaszewski oder sein Erinnerungsvermögen uns hinters Licht führen. Der Geschichtstext kann seinen Bezug auf die geschichtliche Wirklichkeit nur wahren, wenn er Klimaszewskis Zeugnis vom Brett stößt. Der Gegenstandsbezug dieses Texts gehorcht dem Eigeninteresse der Wahrung dessen, was er für seine referentielle Integrität hält. Diese Integrität besteht im Bezug auf ein möglichst wenig als textförmig erkennbares Geschehen. Der geschichtswissenschaftliche Text versagt in letzter Konsequenz dem Quellentext, der nach Maßgabe der geschichtswissenschaftlichen Norm ein Übermaß an primärer textueller Referenz aufweist, den Zugang zur Historizität.

Damit wird zugleich der praktische Gegenstandsbezug des geschichtswissenschaftlichen Texts auf eine einseitige Weise festgelegt, die dann wegen der Wechselverhältnisse zwischen Text und geschichtlicher Wirklichkeit auch unvorhersehbare Rückwirkungen zeitigen kann. Die wissenschaftliche Entscheidung über den Zugang zur Historizität gleicht, wenn auch auf sehr abstrakte Weise, dem antiken Exemplum. Sie ist eine Entscheidung, die die Klugheit gegen die Gerechtigkeit ausspielt, und schafft dilemmatische Situationen, deren sie sich allerdings oftmals nicht bewusst ist. Unwillkürlich wird der geschichtswissenschaftliche Text von seinem bedeutungstiftenden sekundären Gegenstandsbezug nicht zum Dienst, sondern zum Verrat an der *humanitas* genötigt. Dieser Verrat an der *humanitas* führt zu gewissen Weiterungen hinsichtlich der menschheitlichen Orientierung der Geschichtlichkeit. Diesen Weiterungen widmet sich die vorliegende Untersuchung.

Das Problem ist nicht allein die Einseitigkeit der Entscheidung selbst, die immer nur zu Ungunsten der *humanitas* auszufallen scheint und einer gewissen ideologischen Struktur der Moderne angehört; sondern auch der Umstand, dass die Geschichtswissenschaft sich hier unwillkürlich an eine Wirklichkeit angleicht, von der sie im Gegenteil annimmt, dass diese sich ihr angleicht. Denn sie trifft selbst die moralische Entscheidung, die der Wirklichkeit den Charakter der Textualität verleiht

und sie somit zum Bezugsgegenstand des geschichtswissenschaftlichen Texts macht. Insofern diese Entscheidungssituation für die Quellenkritik kennzeichnend ist, ist auch der Gegenstandsbezug in der historischen Textualität nicht unabhängig von einer Moralität zu haben, die zudem ihrerseits aus geschichtlichen Positionen besteht.

32. *Übereignungen an die Unsterblichkeit.* Ist aber die *humanitas* schon ausreichend bestimmt, wenn man sie nur über das Gattungswesen und dessen behauptete besondere Verbindung zur Moralität erfasst? Die Klärung lässt sich durchaus noch weiter treiben. Die Wechselwirkung von Textualität und Geschehen lässt sich auch durch Ciceros berühmtes Wort von der *historia magistra vitae*, der Geschichte als Lehrmeisterin des Lebens, fassen. Der Geschichtstext und die Wirklichkeit – beziehungsweise in der Metapher das »Leben« – belehren sich gegenseitig. Das Lernen aber ist immer schon Anwendungsfall des moralischen Kalküls. Denn man muss sich entscheiden, die Lehre auch anzunehmen; man kann sie verweigern.

Ciceros Wort wird meist nur verkürzt wiedergegeben. Tatsächlich tritt die Phrase in einer ganzen Phalanx disparater Genitivmetaphern an, deren Überschuss und Überborden Cicero im Sinn einer rhetorischen Übung vorführt und die als Figurenrede im Dialog von einer milden Ironie gefärbt scheint: »Die Geschichte zumal, Zeugin der Zeiten, Licht der Wahrheit, Leben des Gedächtnisses, Lehrmeisterin des Lebens, Kunderin des Altertums, durch welche Stimme, wenn nicht die des Redners, wird sie der Unsterblichkeit übereignet?«<sup>67</sup> Die behelrende Funktion ist nach Cicero nur eine von vielen. In Wirklichkeit geht es bei den Lehr- und Lernvorgängen ebenso wie beim Zeugnis, bei der Bewahrung der Wahrheit, bei der Erinnerung und bei der antiquarischen Kenntnis des

67 Cicero, *De oratore/Über den Redner*, hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart: Reclam, 1976, II, 36, 229, Übersetzung modifiziert: »Historia vero, testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?« Es ist auffällig, dass Koselleck, »Historia«, nachdem er die Passage in ihrer Gesamtheit zitiert, ihre sämtlichen anderen Bestandteile abzüglich der *magistra vitae* beiseitelässt. Hierin folgt er zwar, wie Jan Marco Sawilla, »Geschichte: Ein Produkt der deutschen Aufklärung? Eine Kritik an Reinhart Kosellecks Begriff des ›Kollektivsingulars Geschichte«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 31.3 (2004), 381-428, hier 401-404, belegt, einer spätestens seit dem 17. Jahrhundert virulenten Tradition, Ciceros Phrase in einzelne Topoi aufzulösen, von denen die *magistra vitae* wohl der wichtigste war. Doch zeigt sich, scheint mir, in Kosellecks eigenen Zitaten, dass bereits zu dieser Zeit ein kultureller Wandel des Textgebrauchs vorstattenging, der das ältere »ernste Spiel« (*serio ludere*) der Affirmation und Negation von Gemeinplätzen ersetzte. Erst seit dieser Zeit scheint sich die Frage zu stellen, ob man eine solche Metapher *eigentlich* für richtig halte.

Alten stets um die Übereignung an die Unsterblichkeit in der *humanitas*. »Der Redner«, könnte man sagen, maßt sich an, diese Übereignung leisten zu können, indem er die Geschichte im öffentlichen Diskurs hält. Daneben aber steht auch immer das Vergessen, das, was niemand lehrt oder bezeugt oder wissen möchte. Das Exemplum vom Brett des Karneades erfasst in seinen verschiedenen Varianten die grundsätzliche Entscheidungssituation der Historizität, welchem Vergangenen dieser Status zuerkannt wird und welchem nicht. Diese Entscheidungssituation kann auch auf die Annahme und Zurückweisung von Lektionen heruntergebrochen werden. Auch wer dazu neigt, in den Geschichtswissenschaften nichts als Forschungs- und Wissensordnungen zu sehen, die sich vor allem aus Erklärungen und Begründungsbeziehungen inferentieller Art zusammensetzen, kommt am Schema des praktischen Syllogismus als eines Paradigmas textueller Referentialität nicht vorbei.

Wie aber noch zu zeigen sein wird, betrifft diese Konstellation die Moralität in einem viel weiteren Sinn als dem der bloßen Didaxe. Stets geht es darum, etwas dem Zustand der Unsterblichkeit anzuempfehlen, zu widmen, zu übereignen. Cicero glaubt eigentlich gar nicht daran, dass die belehrende Funktion der Geschichtsschreibung von besonderer Bedeutung ist. Die Figur, die im Dialog *De oratore* die Metapher vorträgt, der Staatsmann Marcus Antonius (Großvater des bekannteren Namens-trägers und späteren erbitterten Gegners Ciceros) erklärt einige Seiten weiter, er lese die berühmten griechischen Geschichtsschreiber in Mußestunden, ohne sagen zu können, wie er davon, sei es als Redner oder als Philosoph, profitiere; ihr Einfluss zeige sich allenfalls so, wie man beim Spazierengehen in der Sonne Farbe annehme.<sup>68</sup> Im abschließenden Buch von *De re publica* erzählt Cicero von einem prophetischen Traum des jüngeren Scipio, Hauptredner dieses Dialogwerks, über das Jenseits und die Unsterblichkeit, die den großen Staatenlenkern als Lohn ihres Ruhms zuteilwerde. Doch auch dieser Ruhm erweist sich zuletzt als nicht von ewigem Bestand. Wenn das »große Jahr«, von dem Platon spricht, verstrichen ist und der Zyklus aller Bewegungen der Gestirne von vorn beginnt, ist es mit dem Ruhm vorbei; ob auch mit der Unsterblichkeit, bleibt dahingestellt.<sup>69</sup> Untergründig bleibt also stets der Zweifel erhalten, ob die Übereignung an die Unsterblichkeit überhaupt erfolgreich sein kann. Die Unsterblichkeit ist eine unrettbar dubiose Kategorie, ebendarum Sache des Redners, gegen den immer Positionen des Misstrauens bestehen bleiben, die Cicero auszuräumen weder vermag noch beabsich-

68 Cicero, *De oratore*, II, 60, 242 f.

69 Cicero, *De re publica*, VI 22(24)-23(25), 346-349.

tigt. Hinter der Deutung der *humanitas* als Gattungswesen steht dieser Bedeutungsraum unüberwindlicher Unsicherheiten. Hier leistet die Geschichtsschreibung Dienst oder begeht sie Verrat.

Auch dem Zeugnis Klimaszewskis kann man diesen weiteren Sinn der zweifelnd-permanenten Übereignung an die Nachwelt im Dienst an der *humanitas* zuschreiben, wenn auch ohne den rhetorischen Übermut, mit dem sich dieser Anspruch in der Antike offenbar formulieren ließ. Es gibt eine ciceronische Unterströmung, die selbst noch das moderne europäische Geschichtsdenken beständig, obgleich meist unerkannt, mit sich fortreißt.



Erster Teil:

Apokatastasen



## II. Das Kreuz der Unsterblichkeiten

Schillers Satz über die Unsterblichkeit des Verdiensts – indexikalische Semiotik des Historischen – Unsterblichkeit als Ablenkungsmanöver – Averroismen der Geschichtlichkeit: Gattungsunsterblichkeit bei unwiderruflicher Sterblichkeit der Individuen – Anti-Averroismen: Sterblichkeit der Gattung, Unsterblichkeit der Einzelnen (als Seelen) – Kreuz der Unsterblichkeiten – sublimierte und unsublimierte Philosophien der Unsterblichkeit im 19. Jahrhundert – Satire als Folgeerscheinung des Kreuzes der Unsterblichkeiten (der Bindung von Geschichtlichkeit an eine Struktur) – Theorie der Nachträglichkeit als Bestimmung von Geschichtlichkeit – Intelligibilität und Öffentlichkeit des Historischen als Bedingungen – erneut zur semiotisch-ontologischen Doppelbestimmung des historischen Wirklichkeitsbezugs – geschichtsphilosophische Bedeutung des Ruhms – Katachrese als textuelle Grundfigur des historischen Wirklichkeitsbezugs – der Wechsel von Begehren und Sollen als katachrestische Form – Historizität nur gegen Monotonien der Intentionalität – semiosphärische Zerstreutheit des Historischen – Historizität kann nur in koalitionsären Verhältnissen zu anderen kulturellen Sphären bestehen und erfordert deren Heterogenität.

33. *Ohne Verdienstaussfall.* Im Frühjahr 1789 schließt Friedrich Schiller seine Vorlesung über »Universalgeschichte«, mit der er sein Amt als außerordentlicher Professor der Geschichte an der Universität Jena antritt, mit dem entfernt, aber erkennbar noch an Cicero anschließenden Ausruf: »Jedem Verdienst ist eine Bahn zur Unsterblichkeit aufgethan, zu der wahren Unsterblichkeit meyne ich, wo die That lebt und weiter eilt, wenn auch der Nahme ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte.«<sup>1</sup> Alles vergangene Geschehen und Handeln hat demnach das Potential, in der Geschichte nach seinem Verdienst – unter der Voraussetzung, dass es ein solches besitzt – registriert zu werden und auf diese Weise Unsterblichkeit zu erlangen, nicht allein in namhafter, onomastischer, sondern auch in namenloser, anonymer Form. Das Verdienst ist wirklich, sobald etwas Verdienstvolles geschehen ist. Es ist nicht abhängig davon, durch das geteilte Bewusstsein einer historischen Darstellungspraxis aufgezeichnet worden zu sein. Die geschichtliche Wirklichkeit selbst, die durch die Folgen des Verdiensts zum Besseren gewandt wurde, zeichnet durch diese Folgebeziehungen das Verdienst auf. Selbst wenn die Folgen lange latent bleiben und sich erst viel später manifestieren, hat dieses Speichermedium – die Wirklichkeit als ihre eigene Aufzeichnung – seinen Dienst getan.

1 Friedrich Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine Akademische Antrittsrede bey Eröffnung seiner Vorlesungen gehalten*, Jena: Akademische Buchhandlung, 1789, 32.



Die Zeichenbeziehung vom Wirklichen auf seine Ursachen oder Folgen ist übrigens keineswegs exotisch. Charles Sanders Peirce sprach in diesem Zusammenhang – anhand des Beispiels »Rauch weist auf Feuer hin« – von einem »indexikalischen« Zeichen.<sup>2</sup> Schillers Satz vom Weiterleben der »That« berichtet untergründig von der Unmöglichkeit, das Gewebe solcher indexikalischen Zeichenbeziehungen zu begrenzen. In der Denkfigur des Kausalnexus fällt dieses Gewebe mit der Welt in eins. Solange diese andauert, kann auch das Verdienst nicht »sterben«. Die »wahre Unsterblichkeit«, von der Schiller spricht, ist so gesehen zunächst die Ewigkeit der Welt, in der nichts verloren geht; oder doch zumindest die der Menschenwelt, der Geschichte der menschlichen Gattung. Die göttliche Enthebung der unsterblichen Seele aus dem Zusammenhang der Welt ist hier nicht nur nicht gemeint, sondern wird unterschwellig sogar zurückgewiesen. Die Religion hat für die Unsterblichkeit nichts mehr anzubieten. Stattdessen scheint es, als trete nun die Geschichte das Amt einer Überwinderin des Todes an.

34. *Proton pseudos*. Allein der Anschein der Radikalität trug Schiller in der Antrittsvorlesung (wie auch sonst) begeisterte Reaktionen des Publikums ein. Doch vor Leichtgläubigkeit sei gewarnt. Das Versprechen der Unsterblichkeit ist hier – wie überall sonst – auch ein Palliativum, das nur eine betäubende Wirkung haben soll. Es ist eine Art *proton pseudos*, die falsche Prämisse, aber auch die vornehmste Lüge der Geschichtsphilosophie. In der Todesfurcht scheint diese Prämisse das Allermenschlichste des Menschenwesens anzusprechen. Aber die Unsterblichkeit, von der Schiller spricht, die »wahre«, die er »meynt«, ist schon qualifiziert. Mit mir und meinem künftigen Tod und mit meinen Toten, die mir vorausgegangen sind, hat der Satz höchstens mittelbar zu tun. Denn wie können wir schon wissen, ob unsere Bestrebungen ausreichen, uns wirklich ein »Verdienst« einzutragen, oder ob wir dereinst ganz wirkungslos hingefahren sein werden. Diese Ungewissheit verweist auf eine tiefere Unruhe, die diejenige der Geschichtsphilosophie überhaupt ist.

Übrigens verweist der Umstand, dass dieser Unruhe mit einem Palliativum begegnet wird, auf die Frage, was für ein Schmerz hier eigentlich betroffen ist. Es steht zu vermuten, dass der Schmerz gar nicht einfach derjenige der Sterblichkeit ist, weil die Unsterblichkeit hier nur eine betäubende und ablenkende Funktion hat, aber offenbar keine heilende.

2 Charles Sanders Peirce, »What is a Sign?«, in: *The Essential Peirce, 2: Selected Philosophical Writings, 1893-1913*, hrsg. von Nathan Houser u. a., Bloomington: Indiana University Press, 1998, 4-10.

Eher schon scheint Mangel an eigenständiger Bedeutung seine Ursache zu sein, die die Notwendigkeit eines Bedeutungstransfers veranlasst. Von hier aus gerät die Geschichtsphilosophie in den Scheinwiderspruch, zugleich einer fatalen Neigung zum Irregehen und einer ebenso fatalen Neigung zur Irreführung zu gehorchen. Aporie und Verführung, übrigens eine zutiefst sokratische Konstellation.

Es sei außerdem angemerkt, dass Verdienst eine handlungsorientierte moralische Kategorie ist, mit deren Hilfe eine Abkehr von den bis ins 18. Jahrhundert überall dominanten personenorientierten Tugendethiken vollzogen wird. Die Geschichtsphilosophie wird demnach zugleich für eine verdeckte moralphilosophische Agenda genutzt. Mit dieser Agenda verbindet sich wiederum ein sehr weitreichender Wandel in den moralischen Sprachspielen in Europa; Geschichtsphilosophie ist auch Teil einer spezifischen Geschichte des Moralischen, und diese Bindung bleibt uneingestanden.

35. *Geschichtsaerroismus*. Schiller reproduziert eine Position – mit der er gewiss in der einen oder anderen Form vertraut war –, die in der aufgeklärten Gelehrtenrepublik mit dem Namen des andalusisch-arabischen Philosophen Ibn Rushd, latinisiert Averroes, assoziiert wurde.<sup>3</sup> Die verschiedenen Spezies der Lebewesen insgesamt und im Einzelnen, einschließlich der menschlichen Gattung, sind der averroistischen Topik zufolge als Teil der ewigen Schöpfungsordnung aufzufassen. Alle Tätigkeit des Intellekts ist Repräsentation dieser ewigen Ordnung – Ordnung bedeutet, intelligibel zu sein – und daher als Einheit zu verstehen. Denn im Erkennen, in der Tätigkeit der Vernunft besteht keine Individualität, es gibt nur einen einzigen Intellekt. Wir werden gedacht. Es ist die Aktivität des einen Intellekts, die in die Einzelseelen eindringt und ihnen

3 Die Assoziationen waren häufig weder hermeneutisch akkurat noch in sich kohärent. Averroes hatte vor allem die naturphilosophischen Werke Aristoteles' kommentiert, so dass unter seinem Namen diverse Deutungsmöglichkeiten der aristotelischen Philosophie diskutiert werden konnten. Erst Ernest Renan schuf im 19. Jahrhundert den philosophiegeschichtlichen Begriff des »Averroismus« als Markierung einer doppelten Fehllektüre, der des Aristoteles durch Ibn Rushd und der des Ibn Rushd durch seine Ausleger; vgl. hierzu das Précis von John Marenbon, »Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation«, in: *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, hrsg. von Anna Akasoy und Guido Giglioni, Dordrecht: Springer, 2013, 273-283. Vgl. zum weiteren Kontext auch Guido Giglioni, »Introduction«, in: ebd., 1-34, weiterhin noch Markus Zanner, *Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption: Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Rushd*, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 2002.

Verständnis eingibt. Nur die Imagination ist Tätigkeit der Einzelseele, auf die wiederum – zumindest nach manchen Deutungen – der Intellekt zugreifen kann. Es gibt daher keinen Grund dafür anzunehmen, dass das, was in der Welt individuell ist, selbst ewig wäre. Das für den Menschen einzig denkbare Verständnis von Unsterblichkeit betrifft zuletzt die menschliche Gattung als Sequenz von Fortzeugungen in ihrem geschichtlichen Bestand als (Mit-)Trägerin dieser Ordnung und Empfängerin von Teilstücken der einen und ewigen Vernunft insgesamt. Die Vorstellung von einer Unsterblichkeit der Einzelseele entbehrt also jeder Grundlage. Die Schöpfergottheit hat sich nur um die Gattungen gekümmert und nimmt nicht mehr als diese wahr. Die Unordnung der Individuen hingegen stellt nicht nur keinen würdigen Gegenstand für den göttlichen Intellekt dar, sondern ist von vornherein nicht intelligibel.<sup>4</sup>

Für Schiller, dessen zunächst medizinisches Frühwerk stark von spekulativen Philosophemen über das Verhältnis von Seele und Natur geprägt war, waren derartige Gedankengänge zwar kaum eine verbindliche und eindeutige Position. Doch die philosophischen Suchbewegungen insbesondere nach der Konfrontation mit dem Kantianismus ab 1787 lassen in seinem Oeuvre nicht mehr nach. Noch in den Briefen *Über die Erziehung des Menschen* (1795) bewahrt er sich den unmittelbaren Schluss vom Vernunftgebrauch des Subjekts auf die Gattung:

Wir sind bei dieser Operation [des Formtriebs, mit einem von Fichte herrührenden Begriff] nicht mehr in der Zeit, sondern die Zeit ist in uns mit ihrer ganzen nie endenden Reihe. Wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung; das Urteil aller Geister ist durch das unsrige ausgesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsre Tat.<sup>5</sup>

36. *Wer Menschheit sagte*. 1784 hatte Herder Kant angegriffen, der in seiner ersten genuin geschichtsphilosophischen Abhandlung die Geschichte als Fortschritt der Menschheit insgesamt bestimmt hatte.<sup>6</sup> Dass die Geschichte nur dazu dienen könne, die teleologische Gerichtetheit

4 Marco Sgarbi, »Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment«, in: Akasoy, Giglioli (Hgg.), *Renaissance Averroism*, 255-269.

5 Friedrich Schiller, »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen« [1795], in: *Theoretische Schriften*, hrsg. von Rolf-Peter Janz, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, 556-676, hier: 599 (12. Brief).

6 Immanuel Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« [1784], in: *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Abteilung I [im Folgenden zitiert als AA, Band- und Seitenzahl], Bd. 8, Berlin: Reimer, 1912, 15-31.

der Menschheit auf ihr naturgegebenes Ziel, die Bildung der Gattung zur Freiheit, zu belegen, erschien Herder als leere Abstraktion und als Missverständnis des Bildungsbegriffs. Dieser nämlich bezeichne die eigentliche Menschwerdung der Individuen mit all ihren Idiosynkrasien, die die Geschichte überhaupt erst substantiierten. Diese Substanz der Geschichte ließ sich aus Herders Sicht mit dem Abstraktum der »Gattung« nicht einfangen, nicht zuletzt deswegen, weil auch die Differenzen der unzähligen menschlichen Kollektive dadurch ganz unterdrückt würden. Und in Andeutung einer Kritik an Kants Auffassungen von der transzendentalen Verfassung der Vernunft überhaupt unterstellte Herder ihm, ohne ihn übrigens beim Namen zu nennen, den »Weg der Averroischen Philosophie« beschritten zu haben.<sup>7</sup> Über den naturteleologisch-gattungsgeschichtlichen Ansatz Kants hinaus war hiermit das gesamte transzendentalphilosophische Projekt gemeint.

Kant entgegnete dem Vorwurf in begriffslogischer Manier, nichts verhindere die Verallgemeinerung von den Individuen her, und spottete über Herders Abneigung gegen das philosophische Argumentieren, die sich in der Verwendung des Averroismus-Vorwurfs immerhin aufzulösen verspreche.<sup>8</sup> Offenbar schien es Herder einfacher, den Satz in der Folge zu eliminieren.<sup>9</sup> Dementiert hatte Kant den Vorwurf des Reisens auf dem »Weg der Averroischen Philosophie« jedoch keineswegs. Wenn man der Deutung Miguel Vatters folgt, dann ist dieses fehlende Dementi auch alles andere als zufällig. Kant versteht die Menschenwürde als rechtlichen Status vor aller konkreten sozialen oder positiv-rechtlichen Zugehörigkeit, gewissermaßen als eine durch Geburt erworbene Standes- oder Amtswürde, der menschlichen Gattung insgesamt. Nach Vatter, der sich hierin auf Ernst Kantorowicz stützt, geht die Genealogie dieser Konzeption bis auf Dante Alighieris von den Averroisten beeinflusste, sie aber auch abwandelnde Theorie der Universalmonarchie als einer Art Weltregierung zurück, in der das universal aufgefasste Weltkaisertum die

7 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784], Sämtliche Werke 13, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1887, 346. Zur Entwicklung der Unsterblichkeitsideen bei Herder und ihrem Zusammenhang mit seinen Vorstellungen von Individualität bzw. personaler Identität vgl. Tino Markworth, *Unsterblichkeit und Identität beim frühen Herder*, Paderborn: Schöningh, 2005.

8 Immanuel Kant, »Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« [1785], AA 8, 43-66, hier 65.

9 Wie Sgarbi, »Immanuel Kant«, betont; seiner Darstellung kann noch hinzugefügt werden, dass Herder auf Kants Rezension reagierte, indem er in der Oktav-Ausgabe von 1785 den fraglichen Passus entfernte, wie aus Suphans textkritischer Anmerkung zu erschließen ist.

Würde der menschlichen Gattung insgesamt repräsentiert.<sup>10</sup> Die Universalmonarchie bildet genauer gesagt das *corpus mysticum*, den abstrakten, unsterblichen Körper der Gattung im Gegensatz zum vergänglichen *corpus verum*, dem Leib der Einzelnen. Die Universalmonarchie weist den Weg zur Erlangung des irdischen Paradieses durch die dem Menschen von sich aus zugänglichen Tugenden – die Menschheit muss werden, was sie ist – und in politischer Hinsicht auf eine Autonomie menschlicher Selbstregierung hindeutet. Kantorowicz meint deswegen, dass sich bereits bei Dante das mittelalterliche, theologisch-juristisch-politische Prinzip der Zweikörperlichkeit in den Menschen selbst verlagere. Auf diese Weise entsteht eine ansatzweise säkulare Idee der Kombination von Unsterblichkeit – im Kollektiv der Gattung – und Sterblichkeit in den Einzelnen.<sup>11</sup> In der gnomischen Attacke Herders und ihrer Abweisung durch Kant zeichnet sich auch eine geschichtsphilosophische Anverwandlung dieses Zwei-Körper-Prinzips und ein Dissens darüber ab. Schiller stellte sich in diesem Dissens an die Seite Kants. Wer »Menschheit« sagte, stand also mindestens am Anfang einer Anschließung an die averroische Philosophie.

37. *Aussterbenmüssen gegen Averroes*. Die anti-averroistische Position hat vor dem Horizont der Philosophie des 18. Jahrhunderts erhebliches Gewicht. Für Leibniz ist es wichtig, die Annahme, dass die Menschheit als Spezies unsterblich sei, abweisen zu können, weil es sich bei dieser Annahme, wie er in der *Theodizee* behauptet, um eine der Voraussetzungen des auf den Averroes zurückgehenden Arguments gegen die Unsterblichkeit der Seele handle. Averroes lehre, dass die Ordnung der Natur in Arten göttlich gestiftet und ewig sei, dass die Individuen jedoch vergingen, ohne dass die Gottheit überhaupt von ihnen wisse.<sup>12</sup> Um die Aussicht auf Rettung der Einzelseele ins ewige Leben aufrechtzuerhalten,

10 Miguel Vatter, »Dignity and the Foundation of Human Rights: Toward an Averroist Genealogy«, in: *Politics and Religion* 13.2 (2020), 304–332. Die Debatte über den Averroismus Kants geht in ihrer gegenwärtigen Form insbesondere zurück auf Shlomo Pines, »La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroes: une réponse à Al-Farabi?«, in: *Studies in the History of Arabic Philosophy: The Collected Works of Shlomo Pines*, hrsg. von Sarah Strouma, Jerusalem: Magnes Press, 1996, 357–377.

11 Ernst Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* [1957, 2. Aufl. 1966], übers. von Walter Theimer, Brigitte Hellmann, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1990, Kap. VIII.

12 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übers. von Arthur Buchenau, Hamburg: Meiner, 1996, Einleitende Abhandlung, §7f.

müsse es möglich sein, diese Lehrmeinung zu widerlegen. Leibniz entscheidet sich an dieser Stelle, die Prämisse der Unsterblichkeit der Menschheit als Gattung anzugreifen. Das Aussterben von Gattungen als naturgeschichtliches Faktum scheint dieses Argument stützen zu sollen; und auf Grundlage dieses putativen Faktums ist nicht nur das Potential der Gattungssterblichkeit, sondern das Faktum des zukünftigen Aussterbens der Menschheit als Gewissheit anzusehen. Folglich muss auch jeder einzelne Bestandteil der Spezies, jedes physische Individuum, in der Lage sein zu sterben und auch wirklich einmal sterben, an ein Ende gelangen ohne Möglichkeit einer Wiederkehr. All dies hält Leibniz nicht allein für möglich, sondern für notwendig, um der individuellen Seele im Gegenzug Unsterblichkeit zusprechen zu können. Er schlägt also ein philosophisches Tauschgeschäft vor: Tod des körperlichen Individuums und der körperlichen Spezies gegen die Unsterblichkeit der einzelnen Seele. Die averroistische Kollektivseele der menschlichen Gattung besteht bei Leibniz nicht. Bei Herder ist dieses anti-averroistische Argument zwar bereits ganz zum Schweigen gebracht, insofern vom Aussterben der menschlichen Gattung nicht mehr die Rede ist. Doch im Ausspielen des Individuums gegen den Gattungsbegriff scheint das Muster von Leibniz' Tauschgeschäft durch wie ein Wasserzeichen.

38. *Auch eine Entstehung des Historismus.* Friedrich Meineckes Genealogie des »Historismus« zufolge entstand »das« moderne Geschichtsbewusstsein entlang einer philosophischen Traditionslinie von Leibniz über Herder zu Goethe. Die prinzipielle Individualität (als Singularität) und die Unterwerfung alles Geschichtlichen unter je eigene Entwicklungsgänge im Zeichen der »Bildung« wurden zu Vorbedingungen jedes zeitlich orientierten Wirklichkeitsbezugs.<sup>13</sup> Dieser Historismus wäre dann auch als Fort- und Durchsetzung der anti-averroistischen Traditionslinie zu deuten, die schon von Leibniz her zu Herder reichte. Aber nicht allein ist Meineckes Deutung aus historischer Sicht scharf kritisiert worden.<sup>14</sup> Die

13 Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, 1-2 [1936], Werke III, München: Oldenbourg, 1965.

14 Ideologiekritisch hat Georg G. Iggers, *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1968 eine grundlegende Umbewertung vorgenommen. Zur begriffsgeschichtlichen Kritik an Meineckes Auffassung von Historismus hat insbesondere Otto Gerhard Oexle in den 1980er Jahren wichtige Beiträge geleistet, zusammengefasst in seinem Band: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; vgl. außerdem Annette Wittkau, *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Sache liegt auch in geschichtsphilosophischer Hinsicht komplizierter. Man hätte es statt mit einer stabilen Tradition eher mit einem nachlässigen Vergessen des ehemals prononcierten Gegensatzes zu tun. So entstanden allerlei Kompromissformeln, in denen es eine Selbstverständlichkeit wurde, dass die Geschichte das Anrecht des Individuellen und Singularen auf unsterblich machende Aufbewahrung im Rahmen einer gleichzeitig auf ewig fortbestehenden menschlichen Gattungsgeschichte befriedige. Ein Tauschgeschäft war unnötig geworden.

Als Leopold von Ranke etwa in seinen geschichtstheoretischen Vorträgen vor dem bayerischen König Maximilian II. im Jahr 1854 seine berühmte Definition der Epochen als je »unmittelbar zu Gott« vortrug, konnte man darin unschwer einen späten Reflex des herderschen Individuums mitsamt seiner unsterblichen, gottnahen Seele erkennen. Auf Nachfrage des Königs in einem anderen Zusammenhang meinte Ranke außerdem, die Ewigkeit der menschlichen Gattung als selbstevident behaupten zu können.<sup>15</sup> Mit anderen Worten: Unsterblichkeit der Einzel-seelen und Unsterblichkeit der Gattung zugleich. Historismus entstünde demnach aus der entstellenden Rezeption der älteren philosophischen Problemlage, in der Individual- und Gattungsunsterblichkeit *de rigueur* gegeneinander zu stehen hatten.

39. *Das Kreuz der Unsterblichkeiten.* Kurz, man kann kreuzklassifizieren: Unsterblichkeit der Einzelseelen, Unsterblichkeit der Gattung, Ja, Nein. In drei der vier möglichen Felder befinden sich Leibniz: Ja/Nein (UE/SG), Schiller: Nein/Ja (SE/UG), Ranke: Ja/Ja (UE/UG). In der Gegenwart herrscht dagegen die Umkehrung der historistischen Kompromissformel, das Nein/Nein (SE/SG), das vierte Feld in diesem Kreuz der Unsterblichkeiten (Tab. 1). Dieses unscheinbare Arrangement wird sich im weiteren Gang dieser Untersuchung als mal mehr, mal weniger offen zutage liegender Schematismus erweisen, innerhalb dessen sich das koalitionäre Gefüge von Historizität und Historisierung an- und umordnet.

Einige Erläuterungen: Es scheint zweifelhaft, ob heutzutage überhaupt noch jemand darauf wetten würde, dass der menschlichen Spezies,

15 Leopold von Ranke, *Über die Epochen in der neueren Geschichte: Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten*, in: *Aus Werk und Nachlass*, II, hrsg. von Theodor Schieder, Helmut Berding, München: Oldenburg, 1971, 59 f. (für die Epochen) und 70. Es ist übrigens von Interesse, dass Jacob Burckhardt einige Jahrzehnte später, wie Hans Blumenberg bemerkt, die geowissenschaftlichen Fortschritte der Epoche durchaus zur Kenntnis nahm und das Aussterben der »tellurischen Menschheit« erwartete, zitiert nach Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, 75.

mitten im menschengemachten »Anthropozän« und im sechsten Massenaussterben der Geschichte der Lebewesen, eine auch nur mittelfristige Zukunft versprochen werden dürfte.<sup>16</sup> Die Gattungsgeschichte, heute mitunter direkt verhandelt unter dem Etikett einer »species history«, bietet keineswegs mehr den Reiz einer Projektion in die Ewigkeit oder irgendeines ihrer Surrogate.<sup>17</sup> Die ältere Verbindung mit averroistischen Lehren ist verloren gegangen. Seit der Ausdehnung der Naturgeschichte der Arten in eine zuvor nicht vorstellbare Tiefenzeit im 19. Jahrhundert wurde das Aussterben der Menschheit mindestens als aleatorische Möglichkeit zunehmend zum Topos im alltäglichen Selbstverständnis der menschlichen Natur. Seit Anbruch des Nuklearzeitalters geht diese bloße Möglichkeit einher mit einem drastisch reduzierten Zeithorizont und der Gefahr des Aussterbens der Spezies durch menschliches Handeln. Die resultierende Todesfurcht in Bezug auf die Gattung insgesamt, eine unmittelbare Angst vor dem instantanen Aussterben, war zunächst geschichtsphilosophisches Novum, ist indessen längst zum Gemeinplatz geworden.<sup>18</sup>

Gerade wegen der historischen Unbeliebtheit des averroistischen Wegs allerdings war die Topik des Aussterbens der Menschheit spekulativ längst vorbereitet. Diese Geschichte ist die eines Verlusts von Denkmöglichkeiten, indem es unmöglich geworden ist, das Aussterben als Preis für ein höheres Gut zu bejahen. Der Sieg von Nein/Nein wirkt unumkehrbar. Alle anderen Positionen scheinen zu Sperrbezirken geworden zu sein. Dass das Kreuz der Unsterblichkeiten *trotzdem* eine strukturierende Kraft für die Historizität insgesamt behält, soll aber in den nachfolgenden Kapiteln gezeigt werden. Die mühsame Lehre des historischen Blicks auf Schillers Phrase ist vielleicht einfach diese: Wenn in der Philosophie Unsterblichkeit verhandelt wird, geht es um Geschichtlichkeit beziehungsweise Historizität. Unsterblichkeit wird dort philosophisch thematisch, wo sie die Frage berührt, was »historisch« überhaupt bedeuten soll, weil mit dieser Frage ein problematisches und wenig stabiles Verhältnis von Geschichtlichkeit und Theologie betroffen ist. Vor der

16 Vgl. z.B. die populärwissenschaftliche Darstellung von Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, New York: Holt, 2014; die Erkenntnis ist keineswegs neu; schon der in Deutschland seinerzeit vielgelesene Hoimar von Ditfurth betonte vor allem das apokalyptische Potential des Massenaussterbens – unter dem älteren Etikett des »Faunenschnitts« – in seinem Bestseller *So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen: Es ist soweit*, Hamburg: Rasch & Röhring, 1985.

17 Vgl. Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago: The University of Chicago Press, 2021, 35-42.

18 Vgl. hierzu Henning Trüper, »Der Schatten des letzten Menschen und die List der Scham: Günther Anders in Hiroshima und Nagasaki«, in: *Japonismen der Theorie*, hrsg. von Wolfgang Hottner und Henning Trüper, Wien: Turia + Kant, 2021, 124-77.



Sterblichkeit und deren Negation versagt das philosophische Argument und wendet sich zur Spekulation, sogar zu deren Verfallsstufe, dem Spintisieren, eine Aufgabe, die zumeist die Literatur mit größerer Anmut verrichtet.

<b>Kreuz der Unsterblichkeiten</b>	<i>Unsterbliche Gattung</i>	<i>Sterbliche Gattung</i>
<i>Unsterbliche Einzelseele</i>	Ranke: UE/UG	Leibniz: UE/SG
<i>Sterbliche Einzelseele</i>	Schiller: SE/UG	Heutiger Konsens: SE/SG

Tab. 1: Kreuz der Unsterblichkeiten

40. *Unsterblichkeitsphilosophien, sublimiert.* Die von Schiller angerissene, auch sonst gewiss vertraute Idee der Geschichte als Register vergangener Verdienste, gleichviel ob namentlich oder anonym, geht davon aus, dass das Verdienst getreulicher unsterblich macht als es ein ewiges Leben der Individuen vermöchte. Schillers gattungsgeschichtlicher Kantianismus hat bereits an einer historischen Sublimierung teil, die die Beziehungen zwischen Unsterblichkeit und kulturell vorgegebener Historizität zusätzlich überdeckt. Diese Sublimierung prägt zahlreiche Debatten des 19. Jahrhunderts. Hegels zunächst logischer Begriff der »Aufhebung« – die Synthese überwindet einen vormaligen Gegensatz und bewahrt zugleich seine beiden Seiten in sich auf – vertieft zum Beispiel die Vorstellung des Fortbestehens im Speichermedium, wenn er auf die Geschichte übertragen wird. Auch Freuds Allegorie für die unbewussten Erinnerungen, der sogenannte Wunderblock, ist mit der Aufhebung verwandt. Der Block, in Varianten auch heute noch ein vertrautes Kinderspielzeug, besteht aus einer formbaren Masse und einem semitransparenten Oberflächenmedium. Wird nun auf dieses Medium mit einem bloßen Druckmittel eine Inschrift angebracht, wird das Medium auf die formbare Masse gedrückt und die Schrift in diese Masse eingeritzt. Auf dem Medium werden die Einritzungen als dunkle Linien sichtbar. Wenn das Medium vom Block abgehoben wird, verschwindet die sichtbare Schrift, obwohl der verformte Block sie als eingeritzte Spur weiterhin enthält.<sup>19</sup> Diese Form der Registratur koppelt das Bewahren ans Verlieren: im Ver-

19 Sigmund Freud, »Notiz über den Wunderblock« [1925], *Gesammelte Werke*, Bd. 14, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago, 1948, 3-8. Nur am Rande sei auf Jacques Derridas Deutung in »Freud et la scène de l'écriture«, in: *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, 293-340, verwiesen, die das Modell auf das Medium der Schriftlichkeit in ihrem Verhältnis zur Sprache hin befragt, aber von der Historizität schweigt.

gessenen bleibt doch etwas erhalten. Insofern kann man mit einigem Recht davon ausgehen, dass das gemeinsame System von Bewusstsein und Unterbewusstsein auf einem geschichtsphilosophischen Grundriss angelegt ist; und dieser Befund belegt Bedeutung und Fortleben des Grundrisses auch im 20. Jahrhundert.

41. *Unsterblichkeitsphilosophien, unsublimiert.* Zugleich mit der Sublimierung entwickelte sich auch in der philosophischen Diskussion eine höchst explizite, man könnte sagen spiritistische Topik der Unsterblichkeit. Möglicherweise standen Sublimierung und Spiritismus ohnehin in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit. Charles Sanders Peirce entwickelte, nicht zuletzt unter dem Einfluss Hegels, eine Konzeption der Unsterblichkeit im Rahmen seiner Philosophie des allumfassenden Kontinuums, die er »synechism« nannte und in der keine Annahmen über unvermittelte, absolute Unterscheidungen möglich sein sollten, wie etwa derjenigen zwischen Leben und Tod. Peirce erkannte drei Formen der Unsterblichkeit an, nämlich »das soziale Bewusstsein, durch welches der Geist eines Menschen in anderen verkörpert wird«, außerdem ein enigmatisches posthumes Überleben des »fleischlichen Bewusstseins« in gespensterhafter Form sowie ein kosmisches »spirituelles Bewusstsein«, das universal war und an dem alle teilhatten.<sup>20</sup> Dieser Gedankengang mit seiner Schichtung von Geisterseherei und philosophischer Abstraktion ist nicht unähnlich, möglicherweise auch nicht unbeeinflusst von dem, was man schon vorher in Gustav Theodor Fechners Überlegungen zu jenem »Leben nach dem Tode« antreffen konnte, das in den Rezeptionsspuren weiterwirkender Ideen angelegt sei. Für Fechner konstituiert diese Art von Aufbewahrung der »Arbeit« Einzelner in der Gesellschaft eigentlich erst ihre »Geister«, weil sich in ihnen das Mentale eine von den Körpern der Urheber unabhängige Wirklichkeit gibt. Wir Menschen lebten unsere Leben durchwirkt von solchen Geistern anderer, wie auch unser Geist nach unserem leiblichen Tod fortleben und durch andere hindurchwirken werde. Fechners bestechend einfache Formel: der ungeborene Mensch sei in permanentem Schlaf befangen, der geborene Mensch in einem Wechsel aus Wachen und Schlafen; Totsein schließlich bedeute ewiges Wachen.<sup>21</sup> Auch für Fechner war der Kosmos ein Kontinuum ewigen Lebens.

20 Charles Sanders Peirce, »Immortality in the Light of Synechism«, in: *The Essential Peirce*, 2, 1-3.

21 Gustav Theodor Fechner, *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* [1836], 6. Aufl. Leipzig: Insel, 1906.

42. *Kosmismus*. Als wohl radikalster Vertreter des sogenannten russischen Kosmismus postuliert Nikolay Fyodorov das gattungsgeschichtliche Ziel der Erlangung physischer Unsterblichkeit durch technische Mittel, die in einem zweiten Schritt auch dazu dienen müssten, den Tod aller bereits verstorbenen Menschen wieder rückgängig zu machen.<sup>22</sup> Die Überwindung des Todes sowohl der Einzelnen als auch der Gattung ist das höchste denkbare, allen anderen übergeordnete Begehren aller Menschen. Das historistische Vertrauen in das Ja/Ja war unterdessen verloren gegangen. Gerade deswegen erhebt Fyodorov es zum höchsten Ziel menschlichen Strebens. Diese Variante des Kosmismus ist also ein maximal übersteigter Historismus. Die Menschheitsgeschichte als Entwicklungsgang der Technologien soll nicht allein Unsterblichkeit im Körper der Gattung herstellen, indem etwa ein künftiges Aussterben der Menschheit verhindert würde, sondern auch den Tod des Individuums für die gesamte Gattungsgeschichte gänzlich aufheben, indem alle bislang Verstorbenen wieder zum Leben erweckt werden. Die Unsterblichkeit der Einzelnen, das christliche Erlösungsversprechen, fiel damit in eins mit der averroistischen Unsterblichkeit der Spezies.

Bemerkenswert an Fyodorovs unfertig gebliebener Doktrin ist, dass sie in der Konzeption einer »Aufgabe« der Menschheit moralische Verpflichtung und Begehren verschmilzt, dass sie aber wenig dazu zu sagen hat, was die Menschheit noch weiterhin tun sollte oder begehren könnte, wenn sie diese Aufgabe erfüllt hätte. Dabei scheint es offensichtlich, dass auch in dieser Situation die Menschheit wie stets gerade das begehren würde, was ihr verwehrt wäre, als unsterbliche eben den Tod sowohl der Einzelnen als auch der gesamten Gattung. Der christliche Gott, dem seine Unsterblichkeit nicht genügte, hatte es mit seiner Menschwerdung vorgemacht. Begehren und Pflicht erweisen sich zuletzt, wenn das Szenario zu Ende gedacht wird, gleichermaßen als leer.

43. *Obtschale, Pastete*. Obwohl diese Debatten nicht folgenlos geblieben sind, liegt ihre Bedeutung in der Epoche des Nein/Nein vermutlich nicht mehr in ihren direkten Leistungen für eine Philosophie der Unsterblichkeit.<sup>23</sup> Wichtiger scheint die Gegenbewegung, die sie erzeugt haben, und

22 Hierzu vgl. Michael Hagemester, *Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München 1989; Boris Groys, Michael Hagemester (Hgg.), *Die neue Menschheit: Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005; Boris Groys, Anton Vidokle (Hgg.), *Kosmismus*, Berlin 2018; Tatjana Petzer (Hg.), *Unsterblichkeit: Slawische Variationen*, Berlin: Matthes & Seitz, 2021.

23 Zu den abgründigen Weiterungen insbesondere des Kosmismus vgl. allerdings Anya Bernstein, *The Future of Immortality: Remaking Life and Death in Contemporary Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2019.

zwar besonders in der erzählenden Literatur, die sich anscheinend mit dem Zwang oder zumindest der starken Konvention, über Unsterblichkeit in Form von Szenarien nachzudenken, leichter tut als die Philosophie. So sind etwa Jorge Luis Borges, Arno Schmidt, José Saramago und Kazuo Ishiguro als Dekonstruktoren von Unsterblichkeitsszenarien aufgetreten, die alle eine mal mehr, mal weniger sublimierte satirische Form annehmen.<sup>24</sup>

Diese Form ist nicht zufällig. Tatsächlich gehört die Satire (auch) als Folgeerscheinung des Unsterblichkeitsproblems in den weiteren Zusammenhang geschichtsphilosophischer Positionierungen. Hayden White hat diese Zugehörigkeit wohl am deutlichsten erfasst, als er am Beispiel von Jacob Burckhardt die Satire als eine Form des *emplotment* historischer Erzählungen identifizierte.<sup>25</sup> Doch ist die Reduktion der Satire auf die Funktion einer Plotstruktur der Geschichtserzählung eine Sackgasse; White fällt im Grunde nicht viel mehr dazu ein, als dass die Satire eine handlungsverhindernde resignative Haltung befördere. Zum Beispiel die Beziehung der Satire zur geschichtsphilosophischen Tangente der Unsterblichkeit wird damit nicht erfasst. Der Geschichtstext etwa bei Burckhardt berührt sich mit der Satire, ist aber keineswegs einfach ein Eintrag in dieses Genre. Die Satire ist traditionell zunächst eine Form des Stückwerks. Der Gattungsname leitet sich von der Obstschale (oder auch von einer gemischten Pastete), lateinisch *satura*, ab (die bereits in der Spätantike vorkommende Herleitung vom griechischen Satyrspiel ist eine Volksetymologie). Allem Anschein nach bietet diese gemischte Form eine Art modellhafter Legitimation für einen Geschichtstext, der Stückwerk bleibt und bleiben muss. Das gilt sogar für die Textgestalt der Geschichtsschreibung, die zwar anders als die römische Satire nicht Prosa und Lyrik mischt, die aber immer als Collage von Eigen- und zitiertem Fremdtext angelegt ist. Darüber hinaus kann die Sublimierung satirischer Anmutungen auch einfach genutzt werden, um im Hintergrund eines Geschichtstexts eine theoretische Position – Historizität als Stückwerk – abzubilden. So wäre der regelmäßige Umschlag des Unsterblichkeitsdenkens in die Satire das Vehikel einer impliziten Theorie der Historizität,

24 Hier zu nennen Jorge Luis Borges, »Der Unsterbliche«, in: *Das Aleph. Erzählungen von 1944 bis 1952* [1949/1952], übers. von Karl August Horst und Gisbert Haefs, in: *Gesammelte Werke 5.1: Erzählungen*, München: Hanser, 1991, 249-266; Arno Schmidt, *Tina oder über die Unsterblichkeit* [1964], in: *Bargfelder Ausgabe*, I, 2.1, hrsg. von Wolfgang Schlüter, Berlin: Suhrkamp, 2013, 165-187; José Saramago, *Eine Zeit ohne Tod* [2005], übers. von Marianne Gareis, Reinbek: Rowohlt, 2007; Kazuo Ishiguro, *Never Let Me Go*, London: Faber & Faber, 2005.

25 White, *Metahistory*, Kap. 6.

die in der immer wiederholten Anschließung an die Position des Nein/Nein das Kreuz der Unsterblichkeiten beständig reproduzierte, statt es zu zerstören.

Auch der tangentialer Charakter der Geschichtsphilosophie ist im Übrigen mit der satirischen Gattungsform eng verbunden. Denn tangential ist dieses Denken deswegen, weil es ihm ständig misslingt, seinen Gegenstand direkt, konzentriert und stetig im Blick zu halten. Daher ist es auch kein Zufall, dass viele der in dieser Studie besprochenen Texte Fragmente und Notizen, Entwürfe und Vorstudien nie vollendeter Arbeiten sind. Denn allem Anschein nach legt die Tangentialität solche Formen des Unfertigen und Zusammengestückelten nahe. Dass dem vorliegenden Buch ein ähnlicher Charakter eignet, dass es sich des Öfteren in seinem eigenen Labyrinth verläuft, ist schließlich kaum zu verhehlen.

44. *Ontologie der Nachträglichkeit.* Die Unsterblichkeit, von der Schiller spricht, bezeichnet einen Zustand des *Fortlebens* der »That« – nicht eines *Nachlebens*.<sup>26</sup> Nachleben würde schließlich bedeuten, dass man den Tod als signifikante Unterbrechung anerkennen müsste, die er aus moralischer Perspektive dort nicht sein soll und kann, wo es um die Unsterblichkeit geht. »Geschichte« ist nie allein die Summe der geschriebenen (und möglicherweise außerdem miteinander harmonisierten) »Historien«, sondern auch das Geschehene, das sich aber nicht völlig vom Wissen über das Geschehene ablösen lässt. Denn das Geschehene verändert seine Faktizität nachträglich, wenn sich etwas weiter Zurückliegendes als ursächlich für etwas Neues entpuppt, das sich nicht ohne weiteres hatte vorhersehen lassen.<sup>27</sup> Als Thomas Nipperdey seine *Deutsche Geschichte 1800-1918* mit dem Satz: »Am Anfang war Napoleon« einleitete, sollte die Provokation nicht nur darin liegen, die deutsche Nationalgeschichte der Moderne als Epiphänomen der napoleonischen Invasion zu beschreiben, sondern auch darin, diese Invasion aus ihren Folgen heraus neu verstehen zu können.<sup>28</sup>

Die Wahrheitsbedingungen der Beschreibungen von Handlungen und Ereignissen sind an die Ontologie der Nachträglichkeit angepasst.<sup>29</sup> Das heißt zwar keineswegs, dass man nichts »Wahres« über das Geschehene

26 Die Relevanz der Denkfigur des Fortlebens noch bei Ranke betont Mario Wimmer, »The Last Judgment before the Last« in: *Modern Intellectual History* 19.4 (2022), 1227-1244.

27 Danto, *Narration*, bes. Kap. 8.

28 Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat*, München: Beck, 1983, II.

29 Grundlegend für die logische Gestalt Donald Davidson, »The Logical Form of Action Sentences« [1967], in: *Essays on Actions and Events*, 2. Aufl. Oxford: Clarendon, 2001, 105-148, ferner ders., »The Individuation of Events«, in: ebd., 163-180.

aussagen könnte. Im Gegenteil bedeutet es sogar, dass man stets noch mehr Wahres darüber aussagen kann, weil sich die Möglichkeiten der Beschreibungen von späteren Handlungen und Ereignissen als Folgen von Vorangegangenen beständig ausweiten. Doch besteht eine unaufhebbare Bedingung der Vorläufigkeit, des Rudimentären und der Über-eignung an spätere Revision. Auch die unbestreitbaren sogenannten Tatsachen der Geschichte werden durch die Reorganisation ihrer Verflechtungen mit anderen auf neue Weise beschreibbar und finden sich so mitunter auf kaum merkliche Weise verwandelt. Zum Beispiel kann sich ein historisches Trauma auch noch nachträglich verändern, indem die nachgeborenen Generationen weiterhin unter seinen Folgen, bewusst erinnerten wie unbewusst tradierten, zu leiden haben.<sup>30</sup> Nicht allein ist das Geschehene geschehen, es zieht ein Nachgeschehen nach sich, dessen Ende schwer absehbar sein kann.

Auch die Nachträglichkeit öffnet jeden Geschichtsdiskurs für das Sati-rische, innerhalb dessen das Motiv der verspäteten Einsicht topisch ist.

45. *Sisyphische Intelligibilität der Geschichte.* Die Nachträglichkeit ist eine eigentümliche Spielart dessen, was sich mit einem kantischen Begriff als Intelligibilität bezeichnen lässt, als die Eigenschaft, überhaupt einem Er-kennen zugänglich zu sein. Nachträglichkeit stellt diese Eigenschaft unter die sisyphische Bedingung unablässiger Erneuerung. Weil eine solche Intelligibilität keinen Abschluss zulässt, enthält sie immer Reservate der Unverständlichkeit, Dunkelheiten, deren Aufklärung als hoffnungslos erachtet werden muss.

Kant nennt als Beispiele für die Intelligibilität im Sinn einer »formalen Zweckmäßigkeit der Natur« etwa die »Maximen« (dem Bereich des Sub-jekts zuzuordnende »Prinzipien«), denen zufolge die Natur »den kürzes-ten Weg« nehme, zugleich jedoch keine »Sprünge« mache und sich ein-heitlich unter der geringstmöglichen Zahl von Prinzipien anordne.<sup>31</sup> Diese Maximen sind deswegen zum Subjekt gehörig, weil sie Notwendig-keiten des Gebrauchs der Vernunft für die Erklärung des Wirklichen sind, jedoch dem Wirklichen selbst nicht in derselben Weise beigelegt werden können wie Gesetzmäßigkeiten, die nach Maßgabe empirischer

30 Zum Komplex des traumatischen Nachlebens vgl. grundlegend Dominick LaCapra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994, 205-224; auch ders., *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. Vgl. auch Didier Fassin, Richard Rechtman, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Vicimhood*, übers. von Rachel Gomme, Princeton: Princeton University Press, 2009.

31 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790/93], Einleitung Abschnitt V, AA 5, 181f.

Beobachtung erschlossen werden. Dass die Welt überhaupt für das menschliche »Erkenntnisvermögen« zugänglich ist – zum Beispiel stabil genug, repetitiv genug –, ist aus ihr selbst als Ansammlung von ontologischen Individuen, von unsteter Mannigfaltigkeit, nicht abzuleiten. Es *soll* sich nur so verhalten, *damit* Erkenntnis möglich sei; und für den Hume-Leser Kant ist klar, dass aus dem Sollen nicht folgen kann, dass es sich auch so verhält. Das entsprechende »Prinzip« ist daher nicht gesetzmäßig, sondern *zweckmäßig*, zugeschnitten auf die »nothwendige Absicht«, das heißt das unverrückbare »Bedürfnis« des Verstandes nach Erkenntnis (ebd. 184).

Kants Argument dient der Verschiebung der »Teleologie« (mit einem Kunstwort Christian Wolffs) aus dem Bereich der Naturerkenntnis in den gesonderten Bereich der Urteilskraft, so dass begrifflich wird, warum die Erklärung aus der Zweckmäßigkeit trotz ihrer Unangemessenheit für die Sphäre der Erkenntnis der natürlichen Wirklichkeit schier unüberwindliche Beharrungskräfte besitzt.<sup>32</sup> Diese Unterscheidung schneidet in die Geschichte des teleologischen Denkens deswegen besonders tief ein, weil sie im Bereich des Historischen ebenfalls reproduziert wird und hier ein Argument der Intelligibilität stiftet, das als eine Art Reservat der Teleologie fungiert. Die Zurückweisung der Teleologie wird zwar nach dem Vorbild der mechanistischen Naturwissenschaften auch in der Geschichtsschreibung verbindlich. Aber die auf die Ebene der Urteilskraft verschobene oder dort rekonstruierte Teleologie prägt das moderne historische Denken in ungestörter und weitgehend unbemerkter Manier fort. Dies geschieht vermittels der Maxime der Nachträglichkeit.

*46. Öffentlichkeit als selbsterfüllende Prophezeiung.* Zunächst scheint die Bedingung der Nachträglichkeit die Intelligibilität des Historischen insgesamt zu destabilisieren und einer erkenntnis-skeptischen Position der völligen Beliebigkeit zuzuarbeiten (weil die Gegenstände des Wissens potentiell nicht mit sich selbst identisch bleiben). Kant selbst erkennt zwar die Nachträglichkeitsbedingung nicht explizit an, schlägt allerdings andernorts eine Lösung für das Problem vor, wie sich die Fluktuation der Nachträglichkeit dennoch einhegen lässt: nämlich durch das Mittel der selbsterfüllenden Prophezeiung, in der »der Wahrsager die Begeben-

32 Vgl. hierzu auch Henning Trüper, Dipesh Chakrabarty, Sanjay Subrahmanyam, »Teleology and History: Nineteenth-Century Fortunes of an Enlightenment Project«, in: *Historical Teleologies in the Modern World*, hrsg. von dens., London: Bloomsbury, 2015, 3-23.

heiten selber *macht* und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt.«<sup>33</sup> Zuletzt steht das Geschichtliche unter der Bedingung, dass es in der Zukunft verständlich sein wird, weil es sich selbst für die Zukunft verständlich macht. Dabei handelt es sich nicht einfach um das Prinzip der »Flaschenpost«, wie Theodor Adorno sagt, wenn man darunter die intendierte, potentiell irgendwo und irgendwann auffindbare Botschaft an die Zukunft meint.<sup>34</sup> Oder genauer, man muss einen stark erweiterten Begriff der »Botschaft« ansetzen; denn das irgendwie dokumentierte kommunikative Handeln von Menschen ist aufgrund seiner Dokumentation immer schon Flaschenpost. Auch hier besteht eine Kopplung von Schriftlichkeit oder eigentlich Zeichenhaftigkeit im Allgemeinen und Historizität.

Aber selbst dann bleibt eine Lücke bestehen, nämlich das Arkane. Das historische Geschehen wird dann unverständlich, wenn die Dokumentation, willentlich oder unwillentlich, aus Bosheit oder Missgeschick, korrumpiert wird. Die Geheimnisse, die nicht rekonstruiert werden können, beschädigen die Möglichkeit des Historischen. Die Intelligibilität der geschichtlichen Wirklichkeit kann manipuliert werden, was in der sogenannten natürlichen Wirklichkeit nicht der Fall ist. So ist der Historizität eine moralisch-normative Bedingung vorangestellt, die man als die Bedingung der Öffentlichkeit oder, anders gesagt, des eingehegten Arkanums bezeichnen könnte.<sup>35</sup> Das Geschichtliche kann nur bestehen, wenn die Menschen sich dem Gebot unterwerfen, sich der jeweiligen Zukunft verständlich zu machen, anstatt diese Verständlichkeit unrettbar zu korrumpieren. Es ist also die Öffentlichkeit, die aus der Bedingung der Nachträglichkeit eine erfolgfähige Bedingung der Intelligibilität macht. Auch darauf verweist Schillers Phrase: Ohne dieses moralisch verdienstvolle Verhalten gäbe es keine Geschichte, sondern nur Geheimnisse.

33 Immanuel Kant, »Zweiter Abschnitt: Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei«, in: *Der Streit der Fakultäten*, AA 7, 77-94, hier 80; ähnlich, obgleich weniger prägnant auch schon in Kant, »Idee«: »Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben, aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann [...]« (27).

34 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, §133, 239.

35 Der gesetzlich geregelte öffentliche Zugang zum Archiv ist oft als Grundbedingung moderner historischer Forschung bestimmt worden; dass dahinter eine entschieden differenziertere Geschichte steht, zeigt Philipp Müller, *Geschichte machen: Historisches Forschen und die Politik der Archive*, Göttingen: Wallstein, 2019.



Das Denken in Weltverschwörungen hat hier einen seiner Ansatzpunkte, indem es den Menschen der Vergangenheit, den Toten, kein ausreichendes Maß an gutem Willen zutraut, sich verständlich gemacht zu haben. Die Unsichtbarkeit, die sinnliche Entzogenheit der Geschichte wird zum Symptom des Geheimnisses, das man doch sehen könnte, wenn es nur nicht so boshaft verborgen und durch Irreführungen ersetzt worden wäre. Es ist in den Verschwörungstheorien, sobald sie sich historisch fundieren, ein tiefsitzender Verdacht enthalten, dass die Toten gegenüber den Lebenden Missgunst empfinden und Schaden verursachten. Geschichtlichkeit beruht unter anderem auf der Ausräumung dieses Verdachts.

47. *Alle unter einem Himmel.* Die Teleologie in der Urteilskraft, wie sie in den Spielarten der Intelligibilität (also auch der Nachträglichkeit) angelegt ist, wirkt auf die Geschichte als vergangene Wirklichkeit zurück. Die Bedingung der Intelligibilität erlegt der ontologischen Bestimmung des Geschichtlichen eine teleologische Verfassung auf. Dieser Umstand bringt das Problem der Einheit der Geschichte erneut aufs Tapet, da die Teleologie imstande wäre, eine umfassende Einheit zu stiften. Geschichte wäre die Gesamtheit der Wege, auf denen sich Menschen, gleich ob absichtlich oder unabsichtlich, einer jeweiligen Nachwelt verständlich gemacht hätten.

Bei Kant und Hegel ergibt sich die Vereinheitlichung der Geschichte unter dem gemeinsamen Ziel vereinfacht gesagt so, dass der Prozess der Vervollkommnung des Wissens (über die Wirklichkeit allgemein, daher auch über die Vergangenheit) zugleich größere Handlungsmöglichkeiten mit sich bringt, daher einen Zuwachs an dem, was diese Denktradition unter »Freiheit« versteht. Schon die Philosophie vermehrt das Wissen, so dass sie zu jener Prophetin wird, die dasjenige herstellt, was sie vorausagt. Die epistemologische Einheit bedingt durch diese Ersetzung, in der die teleologische Verfassung an die Stelle des Mechanismus tritt, die ontologische Einheit – und umgekehrt. Das Verhältnis ist in frustrierender Weise zirkulär, zugleich verwirrend, weil nach der kantischen Verschiebung der Teleologie in die Sphäre der Urteilskraft gerade eine solche Übertragung nicht mehr stattfinden sollte und der Geschichte als Gegenstandsbereich daher auch nur in einer irritierend uneigentlichen Weise unterstellt werden konnte.

Geschichtsphilosophische Diskussionen der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg kämpften beständig mit diesem Problembündel. Während heute eine, man könnte fast sagen, naïv-pluralistische Auffassung von Historizität weit verbreitet ist, war in der Zwischenkriegszeit noch deutlicher, dass die Behauptung der Vielheit des Historischen sich nicht da-

rauf beschränken konnte, die Teleologie zum Aberglauben zu erklären, sondern auch eine Begründung für ein derartiges Urteil benötigte. Es ist im Übrigen keineswegs der Fall, dass die heutige Praxis einer Geschichtswissenschaft, die immer stärker auf Globalität und Allverbundenheit hin orientiert ist, vom Kollektivsingular abgesehen hätte. So ist der Befund vielleicht am ehesten derjenige, dass diese Fortsetzung der naiv-realistischen Vorstellung von der ontologischen Einheit der Geschichte erstens einen Kategorienfehler begeht (ontologisch wird zu epistemologisch), zweitens eine zirkuläre Struktur produziert, drittens mit der Teleologie ein unbegründetes Prinzip einführt (*petitio principii*), das sie viertens zugleich wieder kassiert. Fünftens zeigt sich generell eine kaum übersehbare Anzahl an Argumentationslücken und -sprüngen; und sechstens präsentiert sich die Gegenposition, da ihr keine anderen Mittel zur Verfügung stehen, ähnlich desolat. Die kategoriale Bestimmung der Ontologie des Historischen nach Einheit oder Vielheit scheint also in einer Art Aporie zu enden, in der Unwegsamkeit nicht einfach eines unauflösbaren Widerspruchs, sondern einer echten Verworrenheit.

In dieser Lage stellt sich die Frage, was sich ändert, wenn man die Bedingung der Zeichenhaftigkeit des Historischen in ihr Recht setzt; die Position die sich daraus ergibt, wird am Ende jedenfalls nicht mehr naiv-realistisch sein können, obwohl sie durchaus in anderer Weise realistisch sein muss, indem sie den irreduziblen Gegenstandsbezug als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für Historizität anerkennt.

48. *Kentauromachie*. Nachträglichkeit erfordert, dass sich das Historische selbst verständlich macht und also einer Bedingung der Öffentlichkeit untersteht. Diese Bedingung wiederum zieht die Fragen nach Medialität, im Wesentlichen Schriftlichkeit, und, noch allgemeiner, der Zeichenhaftigkeit des Historischen nach sich.

Dieser letztere Befund ist zunächst wenig überraschend. Es sei einmal mehr daran erinnert, dass der Begriff »Geschichte« sowohl das Zeichen als auch das Bezeichnete meinen kann, sowohl das Geschehen als auch seine Darstellung. Ebenso wenig kann man als Neuigkeit verkünden, dass manche Zeichen auf das Bezeichnete zurückwirken (Kleider machen Leute, wie das Sprichwort das Problem auf den Punkt bringt). Es ist außerdem zugleich festzuhalten, dass solche Doppeldeutigkeiten kein Alleinstellungsmerkmal des Historischen sind. Ein Begriff wie zum Beispiel der der »Physik« meint ebenfalls einerseits ein Wissenskorpus, andererseits auch einen Bereich der Wirklichkeit (in Wendungen wie »Physik der Musikinstrumente« deutlich), der aber nicht unabhängig von den jeweils darüber akzeptierten Theorien beschreibbar ist. Semiotik

und Ontologie lassen sich also auch in anderen Kontexten nicht leicht voneinander lösen; man hat es mit einem Gegenstandsbereich zu tun, der durch eine kentaurenhafte Doppelnatur gekennzeichnet ist.

Allerdings ist das, was man das jeweilige Detail einer solchen kentauren Verschränkung von Dingen und Zeichen nennen könnte, durchaus von Belang. Denn im Hinblick auf die Bedeutung von »Physik« ist es keineswegs die für den Begriff der »Geschichte« so wirksame Nachträglichkeitsbedingung, sondern (wie gesagt, unter anderem) die Angewiesenheit von physikalischen Aussagen auf »Theorien« im Sinn von Formalisierungen mit mathematischen Mitteln (das heißt Übertragung in eine formale Sprache), aus der die fragliche Verschränkung entsteht. Ohne die Formel und die der Formel unterworfenen Begriffsbildung bestünden die Gegenstände der Physik nicht – oder genauer, sie wären begrifflich eben nicht fassbar und daher auch nicht in der Weise voneinander separierbar, wie es in der Wissenschaft üblich und notwendig ist; unter anderen theoretischen Vorgaben stünden auch andere Gegenstände zur Diskussion. W. V. O. Quine sprach von einer *theory-ladenness*, einer unabweisbaren, immer schon gegebenen Befrachtung der naturwissenschaftlichen Empirie mit Theorie.<sup>36</sup>

Umso spektakulärer ist der Befund, dass die Substanz einer solchen Fracht durchaus anderer Art sein kann als in der Physik der Fall ist. Die Geschichte wäre eher mit Nachträglichkeit befrachtet als mit Theorie; und »Theorie« bedeutet im historischen Kontext auch etwas anderes als in der Physik. Denn in den Geisteswissenschaften bezeichnet »Theorie« zumeist eine nur orientierende Diskussionslage von pragmatischen und oftmals situativ hergestellten Abstraktionen ohne Anspruch auf Systematizität und mathematische (oder auch nur aussagenlogische) Formalisierbarkeit. So öffnet die semiotisch-ontologische Ambiguität des bloßen Begriffs der Geschichte zwar die Perspektive auf eine bestimmte Distinktion, aber man kommt dadurch zunächst nicht weiter. Die Sache scheint in der Philosophie zumeist auszugehen wie beim Kampf der Lapithen mit den Kentauren: Es obsiegen, zumal im alltäglichen Gebrauch, die Lapithen, die Einheitsnaturen, die naiven Realismen.

Auch lässt sich festhalten, dass sich diese Unterscheidung sogar im Kreuz der Unsterblichkeiten abbildet; denn hier sind die Anti-Averroisten diejenigen, die auf der monadischen Einzelseele beharren. Hingegen sind

36 Vgl. Willard V. O. Quine. »Two Dogmas of Empiricism« [1951], in: *From a Logical Point of View*, 2. Aufl. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 20-46. Dass aus wissenschaftsphilosophischer Sicht hierzu wesentlich mehr gesagt worden ist, versteht sich von selbst; hier ist nur ein begrenzter Teil dieser Argumentation von Interesse.

die Averroisten diejenigen, deren Verweis auf die Gattungsunsterblichkeit zugleich mit der ontologischen auch jene semiotische Auslegung von Unsterblichkeit ermöglicht, die allein durch das Vorhandensein kollektiver Zeichensysteme und des Menschen als einer konstitutiv auf den Zeichengebrauch festgelegten Spezies denkbar wird. Allein die lapithische Position wiederum würde einen Ausstieg aus der Bindung an die Zeichenhaftigkeit ermöglichen.

49. *Instabiles Vexierbild.* Im dominanten Idiom der modernen europäischen Historizität lässt es sich nicht vermeiden, das Phantasma des Kausalnexus *auch* semiotisch zu interpretieren. Da nämlich die Folgen auch Zeichen ihrer Ursachen sind, könnte man meinen, dass in der Geschichtswissenschaft nicht nur eine ontologische, sondern ebenso eine semiotische Homogenität angestrebt werde. So ergibt sich, zumindest in phantasmatischer Manier, eine doppelte Konzeption der Einheit der Geschichte: als Kausalnexus und als homogener Zusammenhang indexikalischer Zeichen. Auf der semiotischen Seite würde ein Zustand zum Grenzwert einer asymptotischen Annäherung erklärt, worin das Geschichtliche als Netzwerk ausschließlich indexikalischer Zeichen verstanden werden könnte, also aus Zeichen, die im Modell von Peirce – zugegebenermaßen gegenüber dem ursprünglichen Entwurf brachial reduziert – einer kausalen Beziehung folgten. Die homogene Indexikalität wäre also das semiotische Äquivalent einer Geschichtlichkeit, die ontologisch betrachtet allein aus mechanistischen Ursache-Wirkung-Beziehungen bestünde. Aus dieser Perspektive wäre das Verhältnis der ontologischen und semiotischen Auslegungen der Einheit der Geschichte harmlos, weil es dem Prinzip eines Vexierbilds entspräche, in dem ein gegebener Gegenstand nur unterschiedliche Gestalten annähme, ohne sich selbst zu vervielfachen. Es gäbe einen ontologischen und einen semiotischen Aspekt, die nicht miteinander in Konflikt gerieten.

Dieses phantasmatische Vexierbild scheitert einerseits daran, dass weder die mechanistische Einheitsontologie der Geschichte noch der naive Realismus tragfähig sind; und andererseits verhält es sich, wie zu zeigen ist, auf semiotischer Ebene ebenso. Denn neben den *indexes* bestehen außerdem stets noch die ähnlichkeitsbasierten Zeichen (*icons*) und die durch willkürliche Zuordnung und konventionelle Übereinkunft geschaffenen (*symbols*).<sup>37</sup> Der indexikalischen Homogenität gelingt es nicht,

37 Peirce, »Sign«. Die Klassifikation ist bei Peirce bedeutend komplexer, hat aber besonders in dieser simplifizierten Variante gewirkt und genügt für die semiotisch primitiven Zwecke der vorliegenden Studie.

sich gegenüber anderen, symbolischen und ikonischen Zeichenbeziehungen dauerhaft abzugrenzen. Sowohl die Semiotik als auch die Ontologie bedingen also ein Auseinanderfallen des nur einen kurzen Moment schemenhaft bestehenden Vexierbilds. Hierin liegt ein weiterer Grund dafür, warum sich über »Tatsachen« und deren Verknüpfung durch gültige »Kausalerklärungen« kein Begriff von Historizität herstellen lässt.

50. *Ruhm und Verdienst nach Schiller*: Einmal mehr hilft eine Betrachtung von Schillers Satz weiter, um diese abstrakte Überlegung deutlicher zu fassen. Das von Schiller aufgerufene Problem der Beziehung von Verdienst und Nachruhm belegt, dass die Heterogenität in der Bedingung der Zeichenhaftigkeit des Historischen nicht aufgehoben werden kann, weil sich die eine Art von Zeichen immer mit den anderen zu verbinden pflegt. Während nämlich das unsterblich machende Verdienst aus semiotischer Sicht eine intrinsische Folge des guten Handelns und also dessen *index* ist, muss es sich beim Nachruhm um ein symbolisches, ganz arbiträres Zeichen handeln, weil der Ruhm eben keine notwendige Folge des Verdiensts ist (also kein *index*) und dem Verdienst auch keineswegs ähnelt (*icon*). Die arbiträren Bezeichnungsregeln müssen ferner durch Exempla bekannt sein, damit eine Anwendung möglich ist. So kann es keineswegs der Fall sein, dass sich in der Geschichte allein eine anonyme Registrierung der Verdienste in Form ausschließlich indexikalischer Zeichenbeziehungen vollzieht. Denn wenn überhaupt niemand *post festum* berühmt wäre, bestünde nicht einmal die Möglichkeit des Ruhms. Die symbolische Zeichenbeziehung des Ruhms zieht weitere symbolische Zeichen, nämlich Eigennamen nach sich. Da das Verdienst nicht völlig vom Ruhm ablösbar ist, wäre das Historische nach Schillers Phrase nicht allein als anonyme Registratur aufzufassen, sondern auch als onomastische. Es könnte nicht nur indexikalische, sondern müsste auch symbolische Zeichenbeziehungen enthalten.

Allerdings scheint es nach Schillers Anlage der Phrase zunächst gar nicht so, als könne damit eine solche Interdependenz verschiedener Zeichenbeziehungen illustriert werden. Eher wirkt es so, als seien der Ruhm als Zeichen und das bloße Verdienst als Bezeichnetes beide, gleich ob getrennt oder gemeinsam, in der Lage, »Unsterblichkeit« zu konstituieren. Denn die offenkundige Möglichkeit des falschen Ruhms, der verdienstlosen Ruhmzuschreibung deutet auf eine Unabhängigkeit des Verdiensts vom Ruhm hin. Aber zugleich zeichnet sich hier auch die Lösung ab, die einmal mehr in der Wendung von der »wahren Unsterblichkeit« liegt: Ein solcher falscher Ruhm wäre auch falsche Unsterblichkeit. Und auch umgekehrt gilt: Nicht alles, was irgendwelche Folgen hat, kann als

Verdienst angesehen werden. Schillers Auffassung der Unsterblichkeit ist von vornherein abhängig von moralischen Vorgaben. Die Infamie und die abscheulichen Folgen der bösen Tat sind hier offensichtlich nicht mitgemeint, obwohl sie durchaus Anspruch auf »Unsterblichkeit« erheben dürften, wenn es nur um fortgesetzte Wirksamkeit innerhalb der Geschichte der menschlichen Gattung ginge. Verdienst ist selektiv und dient Schiller als dasjenige Kriterium, das das Historische vom bloß Vergangenen scheidet und damit die Geschichtlichkeit überhaupt erst konstituiert. Diese Konstitution per Unsterblichkeit des Verdiensts ist unhintergebar moralisch. Wahre Unsterblichkeit kommt nur denjenigen zu, die ein durch Konformität mit moralischen Werten und Normen erzeugtes Verdienst besitzen.

Doch woher kommen diese Werte und Normen? Entweder gehen sie aus einer Instanz außerhalb der Menschengeschichte hervor, etwa in Form eines göttlichen Gesetzgebers und Richters; oder sie sind dem menschlichen Übereinkommen beziehungsweise der Struktur der menschlichen Vernunft geschuldet. Der Kantianer Schiller glaubt natürlich Letzteres; und so muss auch ein kantisches Selbstbewusstsein in diese Form von Unsterblichkeit mit eingeschrieben sein, das nicht allein eine Minimalbedingung für das Verdienst, sondern auch eine Minimalbedingung für dessen Ruhm in sich trägt. Anonymie in ihrer extremsten Form ginge mit einer vollständigen Amnesie einher, die mit Schillers Satz nicht kompatibel ist, einem Vergessen des eigenen Namens neben allen anderen. Zwar kann – und wird vielleicht auch – alles vergessen werden, aber nicht alles zugleich.

51. *Katachrestischer Realismus*. Der Befund der doppelten Unmöglichkeit einer Vexierbild-Beziehung zwischen Semiotik und Ontologie des Historischen ist nicht trivial. Er bedingt, dass die Analyse der Bedeutung von Historizität immer mit einer Zweisträngigkeit – sowohl ontologisch als auch semiotisch – zu tun hat. Jede Analyse von Historizität muss nicht allein auf die Doppelnatur der semiotisierten Ontologie oder ontologisierten Semiotik Rücksicht nehmen. Auch die Spannungen innerhalb dieser kentaurischen Doppelnatur, die Tendenzen beider Seiten zum Ausfransen, die sich nicht durch ein Prinzip wie dasjenige des Vexierbilds ohne Verluste mal nach einer, mal nach der anderen Seite hin auflösen lassen, müssen anerkannt werden. Auf der semiotischen Seite verhindert die Bedingung der Heterogenität der Zeichen zudem, dass sich die unbegrifflichen Anteile der Theorieentwürfe jeweils in allegorischer Manier entfalten können, das heißt indem nach Maßgabe einer Norm der Kohärenz von Bildbereichen Tropen aneinandergereiht würden. Die Theorie

der Geschichtlichkeit bleibt daher auf ein Prinzip der Katachrese verwiesen, des gewaltsamen Bruchs der Bildbereiche und des »kühnen« (wie die rhetorische Tradition sagt) Übersprungs der Metapher.<sup>38</sup> Mal wird die »Tatsache« als Metapher der Theoriebildung bemüht – Metapher, weil sie so reduktiv mit der historischen Wirklichkeit umgeht –, mal die der kulturellen Zeichensysteme – Metapher, weil deren Systemcharakter schon durch die Bedingung der Textualität verstellt wird. Gleich, welche Metapher die Theoriebildung zu entwickeln sucht, irgendwann springt sie unwillkürlich über auf die andere. Auch in dieser Hinsicht besteht eine Nähe zur Form der Satire, da mit dem Bildbruch immer die Gefahr – oder die Gelegenheit – des Lächerlichen einhergeht. Die Historizität bleibt auf einen Gegenstandsbezug angewiesen, der zugleich an einen Karneval inkongruenter Zeichenbeziehungen gefesselt ist.

Dieser Gedankengang führt scheinbar in eine gewisse Ratlosigkeit: Was soll daraus noch folgen? Tatsächlich erhellt aber die semiotische Bedingung der Katachrese weitere Dunkelheiten in der Historizität, indem damit ein Prinzip der heterogenen und zugleich kontingenten Substitution verbunden ist. Die traditionelle Theorie der Tropen geht davon aus, dass etwa die Metapher auf einem semantischen Übersprung beruht, durch den ein Ausdruck aus einem Bereich von Bedeutungen durch einen Ausdruck ersetzt wird, der einem anderen solchen Bereich angehört. Was solche Bereiche von Bedeutungen eigentlich konstituiert und voneinander abgrenzt, hat sich dabei nie klären lassen. Doch liegt es nahe, zwischen den scheinbar willkürlichen Entscheidungen der »poetischen Logik«, wie Vico sagt,<sup>39</sup> welche Bereiche jeweils in Bezug aufeinander zu setzen sind, und den divergenten Sphären von Sprachspielen in der Kultur eine tiefere Beziehung zu vermuten. Wenn die Allegorie ein Verfahren des durch Wiederholung stabilisierten Bezugs eines Bedeutungsbereichs auf einen anderen ist, besteht die Katachrese in der Destabilisierung durch Einbeziehung irgendeines dritten Bereichs. Katachrese meint zuletzt den Übersprung, der aus einer unerträglichen Spannung in einer Zeichenverbindung entsteht, die bis anhin der Homogenitätsbedingung des metaphorischen Transfers von einem Bedeutungsbereich in einen anderen genügt hatte.

38 Zum Problem der Unvermeidlichkeit der Katachrese sei auf Jacques Derrida, *Marges: De la philosophie*, Paris: Editions de Minuit, 1972, 274-307 verwiesen; außerdem auf Anselm Haverkamp, *Metapher: Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, München: Fink, 2007, hier besonders 25-52 zu den älteren Prägungen des Verhältnisses von Metapher/Allegorie einerseits und der »Nicht-Figur« (33) der Katachrese.

39 Giambattista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* [3. Aufl. 1744], übers. von Vittorio Hösle, Christoph Jermann, Hamburg: Meiner, 2009, bes. 188-229.

Die Katachrese ist eine Figur des kontingenten Dritten. Sie ermöglicht von der Semiotik her eine Erklärung dafür, was Vielheit in Bezug auf Historizität bedeuten könnte. Insofern deutet sie zumindest einen Ausgang aus der Verworrenheitsaporie der Einheitsargumente an. Wenn allerdings das, was man gewohnt ist, als philosophische »Tiefe« aufzufassen, ein semantischer Effekt der homogenen Fortsetzbarkeit einer Reihe von Begriffen und Metaphern ist, dann bleibt die Historizität durch die katachrestische Bedingung auf eine Flachheit oder Seichtheit festgelegt, in der sie sich einrichten muss: Tangenten, nicht Fundamente.<sup>40</sup>

52. *Die Liebe höret nimmer auf.* Dass die Unsterblichkeit bei Schiller vermittels des semiotischen Verhältnisses von Verdienst und Ruhm moralisch ausgelegt wird, ist auch Folge jener später besonders bei Fyodorov sichtbar werdenden Verlegenheit, die sich die Autoren des 18. und 19. Jahrhunderts allem Anschein nach kaum eingestehen: dass nämlich nicht deutlich ist, warum die Unsterblichkeit, sei es der Einzelseele, sei es der allgemeinen Geistigkeit, überhaupt zum Ziel eines Begehrens wird. Es reicht kaum aus, wenn man auf das Nichtsterbenwollen aller als Begründung verweist, weil es durchaus möglich ist, dass man die Unsterblichkeit als einfache Unaufhörlichkeit des Lebens ebenso wenig will wie den Tod. Schon aus diesem Grund qualifiziert Schiller die Unsterblichkeit, um die es der Geschichte zu tun sein kann. Indem die »wahre« (lies: richtige und gute) Unsterblichkeit die moralische Wertigkeit des »Verdiensts« – die sich mittelbar von Imperativen, von Geboten des moralischen Sollens ableitet – annimmt, stellt sich die Frage nach dem Wollen zumindest vordergründig nicht mehr. Das Begehren nach Unsterblichkeit wird zum Gebot einer dem Subjekt externen Instanz, eines »Über-Ich« oder »Ich-ideals«, wie man im freudianischen Kontext wohl sagen würde. Das Ich begehrt die Unsterblichkeit des Verdiensts deswegen, weil man sie wollen soll, vielleicht, weil es sich so gehört und die anderen sie darum auch alle wollen.

Schillers Unsterblichkeitspostulat tritt aber darüber hinaus auch an, das Begehren nach der Herstellung von Historizität zu erklären. Denn die Unsterblichkeit wird an die Stelle des Geschichtlichen gesetzt. Diese Stellvertretung ist vermutlich durch die Leere des Begehrens nach Historizität motiviert. Die Unsterblichkeit wird eingeführt, um die Blöße der Anlasslosigkeit von Historizität zu verbergen, die peinliche Frage: Warum überhaupt jene Unterscheidung zwischen Vergangenenem und Historischem

40 Vgl. auch Henning Trüper, »The Flatness of Historicity«, in: *History and Theory* 58.1 (2019), 23-49.



bearbeiten, warum nicht das Vergangene einfach vergangen sein lassen? Schiller scheint – wie andere nach ihm – darauf zu rechnen, dass niemand den unverbrüchlichen Wert der großen Vokabel von der Unsterblichkeit im Ernst hinterfragen werde. Aber vorsichtshalber stellt er lieber noch fest, dass es genauer die Unsterblichkeit des »Verdiensts« ist, um die es sich hier handle. Kurz, es wird eine doppelte Ersetzungsübung ausgeführt: von der Historizität zur Unsterblichkeit und vom Begehren zur moralischen Norm, die sich im Verdienst verbirgt.

Die psychoanalytische Tradition hat Ersetzungsübungen dieser Art am ausführlichsten studiert. Allerdings lässt sich heute der zumindest gelegentliche Optimismus der Psychoanalyse, dass man schließlich therapeutisch an ein Ende der Kette der Ersetzungen (oder zurück an ihren Anfang) gelangen und sie so auflösen könnte, kaum mehr teilen. Zumindest in einer bestimmten theoretischen Auslegung, nämlich der durch einen Begriff des Begehrens allein, stellt die Kette selbst gerade deswegen eine sublimierte Form von Unsterblichkeitsdenken dar – im Sinn eines Begehrens, das dem Muster des verbreiteten Epitaphs entspricht: Die Liebe höret nimmer auf. Irgendeine Trägersubstanz des Begehrens – oder seiner Umkehrung, des Begehrtwerdens und -bleibens – scheint Bestand zu haben, wenn Anfang und Ende der Ersetzungskette unabsehbar sind. Verkompliziert wird die Lage noch durch den Umstand, dass sich an die Stelle des Begehrens ebenso die phänomenale Erfahrung des Subjekts einsetzen lässt; beide sind Varianten der Intentionalität, des mentalen Weltzugriffs. Handeln und Widerfahren, Wollen und Leiden müssten insofern, wenn sie alleinstünden, dieselbe Monotonie in den Substitutionen ausbilden.

Doch die Kette – da sie sich eben nicht allein aus wechselnden Intensitäten und Objektwahlen der Intentionalität zusammensetzt, sondern auch aus Bestandteilen, die dem Begehren und dem Erfahren fremd sind und es negieren (wie das Sollen) – entspricht nicht jener *machine désirante*, dem Mechanismus des unablässigen, stets neu ansetzenden Begehrens, von dem Gilles Deleuze und Félix Guattari in Anlehnung an Nietzsches Formel vom »Willen zur Macht« sprachen.<sup>41</sup> Entscheidender wäre vielmehr auf die Dauer, dass die Intentionalität selbst nur *Teil* der Ersetzungsdynamik ist, in der sie etwa durch Normen substituiert wird, nur um diese später ihrerseits wieder ersetzen zu können. Wollen und Sollen wären dann interdependent verbunden durch ein unaufhebbar katachrestisches Substitutionsverfahren. Die Katachrese, die zwischen Sprach-

41 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Ödipus*, übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.

spielen von Werten und Normen besteht, ist auch für die Frage nach dem Geschichtlichen entscheidend.

53. *Eros und Pflicht*. Die interessanteste Antwort auf die Frage danach, wie das Geschichtliche zum Gegenstand eines Begehrens werden könnte, hat, wie so oft, Friedrich Nietzsche vorgeschlagen. In seiner zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* führt er eine Pluralität von möglichen Arten des Begehrens nach Geschichte ein – die berühmte Trias der monumentalen, antiquarischen und kritischen Geschichtsschreibung, denen jeweils eigene Motivlagen des Interesses an Größe, an Pietät gegenüber der Herkunft und der lokalen Vergangenheit und an der Herausstellung von Ursachen des Leidens zugrunde liegen (HL §§2-3, KSA I, 258-270). Er verteidigt diese Pluralität energisch gegen eine moderne szientistische Auffassung der Geschichtsschreibung, die das Wissen um seiner selbst willen zum höchsten Ziel des menschlichen Begehrens erheben will und dabei unversehens die Möglichkeit eines im »Leben« verankerten, authentischen Begehrens zu zerstören scheint. Die Konzeption Nietzsches – auf die ich unten noch einmal zurückkomme – kennt dabei kein Ersetzungsverfahren, in dem das Begehren durch etwas kategorial anderes, wie eben zum Beispiel das Sollen, substituiert werden kann; das Begehren bleibt bei sich, verwiesen auf eine – nicht weiter begründete – Homogenität der möglichen Substitute. Entsprechend bleibt auch die Frage, warum das eine Begehren nach Geschichte überhaupt durch das andere ersetzt wird, zumindest in HL etwas dunkel. Dabei wären die Voraussetzungen der Ersetzungsvorgänge einerseits und die Möglichkeit ihrer Heterogenität andererseits eigentlich als Hauptprobleme eines theoretischen Umgangs mit der Geschichte anzusehen.

Der Ersetzungsvorgang, den man exemplarisch an Schiller beobachten kann, vollzieht sich allem Anschein nach stets so, dass das Substitut dasjenige ist, was hinter dem vorgeblichen Ziel *eigentlich* intendiert war, also der verborgene Kern. Auch deswegen die Betonung, dass die »wahre Unsterblichkeit« gemeint sei. Nur dass es sich um eine unendliche Folge verborgener Kerne innerhalb verborgener Kerne handelt, nach dem Prinzip einer infinitesimalen Matrjoschka-Puppe. Die gesuchte Form von Ersetzung erfordert Unterscheidung; sie ist nicht auf Identität gebaut, sondern auf Repräsentation im Sinn einer (übrigens unvollkommenen) Stellvertretung.<sup>42</sup> Im Vordergrund stünde daher zunächst die Frage nach der *Diskretion* der Substitute: Was stellt eigentlich die klare Unterschiedenheit des Begehrens nach Geschichtlichkeit von dem nach

42 Am Rande sei hier erneut auf Ankersmit, *Historical Representation* verwiesen.

Unsterblichkeit sicher, und was unterscheidet diese beiden Ausrichtungen des Begehrens von dessen Fügung unter die normativen Wertvorgaben des moralischen Verdiensts?

Die Spannung zwischen Begehren einerseits, moralischem Wert und Gebot andererseits ist ein Mittel zur Herstellung von Diskretion per Modalverb: Sollen ist nicht gleich wollen; und so kann man Substitute unterscheiden, was beim Tausch allein von Objekten des Begehrens schwieriger wäre. Die psychoanalytische Einsicht, dass es nie ein diskretes Objekt des Begehrens gibt, sondern eine Proliferation von großen und kleinen A/anderen daneben mit eingerechnet werden muss, steht der Möglichkeit, dass Diskretion im Bereich der Objekte des Begehrens allein erreichbar wäre, noch zusätzlich entgegen.

Vielleicht könnte man sogar so weit gehen, Normativität überhaupt als Funktion der Notwendigkeit von Diskretion im Weltbezug der Intentionalität aufzufassen.

*54. Spätfolgen einer Monotonie der Intentionalität.* In den letzten Jahrzehnten, im Grunde schon seit der ersten konzentrierten philosophischen Nutzung des Begriffs im Briefwechsel zwischen Dilthey und Yorck, sind Analysen von Historizität oder Geschichtlichkeit geprägt gewesen von der Vorstellung, dass es die spezifische Zeiterfahrung menschlicher Subjekte sein müsse, aus der die Unterscheidung von Geschichtlichkeit und Vergangenheit abzuleiten sei, nämlich als Epiphänomen der Differenz der erlebten und der physikalischen Zeit.

Dieser gesamte Ansatz scheint so sehr geprägt von bestimmten traditionell-philosophischen, auch einengenden Auffassungen des Subjekts, dass er kaum in der Lage wäre, irgendeine historisch belegbare Form von Geschichtlichkeit zu erfassen. Das europäische philosophische Subjekt wird einer Bedingung der Homogenität unterworfen. Dies geschieht insbesondere auf Basis des Begriffs der Intentionalität, der sowohl einer phänomenologischen, auf »Erfahrung« gebauten Auslegung als auch einer auf die *machine désirante* der unablässigen Willensakte gegründeten Konzeption Raum geben kann. Diese doppelte Bedeutung von Intentionalität ist nicht zufällig. Sie entspricht genau der Bedingung der Homogenität des Subjekts, gleich ob es nun in einem praktischen Willensakt oder in einem kontemplativen Akt der mentalen Ausrichtung auf etwas Wirkliches befangen ist. Es hilft auch wenig, sich in Kollektivsubjekte zu flüchten, die entweder einer eigenen Intentionalität unterliegen (so wie etwa der Begriff der »Klasse« aus dem geteilten ökonomischen »Interesse« vieler konstituiert wird) oder eben einer Verteilung von ausschließlich an Einzelpersonen gebundenen Intentionalitäten, der man

statistisch beikommen könnte. Die Möglichkeit heterogener Ersetzungsvorgänge scheint in solchen Modellen zumindest nicht ohne weiteres denkbar, vielleicht auch gar nicht.

Die fundamentale Leere, das leere Zentrum der Historizität – wie man vielleicht in Anlehnung an Claude Lefort sagen könnte<sup>43</sup> – ist in einem solchen auf Monotonie der Intentionalität gegründeten Modell nicht rekonstruierbar, weil dort nichts außerhalb einer monotonen Intentionalität gedacht werden kann. Das scheint der tiefere Grund dafür zu sein, weshalb Geschichtsphilosophien auf phänomenologischer Grundlage ihre Zielsetzung verfehlen.

55. *Semiosphärische Distinktionen.* Die koalitionäre Situation in der Semiosphäre hat Anteil an der Problemlage der Diskretion in der Intentionalität. Diese Teilhabe entsteht deswegen, weil die Bezeichnungsrelationen, aus denen sich die Semiosphäre konstituiert, einerseits Wertsetzungen voraussetzen, die intentionale Zugriffe implizieren; und weil sie andererseits ebenfalls einer relativen Stabilisierung und Unterscheidung ihrer Zeichen und Bezeichneten bedürfen. Schon Ferdinand de Saussure glaubte, dass die Signifikanten sich auch durch ihre wechselseitigen Beziehungen voneinander differenzierten.<sup>44</sup> Lotmans Vorstellung von der Semiosphäre fügt eine weitere Ebene von differenzierten Gegenstandsbereichen hinzu, die vor dem analogen Problem steht, dass auch diese Systeme Beziehungen zueinander unterhalten. Hier entsteht die zusätzliche Komplikation, dass diese Systeme außerdem untereinander Bedeutungen austauschen. So gelangt man vom Problem der Monotonie der Intentionalität auch auf eine weiterreichende Begründung des koalitionären Problems in der Semiosphäre: Das monotone Verweilen in einem Bedeutungsfeld führt hier wie dort zum Verlust der Unterscheidungsfähigkeit. Aber die Diskretion der Bedeutungsfelder muss zugleich gewährleistet sein.

Wiederum bietet auch der Distinktionsmechanismus in der Semiosphäre Möglichkeiten, vermittels derer sich die jeweiligen Sprachspiele von Begehren und Sollen entfalten, konkretisieren und differenzieren können. Auf diese Weise übersetzt sich das zunächst dualistische Ersetzungsverfahren von Begehren und Sollen in eine Pluralität historischer Gestalten, in denen sich je unterschiedliche Diskurse und Praktiken gegenseitig

43 Claude Lefort, *Die leere Mitte: Essays 1945-2005*, übers. von Jacqueline Kersten, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011.

44 Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* [1916], hrsg. von Charles Bally, Albert Sechehaye, übers. von Herman Lommel, Berlin, 3. Aufl. New York: de Gruyter, 2001, 128-146.

substituieren. Diskretion wird auf diese Weise verschieden auslegbar. Dasjenige, von dem ausgesagt wird, es sei historisch, kann in verschiedener Hinsicht analysiert werden, insbesondere ontologisch, semiotisch, normativ; aber auch im Hinblick auf seine bi- oder multilateralen Beziehungen etwa zum theologischen, politischen oder literarischen Bedeutungszusammenhang.

56. *Seitenblick auf Althusser*. Die Problematik lässt sich auch veranschaulichen, indem man das koalitionäre Prinzip, dem auch die Historizität untersteht, in den Kontext eines Begriffs von Louis Althusser stellt, den der »ideologischen Staatsapparate«.<sup>45</sup> Gemeint sind damit die gesellschaftlichen Ordnungsmächte von Erziehung, Familie, Religion, Sittlichkeit, Unterhaltung und anderem (aus heutiger Sicht würde man wohl das Geschlecht hinzufügen), in denen Schablonen für die Subjektivität, die Erfahrungsweisen und das Begehren der Einzelnen erzeugt und zur Anwendung gebracht werden. Schon die Ansprechbarkeit als Subjekt durch die Institutionen der Staatsmacht beruht nicht allein auf den Zwangsmitteln, die dieser Macht zur Verfügung stehen, sondern und sogar in höherem Maß auf den Vermittlungsinstanzen der »ideologisch« verfassten Individualität. Charakteristisch für das Muster der Machtausübung der ideologischen Staatsapparate bei Althusser ist nun, dass sie – im Gegensatz zu den Zwangsapparaten – nicht zentralisiert werden, sondern plural organisiert bleiben. Dieses Muster folgt (implizit) ebenjener Pluralität von substituierbaren Objekten und Instanzen des Begehrens, die Althusser aus der Psychoanalyse (besonders von Jacques Lacan) übernahm und die er wohl deswegen einer weiteren Begründung nicht für fähig hielt. So hängt die koalitionäre Situation mit dem Substitutionsverfahren des Begehrens eng zusammen und fügt sich schließlich in die Machtentfaltung politisch-gesellschaftlicher Regimes ein.

Dass auch die Historizität als ideologischer Staatsapparat analysierbar wäre, behauptet Althusser nicht direkt – die Möglichkeit wissenschaftlicher Kritik der Verhältnisse war ihm zu wichtig. Michel Foucaults Analyse der Machtfunktionen der »Episteme« der »historistischen« Historizität hatte ohnehin bereits einige Jahre zuvor (in *Die Ordnung der Dinge* von 1966) die Gangbarkeit dieses seither viel frequentierten Deutungswegs belegt. Doch besteht allemal die Gefahr, dass die Macht, gleich ob man sie nun in mikropolitische Gestalten ausdifferenziert oder

45 Louis Althusser, »Ideologie und ideologische Staatsapparate« [1970], übers. von Peter Schöttler, Frieder Otto Wolf, in: *Gesammelte Schriften*, V.1, Hamburg: VSA-Verlag, 2010.

sie über diverse Staatsapparate verteilt, einfach an die Stelle der Intentionalität tritt und deren Monotonie übernimmt.

57. *Verlegenheit der Bindestriche*. Im Hinblick auf die Möglichkeit auswärtiger Beziehungen der Historizität ist die Frage entscheidend, warum die davon betroffenen unterschiedlichen Bezirke kultureller Bedeutungen eigentlich, relativ gesehen, ihre Partikularität bewahren und nicht einfach miteinander verschmelzen, sei es langsam oder plötzlich. In Begriffsbildungen wie Spinozas *Tractatus theologico-politicus* (1670) beispielsweise zeichnet sich schon früh eine Tendenz ab, solche Bezirke zu amalgamieren: »theologisch-politisch«. Doch die Bindestriche, Signale der Katachrese, verschwinden nicht. Das heißt, die Frage der (zumindest relativ) stabilen, nicht ephemeren Diskretion dieser Sphären lässt sich nicht durch philosophischen Ukas aus dem Weg räumen.

Die althussersche Antwort – Diskretion wäre eine Funktion der effizienteren Ausübung staatlich konzentrierter, ökonomisch fundierter Macht – verweist letztlich auf die ökonomisch-politische Basis als externe Agentur. Doch auch hier entsteht sogleich ein neuer Bindestrich, der sich auch nicht einfacher auflösen lässt. Das Zusammengesetztsein ist ein eigenständiges philosophisches Problem. Bei der Interdependenz von Wollen und Sollen als Grundlage von Diskretion in der Intentionalität, aber auch bei der Selektivität von Historizität im Verhältnis zur Vergangenheit besteht es gleichermaßen: Überall Teile, die zusammengefügt werden müssen, die überdies dem auch Schiller schon bekannten Zirkelschluss unterliegen, dass man die Teile nicht ohne das Ganze, das Ganze jedoch auch nicht ohne die Teile kennen kann.<sup>46</sup>

Unabhängig von diesem Problem gibt es aber eine weitere Strategie zum Umgang mit dem Problem des Zusammengesetztseins, nämlich die eines Wechsels der Abstraktionsebene. Man könnte namentlich kombinatorische Zustände als abstrakte Entsprechung von Zusammensetzungen behandeln. Kombinatorik ist schließlich nur dann möglich, wenn die Diskretion der kombinierten Elemente, ihre klare und deutliche Trennung voneinander, gewährleistet ist. Zugestanden werden muss allerdings, dass Kombinatorik als mathematischer Begriff im Hinblick auf das nicht formal-, sondern nur natürlich-sprachliche Idiom der Historizität

46 Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 626 (19. Brief). Bei Schleiermacher und auch weiterhin im 19. Jahrhundert gilt dieser Zirkel als Signum der Hermeneutik; Schleiermacher führt ihn auf Friedrich Ast zurück, eine Zuschreibung, die vielfach wiederholt worden ist, aber verkennt, dass es sich um einen Gemeinplatz handelt; Erwin Rohde zufolge kannte zum Beispiel bereits Montaigne diese Verlegenheit; vgl. hierzu Trüper, *Orientalism*, 41.

Metapher bleibt. Um die Lage noch zu verkomplizieren, ist überdies auch die Metaphorik der Kombinatorik dem Zwang zur Katachrese, zur Diskontinuität in den Entwicklungsgängen der Tropen, unterworfen; denn dieser Zwang dient der Herstellung von Diskretion und Heterogenität. Er führt die kombinatorische Metaphorik zu sich selbst zurück, in einer apokatastatischen Kreisbewegung, die die Kombinatorik auch als Metapher des Metaphorischen überhaupt erweist.

So gelangt nicht allein die Analyse von Historizität per Intentionalität, sei es als Erfahrung oder Begehren, an diesen Punkt der Notwendigkeit der Diskretion und Heterogenität; sondern ebenso die Analyse in semiotischer Hinsicht, in der die Historizität primär als Gewebe von Zeichen bestimmt würde. Die unaufhebbare Dopplung von Historizität, ihre ontologischen und semiotischen Aspekte, sind demnach auch in dieser Hinsicht gleichen Bedingungen unterworfen. Möglicherweise ist die Ankunft einer Allegorie der Mathematisierung in ihrer je eigenen Katachrese sogar geradezu als Definition des Philosophierens aufzufassen, das immer einen genealogischen Herkunftsnachweis hin zum Scheitern einer mathematischen beziehungsweise logischen Formalisierung zu führen versteht (vielleicht sogar ein verborgener Hintersinn des von Bertrand Russell ersonnenen Bindestrich-Titels von Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*).

Diese Denkbewegung hat auch in der Geschichtsphilosophie stattgefunden, zumindest am Rande, nämlich im Hinblick auf das Problem der Wiederholung. Darum der Sprung zu Leibniz im folgenden Kapitel.

### III. Leibniz über die Wiederkehr einiger Dinge

Kombinatorik als Figur, durch die sich die katachrestischen und koalitionären Bedingungen der Historizität mit der Unsterblichkeit verbinden lassen – Apokatastasis, theologisch, atomistisch – Leibniz' ontologisch-semiotische Konstruktion von Apokatastasis – Geschichtlichkeit als Universalbibliothek – Vermeidungen des Geschichtspyrrhonismus – Wie die Geschichte so die Biographie – Leibniz' Argumente über die unmerkliche Abweichung und das notwendige Aussterben der Menschheit – Abwendung von der menschheitlichen Orientierung der Geschichtlichkeit – Warten auf die höheren Intellekte – Leibniz' Rettung der Bedeutung des Todes der Einzelnen bildet einen Ausgangspunkt für die neueren Geschichtsphilosophien.

58. *Von der Kombinatorik zur Apokatastasis.* Heterogenität benötigt Diskretion, und Diskretion bedingt eine Offenheit gegenüber der kombinatorischen Metaphorik. Und aus dieser Offenheit folgt nun schließlich eine weitere Tangente der Historizität, die Frage nach der Wiederholung, die sich in einem kombinatorischen Kontext aufdrängt: Können die Kombinationen der Komponenten des Historischen etwa einfach wiederkehren? Wenn sie sich einmal wiederholen, wiederholen sie sich immer? Fasst man die spezifische Temporalität, die als Funktion der Ontologie der Historizität entsteht, als unbegrenzt auf, gelangt man damit in den Bereich einer Art Ewigkeit. So schneidet die Tangente der kombinatorischen Wiederholung schließlich die Tangente der Unsterblichkeit. In diesem Schnittpunkt liegt das Problem der sogenannten *Apokatastasis pantōn*, »Wiederherstellung aller Dinge«, ein Topos, der bereits aus der nachplatonischen Philosophie herrührt und in der Spätantike eine bedeutende theologische Überschreibung erfuhr.<sup>47</sup> Es liegt demnach in der Logik des Problems der Diskretion und seiner unbegrifflichen Erhellung, dass gerade die Tangenten von Unsterblichkeit und Wiederholung geschichtsphilosophisch entscheidend sind.

59. *Gegen Origenes, für das Große Jahr.* Die extremste Formulierung dessen, was es für Geschichte bedeuten müsste, nur im Singular zu existieren, das heißt unter einer Bedingung unabdingbarer Einheit, lässt sich wohl in einem kurzen Manuskript Leibniz' aus dem Jahr 1715 finden, das der Philosoph Max Ettliger 1921 erstmals publizierte.<sup>48</sup> Genauer gesagt

47 Zur Orientierung vgl. Günther Bien, Hans Schwabl, Art. »Apokatastasis«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Basel: Schwabe, 1971, col. 440-441.

48 Max Ettliger, *Leibniz als Geschichtsphilosoph: Festrede bei der 50jährigen Reichsgründungsfeier der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster am 18. Januar*



handelt es sich hierbei um zwei Versionen desselben Texts, die erste überschrieben *Apokatastasis pantōn*, die zweite, weiter ausgearbeitete, einfach *Apokatastasis*.<sup>49</sup>

Auf den ersten Blick kann es so scheinen, als ob Leibniz hier tatsächlich das eschatologische Problem des Origenismus, der universalen Erlösung, angehen wollte, das ihm etwa im Werk des pietistischen Theologen und mystischen Schriftstellers Johann Wilhelm Petersen begegnet war. Mit dem Namen des frühchristlichen Theologen Origenes (gest. um 250 n. Chr.) verband sich eine eschatologische Doktrin von der universalen Erlösung der Welt, die allerdings bereits seit dem zweiten Konzil von Konstantinopel als Irrlehre galt: dass nämlich zum Ende der Zeiten eine »Wiederherstellung aller Dinge«, eine *Apokatastasis pantōn* erfolgen solle, durch die der Gnadenstand der gesamten göttlichen Schöpfung restituiert werde. Diese Position blieb im Sinn einer heterodoxen und philosophischen Umschreibung theologischer Lehren bis ins späte 18. Jahrhundert verbreitet, wo sie zunehmend mit neuen Aufladungen von Individualität und Metempsychose (nicht mehr nur platonistisch, sondern über die Sanskrit-Rezeption auch orientalistisch) verschmolz.<sup>50</sup> Leibniz hatte Petersens *magnum opus* kritisch, wenn auch anerkennend rezensiert und einige der dort anzutreffenden Ideen auch in seiner *Theodizee* besprochen.<sup>51</sup> Der eschatologische Universalismus im Zeichen der Apokatastasis hatte unter anderem den Vorteil, das alte Problem auszuräumen, wie die Theologie mit der Notwendigkeit der Verdammnis der vorchristlichen Tugendhaften umzugehen hätte. Zugleich ergab sich jedoch der Nachteil, alle Einfügung in kirchliche Institutionen mindestens in eschatologischer Hinsicht überflüssig zu machen.<sup>52</sup> Leibniz hatte wohl nicht

1921. Mit Beigabe eines bisher unveröffentlichten Leibnizfragmentes über »Die Wiederherstellung aller Dinge« (*Apokatastasis panton*), München: Kösel & Pustet, 1921 (im Folgenden unter Angabe der Seitenzahlen im Text zitiert).

49 Hierzu besonders die Neu-Edition Gottfried Wilhelm Leibniz, *De l'horizon de la doctrine humaine*: Ἀποκατάστασις πάντων (*La Restitution Universelle*), hrsg. von Michel Fichant, Paris: J. Vrin, 1991.

50 Vgl. hierzu Markworth, *Unsterblichkeit*; sowie exemplarisch über die Zusammenhänge dieser Entwicklungen mit der leibnizianischen Philosophie Martin Mulsow, *Monadentheorie, Hermetik und Deismus: Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747-1760*, Hamburg: Meiner, 1998. Zur Geschichte von Seelenwanderungs-Konzeptionen generell vgl. Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt: Primus, 1999.

51 Leibniz, *Theodizee*, I, §17, II, §156.

52 Dieses Problem ist aus der katholischen Geschichtstheologie keineswegs verschwunden, vgl. Henning Trüper, »Species and Salvation: Theology of History for the Anthropocene?«, in: *Modern Intellectual History*, 19.4 (2022), 1245-1261, zu verwandten Motiven in Karl Rahners Konzeption der »anonymen Christen«.

zuletzt dieses Nachteils wegen am theologischen Kontext der Apokatastasis nur geringes Interesse; die origeneistische Position hielt er für kirchlich unbegründbar.

So handelt es sich bei den beiden Apokatastasis-Manuskripten zumindest vordergründig überhaupt nicht um Auseinandersetzungen mit Petersen oder Origenes.<sup>53</sup> Beide Manuskripte waren im Zuge seiner Korrespondenz mit dem Wolfenbütteler Schulmeister Adolph Theobald Overbeck entstanden. Apokatastasis figurierte dabei nicht als »Wiederherstellung« im Sinn der christlichen Theologen, sondern markierte den Rückgang auf platonische, pythagoreische und stoische Philosophien, wo derselbe Begriff die genaue, zyklische Wiederkehr des Sternenhimmels nach Ablauf einer sehr langen Frist meinte, des sogenannten »großen« oder »platonischen Jahres«.<sup>54</sup> Im weiteren Sinn war die Frage gemeint, ob das Universum insgesamt als Wiederholungsstruktur aufzufassen sei. Leibniz beabsichtigte, dieser Vorstellung die Grundlagen zu entziehen. Aus diesem Grund suchte er nach einer zeitlichen Ordnung, die nicht dem Modell des Sternenhimmels folgte, und gelangte auf die Geschichte als Experimentierfeld für eine dem menschlichen Verstand angemessenere und angelegentlichere Form der Zeiterfassung. Es handelt sich also zunächst um ein ontologisches und kosmologisches Beweisprogramm. Doch ergeben sich Folgeprobleme, die Leibniz ebenfalls auszuräumen unternimmt.

Und trotzdem bleibt der theologische Subtext in Leibniz' Argument immer präsent, selbst wenn die antike Auffassung der Apokatastasis ihm die Geltung zu entziehen scheint. Die eigentümliche Variante des ewigen Lebens, die sich aus der Vorstellung einer ewigen Wiederholung aller Dinge ableiten lässt, scheint in manchen Wendungen der Manuskripte auf. So legt Leibniz an einer Stelle (31-32) Wert auf die Feststellung, dass selbst unter der Bedingung der tatsächlichen Apokatastasis, wenn sie auf das Leben einzelner Menschen angewandt werde, nicht gewährleistet sein müsse, dass diese Individuen wirklich einmal genau in derselben Weise zurückkehren müssten, auch mit numerisch identischen Seelen ausgestattet; eine Wiederkehr in höchst *ähnlicher* Form sei ausreichend. Dieses kleine Nebenargument, in dem es darum geht, die gegnerische Position von bestimmten Zwängen zu entlasten (hier etwa dem Zwang,

53 Hans Blumenberg bemerkt in *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987, 161 f. im Vorbeigehen, dass die Position des Origenes ohnehin auch als Aneignung stoischer Metaphysik lesbar sei, so dass der Gegensatz zwischen christlichem und heidnisch-antikem Denken nicht sehr ausgeprägt sei.

54 Nach Maßgabe von Platon, *Timaios*, 39d, in: *Sämtliche Werke* 4, übers. von Hieronymus Müller, Friedrich Schleiermacher, Reinbek: Rowohlt, 1994.

eine exakt repetitive Seelenwanderung annehmen zu müssen), weist nicht zuletzt auf die theologischen Verbindungen hin, die dem Argument eingeschrieben bleiben. Die Unsterblichkeit bleibt der Leitfaden des kosmologischen Problems.

60. *Anti-Atomismus*. Es sei eingangs betont, dass Doktrinen der »ewigen Wiederkehr aller Dinge« insbesondere im 18. und 19. Jahrhundert nicht selten formuliert worden sind; dass sämtliche dieser Formulierungen jedoch die begriffliche und logische Komplexität vermissen lassen, die Leibniz' Argumentation von 1715 erreicht. Sowohl Louis-Auguste Blanqui als auch Gustave Le Bon, um nur zwei dieser Autoren zu nennen, formulierten solche Argumente auf der Grundlage eines materialistischen Atomismus, dessen Wurzeln im antiken Epikureismus zu finden sind.<sup>55</sup> Die entsprechende Topik war altbekannt. Auch David Hume hatte sie beispielsweise – in ablehnender Absicht – reproduziert und so zusammengefasst: Wenn die Zahl der Atome, der kleinsten, unteilbaren Bestandteile der Materie, im ansonsten leeren, unendlichen und ewigen Raum des Universums endlich ist, dann ist notwendigerweise auch die Zahl ihrer Kombinationen endlich (immer vorausgesetzt, die Kombinationen sind auch ihrem Umfang nach kleiner als unendlich).<sup>56</sup> Wenn also die Wirklichkeit nichts anderes wäre als das Spiel der Kombination von Atomen, müsste sie nach Ablauf einer bestimmten Zeitperiode beginnen, sich zu wiederholen.

Leibniz' Ansatz jedoch verzichtet auf diese atomistische Voraussetzung, die ihm schon aus mathematischer Sicht fremd sein muss und der er in metaphysischer Hinsicht die »Monaden« als ausdehnungslose und also immaterielle Atome entgegensetzt. Indem nun das materialistisch-atomistische Apokatastasis-Argument keine Geltung beanspruchen kann, folgt für Leibniz allem Anschein nach, dass die Metaphysik nicht verpflichtet ist, die Wirklichkeit als eine sich vollumfänglich wiederholende, ewig wiederkehrende Totalität aufzufassen. Dennoch wäre es nach Maßgabe seiner Überlegungen durchaus noch denkbar, dass bestimmten Bereichen des Wirklichen eine solche Ordnung auferlegt ist, beziehungsweise dass

55 Zum Kontext und besonders zum Kontrast von Blanqui und Le Bon vgl. Christine Blättler, *Benjamins Phantasmagorie: Wahrnehmung am Leitfaden der Technik*, Berlin: Dejavu Theorie, 2021, 169-200.

56 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, hrsg. von Richard Popkin, Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1980, 49; siehe auch den Hinweis bei Michel Fichant, »Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: Die Apokatastasisfrage bei Leibniz«, in: *Studia Leibnitiana* 23.2 (1991), 133-150, hier: 142.

der menschliche Verstand dazu gezwungen ist, diese Bereiche so aufzufassen. In den Apokatastasis-Entwürfen formuliert Leibniz dieses Problem am Beispiel der Geschichten der öffentlichen Angelegenheiten einerseits, des Einzellebens andererseits. Apokatastasis wäre auch möglich als Bedingung partikularer Provinzen der Wirklichkeit, ähnlich wie die platonische Hypothese ja auch nach Maßgabe vieler vormoderner Naturphilosophien zunächst einmal nur die superlunare Sphäre betreffen konnte, so dass über ihre Geltung in der sublunaren Welt, der irdischen Sphäre, noch nichts gesagt war. Diese Art Distinktion scheint in den Apokatastasis-Entwürfen implizit wirksam zu sein, tatsächlich sogar so wirksam, dass sie den Wegfall des Genitivs *pantōn* («aller Dinge») in der Überschrift der zweiten Fassung erklären könnte. Leibniz würde demnach eingestehen, dass es keineswegs um die Wiederkehr *aller* Dinge gehen müsste, sondern eben nur um die einiger. Damit wird zugleich der Plural »Apokatastasen« möglich.

61. *Partikulare Apokatastasen heute?* Obwohl diese Denkfigur abstrakt und sogar rätselhaft erscheint, könnte man sich ein solches Argument auch in zeitgenössischen Begriffen ausdenken. Wenn man zum Beispiel in Rechnung stellt, dass die Zahl der Kombinationen der Anordnungen von Basenpaaren in der DNA einer Spezies endlich ist, außerdem das Genom keiner Spezies ins Unendliche (oder überhaupt signifikant) verlängert werden kann, so müsste, vorausgesetzt zum Beispiel die menschliche Spezies überlebt über einen hinreichend langen Zeitraum, im Grunde irgendwann ein weiteres Individuum mit genau der gleichen DNA wie zum Beispiel Gottfried Wilhelm Leibniz zur Welt kommen.<sup>57</sup> Die systematischen Eigenschaften der fraglichen kombinatorischen Struktur würden also eine stark zeitversetzte und aleatorische Klonierung erzwingen. Daraus würde aber keineswegs folgen, dass sich auch das Leben Leibniz' inklusive aller seiner Umstände und Kontexte wiederholen müsste.

Wenn man diesem Gedankenexperiment – das sich mit einem komplexeren (und angemesseneren) Verständnis von Genetik selbstverständlich entkräften ließe – nicht folgen mag, kann man sich auch andere kombinatorische Strukturen vornehmen und analoge Argumente entwickeln. So müsste zum Beispiel im Fußball, gesetzt die Zahl der Vereine

57 Ein verwandter Gedanke etwas bei Susanne Zepp, *Jorge Luis Borges und die Skepsis*, Stuttgart: Steiner, 2003, 39; Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, Kap. XXII belegt die anhaltende Virulenz der Metaphern von Schriftlichkeit und Lesen im Zusammenhang mit der modernen Genetik.

und Spiele ist endlich, irgendwann einmal eine genau gleiche Konstellation der Abschlussabelle irgendeiner Liga wiederkehren, ja sogar der vollständige Verlauf einer ganzen Spielzeit exakt wieder eintreten, ohne dass dies übrigens irgendeinen Einfluss auf den sonstigen Weltlauf haben müsste.

Heutige Geschichtstheorien nehmen die Möglichkeit solcher kombinatorischen Wiederholungsstrukturen innerhalb der Wirklichkeit eher selten zur Kenntnis. Die Singularität historischer Individuen – im ontologischen Sinn, das heißt nicht allein von Personen, sondern auch von Ereignissen oder eben DNA-Identitäten – ist mit einer Monotonie absolut gesetzt worden, die eigentlich bemerkenswert gewesen wäre, doch nur wenigen aufgefallen zu sein scheint.

*62. Universalbibliothek, oder Apokatastasis der Geschichte vom Zeichen her.* Leibniz beginnt seinen Argumentgang mit der These, dass man im Grunde die Menge aller möglichen Bücher bestimmen können müsste, vorausgesetzt, dass eine Bedingung endlicher Länge zum Begriff des Buchs gehört. Zum Zweck der einfachen Demonstration dieser Voraussetzung schlägt er eine Berechnung vor. Ein Buch sei ein Foliant von 10.000 Seiten, 100 Zeilen pro Seite, 100 Zeichen pro Zeile, also ein Buch von 100 Millionen Zeichen. Die Zahl der möglichen Kombinationen von Zeichen ist zwar äußerst groß – Leibniz verzichtet darauf, die Sache vorzurechnen –, aber endlich. Nur ein Bruchteil dieser möglichen Kombinationen wird in irgendeiner Sprache vollständig formal korrekt sein und die Bedingung potentieller Bedeutsamkeit erfüllen (im Sinn syntaktisch-lexikalischer Normerfüllung). Die Menge aller möglichen semantisch sinnvollen Bücher ist wiederum eine Untermenge dieses Bruchteils. Der kombinatorische Begriff des Buchs bei Leibniz ist der einer genauen Kombination von 100 Millionen Zeichen. Die Abweichung von einem einzigen Zeichen zwischen zwei Büchern ist bereits eine hinreichende Differenz, um die Identität der Bücher aufzuheben. Der kombinatorische Buchbegriff ist daher nicht der eines semantischen Ganzen, das einer sehr viel laxeren Genauigkeitsbedingung unterworfen wäre. Das Gedankenexperiment operiert anders gesagt ohne einen Begriff von Textualität, der es ermöglichen würde, solche geringen Variationen der Zeichenfolge – etwa den einzelnen Druckfehler, der in der zweiten Ausgabe eines Buchs korrigiert wird – zu ignorieren. Zugleich würde ein solcher Begriff des Texts eine bloß kombinatorische Auffassung sprachlicher Zeichen unterbinden, indem sprachliche Bedeutung offenbar nicht einfach auf Zeichenkombinationen reduziert werden kann. Dieser Gefahr entgeht Leibniz' Ansatz, indem er einer ausschließlich

semiotischen Auffassung der Repräsentation des Geschichtlichen absolute Priorität einräumt. Die (unbestimmte) Zahl der möglichen sinnvollen Bücher nach Maßgabe des kombinatorischen Buchbegriffs nennt Leibniz »N«. Er schlägt sodann vor anzunehmen, dass »die Geschichte« der »öffentlichen Angelegenheiten« der Welt für den Zeitraum jeweils eines Jahres (als »Annalen«, sagt Leibniz) in einem einzigen solchen Buch von 100 Millionen Zeichen angemessen, *sufficenter*, beschrieben werden kann (tatsächlich auch in einem viel kürzeren Buch, wie er hinzufügt).

Das Adverb *sufficenter* ist hier entscheidend, da es eine weite Öffnung schafft, durch die hindurch jedes denkbare Verständnis der bedeutungstiftenden Beziehungen zwischen Sprache und Welt passieren kann. Die einzige relevante Voraussetzung in semantischer Hinsicht ist die Minimalbedingung, dass es überhaupt möglich sein müsse, eine irgendwie angemessene sprachliche Wiedergabe der geschichtlichen Wirklichkeit zu leisten. Die Zeichenordnung der Sprache muss also nur *in irgendeiner Art und Weise* mit dem Wirklichen koordinierbar sein.

63. *Pyrrhonistenvermeidung, eine Anmerkung.* Es sei angemerkt, dass diese Voraussetzung stillschweigend Leibniz' Auseinandersetzung mit jener Form der erkenntnistheoretischen Skepsis weiterführt, die unter dem Begriff des historischen Pyrrhonismus bekannt ist, und die leugnet, dass auch nur die geringste Möglichkeit wahrheitsfähiger Aussagen über die geschichtliche Vergangenheit bestehe.<sup>58</sup> Der Pyrrhonismus dieser Art blieb auch in den Jahrzehnten nach Leibniz noch eine weitläufig geteilte intuitive Grundhaltung gegenüber der Geschichtsschreibung, und manches davon hat sich vielleicht bis heute erhalten, besonders in Form des zum Gemeinplatz geronnenen grundsätzlichen, unaufhebbaren und weit verbreiteten Zweifels an der »Wissenschaftlichkeit« von Geschichtsschreibung. Im Englischen wird ihr bekanntlich selbst der bloße Begriff einer Wissenschaft verweigert, obwohl auch dort nicht überzeugend bestimmt wäre, was eine Wissenschaft eigentlich ausmacht. Leibniz' Wette (und die vieler anderer Geschichtstheoretiker seither) ist stets die gewesen, dass dennoch am Ende nur die wenigsten bereit sein würden, alle

<sup>58</sup> Siehe Louis Davillé, *Leibniz Historien: Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris: Alcan, 1909, 465-482. Zum Pyrrhonismus vgl. besonders Markus Völkel, »Pyrrhonismus historicus« und »fides historica«: *Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1987; Richard Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003, bes. Kap. 4 zur Ausbreitung des frühneuzeitlichen Pyrrhonismus.

historische Wahrheit abzuweisen, selbst wenn deren Erfassung nur mangelhaft und teilweise möglich sein sollte. Diese Wette ist mit dem *sufficienter* im Apokatastasis-Fragment besiegelt: *Irgendwie* wird die Bedingung schon zu erfüllen sein. Man kann die Ausarbeitung des Kleingedruckten denjenigen überlassen, die sich schon zu Leibniz' Zeiten bevorzugt an einer Erkenntnistheorie der Geschichte abarbeiteten.

64. *Das apokatastatische Kalkül.* Wenn nun Leibniz' Vorstellungen über die Bücher der Geschichte im Rahmen seines Gedankenexperiments zwingend sind, dann folgt, dass die Zahl der möglichen Geschichten, die untereinander variieren, begrenzt ist; und zwar ist sie kleiner oder gleich  $N$ . Weiter sei angenommen, die Menschheit existiere seit hinreichend langer Zeit in einem solchen Zustand kultureller Kontinuität – wie Leibniz sie bereits in seiner Gegenwart als für gegeben ansieht –, dass sie genug dokumentarische Evidenz für eine angemessene öffentliche Geschichtsschreibung biete: »Dann ist es notwendig, dass irgendwann die früheren Geschichten öffentlicher Angelegenheiten auf genaue Weise wiederkehren« (*necesse est aliquando priores Historias publicas exactè redire*, 28), nämlich sowohl das Geschehen als auch seine Wiedergaben. Dieser Satz kann Leibniz zufolge so bewiesen werden: Wenn die Zahl der Jahre größer ist als  $N$  – was insbesondere dann plausibel ist, wenn die Zeit nicht endlich ist –, dann muss über jede Strecke von  $N$  Jahren entweder schon eine Wiederholung eines Jahresgeschehens und seines angemessenen Berichts stattgefunden haben oder nicht. Falls eine solche Wiederholung bereits stattgefunden hat, ist der Satz der Wiederkehr unmittelbar erwiesen; falls keine Wiederholung stattgefunden hat, so muss sie zwingend im Jahr  $N+1$  erfolgen, weil die kombinatorischen Möglichkeiten von Berichten erschöpft sind – und damit kurioserweise auch die Möglichkeiten von Geschehensverläufen, denn sonst wäre die Bedingung, dass die Berichte ausreichender Angemessenheit fähig sein könnten, aufgehoben.

65. *Biographische Apokastasis.* In einem zweiten Durchgang wiederholt Leibniz denselben Argumentgang für die Lebensgeschichten einzelner Personen. Hierzu schlägt er vor, die Zahl  $N$  noch einmal um 100 Millionen zu vervielfachen, und er behauptet ferner, dass eine Zeit kommen werde, wo sich nicht allein ein Jahr, sondern ein gesamtes Jahrhundert bis ins Kleinste unverändert wiederholen müsse, oder überhaupt jede andere endliche Zahl von Jahren. Diese Überlegung dient auch dazu, die scheinbar eigentümliche annalistische Bedingung aus dem ersten Experimentaufbau zumindest zu relativieren. Es geht dabei jeweils nur darum, ein

willkürliches, allerdings endliches Zeitintervall festzulegen, und die annalistische Bedingung dient nur dazu, eine Bedingung der Diskretheit und (mit einem anachronistischen Begriff) Abzählbarkeit nicht nur unter den »Büchern«, sondern auch im wirklichen Geschehen erfüllen zu können. Bereits die genaue Wiederholung einer Minute oder auch nur einer Millisekunde müsste dieselbe Beweiskraft haben.

66. *Geschichte untotal.* Es scheint also, dass Leibniz eine Schwierigkeit darin sieht, das wirkliche Geschehen in eine solche (diskrete) Form zu bringen, die Kombinatorik und Berechnung zuließe. Diese Schwierigkeit wird durch die Aufteilung in endliche Zeiteinheiten behoben. Ganz im Sinn der partikularen Apokatastasen-Konzeption, die Leibniz zu verfolgen scheint, behauptet er jedoch nirgends, dass es nötig wäre, eine vollständige, totale Geschichte der Welt schreiben zu können. Die Beschränkung auf die »öffentlichen Angelegenheiten« einerseits, auf die »Lebensgeschichten« Einzelner andererseits signalisiert die Zurückweisung eines Anspruchs auf Vollständigkeit in der Geschichte beziehungsweise auf eine Horizontlinie der Aufhebung des Unterschieds zwischen Geschichte und Vergangenheit. Öffentliche Angelegenheiten einerseits, das Einzelleben andererseits bieten Kriterien an, nach denen ein Bereich des jeweils Geschichtlichen vom Vergangenen insgesamt unterschieden werden kann. Die je gegebene partikular apokatastatische Verfasstheit wäre genug, um dieses Geschichtliche jeweils als unabdingbar einheitlich zu konstituieren, da ja die Wiederkehr die Erschöpfung von Möglichkeiten im je gegebenen Bereich voraussetzt.

Diese implizite Anlage befreit das Argument nicht zuletzt von dem Zwang, in jede Geschichte auch eine Geschichte des Schreibens dieser Geschichte mit aufzunehmen, also von einem möglichen Regress der Reflexivität als einer Variante der Nachträglichkeit. Das schließt im Übrigen nicht aus, dass ein gewisses Maß an Reflexivität in der Erzählung der öffentlichen Angelegenheiten enthalten ist, wenn etwa die Dokumentation solcher Angelegenheiten selbst als öffentliche Angelegenheit mit erfasst wird. Auch hier gilt die Dehnbarkeit des *sufficienter*: Nur unvernünftige Anforderungen sollen zurückgewiesen werden.

67. *Abschaffung der Nachträglichkeit.* Die annalistische Bedingung, nach der die Ereignisse eines Jahres abschließend erfasst sind, unterbindet im Übrigen auch die rückwirkende, nachträgliche Revision von Ereignisbeschreibungen nach Maßgabe ihrer erst später eingetroffenen Konsequenzen. Diese andauernde revisionistische Verfasstheit der »Bedeutung« (d. i. Wiederbeschreibbarkeit oder Umschreibbarkeit) von Ereignissen stößt



jedoch noch immer nicht an die Grenzen des leibnizschen *sufficenter*, sofern man nicht leugnen will, dass zu einer bestimmten Zeit eine irgendwie adäquate Beschreibung gegeben werden können muss. Und wäre es anders, behielten die Pyrrhonisten schließlich doch noch recht. Dass nun die Adäquatheit der Beschreibung an eine bestimmte Beschreibungszeit gebunden ist, ist ein zweiter, übrigens höchst eigentümlicher und subtiler Aspekt von Leibniz' annalistischer Bedingung, die ja davon ausgeht, dass die Beschreibung mit dem Geschehen mitläuft, also nicht erst Jahre oder Jahrhunderte später stattfindet. Der unendlichen nachträglichen Revidierbarkeit und Revisionsbedürftigkeit der Geschichtsforschung – ohne dass Leibniz diese Bedingung klar benannt hätte – wird durch diese zunächst merkwürdig wirkende Bedingung ein Riegel vorgeschoben. Auch schon die Gleichzeitigen können sich ein ausreichend angemessenes historisches Bild von den Geschehnissen ihrer Zeit machen.

68. *Anti-atomistisches Clinamen*. Leibniz' erster Schritt zur Widerlegung der Bedingungen seines Arguments über die partikularen Apokatastasen ist die Modifikation der Bedeutung von »Wiederholung«. Er gesteht dabei dem Experiment zunächst eine gewisse Vagheit zu. Wiederholung sei gegeben, wenn sie *satis exacte*, »auf ausreichend genaue Weise« erfolge, das heißt wenn Ähnlichkeit gegeben ist, nicht aber Identität. Wohlgemerkt entspricht dies ganz dem, was wohl jeder Begriff von Wiederholung erfordert. Irgendeine Differenz muss immer gegeben sein, zumindest eine des zeitlichen Index, wie auch Kierkegaard bemerkt, wenn er – ungleich eleganter – festhält: »[W]as wiederholt wird, ist gewesen, sonst könnte es nicht wiederholt werden, aber gerade daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zu etwas Neuem.«<sup>59</sup>

Dass übrigens alternativ eine Differenz des räumlichen Index ausreicht, zeigen schon ornamentale Wiederholungen im Teppichmuster. Vielleicht gehört es sogar zum Proprium der Wiederholung, eine Differenzierung zwischen Raum und Zeit zu ermöglichen. Wiederholung könnte zwar, müsste aber nicht in Raum und Zeit zugleich stattfinden.

Leibniz jedenfalls betont insbesondere die Unvermeidbarkeit von Veränderung unterhalb einer Schwelle der Wahrnehmbarkeit für den menschlichen Verstand und konstatiert eine Verbindung zwischen sprachlicher »Beschreibung« und Sinneswahrnehmung. Dieses Manöver ähnelt noch dem, was aus dem epikureischen Atomismus bekannt ist, wo eine un-

59 Sören Kierkegaard, *Die Wiederholung*, übers. von Günther Jungbluth, in: *Die Krankheit zum Tode* u. a., hrsg. von Hermann Diem, Walter Rest, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2005, 351.

wahrnehmbare Abweichung im deterministischen Universum angenommen wird, das *clinamen*, eine Abschweifung der ansonsten parallel durch das Vakuum fallenden Atome von ihrer Bahn. Erst diese Abschweifung der Atome ermöglicht es ihnen, in Kombinationen miteinander einzutreten. Leibniz schlägt jedoch vor, diese bloße kosmologische Behauptung durch ein anti-atomistisches Argument zu ersetzen, das über das Infinitesimalkalkül aufgebaut wird. Die mathematisch erreichte Begrifflichkeit des Unendlichen ermöglicht die Annahme, dass die materielle Welt der ausgedehnten Körper ein unendlich teilbares Kontinuum bildet, dessen Teile ebenso weiterhin unendlich teilbar sein müssen. Eine materialistische atomistische Metaphysik wie die der Epikureer muss hingegen davon ausgehen, dass die kleinsten Teile unteilbar sind (Leibniz' Monaden erfüllen die philosophische Funktion der Atome an der Grenze der unendlich kleinen und der nicht gegebenen Ausdehnung). Das materialistisch-atomistische Universum könnte daher als eine Maschine erscheinen, »die für ein Geschöpf von begrenzter Vollkommenheit vollständig verständlich wäre, was jedoch in der Welt nicht stattfindet« (31). In der menschlichen Wahrnehmungs- und Beschreibungsfähigkeit sind der Teilbarkeit enge Grenzen gesetzt (30-31), so dass das in Büchern Erfassbare eine tragische Ähnlichkeit zum materialistisch-atomistischen Universum aufweist. »Allmählich, obgleich un wahrnehmbar« (*paulatim etsi imperceptibiliter*, 31-32) jedoch muss sich die Wirklichkeit so verändern, dass in den »Revolutionen« – gemeint sind hier die großen, dennoch partikular-apokatastatischen Zyklen des platonischen Jahrs<sup>60</sup> – noch nie Dagewesenes entsteht. Dieser unmerkliche Wandel kann übrigens auch plötzlich stattfinden, per *saltus*, wie Leibniz nebenbei bemerkt, und zwar offenbar sogar gegen seine eigene frühere Anschließung an das aristotelische Prinzip, demzufolge in der »Natur« keine »Sprünge« vorkämen.

Der unmerkliche Wandel muss nun, behauptet Leibniz, die Form eines Fortschritts, einer Verbesserung verbürgen. Die Apokatastasis-Abhandlung bietet kein weiterführendes Argument für diese Behauptung, doch hebt Leibniz hervor, dass sie mit seinem weitergefassten Projekt der Theodizee zusammenstimme, wenn er betont, dass es nicht mit der Vorstellung einer göttlichen Harmonie vereinbar sei, wenn diese sich »immer auf derselben Saite« verspiele (31-32).

69. *Warten auf das Aussterben der Menschheit*. Das Argument schließt mit einem weiteren Gedankenexperiment, das von der Annahme ausgeht, die Menschheit könne künftig insgesamt verschwinden und andere vernunft-

60 Fichant in Leibniz, *De l'horizon*, 178.

begabte Wesen könnten an ihre Stelle treten und das Werk der Erforschung der Wirklichkeit fortsetzen. Diese anderen Wesen würden vielleicht in der Lage sein, die engen Grenzen zu überwinden, die dem menschlichen Verstand einerseits durch seinen Sinnesapparat gesetzt seien, andererseits durch die Notwendigkeit, Theoreme in eine der Länge nach recht beschränkte Form zu bringen. Die »neuen Theoreme« (32-33) der anderen Vernunftwesen sollen im Gegenteil fähig sein, »bis an unendliche Länge hin anzuwachsen« (ebd.), um so an die unendliche Verfasstheit des Kontinuums der Wirklichkeit heranzureichen. Die »Geister« (*mentes*, 32 f.), die für eine solche Forschungstätigkeit und das Verfassen solcher Theoreme nötig seien, müssten notwendig die Grenzen des menschlichen Verstandes weit hinter sich lassen. Doch würde auch dann das neu gewonnene Reich der unendlichen Theoreme nur den Bereich der Vernunftwahrheiten betreffen, denen man in Worten gerecht werden kann.

Die Wahrheiten der Sinneswahrnehmung sind dagegen Leibniz zufolge anderer Art. Sie gründen in der Verwirrung der Sinne und sind zu »unendlicher« Variation fähig, ohne dabei in der Länge anzuwachsen. Diese Art Unendlichkeit ist offenbar nicht die »richtige« (wobei die Diskussion an dieser Stelle besonders dunkel bleibt). Die Unstetheit der Sinneswahrnehmungen selbst fließt nur im Kontinuum mit, ohne es aufzuklären, möchte man meinen. Deswegen könnte man auf den Gedanken kommen, dass die Wahrheiten der Sinneswahrnehmung einem kombinatorischen Verfahren nicht zugänglich sind, da sie keine verbindlichen Identitäten erzeugen. Doch fordert die Logik von Leibniz' Argument gerade das Gegenteil. Gerade wegen ihrer Begrenztheit der Länge nach müssten die Sinneswahrnehmungen in ihrer Variation der Bedingung der Universalbibliothek und damit der ewigen Wiederkehr unterworfen sein, also auch nicht »unendlich« im Sinn des leibnizschen Kontinuums. Auch was die geschichtsphilosophische Seite des Arguments angeht, ist Leibniz' Position unklar: Ob der Begriff der Geschichte notwendig der Sphäre des sinnlich Wahrgenommenen verhaftet bleibt oder auf Anschluss an das Kontinuum und seine notwendige Gerichtetheit auf Besserung hoffen darf, bleibt offen.

70. *Menschenleere Geschichte*. Wie Hans Blumenberg bemerkt hat, ist der »Preis«, den Leibniz in seinem *Apokatastasen*-Entwurf für einen solchen, an das fortschrittsfähige Kontinuum angeschlossenen Geschichtsbegriff zahlen müsste, die Aufgabe der Bindung des Begriffs der Geschichtlichkeit an den der Menschheit.<sup>61</sup> Für die Geschichte bedeutet das bereits

61 Blumenberg, *Lesbarkeit*, 146.

erwähnte Tauschgeschäft von Aussterben der Gattung gegen Unsterblichkeit der Einzelseele, dass sie sogar dann noch eine fortschrittliche Bewegung der Verbesserung der Vernunft bleiben muss, nachdem die menschliche Spezies bereits an ihr Ende gekommen ist, nämlich aufgrund des »Paradoxons«, wie Blumenberg sagt, »dass die beste aller möglichen Welten in der Lage sein muss, selbst immer noch besser zu werden«, so dass nicht eine andere möglich wäre, die stattdessen für besser gehalten werden könnte, allein aufgrund ihrer höheren Fähigkeit zur Vervollkommnung.<sup>62</sup> Dies hat Folgen für die Vorstellung eines reinen Wissens von den Theoremen, das doch immer nur einen je gegebenen, gegenwärtigen Weltzustand betreffen könnte.

Da die Welt jedoch, so wie sie ist, als beste mögliche, auf ewig einer weiteren Vervollkommnung fähig bleiben muss, kann auch keiner ihrer zukünftigen Schritte auf dem Weg zur Vollkommenheit aus der Gegenwart schon erschlossen werden. Leibniz beendet daher seine Abhandlung mit der Bemerkung: »Selbst falls irgendein Verstand den gesamten Horizont der zeitgenössischen Wissenschaft umgreift, fasst er doch nichts, was die Zukunft betrifft« (33-34).<sup>63</sup> Die Humanität der Geschichte, ihre begriffliche Bindung an die menschliche Gattung beziehungsweise an die Sphäre des Menschgemachten, wäre damit verabschiedet. Die Aufgabe einer wirklichen Erforschung des Wesens auch des Menschlichen und seiner Entwicklung in der Zeit müsste zuletzt weniger beschränkten Intelligenzen in einer unvorstellbaren Zukunft zufallen. Erst diese kommenden, nichtmenschlichen Historiker werden das Wissen von der Geschichte nachträglich von der Verwirrung des menschlichen Unverstands erlösen. Aus Blumenbergs Sicht ist Leibniz' Spekulation über das Verschwinden der Menschheit und die Möglichkeiten, die sich dadurch eröffnen würden, eine eschatologische Topik.

*71. Die unaufhebbare Verwirrung des Menschen.* In dieser gesamten Betrachtung ist nun aber der Status desjenigen historischen Wissens, das wir als heutige Menschen nun einmal haben, ungeklärt geblieben. Es gibt, wie gesagt, einiges an Forschung zu der Frage, wie Leibniz als Gegner der Pyrrhonisten über dieses historische Wissen dachte, nicht zuletzt deswegen, da er selbst im Rahmen seiner amtlichen Tätigkeit

62 Blumenberg, *Lesbarkeit*, 145.

63 Es sei die Anmerkung gestattet, dass ich bezüglich des Schlusssatzes: »Et quaevis mens horizontem praesentis suae circa scientias capacitatis habet, nullum futurae« in Bezug auf »quaevis mens« bewusst an Ertlinger anschliesse und nicht an Fichant in Leibniz, *De l'horizon*, 77, der hier mit »chaque esprit« übersetzt.

historisch arbeitete.<sup>64</sup> Doch scheinen diese, wie man sagen könnte, offiziellen geschichtstheoretischen Ansichten Leibniz' nicht recht zusammenzustimmen mit der inoffiziellen Theorie der Apokatastasis-Abhandlung, die nicht allein erkenntnisskeptisch angelegt ist, sondern in ihrer Insistenz auf den höheren Intelligenzen auch eine Hintertür für die Rückkehr eines averroistischen Arguments öffnet.

Vielleicht lässt sich diese Spannung aber ausräumen, indem man annimmt, Leibniz unterscheide in der Apokatastasis-Abhandlung zwischen zwei verschiedenen theoretischen Auffassungen des historischen Wissens. Eine dieser Auffassungen beträfe historisches Wissen, das aus der »hinreichenden« Beschreibbarkeit von Teilen der vergangenen Wirklichkeit anhand allerdings wandelbarer Sinneswahrheiten gewonnen werden könnte. Dieses Wissen wäre den Beschränkungen des menschlichen Verstandes unterworfen. Die andere Auffassung hingegen beträfe dasjenige Wissen, das dem auf Vervollkommnung gerichteten Wandel folgte, schritt- oder sprungweise, in Ausbreitung durch das Kontinuum. Denn sofern es einen solchermaßen gerichteten Wandel gäbe, wäre es ganz sinnlos anzunehmen, dass es der Vernunft insgesamt – oder auch nur einer nicht schon ganz vollkommenen Vernunft, die unendliche Theoreme zu entwickeln vermöchte – unmöglich sein müsste, davon Kenntnis zu erhalten.

In der *Monadologie* trifft Leibniz eine Unterscheidung innerhalb des Begriffs der Wahrnehmung (*perception*), die einerseits in einer »klaren und deutlichen« Manier entstehen kann (nach Maßgabe von Descartes' Bestimmung des Verstehens *more geometrico*), andererseits auf »verwirrte« Weise. Diese Unterscheidung trifft sich mit einer weiteren zwischen Aktivität und Passivität, die Leibniz folgendermaßen formuliert:

Ein Geschöpf, sagt man, *wirkt* nach außen, soweit es Vollkommenheit besitzt; und es *erleidet* etwas von einem anderen, insofern es unvollkommen ist. So schreibt man der Monade *Tätigsein* zu, soweit sie deutliche Perzeptionen hat, und *Leiden*, insofern diese verworren sind.<sup>65</sup>

Hieraus ist zu schließen, dass die klare und deutliche Auffassung (allererst von Vernunftwahrheiten) in Folge ihrer inhärenten Vollkommenheit als Aktivität anzusehen ist, wohingegen die verwirrte Wahrnehmung

64 Vgl. neben Davillé, *Leibniz*, auch Albert Heinekamp (Hg.), *Leibniz als Geschichtsforscher, Studia Leibnitiana*, Sonderheft 10 (1982).

65 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, übers. von Hartmut Hecht, Stuttgart: Reclam, 1998, §49 (Hervorhebungen in Zitaten sind stets im Original, falls nicht anders bemerkt).

(vornehmlich, aber nicht ausschließlich und nicht notwendigerweise die sinnlich erworbene von bloßen »Tatsachenwahrheiten«) eine Form des Leidens, der Passivität sei.<sup>66</sup> Leibniz führt ferner aus, dass Leiden eine Form des Mangels ist, ein geteilter Zug des Unwissens, des Irrtums sowie der bösen Absicht.<sup>67</sup> Seine Präferenz gilt selbstverständlich der aktiven Seite der Verstandestätigkeit. Die graduelle Verteilung von Klarheit und Verworrenheit in den Perzeptionen des Weltganzen differenziert und pluralisiert die monadischen Substanzen und ordnet sie auf einer Skala der Vollkommenheit bis hin zur göttlichen Monade, die in allem Wahrnehmen Klarheit und Deutlichkeit genießt. Und doch ist damit die verwirrte Wahrnehmung als Erkenntnisform noch nicht ein für alle Mal diskreditiert; vielmehr ist sie notwendiger Bestandteil alles unvollkommenen Seins.

Vielleicht löst dieser Hinweis die Schwierigkeit mit dem doppelten Status des historischen Wissens in der Apokatastasis-Abhandlung: es wäre sowohl in aktiver als auch in passiver Form denkbar. Nicht nur das geschichtliche Geschehen, auch das historische Wissen wird mehr erlitten als gestaltet. Für die Zwecke des Gedankenexperiments scheint es jedoch, als wolle Leibniz auf historisches Wissen bloß in seiner aktiven Gestalt abstellen, um die Bedingungen weiter zu vereinfachen.

72. *Die richtige Art von Unsterblichkeit und die Toten.* Doch ist es eigentlich das Problem der Unsterblichkeit, in dem der Argumentgang in sein Eigenes kommt. Die Geschichtlichkeit ist für Leibniz einerseits dem Kontinuum der Wirklichkeit dienstbar, das in letzter Instanz die Unsterblichkeit der Seele beweist; und andererseits ist Geschichtlichkeit nicht abzulösen vom verwirrten Wissen über Partikularitäten, das, sofern es für das beschränkte Fassungsvermögen des menschlichen Verstandes *hinreichend* formuliert werden kann, der Bedingung der kombinatorischen Erschöpfung und ewigen Wiederholung unterworfen wäre.

Leibniz scheint insofern eine gespaltene Auffassung von Geschichtlichkeit vorzuschlagen. Die Spaltung entsteht aus dem verwirrten Leiden

66 Vgl. zu diesem Problemkomplex nach wie vor Robert Brandom, »Leibniz and Degrees of Perception«, in: *Journal of the History of Philosophy* 19.4 (1981), 447-479, und Margaret Dauber Wilson, »Confused vs. Distinct Perception in Leibniz: Consciousness, Representation, and God's Mind«, in: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1999, 336-352.

67 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, »Metaphysische Abhandlung« [*Discours de métae physique*], in: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* 2, übers. von Arthur Buchenau, hrsg. von Ernst Cassirer, Hamburg: Meiner, 1996, 343-388, hier: 383 (§ 33), wo das Beispiel des Rauschens der Perzeptionen am Klang der brechenden Welle beschrieben wird.

der Lebenden einerseits, der handelnden Klarheit der unsterblichen monadischen Seele andererseits. Diese Unterscheidung folgt derjenigen zwischen den Lebenden und den Toten. Die Notwendigkeit zu beweisen – und sei es mit so merkwürdigen mathematischen Mitteln, wie Leibniz sie hier zur Hand nimmt –, dass die Toten tot sind, und zwar ein für alle Mal, dass sie nicht einfach darauf warten, in einer Schleife ewiger Wiederholung wiederzukehren, räumt dem, was man einen »richtigen Tod« nennen könnte, eine erstaunliche philosophische Relevanz ein. Geschichtlichkeit erweist sich hier als einzig möglicher Standpunkt der Toten, als diejenige Position, die den Toten als totale Andere der Lebenden gänzlich ihr Recht lässt. Die Möglichkeit dieser Position ist allerdings gebunden an die normative Aufladung, die notwendig ist, um einen Begriff des »richtigen Todes« (im Gegensatz zu einem Begriff des unrichtigen Todes, der den ewigen Wiedergängern eigen wäre) bilden zu können. Auf diese Weise wird die Geschichtlichkeit nur dann zu einer wahrhaft singulären, einheitlichen, dem Kontinuum entsprechenden Kategorie, wenn sie vom Standpunkt der *richtigen* Toten her gedacht ist, dem Standpunkt der unsterblichen Seele, die vom physischen Körper befreit ist.

An einer entscheidenden Stelle benötigt Leibniz also die normative Aufladung – das richtige (gute und normensprechende) Totsein – um ein grundsätzliches metaphysisches Argument über die Wirklichkeit als Kontinuum und den Status der menschlichen Spezies darin zu einer Art Abschluss zu bringen.

73. *Gattungsgeschichte als Gegnerin der geschichtstheologischen Koalition.* Leibniz hielt demnach in seinen Entwurf gebliebenen Überlegungen zum Apokatastasen-Problem eine partikular-apokatastatische Position sowohl für die Geschichtlichkeit der öffentlichen Angelegenheiten als auch für die der Einzelleben für ausräumbar nur unter den Bedingungen einer Verstandesfähigkeit, die die Grenzen der menschlichen überschreitet. Demnach bleibt auch eine geschichtsaverröistische Position nur um den Preis der Sterblichkeit der Gattung abweisbar. Der Tod der Gattung muss gesetzt sein, damit die Einzelseelen – die menschlichen Monaden – unsterblich werden können und die Ewigkeit nicht in Form einer ewigen Gattungsgeschichte erreicht werden kann. Deutlich wird, dass die durchaus noch nicht gebrochene Koalition des geschichtlichen Denkens mit der Theologie bei Leibniz auf einen philosophisch signifikanten Gegner stößt, eben die Gattungsgeschichte, die in der Lage wäre, eine andere Form von Ewigkeit außerhalb der monadischen Substanzen und, unter partikular-apokatastatischen Bedingungen, eine moralisch verwerfliche

Form von Unsterblichkeit zu formulieren. Die Mobilisierung von unterschiedlichen Auffassungen von Sterblichkeit und dem, was man die Rechtsposition der Toten gegenüber der Geschichtlichkeit der Lebenden nennen könnte, belegt nicht zuletzt eine neu einsetzende Dynamik tangentialer Geschichtsphilosophien im 18. Jahrhundert unter den Bedingungen einer fragiler werdenden geschichtstheologischen Koalition.



## IV. Koalition der Verlierer

Apokatastasen im 19. und 20. Jahrhundert, zum Beispiel Auguste Blanqui, Nietzsche, Benjamin, Borges – Blanquis kosmologische Apokatastasis als politischer Kassandra – Benjamins Arbeit an den Bedeutungsschichten bei Blanqui – Kontinuum der Unterdrückung, Unzerstörbarkeit der Unterdrückten – Benjamins Auffassungen von Geschichte und Revolution als Zerstörungen verschiedener Art – Semiotik der Allegorie im Historischen – Benjamin über die Neidlosigkeit der Gegenwart gegen die Zukunft bei Lotze – Lotze über altruistische Verfasstheit der Wirklichkeit als Für-anderes-Sein – Koalition des Historischen und des Moralischen – Lotzes Schwachstelle, das mögliche Gegen-anderes-Sein als Verfassung des Wirklichen bzw. des Geschichtlichen – Bildung einer Koalition des Historischen und Politischen – Benjamin bestimmt Geschichtlichkeit von den Verlierern her, aber die Frage nach einer Historisierung der Koalitionsbildungen von Historizität, ob etwa die Politik in dieser Funktion auf die Moral folgen muss, bleibt offen.

74. *Die Sterne in der Festungshaft*. Louis-Auguste Blanquis eigentümliche Abhandlung *Die Ewigkeit durch die Sterne* [*L'Éternité par les astres*], geschrieben in der Zeit seiner bretonischen Einkerkung im Jahr 1871, während und im Nachgang der Pariser Kommune, entbehrt jeder direkten Verbindung zu Leibniz' Schriften.<sup>68</sup> Dennoch ist es wahrscheinlich, dass einer der vielzähligen Verbindungsfäden, die Blanquis Abhandlung mit anderen Texten in Beziehung setzen, auch mit einem leibnizschen Faden verknotet ist. Ähnlich wie Blanqui ein wenig vorhersagbarer Leser war, sind auch die Wege der Rezeption seiner eigenen Schriften mitunter überraschend.

Ein besonders auffälliges und zumindest möglicherweise unerwartetes Beispiel hierfür ist Nietzsche, dessen Idee der »ewigen Wiederkehr«, wie Carlo Barck argumentiert hat, direkt mit einer Blanqui-Lektüre zusammenhängt.<sup>69</sup> Walter Benjamin wiederum war als Leser Nietzsches

68 Louis-Auguste Blanqui, *Die Ewigkeit durch die Sterne: Eine astronomische Hypothese*, übers. von Juliane Gräbener-Müller, hrsg. von Karlheinz Barck, Lisa Block de Behar, Karlheinz Fietkau, Berlin: Matthes & Seitz, 2014, 43-134 (Zitatnachweise im Folgenden mit Seitenzahlen in Parenthese im Fließtext). Die Übersetzung ist nur in einigen Bibliotheksexemplaren zugänglich, weil der Verlag sie nach Veröffentlichung aus rechtlichen Gründen vom Markt entfernt hat. Daneben existiert eine weitere Übersetzung, Auguste Blanqui, *Die Ewigkeit durch die Gestirne*, übers. von Daniel Zumbühl, Wien: bahoe books, 2017, die in wissenschaftlichen Bibliotheken aber ebenfalls keine weite Verbreitung gefunden hat, so dass es statthaft schien, die zufällig verfügbare von Gräbener-Müller zu nutzen.

69 Karlheinz Barck, »Louis-Auguste Blanquis poetische Kosmologie«, in: Blanqui, *Ewigkeit*, 143-177. Für den Kontext bei Nietzsche, insbesondere im Hinblick auf dessen Auseinandersetzungen mit zeitgenössischer Kosmologie und Physik, siehe

mit dieser Topik grundsätzlich vertraut. Im Konvolut des *Passagen*-Werks zum Thema der Wiederholung exzerpierte Benjamin nun gerade jene Passage aus Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*, in der die »ewige Wiederkunft« erstmals eingeführt wird als »Einflüsterung« eines »Dämons«, der sich so sehr nach einem übersetzten Blanqui anhört, dass man an eine zufällige Ähnlichkeit nicht glauben kann (so Barck).<sup>70</sup> Möglich, dass Benjamin das Exzerpt im Kontext seiner ersten Lektüre von Blanquis Abhandlung, die gerade in diese Zeit fiel, anfertigte und dass er also die auffällige Parallele zu Nietzsche bereits bemerkt hatte. Benjamin, der dem Traktat Blanquis eine zentrale Rolle im *Passagen*-Werk zugedacht hatte, hatte sich insbesondere in seinen früheren Werken auch auf Leibniz bezogen, vor allem auf dessen metaphysische Schriften. Allerdings lässt sich nicht zeigen, dass Benjamin auch Ettlingers Edition zur Kenntnis genommen hätte. So fehlt in der Zeit bis zum Zweiten Weltkrieg, in der sich die geschichtsphilosophische Debatte noch einmal

Paolo D'Iorio, »Cosmologie de l'Éternel Retour«, in: *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 62-123. Die Hinweise auf mögliche Quellen der Topik von der ewigen Wiederkunft bei Nietzsche sind im Übrigen zahlreich; Theodor Lessing, *Nietzsche*, Berlin: Ullstein, 1925, 87 f., verweist zum Beispiel auf Eugen Dühring, der ebenfalls ein entsprechendes kosmologisches Argument vorgelegt habe. Doch verträgt sich diese Deutung im Grunde wenig mit Nietzsches scharfer Ablehnung Dührings nach dessen Wende zur antisemitischen Publizistik um 1881. Lessings Hinweis belegt insofern eher die Weitläufigkeit der atomistischen Wiederkunft-Topik im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert.

<sup>70</sup> Barck, »Blanquis poetische Kosmologie«, 167-170. Benjamin exzerpiert die betreffende Passage bei Nietzsche (*Fröhliche Wissenschaft*, §341, KSA 3, 570), so dass es plausibel erscheint, dass ihm die Ähnlichkeit der Passage zu Blanqui aufgefallen ist, siehe Walter Benjamin, *Passagen-Werk*, D10,1, Gesammelte Schriften V. 1-2, hrsg. von Rold Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, hier Bd. 1, 176 f. (im Folgenden werden die Passagen zitiert nach Konvolut-Sigle und Notiz-Nr.). Als Quelle für Nietzsches Kenntnis von Blanquis Text kann nach Lisa Block de Behar, »Anstatt einer Einleitung: Konstellationen in B – Blanqui, Benjamin, Borges, Bioy Cesaires«, in: Blanqui, *Ewigkeit*, 9-41, hier: 29, eine entsprechende Anmerkung in Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus* gelten (eine Verbindung, die wiederum schon Alfred Fouillé 1909 gesehen hatte). Benjamin hatte die Passage nicht bei Nietzsche direkt nachgelesen, sondern von Karl Löwith übernommen, vgl. dessen *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [1935], Sämtliche Schriften 6, Stuttgart: Metzler, 1987, 171. Zur Denkfigur der ewigen Wiederkunft bei Benjamin siehe Stéphane Mosès, »Benjamin, Nietzsche et l'idée de l'éternel retour«, in: *Walter Benjamin*, hrsg. von Jean-Marc Lachaud, Paris: Europe, 1996, 140-158; und Michael W. Jennings, »The Will to Apokatastasis: Media, Experience, and Eschatology in Benjamin's Late Theological Politics«, in: *Walter Benjamin and Theology*, hrsg. von Colby Dickinson, Stéphane Symons, New York: Fordham University Press, 2016, 93-111.

erneuerte, ein entscheidender rezeptionsgeschichtlicher Knoten, der alle hier diskutierten Texte zusammenführte.

Möglich allenfalls, Susanne Zepp zufolge sogar wahrscheinlich, dass dies in den Essays Jorge Luis Borges' geschehen war. In den dreißiger und vierziger Jahren hatte Borges sich ausgiebig mit Nietzsches »ewiger Wiederkunft« auseinandergesetzt; und 1939 hatte er in seinem nachher besonders einflussreichen Text über *La biblioteca total* behauptet, die kombinatorische Lösung des Problems der totalen Bibliothek sei bereits dreihundert Jahren zuvor erfolgt – also vielleicht eben in jenem Leibniz-Fragment, das Ettliger publiziert hatte. Denn das kombinatorische Argument, das Borges über die Universalbibliothek entwickelt, weist durchaus Ähnlichkeiten mit Leibniz' auf.<sup>71</sup> Dass Borges auch Blanquis Abhandlung kannte, ist außerdem direkt belegt.<sup>72</sup>

Wie dem auch sei, im Folgenden soll es einerseits um bestimmte Lektüren gehen, besonders die Walter Benjamins, andererseits soll aber das Gelesenhaben nicht das Ultimatum der geschichtsphilosophischen Argumentation bilden, die hier auch und vornehmlich verfolgt wird. Im Grunde geht es weniger darum, eine ideengeschichtliche Abstammungslinie nachzuvollziehen, als um eine thematische Verbundenheit, die man gleichermaßen als Sachnotwendigkeit wie als Folge eines im Einzelnen nicht völlig nachvollziehbaren indirekten Beziehungsgeflechts ansehen kann. Vielleicht kann man auch einfach zugestehen, dass es um Familienähnlichkeiten bei entfernter Verwandtschaft in einem historischen Kontinuum der Denkarbeit geht.

75. *Kassiber*. Blanquis Text, unter Bedingungen entstanden, die ihn zum einschlägigen Beispiel einer Gefängnisschrift machen, wie Alexandra Heimes bemerkt hat, ist auch jenseits der ideengeschichtlichen Frustrationen, die er provoziert, schwer zu lesen.<sup>73</sup> Geschrieben als kosmologische Untersuchung über die Natur des Universums und insbesondere der Himmelskörper, ist sein primärer Gestus der einer Hinwendung zu astronomischen Fragen, die die menschlichen Sorgen auf Erden auf ein zwerghaftes Maß herunterdrücken. Benjamin las den Text erstmals wohl 1937, und aus diesem und dem folgenden Jahr gibt es Lektürespuren

71 Zepp, *Borges*, 34f. Es sei allerdings auf die weitaus umfassendere Reihe von frühneuzeitlichen Kombinatorikern verwiesen, die Michel Fichant in Leibniz, *De l'horizon*, 127-140 anführt.

72 Zepp, *Borges*, 32. Siehe auch Block de Behar, »Anstatt einer Einleitung«, 24-26.

73 Alexandra Heimes, »Revolution in Permanenz: Auguste Blanquis Ewigkeit durch die Sterne«, in: *Kosmos und Kontingenz: Eine Gegengeschichte*, hrsg. von Reto Rössler, Tim Sparenberg, Philipp Weber, München: Fink, 2016, 201-215.

in der Korrespondenz, die nahelegen, dass ihm die Abhandlung zunächst als irritierendes Dokument der Resignation erschien. Blanqui, der unermüdlichste Berufsrevolutionär des 19. Jahrhunderts, hätte demnach im Alter und gebrochen von der Gefängnishaft, die revolutionäre Politik aufgegeben und sich den Gestirnen zugewandt, um als astronomischer Dilettant eine Schrift von allenfalls poetischem Wert zu produzieren. Besonders überraschend findet Benjamin außerdem das scheinbar vollständige Verschwinden der Trope der Ironie aus Blanquis Diskurs.<sup>74</sup>

Im weiteren Verlauf seiner Lektüre der Abhandlung, insbesondere in den entsprechenden Exzerpten und Notizen in den *Passagen*, scheint Benjamin jedoch gerade diese Irritation zu überwinden und manche seiner anfänglichen Einschätzungen zu verwerfen, wenn er etwa von der »düsteren Ironie« (J76,5) schreibt, die er nunmehr darin erkenne. Die indirekte Ausdrucksweise, deren sich Blanqui unter den Bedingungen der hart zensierten Gefängniskorrespondenz bedient, scheint das Stilmittel der Ironie so sehr restrukturiert zu haben, dass Benjamin es zunächst gar nicht mehr wahrnimmt. Blanquis Text scheint einer Art irregulärer Rhythmik zu folgen, die manche seiner Passagen als verschlüsselte politische und moralische Allegorien lesbar macht, andere hingegen in dieser Hinsicht unlesbar. Man könnte vielleicht sagen, dass diese Schreibweise einer taktischen anstelle einer strategischen Haltung zur Semantik von Texten entspringt: einem reaktiven, Verluste einkalkulierenden Verhalten gegenüber einer feindseligen Umgebung anstelle eines auf auktoriale Dominanz der Lektüre abzielenden planmäßigen Verfahrens. Dies wäre gerade die Folge des unfreien, überwachten und eingesperrten Schreibens.

76. *Ewigkeit verschlingt die langmähnigen Nichtse*. Nach einer etwas idiosynkratischen, aber »unpolitischen«, scheinbar arglosen Zusammenfassung zeitgenössischer kosmologischer Wissensbestände in den ersten vier Abschnitten der Abhandlung wendet sich Blanqui erst im fünften Abschnitt einer mit metaphorischen Bedeutungen stark aufgeladenen Diskussion der Natur der Kometen zu. Tatsächlich könnte man sogar sagen, dass hier die metaphorischen Bedeutungen bewusst übersteigert werden, um einen beinahe parodistischen Blick auf die vorangegangene

74 Benjamin an Max Horkheimer, 6. Januar 1938, in: *Gesammelte Briefe*, VI, hrsg. von Christoph Gödde, Henri Lonitz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, 9-12. Der entscheidende Passus auch in *Passagen*, D5a,6. Vgl. allerdings die Lektüre von Blättler, *Benjamins Phantasmagorie*, 196-200, derzufolge Benjamins Blanqui-Rezeption stringent auf den Verzicht auf jegliche Fortschritts-Topik und das Ethos retributiver Gerechtigkeit in einer emphatischen revolutionären Gegenwart gerichtet ist.

nen, »wissenschaftlich« gehaltenen Passagen zu ermöglichen. Die Ironie flüchtet sich auf die Ebene der Textgliederung; im Diskurs der auktorialen Stimme wird sie hingegen hinter einer aufgesetzten, intransigenten Naivität versteckt: »Heutzutage gibt es niemanden mehr, der für die Kometen nicht tiefe Verachtung empfindet, diese armseligen Spielbälle der höheren Planeten [...]« (55). Nichtsdestoweniger besteht eine enge Verbindung zwischen den Kometen und den gelegentlichen Manifestationen gesteigerter Dynamik im weltgeschichtlichen Verlauf, wie er sich in manchen Individuen zu verdichten scheint. Blanqui nennt (60) insbesondere den Kometen des Jahres 1811, den er mit einer solchen Serie von militärischen Metaphern versieht, dass kein Zweifel an der wesensmäßigen Verbindung des Schweifsterns zu Napoleon Bonaparte bestehen kann. Die Kometen sind Wanderer und Nomaden, dennoch zugleich »Gefangene« (59, 61 u. ö.) der Planeten, »langmähige Nichtse« (60, *nihilités chevelues*) und *bohémiens* (61, im Zeitkontext könnte man sogar »Zigeuner« übersetzen). Der fünfte Abschnitt eröffnet ferner ein im weiteren Verlauf des Textes aufrechterhaltenes allegorisches Spiel mit Metaphern des Todes und der Toten. Waren »die armen Kometen« einst als »Botschafter des Todes« (55) verschrien, finden sie sich nun selbst im Totenreich wieder. »Zu tausenden an der Kerze« verbrannt, verstreuen sie ihre Trümmer über »die Schlachtfelder der Ekliptik«, wo sie einen gigantischen »Kometenfriedhof« bestücken (61). In den folgenden Abschnitten, in denen sich Blanqui der »Entstehung der Welten« (VI) und der ewigen Wiederkehr aller Materie (VII) zuwendet, gewinnt die Bildlichkeit des Todes ihr volles Gewicht. Erloschene Sterne figurieren hier als die Toten, die notwendig wieder »ins Leben zurückkehren« (71), indem die Atome rekombiniert werden. »Totenlegionen« stoßen auf einem kosmischen »Schlachtfeld« zusammen, um ihr Dasein wiederzugewinnen (72). Die Fixsterne durchlaufen die Stufen des Menschenlebens, Kindheit, Erwachsensein und Tod (77). Das weitere Ausspinnen des atomistischen Arguments über die ewige Wiederkehr resultiert zum einen in der Vorstellung, dass es immer unzählige Möglichkeiten der Variation im menschlichen Dasein gibt und dass alle diese Möglichkeiten immer zu gleicher Zeit irgendwo im Universum wirklich sind (108). Zum anderen folgt daraus: »Vergeblich schwämme man den Strom der Zeit hinauf, um einen Augenblick zu finden, in dem man nicht gelebt hat.« (110)

So behauptet Blanqui die Unzerstörbarkeit des Individuums gegen einen Geschichtsverlauf, der primär als die Elimination von Individuen durch eine strafende Staatsgewalt aufgefasst wird. Sterblichkeit und Unsterblichkeit sind gleichermaßen universal gegeben; und beide sind gleichermaßen ohne Interesse, wobei das emphatischere Desinteresse

sicherlich der Frage nach der Unsterblichkeit gilt. Blanquis Position in der Kreuzklassifikation der Unsterblichkeiten ist insofern eine des Nein/Nein: weder die Einzelnen noch die Gattung.

77. *Der Revolutionär als Naturalisator des Kapitalismus?* Benjamin stört sich an den deterministischen Konsequenzen, die sich aus diesem Argument atomistisch-materialistischer All-Kontingenz und All-Notwendigkeit ergeben. Zunächst erscheinen ihm Blanquis Ausführungen als Leugnung jeglicher Signifikanz des Individuums, des Einzellebens und letztlich der menschengemachten Geschichte. Da seine Lektüre Blanquis durch seine Kenntnis Nietzsches geprägt ist, löst sich Benjamin nie von dem immer etwas theatralischen »Schrecken«, mit dem Nietzsche die Lehre von der ewigen Wiederkunft verkündet. An Max Horkheimer schreibt Benjamin nach seiner Erstlektüre von Blanquis Abhandlung, er könne darin nur eine »vorbehaltlose Unterwerfung« unter die siegreiche Gesellschaftsordnung erkennen.<sup>75</sup> Blanqui zufolge reproduziere der Kosmos am Ende »alles«, nirgends bestünden Originale, überall nur »Kopien« (die unterstützenden Passagen bei Blanqui 89-91 und 107: »Genau genommen gibt es nicht einmal Originale [...]«). Benjamin, der Theoretiker der technischen Kopie, sieht darin zunächst nur die Unterwerfung der Geschichtlichkeit unter die Bedingung der Massenproduktion.<sup>76</sup> Blanqui wäre demnach dem Impuls erlegen, im kosmologischen Maßstab etwas für natürlich auszugeben, was eigentlich bloß der sozialen Ordnung des Kapitalismus entspränge. Dieses interpretatorische Manöver, die Entlarvung der »Naturalisierung« des Kapitalismus, ist eines der Hauptthemen von Benjamins Schriften aus den dreißiger Jahren, insbesondere im Hinblick auf die ästhetischen Formen der Moderne und in Auseinandersetzung mit dem Surrealismus.<sup>77</sup>

78. *Kontinuum der Unterdrückung.* Dennoch finden sich in den *Passagen* eben auch zahlreiche Bemerkungen, die Blanquis Abhandlung noch eine andere Funktion zuschreiben, die weit über das Klischee der Naturalisie-

75 Benjamin an Horkheimer 6. Januar 1938, *Gesammelte Briefe* VI, 9-12, hier: 10. Im selben Brief erklärt Benjamin Blanquis Abhandlung bereits zur »furchtbarste[n] Anklage«, ebd. 10.

76 Walter Benjamin, »Zentralpark«, *Sämtliche Schriften*, I, 2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, 656-690, hier: 663.

77 Für diese Argumentlinie instruktiv ist etwa der Angriff auf Roger Caillois: Walter Benjamin, Rezension zu »Roger Caillois, L'aridité«, in: *Gesammelte Schriften 3: Kritiken und Rezensionen*, hrsg. von Helga Tiedemann Bartels, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972, 549-552.

rung des Kapitalismus hinausreicht. Diese Funktion ist die eines kontrastiven »proletarischen« Instruments, das dabei hilft, die »kleinbürgerliche« Ästhetik Baudelaires zu verstehen. Dieser Dichter tritt als »Zeuge« des 19. Jahrhunderts auf, dagegen Blanqui als »Sachverständiger« (J76a,1). Und in einem der längeren Einträge in diesem »Konvolut« der *Passagen* (des-jenigen über Baudelaire) führt Benjamin zu diesem Kontrast weiter aus:

Für den materialistischen Dialektiker ist die Diskontinuität die regulative Idee der Tradition von den herrschenden Klassen (also in erster Linie von der Bourgeoisie), die Kontinuität die regulative Idee der Tradition von den Unterdrückten (also in erster Linie vom Proletariat). Das Proletariat lebt langsamer als die Bürgerklasse. Die Beispiele seiner Kämpfer, die Erkenntnisse seiner Führer veralten nicht. Sie veralten jedenfalls sehr viel langsamer als die Epochen und die großen Figuren der Bürgerklasse. Die Wellen der Mode brechen sich an der kompakten Masse der Unterdrückten. Dagegen haben die Bewegungen der herrschenden Klasse, nachdem sie einmal zu ihrer Herrschaft gelangt ist, einen modischen Einschlag an sich. Insbesondere sind die Ideologien der Herrschenden ihrer Natur nach wandelbarer als die Ideen der Unterdrückten. Denn sie haben sich nicht nur, wie die Ideen der Letztern, der jeweiligen gesellschaftlichen Kampfsituation anzupassen, sondern sie als eine im Grunde harmonische Situation zu verklären. Bei diesem Geschäft muss exzentrisch und sprunghaft verfahren werden. Es ist im vollsten Sinne des Wortes ein modisches. »Rettungen« an den großen Figuren des Bürgertums vollziehen, heißt nicht zum wenigsten, sie in diesem hinfälligsten Teil ihres Wirkens begriffen zu haben, und eben aus ihm [lies: dem hinfälligsten Teil ihres Wirkens] das herauszureißen, das zu zitieren, was unscheinbar unter ihm begraben blieb, weil es den Mächtigen nur sehr wenig half. Baudelaire und Blanqui konfrontieren, heißt den Scheffel von seinem Licht wegheben. (J77,1)

In dieser stark verdichteten Notiz stellt Benjamin zwei regulative (hier etwa: methodisch orientierende) Ideen von Tradition gegeneinander – es wäre übrigens voreilig, statt »Tradition« »Geschichte« einzusetzen, obwohl sich die Ausführungen ohne Zweifel im Umfeld von Benjamins Gedanken über Historizität bewegen – nämlich die Vorstellungen, die sich die herrschende Klasse und die Beherrschten jeweils von »Tradition« machen. Die dominanten Kräfte erweisen sich dabei als Parteigänger der Diskontinuität – in durchaus überraschender Manier, wenn man an die Affinität von Revolution und Diskontinuität in Benjamins Aphorismen über den Begriff der »Geschichte« denkt, die ebenfalls zum Spätwerk aus

derselben Zeit gehören. Die Unterdrückten dagegen verstehen ihre Situation in der Zeit im Zeichen einer übermächtigen Kontinuität der Unterdrückung. Der Grund für diese Asymmetrie ist das spezifische Bedürfnis der Bourgeoisie als neuerdings dominanter Schicht des industriellen Zeitalters, immer neue Ideologien sozialer Harmonie zu entwickeln, die dennoch *auch* jeweils an die sich rapide wandelnde Basis sozialer Konflikte angepasst seien. Die »Antinomie« von Neuheit und Wiederholung sei das Werkzeug, mit dem der »Warenfetisch« die »wirklichen Kategorien der Geschichte« verschleierte.<sup>78</sup> Die Unterdrückten müssten sich hingegen nur an die sich wandelnden Technologien der Unterdrückung anpassen, aber die Arbeit der Verschleierung der Verhältnisse hätten sie selbst nicht zu leisten. Die »Mode« ist das *pars pro toto* dieser ideologischen Arbeit, die der Bourgeoisie zufällt. Die Arbeit der »Rettung« (J77,1), die Benjamin dem bourgeois Dichter Baudelaire angedeihen lässt, betont gerade diejenigen »unauffälligen« Passagen seiner Werke, in denen dieser Widersinn von Neuheit und Wiederholung sich manifestiert, die ideologische Fehlfunktion, die sich in Baudelaire's Dichtung selbst zur Sichtbarkeit bringt. Aus diesem Grund sammelt Benjamin auch die beiläufigen Bemerkungen Baudelaire's über Blanqui. Der Letztere wiederum wird im Kontrast mit Baudelaire zum Repräsentanten der kontinuieritätsgeprägten kulturellen Zeitordnung, in der die Unterdrückten existieren müssen. *L'Eternité par les astres* wird dann schließlich als Allegorie – also auch als absichtliche Darstellung (denn Blanqui ist Sachverständiger, nicht bloß Zeuge, dessen Aussagen gegen seinen Willen gedeutet werden können) – dieser Zeitlichkeit lesbar.

Die übersteigerte Bejahung zeitlicher Kontinuität in Blanqui's Theorie der kosmischen Ewigkeit würde so zur bedingungslos widerständigen Botschaft des Bewusstseins der Unterdrückten für ihre Unterdrückung. Blanqui hätte die Notwendigkeit erkannt, eine maximal konträre theoretische Antwort auf die vom Bürgertum scheinbar erzwungene Erkenntnis der Hinfälligkeit des revolutionären Kampfes des Proletariats zu finden. Wohlgermerkt eine theoretische Antwort auf etwas, das die herrschenden Klassen in Gestalt eines historischen Faktums vorzuführen versucht hätten: den Sieg der bürgerlichen Revolution von 1871 über den proletarischen Aufstand der Kommune. In einer hermetischen Notiz auf der Rückseite des zitierten Zettels fügt Benjamin hinzu: »Für Blanqui ist die Geschichte der Häcksel, mit dem die unendliche Zeit ausgestopft ist« (J77a,1). Das Wissen, das bürgerliche Ideologien im Zeichen des historischen »Wandels«, der zerstückelten Diskontinuität und der Vergänglichkeit aller

78 Benjamin an Horkheimer 3. August 1938, *Gesammelte Briefe* VI, 146-153, hier: 149.



Dinge erarbeitet haben, kann eigentlich allein als wertloses Füllmaterial des Kontinuums der Unterdrückung dienen. Die Notiz würde Blanqui also nicht kritisieren, sondern ihm zustimmen.

79. *Jetztzeit*. In einem anderen Konvolut über die »Theorie der Geschichte« weist Benjamin ferner auf Blanquis Tendenz hin, die Zeit zu »säkularisieren« (N8a,4), indem er sie als Epiphänomen einfacher räumlicher Ausdehnung umdeutet. Denn da für Blanqui der Raum unendlich ist, geschieht alles, was überhaupt geschehen kann (per Rekombination von Atomen), zur gleichen Zeit irgendwo anders. So gibt es auch keinerlei vorstellbare Eschatologie von einer künftigen Erlösung aus der Weltzeit. Überdies tritt Blanquis Argument über die gleichzeitige Wirklichkeit aller Möglichkeiten auch auf den Plan, jede religiöse Vorstellung eines ewigen Lebens in einem überzeitlichen Jenseits überflüssig zu machen. Bereits *par les astres*, bei Betrachtung der Sterne, erreichen wir das Bewusstsein der Ewigkeit im Kosmos.

Benjamin deutet in diesem Zusammenhang einen Vergleich dieses argumentativen Verfahrens mit Heideggers Vorstellungen von der »Säkularisierung der Geschichte« in seinen Angriffen auf das »Weltbild der Naturwissenschaften« an (ebd.). Heidegger zufolge kann das Versprechen der Erlösung nurmehr in säkularer Form zurückkehren als Versprechen der Ganzheit des menschlichen Daseins, das seine eigene Endlichkeit voll erfasst und sich seine Zeit vollständig zu eigen macht, um auf diese Weise die Historizität gegen ihre nach Maßgabe der modernen Wissenschaften und Technologien entfremdete Gestalt zu rekonstituieren. Benjamin weist Heideggers aus der Phänomenologie übernommene Begrifflichkeit zurück. Stattdessen beharrt er auf dem unvorhersagbaren »historischen Index« jedes »Bilds«, der nicht allein anzeigt, dass ein solches Bild zu einer bestimmten Zeit entstand, sondern auch, dass es zu einer bestimmten Zeit »lesbar« gewesen ist oder es einmal sein wird. Das emphatische »Jetzt« des Bildes ist die gegenwärtige Zeit einer bestimmten Lesbarkeit:

[J]edes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intentio, der also mit der Geburt der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.) (N3,1).

Jenes *Jetzt* des Bildes geht insofern einher mit einem Moment der völligen Zerstörung (»Zerspringen«), der die kontinuierliche Ausdehnung der Raumzeit durchbricht, wie sie dem Weltzugriff eines Subjekts (der *intentio*) korreliert ist. Diese Zerstörung soll geschehen, indem die fragliche

Zeit sich in einer bestimmten Form kontrahiert und eine »echte historische Zeit« jenseits der *Intentio* erzeugt. Ein entsprechender Schritt findet sich bei Blanqui nicht, der bezüglich der Vermittlung von Zeichen und Bezeichnetem nichts beiträgt.

Für Benjamin ist es anscheinend gerade diese Vermittlung der Zeit im historischen Lesbarwerden des »Bilds« als einer Kombination von Zeichen, die einen Überschuss an Wirklichkeit produziert, der Historizität im eigentlichen Sinn möglich macht. Dieser Überschuss wäre ein funktionales Äquivalent zum *clinamen* bei Leibniz (beziehungsweise bei den älteren Atomisten). Der entscheidende Fehler in Heideggers Darstellung, wie Benjamin sie versteht, ist dann möglicherweise einfach derjenige, dass Heidegger die semiotische neben der ontologischen Ebene entweder nicht anerkennt oder aber von der semiotischen Historizität des »Man«, der überkommenen Meinungen der Gesellschaft, zur ontologischen Geschichtlichkeit eines die Ganzheit des je eigenen Daseins der Einzelnen intentional erschließenden »Vorlaufens zum Tode« durchzudringen versucht.<sup>79</sup> Hier wäre die »Wahrheit« nur eine weitere Wiederholung des Gleichen, indem die möglichen Zeichen als simple Referenten gewissermaßen sklavisch den Verhältnissen des Seins nachfolgen müssten.

Doch handelt es sich bei dieser Konzeption um eine gewaltsame semiotische Setzung; und noch dazu eine, der die Zeichen keineswegs gehorchen. So wäre Benjamins geschichtsphilosophischer Ansatz derjenige, einer unkontrollierten Zeichenproliferation in der Allegorie Raum zuzugestehen, um eine bloß ontologische Auslegung des Historischen, wie er sie nicht nur bei Heidegger, sondern letztlich auch bei Blanqui vorfindet, zurückzuweisen.

*80. Fluchtweg Allegorie.* Um Blanquis Abhandlung zu deuten, greift Benjamin auf die Kontrastierung von Kontinuität und Diskontinuität in der kulturellen Zeitordnung zurück. So nähert er sich auch der Gegenüberstellung dieser Kategorien in Leibniz' Diskussion der Apokatastasis an. Auch Leibniz hatte Kontinuität in Stellung gebracht, um gegen ein diskontinuierliches Verständnis des Universums zu argumentieren, in dem die ewige Wiederholung nicht vermieden werden konnte. Allerdings hatte bei Leibniz das atomistische Argument zugunsten der ewigen Wiederkehr auf der Seite der Diskontinuität seinen Platz gefunden. Bei Blanqui hingegen begründet der atomistische Topos gerade die Position der totalen Kontinuität. Man könnte meinen, dass dieser Bedeutungstausch Benjamins tentativer Umdeutung Blanquis eine unüberwindliche

79 Bezogen auf das Historizitäts-Kapitel in Heidegger, *Sein und Zeit*, §§72-77.

Grenze setze. Aber Benjamin behilft sich, indem er sein Argument in Richtung des Problems der »allegorischen Anschauung« verschiebt, wodurch er die Komplikation von Blanquis nur scheinbar einfachem Atomismus gänzlich vermeidet.

So würden am Ende sowohl Blanqui als auch Benjamin stillschweigend zugeben, dass der kosmologische Text vor allem dazu diene, eine allegorische Lektüre zu ermöglichen, die wiederum die Theorie des Historischen in ihrem Zusammenhang mit der des Politischen beträfe. Der Kosmos wäre einfach ein Modell der Ontologie, der Theorie des Wirklichen – das größte denkbare Modell, aber dennoch nur ein Modell. Die Allegorie ist an Leibniz' Bedingung der hinreichenden Angemessenheit der Zeichen für die Wirklichkeit nicht mehr gebunden; denn sie enthält und erzeugt Bedeutungsüberschüsse, die nicht allein aufaddiert werden können, sondern sich auch wechselseitig und nachträglich beeinflussen. Die Allegorie als Ausfaltung einer Logik des Zeichens verfügt über eine Art eigener Zeitlichkeit, innerhalb derer sich eine zusätzliche Form von Nachträglichkeit manifestiert, die Leibniz' Argument nicht vorausgesehen hatte: Die Bedeutungen der Zeichen verändern sich im Nachgang zu ihrer allegorischen Assoziation mit anderen. Benjamin verschiebt die Deutung des Kontinuums von einem ontologischen in einen allegorischen Rahmen (in dem es um die poetische Verknüpfbarkeit geht).

*81. Mathematische Allegorien bei Benjamin.* Im Zusammenhang mit dieser Verschiebung kommt er auch auf ein früheres Interesse am Problem der Mathematisierbarkeit zurück, das Peter Fenves auf zweierlei Debatten der zehner und zwanziger Jahre rückbezogen hat: erstens auf die nicht-euklidische Geometrie dieser Zeit und die Interpretation von Kontinua durch jene geometrischen Figuren, die später als »Fraktale« bezeichnet wurden; und zweitens auf Benjamins seinerzeitige Rezeption der husserlschen Phänomenologie und ihre diversen Stadien der Bemühung um mathematische Fundierung.<sup>80</sup> Bereits zu dieser Zeit und trotz seiner Husserl-Lektüren verzichtet Benjamin interessanterweise auf eine phänomenologische, also erfahrungsgebundene Interpretation von »Zeit«. In den viel deutlicher marxistisch orientierten Arbeiten der dreißiger Jahre tendiert er dazu, Begriffe der Kontinuität und Diskontinuität aus sozio-ökonomischen Gegebenheiten herzuleiten, namentlich der »Basis« des Klassenkampfes und dem »Überbau« der Ideologien und ihrer ästhetischen Transfigurationen. Allerdings trägt dieser marxistische Rahmen wenig

80 Peter Fenves, *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford: Stanford University Press, 2011, Kap. 4.

dazu bei, das bleibende Interesse an Leibniz zu verstehen. Noch in den *Passagen* betont Benjamin die Kontinuität zum »monadologischen« Ansatz seiner früheren Arbeit zum deutschen Trauerspiel des Barockzeitalters.<sup>81</sup> Die »monadische« Natur der »historischen Zeit« wird in den relevanten geschichtstheoretischen Texten dieser Periode, insbesondere auch in den berühmten »Thesen« zum »Begriff der Geschichte«, wieder und wieder behauptet.<sup>82</sup> Den Begriff der Allegorie gebraucht Benjamin, um solche Bedeutungen aufzurufen, die sich nicht in der binären, referentiell aufgefassten Relation von Zeichen und Bezeichnetem erschöpfen, sondern anderes mitziehen. Ähnliches versuchte er auch mit Hilfe des dialektisch aufgefassten Begriffs »Denkbild« zu erreichen. Hier schwingt außerdem ein Nebensinn der Zugänglichkeit des Zeichens für das Unbewusste der Psychoanalyse mit.<sup>83</sup>

Es wäre hinzuzufügen, dass das Projekt der mathematischen Darstellung von Zeichenrelationen an dieser Entgrenzung des Verständnisses von Bedeutung scheitern muss. Die Rolle der Geschichtsphilosophie in diesem Zusammenhang ist keineswegs nur die eines zufälligen Schauplatzes dieses Scheiterns einer vollständigen Formalisierung von Semantik in der Manier einer *mathesis universalis*. Die Besonderheiten des jeweiligen Schauplatzes einer solchen Mathesis als letztlich allegorisches Verfahren bleiben wesentlich. Die Mathesis der Geschichtlichkeit scheitert bei Benjamin speziell an der allegorischen Zeichenkette, die sich zwischen dem historischen Materialismus und der Theologie des Messianismus spannt. Für andere Gegenstandsbereiche sähe die Sache anders aus. Die Allegorese als weiterspinnendes Auslegen der Allegorie folgt immer einem konkreten Itinerar von Ort zu Ort, Topos zu Topos.

82. *Neidlos mit Lotze*. In Benjamins Notizen wirft die Interpretation eines anderen Denkers aus dem 19. Jahrhundert noch weiteres Licht auf die Dissonanzen in den geschichtstheoretischen Überlegungen. Dies ist Hermann Lotze, genauer sein Kapitel über den »Sinn der Geschichte« im

81 Fennes, *Messianic Reduction*, bes. Kap. 2; zu Benjamins Monadologie vgl. bes. Paula Schwebel, »Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and its Sources«, in: *Modern Language Notes* 127 (2012), 589-610; und dies., »Monad and Time: Reading Leibniz with Heidegger and Benjamin«, in: *Sparks Will Fly, Benjamin and Heidegger*, hrsg. von Andrew Benjamin, Dimitris Vardoulakis, Albany, NY: State University of New York Press, 2015, 123-144.

82 Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte [1939/40], Nr. XVII, in *Gesammelte Schriften I. 1*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, 691-704, hier: 703.

83 Sigrid Weigel, *Body- and Image-Space: Re-reading Walter Benjamin*, übers. von Georgina Raul u. a., London: Routledge, 1996.

dritten Band des *Mikrokosmos*.<sup>84</sup> Lotze entwickelt dort eine Serie von Argumenten gegen die verbreitete Vorstellung, die Geschichte sei der Anlage ihres Verlaufs nach unbedingt als Fortschrittsprozess aufzufassen. Hegel firmiert als wichtigster Antagonist. Lotze verfolgt eine Argumentationsstrategie, in der er versucht, eine Variante des geschichtlichen Fortschritts gegen die Gegen Gründe zu retten, die er selbst entwickelt, eine eigenartige Parallele zu Leibniz' Verfahren in den Apokatastasis-Skizzen.

Diese Strategie stützt sich auf die These, dass die Menschen ihren zukünftigen Nachfolgern stets mit »Neidlosigkeit« begegneten.<sup>85</sup> Hierin erkennt Lotze den Beleg für eine wichtige Eigenschaft der zeitlichen Verfassung des individuellen Lebens, das sein Glück nur dann erreichen kann, wenn es *auch* für die Wahrnehmung und zum Nutzen anderer Zeitabschnitte existiert, nämlich als eine in zeitliche Entfernungen projizierte Arbeit und Aufopferung für andere. Diese Eigenschaft bestimmt Lotze zufolge die Bedeutung von »Menschheit« als Begriff einer »unzeitlichen Gemeinschaft« bewusst und unbewusst erfahrener, von je anderen für andere gestifteten Verbindungen.<sup>86</sup> Die Gattungsgeschichte der Menschheit entsteht demnach erst aus diesen Projektionen der Dienlichkeit. Um den naheliegenden Verdacht auszusräumen, die Neidlosigkeit sei eine bloße moralistisch-sentimentale Setzung, besteht Lotze außerdem darauf, sie erfülle auch einen eigennützigen Zweck, nämlich das Bedürfnis, eine sinnhafte, sogar fortschrittliche Ordnung in der Zeit der Menschheitsgeschichte erkennen zu können.<sup>87</sup> Die rein altruistische Alternative – jede historische »Arbeit« würde allein dem Nutzen der Zukunft dienen, ohne das Geringste zum Glück der Gegenwart beizutragen – würde jeglichen Fortschritt in der Geschichte in eine Zukunft auslagern, die sich wie die Horizontlinie dem Zugriff des Hier und Jetzt immer entzöge. Wenn es sich so verhielte, bliebe den je in der Gegenwart Lebenden nur die Möglichkeit, ihr Glück in völliger Entsagung von den Belangen der Mitwelt zu suchen und ansonsten jene Zukunft, in der einmal ein Fortschritt erfahrbar wäre, für immer zu beneiden. Die Anhänglichkeit an die Geschichte als Fortschrittsbewegung ist eigentlich, sagt Lotze, der Ausdruck eines tiefempfundenen universalen Bedürfnisses nach der »Aufbewahrung und Wiederbringung aller Dinge«.<sup>88</sup> Zuverlässig

84 Hermann Lotze, *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, III: *Versuch einer Anthropologie*, Leipzig: Hirzel, 1864, 20–53.

85 Lotze, *Mikrokosmos* III, 49, von Benjamin zitiert in *Passagen*, N13a, 1.

86 Lotze, *Mikrokosmos* III, 50.

87 Lotze, *Mikrokosmos* III, 51.

88 Lotze, *Mikrokosmos* III, 52.

registriert Benjamin diese Formulierung, in der er Lotzes deutliche Anspielung auf den theologischen und philosophischen Topos von der *Apokatastasis pantōn* genau erfasst.<sup>89</sup>

83. *Rückblick auf Herder.* Schon Herder hatte bemerkt, dass Philosophien des geschichtlichen Fortschritts ein Problem mit der Instrumentalität der Vergangenheit für die Zukunft haben, indem sie alles je Vergangene und perspektivisch alles je Gegenwärtige entwerten:

[...] daß Tausende etwa nur für Einen, daß alle vergangenen Geschlechter nur fürs letzte, daß endlich alle Individuen nur für die Gattung d.i. für das Bild eines abstracten Namens hervorgebracht wären? So spielt der Allweise nicht: [...] in jedem seiner Kinder liebet und fühlt er sich mit dem Vatergefühl, als ob dies Geschöpf das einzige seiner Welt wäre. Alle seine Mittel sind Zwecke; alle seine Zwecke Mittel zu größern Zwecken, in denen der Unendliche allerfüllend sich offenbaret. Was also jeder Mensch ist und seyn kann, das muß Zweck des Menschengeschlechts seyn; und was ist dies? Humanität und Glückseligkeit auf dieser Stelle, in diesem Grad, als dies und kein andres Glied der Kette von Bildung, die durchs ganze Geschlecht reicht.<sup>90</sup>

Die Passage zeigt, dass Herder das Problem nur unter Rückgriff auf theologische Vorstellungen von der All-Liebe Gottes zu lösen vermag – und auch nur so lösen will. »Humanität und Glückseligkeit« sind für ihn nur innerhalb einer Schöpfungsordnung denkbar, in der die Vatergottheit die Rolle eines Platzanweisers übernimmt und Glück nur im Gehorsam gegenüber dem »Allweisen« möglich ist.

Bei Lotze hingegen wird der Ehrgeiz erkennbar, eine philosophische Ethik zu entwickeln, die als funktionaler Ersatz dieses Vatergotts und seiner Schöpfungsordnung fungieren könnte. Diese Ethik ist eudämonistisch, indem sie ihr Fundament im Begriff, in den Bedingungen der Möglichkeit des Glücks der Einzelnen findet, die Lotze durchaus in den Empfindungen von Lust und Unlust sucht. Wo Herder – übrigens als Theologe – die theologische Koalition noch verteidigt, hat sich Lotze mit dem Ausfall dieses Partners gänzlich abgefunden und sucht nach einem Ersatz in der eudämonistischen Moralität.

89 Benjamin, *Passagen*, N13a,3.

90 Herder, *Ideen*, 350.

84. *Für andere sein.* Hinter der altruistischen Verfasstheit der menschlichen Zeit, wie Lotze sie sich denkt, steht eine bemerkenswerte Kritik der hegelschen Konzeption des Seins »an und für sich«. Lotze hat durchaus ein Interesse daran, einen Substanzbegriff zu erhalten, das heißt einen Begriff des »Ansichseins«. Doch er weist den unhintergehbaren Primat des Für-sich-Seins bei Hegel zurück, mithin die fundamentale Stellung des Selbstbewusstseins. Stattdessen wäre dem Für-andere-Sein ein Vorrang einzuräumen. Für andere zu sein ist nach Lotze bereits die Kernbedeutung jedes Begriffs einer »Erscheinung« von Gegenständen für ein Subjekt. Denn es ist das Wesen von Gegenständen, eben Gegenstände *für* ein Subjekt zu sein.<sup>91</sup> Die Erscheinung ist insofern immer Überschuss gegenüber dem, was Gegenstände an sich und gegebenenfalls sogar für sich sind, und dieser Umstand gehört zum eudämonistischen, daher auch moralisch signifikanten Fundament des Weltbaus:

Es ist nicht bloß eine Thatsache, wie andere Thatsachen, sondern es liegt ein Element von Glück darin, daß ein Wesen nicht nur an sich ist, sondern auch da ist für ein anderes; nicht seine Existenz freilich, aber der Werth derselben dünkt uns erhöht und verdoppelt, wenn sein Bild in dem andern widerscheint, oder wenn überhaupt sein Inhalt nicht nur ist, sondern in der Auffassung irgend Jemandes erkannt und zum Gegenstand irgend welches Genusses, sei es auch nur der des Verständnisses, erhoben wird. Wer da fragt: das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene? Der meint damit schwerlich bloß, daß wahres Sein ein Herausgehen aus sich selbst und eine nach außen gerichtete Ausstrahlung der Thätigkeit sei. Vielmehr wird dies Herausgehn ausdrücklich als ein Heraustreten aus der Taubheit, Blindheit und Nacht des Nichtgekanntseins und der Vergessenheit in den lautern hellen Tag des Wachens, des Genannt- und Gekanntseins verstanden. [...S]o bedeutet die Erscheinung des Wesens, auf die wir Werth legen und von der wir wie von einem großen Gute sprechen, stets das Eintreten des That-sächlichen in ein genießendes Bewußtsein.<sup>92</sup>

Mit dieser Eigenschaft der »Wesen«, also der Substanzen, der Realien in der Welt, die als ein allgemeines, wechselseitiges Für-einander-Sein von Dingen ebenso wie von Personen anzusehen ist, will Lotze schließlich ein Prinzip der Interdependenz des Seienden formulieren. Außerdem ist das Für-andere-Sein unvermeidlich reziprok; und dies ist auch der Grund, warum es nicht angehen kann, dass die gesamte Geschichte nur dem

91 Lotze, *Mikrokosmos* III, 37.

92 Lotze, *Mikrokosmos* III, 37 f.

Nutzen und Genuss eines einzigen Subjekts oder Kollektivsubjekts dient, das selbst wiederum nichts für andere wäre. Lotze meint, der Überschuss des Für-andere-Seins sei die Bedingung der Möglichkeit für das Gegeben-sein, die reale (und stets schon relationale) Grundlage von Werten. Aus dieser Grundlage ergibt sich die Möglichkeit des Glücks ebenso wie des ethischen Sollens, ferner sogar die des Wissens als eines Erkennens.

Man möchte sogar noch das Begehren hinzufügen, das, wie Sigrid Weigel in ihrer Diskussion von Benjamins Gebrauch der Allegorie bemerkt, als »andere Rede« auch immer schon für den anderen ist.<sup>93</sup> Allerdings wäre dieser Gedanke für Lotzes Argument etwas fremdartig, insofern ihm offenbar der Altruismus im Weltverständnis ebenso wie im gegenseitigen Verständnis der Menschen vorrangig erscheint. Auf dieser Grundlage schlägt er vor, die hierfür erforderliche Subjektivität nicht an das bloße, karge Faktum des Selbstbewusstseins zu binden, sondern vielmehr an die Kategorie des Lebens des Individuums im Zusammenhang mit anderen. So gehört die moralische Ontologie der Geschichte als eines durch seine fortschrittliche Grundanlage vereinheitlichten Kontinuums ganz den Lebenden, den Subjekten, denen Dinge erscheinen können, und folglich nicht den Toten. Und dennoch ist der Zweck dieser gesamten geschichtsphilosophischen These der, die Menschheit als unzeitliche Gemeinschaft so zu fassen, dass die Leben, die Mühen und Leiden jener vergangenen Generationen nicht entwertet werden, die nicht als die »Toten« zu bezeichnen Lotze sich geradezu peinlichst bemüht. Insofern zerstreut sein scheinbar strikt eudämonistisches Argument niemals ganz den Zweifel, dass es nicht allein die Rechte der Lebenden gegen die Zukunft verteidigt, sondern auch die Rechte der Toten gegen ihre Zukunft, die Gegenwart der Lebenden. Geschichte wäre nicht nur das Für-die-Lebenden-Sein der Toten, sondern auch das Für-die-Toten-Sein der Lebenden.

85. *Schwacher Messianismus.* Benjamins Lektüre von Lotzes geschichtsphilosophischem Kapitel ist kaum weniger dicht als die von Blanquis kosmologischer Abhandlung. Er verspottet zunächst den schon in der Zwischenkriegszeit zunehmend in Vergessenheit geratenden Lotze, dieser habe als bloßer Indikator des Einsatzes der »Reservetruppen« (N13,3) der Bourgeoisie gedient, sobald die simple Idee des geschichtlichen Fortschritts nicht mehr zu halten gewesen sei. Trotzdem aber nimmt Benjamin Lotzes Argument über die Neidlosigkeit gegenüber der Zukunft äußerst ernst – und übrigens ernster als sonst irgendjemand, denn die Geschichts-

93 Weigel, *Body and Image-Space*, Kap. 7.



philosophie hat dieses Argument trotz der Rezeption durch Benjamin allem Anschein nach vollständig vergessen. Der zweite Abschnitt aus *Über den Begriff der Geschichte* wird zwar wegen der Formulierung von der »schwachen messianischen Kraft« viel zitiert; aber die Verbindung zu Lotze wird meist ausgespart.<sup>94</sup>

Benjamin deutet Lotzes Begriff der »Neidlosigkeit« so,

daß die Vorstellung von Glück, die wir haben, aufs tiefste von der Zeit tingiert ist, die die unsres Lebens ist. Das Glück ist uns nur vorstellbar in der Luft, die wir geatmet, unter den Menschen, die mit uns gelebt haben. Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung vom Glück – das ist es, was jener merkwürdige Tatbestand uns lehrt – die Vorstellung der Erlösung mit. Dieses Glück ist fundiert auf eben der Trostlosigkeit und auf eben der Verlassenheit, die die unsern waren. Unser Leben ist, anders gesagt, ein Muskel, der Kraft genug hat, die ganze historische Zeit zu kontrahieren. Oder, noch anders, die echte Konzeption der historischen Zeit beruht ganz und gar auf dem Bild der Erlösung. (N13a,1)

In den Aphorismen *Über den Begriff der Geschichte* (§2) modifiziert er diesen Gedankengang und entwickelt ihn weiter, auch unter Zuhilfenahme einer Ausspinnung und Auswechslung der ohnehin kühnen, von Bildbrüchen gekennzeichneten Metaphorik – die Katachrese wird anscheinend zunehmend zu einem zentralen Stilmittel:

[Lotzes] Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt mit andern Worten in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein

94 Als Repräsentant einer solchen Lektüre sei Jacques Derrida genannt, der in *Spectres de Marx: L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Galilée, 1993, 95, Anm. 1, im Zusammenhang einer weiteren Diskussion geschichtstheologischer Motive wohl auf Benjamins »Messianismus« eingeht, ihn aber nicht ins Verhältnis zum Problem Lotzes setzt.

Echo von nun verstummten? Haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns, wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.<sup>95</sup>

Es ist kaum zu leugnen, dass Benjamins Diskussion von Lotzes »Neidlosigkeit« sich zunehmend von dessen Argument abwendet. Oder genauer, Benjamin betont, was er für die theologische Lesbarkeit des Arguments hält, und lässt Lotzes begriffliche Arbeit an der Begründung der These unter den Tisch fallen. Es scheint plausibel, dass Benjamin auf Lotzes moralische Ontologie des Altruismus verzichten wollte, ohne zugleich den Befund der »Neidlosigkeit« gegen die Zukunft zu verwerfen. Es ist kaum nötig zu betonen, dass Benjamins emphatisch »schwache« messianische Kraft ein ähnlich erstaunliches philosophisches Theorem ist wie Lotzes Vorstellung des Für-andere-Seins. Mit Verweis auf die »nun verstummten« Stimmen erfasst Benjamin allerdings präzise die bei Lotze umgangene Frage nach der Beziehung der Lebenden zu den Toten, nach den Anrechten der Toten auf die Lebenden, die Lotzes expliziter Frage nach den Rechten der Gegenwärtigen gegenüber den Zukünftigen, den Ungeborenen, genau entspricht.

86. *Parodie der Philosophie.* Benjamins Verwendung des Vokabulars der philosophischen Argumentation – »mit anderen Worten«, »wenn ... dann« – sticht ins Auge; und zugleich die fragwürdige, möglicherweise sogar parodistische Natur der Auslegungen und Folgerungsbeziehungen, die dadurch ausgedrückt werden. Beispielsweise bedeutet die Behauptung, das »Bild des Glücks« sei an die jeweilige Gegenwart eines Lebens mit anderen gebunden, keineswegs »mit anderen Worten«, dass die Vorstellung der Erlösung in der des Glücks mitschwingt. Ähnlich verhält es sich mit den Pseudo-Folgerungen im weiteren Verlauf der Passage: Die Vorstellung, dass die »Früheren« im Leben der Gegenwärtigen – in ihren Erinnerungen, ihrem Begehren, ihrem Unbewussten – auf irgendeine Weise aufbewahrt sind, erlaubt streng genommen keineswegs die Schlussfolgerung, dass die Vergangenheit deswegen auch die Gegenwart heimlich erwartet habe oder dass die Lebenden gegenüber dieser vergangenen Wirklichkeit bereits ein Quantum »messianischer«, erlösender Kraft besäßen.

95 Benjamin, *Über den Begriff*, 693 f.

Doch ist das *non sequitur* so offensichtlich, dass ihm Absicht unterstellt werden kann. Ob nicht hierin auch jene »dunkle Ironie« Blanquis aufscheint? Das einerseits auf stringente Auslegung und Entfaltung der Zeichen in der Allegorese, andererseits auf die Zertrennung in der Katachrese setzende Verfahren bricht auch mit dem philosophischen »Raum des Begründens«, dem Spiel des »asking for and giving reasons«, wie Robert Brandom es mit einer auf Wilfrid Sellars zurückgehenden Formulierung bezeichnet, um Semantik aus dem Potential möglicher Begründungen und Folgerungen von Aussagen zu bestimmen (»inferentialism«).<sup>96</sup> Das Schachspiel, das Benjamin im ersten seiner aphoristischen Denkbilder *Über die Geschichte* evoziert, scheint diesem »Raum« geregelter Bewegungen und klarer (»inferentieller«) Folgerungsbeziehungen in einem Feld binärer Bestimmungen (wahr-falsch, weiß-schwarz, Gewinner-Verlierer) recht genau zu entsprechen.

87. *Vertrag und Verschwörung*. Was nun jene »schwache messianische Kraft« angeht, lässt sich die verborgene Bindung, die »geheime Verabredung« zwischen den Toten und den Lebenden auch als Metapher gegenseitiger Anerkennung in der Rechtsform eines Vertrags verstehen. Insofern der Vertrag in der philosophischen Tradition vor allem für die Begründung gesellschaftlicher und politischer Institutionen steht, zeichnet sich hier ab, dass Benjamin in seiner Darstellung der Beziehung zwischen den Toten und den Lebenden auch eine spezifische politische Dimension in die Philosophie der Geschichte mit einbeziehen will.

Alain Boureau hat argumentiert, dass die Denkfigur des Vertrags im Zusammenhang mit theologischen und juristischen Kontroversen des frühen 14. Jahrhunderts eine entscheidende Aufwertung erfahren habe. In jenen Debatten überlagert sich eine Vielzahl von Problemen, die das Wesen der Sakramente, die Wirksamkeit von Zeichen, die kollektive Handlungsmacht von sozialen Gruppen, die Möglichkeit fiktiver juristischer Personen sowie zugleich die Dämonologie (in der Vorstellung eines »Pakts« mit dem Teufel) betreffen. Ob von hier eine direkte genealogische Linie zu den Vertragstheorien der politischen Souveränität in der Frühen Neuzeit führt, lässt Boureau offen. Ihn interessiert eher die Kontiguität von Theologie, rechtlich-politischer Praxis der Souveränität und Häretiker- und Hexenverfolgung im Spätmittelalter.<sup>97</sup> Indem der Teufel nur als Vertragspartner handlungsfähig werden konnte, ließ sich seine

96 Vgl. Brandom, *Making It Explicit*.

97 Alain Boureau, *Satan hérétique: Naissance de la démonologie dans l'occident médiéval (1280-1330)*, Paris: Jacob, 2004, bes. Kap. 3.

Handlungsmacht von der Allmacht Gottes deutlich absetzen. Noch Jean Paul bemerkt nebenher, dass man »wohl mit dem Teufel einen Pakt macht, aber nicht mit Gott«<sup>98</sup> – ein Topos, der unter gewissen Voraussetzungen der theologischen Deutung des »Bundes« zwischen Gott und den Menschen entgegensteht, wobei aber der Bund im Grunde ein einseitiges Versprechen Gottes ist, der sich allein selbst daran binden kann. Im Vertrag hingegen bindet sich auch der Mensch selbst.

Wenn man Boureaus Vorsicht zumindest vorübergehend außer Acht lässt, liegt es nahe, in Benjamins Setzung einer vertragsartigen »Verabredung« der Lebenden mit den Toten eine Ausdehnung der Sphäre des Politischen zu sehen; übrigens eine prekäre Ausdehnung, denn es mag sein, dass man so wie mit dem Teufel auch mit Gespenstern einen »Pakt« zu schließen vermöchte; aber mit den Toten als *Tote*? Jedoch bezeichnet schon diese Prekarität der Metapher etwas Entscheidendes: Die politische Dimension, die Benjamin erschließt, ist die der Widerständigkeit der Schwachen und Beherrschten, und zwar in ihren klandestinen und allen geregelten juristischen Verfahren entgegenlaufenden Formen. Die »geheime Verabredung« ist beinahe schon eine Verschwörung, wenn auch eine Verschwörung zum Guten, ein literarisches Motiv, das etwa von Goethe (*Wilhelm Meister*) oder Dickens (*Great Expectations*) bekannt ist, hier jedoch eine düstere Färbung der verzweifelten Widerständigkeit annimmt. Benjamin schlägt der politischen Philosophie eine plötzliche Erweiterung vor und legt ihre Nachlässigkeit offen (nämlich die, vor allem von der Seite der Herrschenden her gedacht zu haben).

88. *Gegen andere sein.* Dieser Umstand, der weit über Lotzes allenfalls gegen den Strich politisch lesbares Argument hinausweist, kommt in anderen Sektionen von *Über den Begriff der Geschichte* deutlicher zum Tragen. So zum Beispiel in der allegorischen Figur des »Engels der Geschichte« im neunten Abschnitt, wo sehr viel unmittelbarer von den Toten und dem Wunsch nach ihrer Wiederauferstehung die Rede ist. Die äußerst verdichtete Passage unterscheidet tatsächlich drei verschiedene Engelsfiguren. Erstens die von Paul Klee gezeichnete, zweitens den »Engel der Geschichte«, den Benjamin als in entscheidenden Hinsichten ähnlich zu, aber nicht identisch mit Klees Figur einführt; und drittens den Engel, der in Gershom Scholems Versen »Gruß vom Angelus«, die Benjamin als Motto über dem Abschnitt zitiert, die Sprecherfigur ist. Diese Engelsfiguren treten als Zeichen füreinander ein – übrigens in

98 Jean Paul, *Flegeljahre*, Sämtliche Werke in 10 Bänden, Abt. I.2, hrsg. von Norbert Miller, München: Hanser, 1987, 785.

unterschiedlichen Medien (Lyrik, Graphik beziehungsweise deren Ekphrasis, philosophische Prosa) – und legen sich gegenseitig aus.<sup>99</sup>

Scholem hatte sein Gedicht über den »Angelus« in einem Brief für Benjamin aufgeschrieben, vielleicht sogar für diesen Briefwechsel verfasst. Auch Klees Bild – das Scholem über längere Zeit für Benjamin aufbewahrte und später auch erbte – spielte darin bereits in den frühen zwanziger Jahren eine zentrale Rolle. Scholems enigmatische Zeilen (mit Benjamins Hervorhebung) deuten auf eine widersprüchliche Gemütsverfassung dieses Engels hin, die ebenso von *non sequiturs* geprägt ist wie Benjamins Prosa: »Mein Flügel ist zum Schwung bereit / *ich kehrte gern zurück* / denn blieb' ich auch lebendige Zeit / ich hätte wenig Glück.«<sup>100</sup> Die »lebendige Zeit« scheint hier nicht einfach die Zeit der Lebenden aufzurufen, an die nach Benjamins Lotze-Deutung die Möglichkeit des Glücks gebunden ist. In Scholems Gedicht ist die »lebendige Zeit« eher Synonym für die Zeit des »ewigen Lebens«. Doch selbst ein solches Verweilen wäre für den Angelus nur mit »wenig Glück« verbunden.

Das Begehren nach einer »Rückkehr«, das Benjamin in seinem Zitat kursiv hervorhebt, überbietet sogar diese Form der Ewigkeit. Benjamin deutet das Begehren des Angelus ferner als dasjenige, auch die Toten wiederauferstehen zu lassen. Das Glück, an dem es dem flugbereiten (aber nicht fliegenden) Angelus mangelt, wäre, wie es scheint, an diese Wiederauferstehung gebunden. Der Anschluss an die *Apokatastasis pantōn* im origineischen Sinn, die Benjamin im geschichtstheoretischen Konvolut der *Passagen* zitiert, ist eng.<sup>101</sup> Doch wird die Arbeit des Engels an der Apokatastasis verhindert durch den »Sturm«, der

vom Paradiese her [weht], der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.<sup>102</sup>

Diese konstante Vereitelung der Apokatastasis ist das Zerstörungswerk der historischen Zeit, überhaupt des Todes (der »vom Paradiese her« kommt, indem er im biblischen Mythos erst nach der Vertreibung aus dem Garten Eden in die Welt tritt). Die »messianische Kraft« der Lebenden ist also nicht nur »schwach«, sondern genauer gesagt, *zu* schwach. Zur Gegenwart der Lebenden gehört auch die Arbeit an der Zerstörung

99 Nach Weigel, *Body- and Image-Space*, Kap. 4.

100 Benjamin, *Über den Begriff*, 697.

101 Benjamin, *Passagen*, N1a,3 und a1,1.

102 Benjamin, *Über den Begriff*, 698.

anderer, ein Gegen-andere-Sein, das bei Lotze überhaupt keine Erwähnung findet.

Am Ende des sechsten Aphorismus notiert Benjamin in diesem Sinn (eine weitere vielzitierte Passage):

Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.<sup>103</sup>

Wenn man nun an die Blanqui-Lektüre zurückdenkt, wird diese Zeit des unaufhörlichen Siegens des »Feindes« als jene des Kontinuums der Unterdrückung und der Zerstörung verständlich. Vielfach insistiert Benjamin in seinen Aphorismen, dass dieses Kontinuum »zerbrochen« und »gesprengt« werden müsse. Es ist diese Sprengung, für die Blanqui der »Sachverständige« gewesen zu sein scheint. Die Zeit (das Kontinuum) der Zerstörung umfasst nicht allein die Lebenden, sondern auch noch die Toten, die sich im Hinblick auf ihr Nachleben durchaus noch als tödlich erweisen. Der gewissermaßen billige Verweis der Apokatastasis auf das Jenseits des ewigen Lebens der Toten erfüllt also nicht die Funktion, den »Funken« der Hoffnung am Glimmen zu halten. Apokatastasis müsste mehr leisten, weil die Zerstörung, das Gegen-andere-Sein des Menschen, auch die Toten tangiert. Nicht allein können die Lebenden gegen die Toten sein, sondern auch und sogar die Toten können gegen die Lebenden sein, da sie als ehemalige Lebende *gegen die ihnen künftig Nachfolgenden* gehandelt haben können. Dieses letztere Phänomen kann man etwa an den großen Verbrechergemeinschaften der Völkermorde beobachten; oder in anderer Weise an der ökologischen Zerstörung, die aus den industriellen Ökonomien der Moderne hervorgeht.

*89. Politisierung als koalitionsfähiges Verfahren.* Auf diese Weise distanziert sich Benjamin von jener Art Arrangement, die man bei Leibniz antrifft, der in der beinahe unterdrückten allegorischen Komponente seiner Apokatastasis-Skizzen das Kontinuum der ewigen und göttlichen Zeit mit der Zeit der Toten in eins gesetzt hatte. Diese Distanzierung ist aber schon von Lotzes Ahnung vorbereitet worden, dass jede theoretische Diskussion der Geschichte, indem sie an der altruistischen Verfassung der Wirklichkeit teilhat, auch die Aufgabe hat, die Toten zu retten (weil jede Zukunft auch die Gegenwart rettet). Das messianische Motiv in Benjamins späteren Schriften würde auf Grundlage dieser Ahnung in Widerspruch zu

103 Benjamin, *Über den Begriff*, 695.

jener christlichen Tradition treten, die dazu geneigt ist, die göttliche Zeit durch das leibnizsche Kontinuum und dessen allegorische Identifikation mit dem Jenseits der Toten zu deuten, demgegenüber das Diesseits letztlich gleichgültig wäre. Die Vorstellung der besagten »geheimen Verabredung« zwischen den Lebenden und den Toten würde eine subtil politische Umdeutung von Lotzes Vorstellung der Menschheit als einer altruistisch, also moralisch konstituierten »unzeitlichen Gemeinschaft« erlauben.

Benjamin bedient sich hier einer neuen Ressource, die in Leibniz' und Lotzes Überlegungen über die Beziehungen zwischen Geschichtlichkeit und Unsterblichkeit keine Rolle gespielt hatte: der Politisierung dieser Beziehungen, für die Blanquis vieldeutige Allegorie von Kosmos und Polis, ewiger Wiederkehr und Revolution eine Pionierleistung gewesen war. Von der gutartigen Wirklichkeitsverfassung bei Lotze, wo die Lebenden und die Toten sich geradezu gegenseitig als Rettungsmittel dienen, kehrt Benjamin sich ab. Er setzt stattdessen eine bösertige Verfassung voraus, vor der sowohl die Lebenden als auch die Toten gerettet werden müssten (ohne, dass dies notwendigerweise geschähe). Die *Schwäche* jener »messianischen Kraft« der Lebenden findet in dieser Voraussetzung ihre Begründung. Denn wäre die fragliche Kraft nicht schwach, wäre die maligne Macht in der geschichtlichen Wirklichkeit kaum der Rede wert. Dann würde Benjamins Analyse mit dem theologischen Optimismus von Leibniz' *Theodizee* oder Herders Gotteskindschaft oder eben dem moralischen Optimismus von Lotzes *Mikrokosmos* zusammenfallen.

90. *Koalition der Verlierer*. Der pessimistische Ton von Benjamins späten Werken ist das Korrelat einer beinahe gnostischen Sicht auf die Weltzeit, das soll hier heißen, eines Dualismus zwischen der Weltzeit eines malignen Demiurgen und deren Aufhebung und Ersetzung durch die benigne Erlösergottheit.<sup>104</sup> In dem, was man als Benjamins absichtliche Fehllektüre von Lotze bezeichnen könnte, liegt jedoch eine wichtigere Leistung, nämlich die, der Geschichtsphilosophie eine konkrete politische Bedeutung als Verbündete der Verlierer und Opfer der Geschichte zuzuschreiben, die sie vorher nicht – oder nicht so deutlich – an sich erkannt hatte. Selbst Marx, indem er sich an die hegelianische Auffassung der dialektischen Dienstbarkeit der Gegenwart für die Zukunft anschließt, die Lotze

104 Grundlegend für diese Thematik waren Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* [1930], 1-2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954; Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* [1947], Berlin: Matthes & Seitz, 2007; vgl. auch Heinz Dieter Kittsteiner, *Mit Marx für Heidegger – mit Heidegger für Marx*, München: Fink, 2004.

kritisiert, macht sich letztlich die Sache der Gewinner des geschichtlichen Prozesses zu eigen. Der *underdog* ist vor allem dann von Interesse, wenn er den *topdog* wider Erwarten besiegt. Im 19. Jahrhundert blieb Lotzes Stimme im Chor der Geschichtsphilosophen, so scheint es, ziemlich allein, wenn er darauf bestand, dass die Einschließung der Ausgeschlossenen nicht nur ein praktisches, sondern auch ein ernsthaftes theoretisches Problem sei. Die meisten seiner (wenigen) heutigen Deutungen weisen darauf hin, dass er zum Beispiel die Art und Weise, in der die seinerzeitige Geschichtsschreibung Frauen systematisch ausschloss, für untragbar hielt, ein Punkt, den wiederum Benjamin in charakteristischer Weise übersieht.<sup>105</sup>

Die erneuerte Politisierung der Geschichtsphilosophie, die Benjamin nicht nur aus dem marxistischen Kontext, sondern auch aus Verweisen auf den jüdischen Messianismus und aus der Sensibilität für die Seite der unleugbaren und dauerhaften Verlierer entwickelte, ist dennoch wohl das Proprium seiner Position. Diese Leistung seiner Methode, die er stets als »Dialektik« bezeichnet, formuliert er an manchen Stellen im Modus des Triumphalen: »Es ist das Eigenste der dialektischen Erfahrung, den Schein des Immer-Gleichen, ja auch nur der Wiederholung in der Geschichte zu zerstreuen. Die echte politische Erfahrung ist von diesem Schein absolut frei.«<sup>106</sup> So soll die Politisierung endlich den Ausgang aus den Apokatastasen ermöglichen.

91. *Politisierung der Unsterblichkeit.* Doch so eindeutig verhalten sich die Dinge nicht immer. Die Politisierung, die Benjamin erreicht, obwohl tiefgreifend, erzwingt keine völlige Ineinsetzung des Historischen mit dem Politischen. Und zugleich findet sie sich mit ihrer Topik der Pflichtübung und -verletzung gegenüber den Toten im Schnittpunkt von Wiederholung und Unsterblichkeit ein.

Die unüberschaubar oft zitierte und interpretierte Allegorie aus dem ersten Abschnitt von *Über den Begriff der Geschichte*, das Bild der schachspielenden Puppe des historischen Materialismus, die der in ihrem Inneren versteckte Zwerg, die Theologie, bewegt, findet ihren Sinn vielleicht am ehesten in der Weigerung des allegorischen Denkens, sich auf eine begriffliche Reduktion einzulassen. Keines der Elemente der Allegorie ist verzichtbar, keines folgt aus einem der anderen. In Hinsicht auf den historischen Materialismus trotz Benjamin dem reduktionistischen Anspruch, alles auf dialektisch verschränkte materielle Grundlagen zurückzuführen,

105 Lotze, *Mikrokosmos* III, 49.

106 Benjamin, *Passagen*, N9,5.



das philosophische Spiel völlig mit dem Politischen zu identifizieren und alles Individuelle als bloß vom mechanischen Apparat determinierte Attrappe anzusehen. Doch käme auch der theologische Zwerg ohne die Puppe nicht zurecht. Er benötigt den Anspruch, und sei er betrügerisch, dass seine Erlösungsbewegungen einer künstlichen, systemischen Intelligenz entspringen, die dem scheinbar autonomen Mechanismus angehört, den man in seinen Wirkungen beobachten kann, aber nicht in seiner Funktionsweise. Das Wundersame und Staunenerregende der Puppe ist ja gerade die Überlegenheit der künstlichen Intelligenz über die menschliche, Demonstration jener leibnizianischen Hoffnung auf die Ersetzung der menschlichen durch überlegene andere Intelligenzen. Durch den betrügerischen Apparat wird diese Hoffnung – die mit der anti-verroistischen Hoffnung auf das Aussterben der Menschheit zusammenfiel – noch einmal ins Lächerliche gezogen. Die Teile des Apparats formen kein System, sondern nur ein aggregiertes Ganzes, dessen Teile zusammengehören, aber nicht miteinander amalgamiert worden sind: eine Art Bündnis, durch die die scheinbare Maschine beim Schachspiel zu triumphieren vermag.

Wie in der hegelianischen Geschichtsphilosophie ist eine List erforderlich, eine Täuschung, um den politischen Kampf zu gewinnen. Diese List, die sich bis in die »geheime Verabredung« der Lebenden mit den Toten fortsetzt, ist die Vorbedingung dafür, dass die Toten ihre Wiederauferstehung und die Lebenden und die Zukünftigen ihre Unsterblichkeit erlangen. Benjamin arbeitet gegen das Nein/Nein.

92. *Keine Ethik der Unsterblichkeit?* Vor einiger Zeit hat Boris Groys in einem Band mit philosophischen Gesprächen etwas skizziert, das er als »die Politik der Unsterblichkeit« bezeichnete. Deren Grundproblem sei die Frage,

wie man zur reinen Seele, zur unzerstörbaren Mumie, zur lebendigen Leiche wird. Oder: Wie man die zeitgenössische Gesellschaft transzendiert, die doch vergänglich, sterblich ist, wie man eine Metaposition einnimmt – jenseits der Welt der vergänglich Lebenden. Das ist die genuin politische, die praktische Frage schlechthin, denn keine wissenschaftliche Theorie, keine Gesellschaftstheorie, keine Kommunikationstheorie können einen darüber aufklären, wie man mit den Toten kommunizieren und die Unsterblichkeit erlangen kann.<sup>107</sup>

107 Boris Groys, *Politik der Unsterblichkeit: Vier Gespräche mit Thomas Knoefel*, München 2002, 35f. Die Bekanntschaft mit diesem Band verdanke ich Christoph Paret.

Groys betont weiterhin, in der Philosophie gehe es hauptsächlich um das entsprechende praktische Wissen, in einem Raum, der nur als Arena eines Wettkampfes zwischen den Lebenden und den Toten verstanden werden könne. Die Unmöglichkeit einer Kommunikation mit den Toten sei zugleich auch die einer Gemeinschaft mit ihnen. Und doch sei jede »Kultur« und jede Möglichkeit von »Reinheit« auf die Einbildung und schöne Lüge einer solchen Gemeinschaft gegründet.

Es ist jedoch eigentümlich, dass Groys, obwohl er über die Sphäre des Praktischen handelt und zugleich auch ein mindestens implizit normatives Vokabular verwendet, die Angelegenheit nur unter dem Etikett einer »Politik der Unsterblichkeit«, nicht aber einer Ethik derselben zu diskutieren bereit ist. Doch ist vielleicht diese Haltung gerade der Preis für Benjamins Politisierung von Lotzes altruistischer Verfassung der historischen Zeit. Damit es eine Politik der Unsterblichkeit geben kann, darf die »Menschheit« nicht als »unzeitliche Gemeinschaft« angesehen werden, die einer solchen altruistischen Verfassung entspränge.

*93. Historizitätsgeschichte der Gegenwart.* Benjamin ersetzt im koalitionsären Komplex, aus dem die Theologie eigentlich ausgeschieden ist, die moralische Normativität Lotzes durch die Politisierung, die sich nebenbei auch eines theologischen Vokabulars bedient, um ihre Dienlichkeit im Verbund zu belegen. Benjamin verschließt auf diese Weise die Passage, die Leibniz' vorsichtige und zögerliche Unterscheidung der richtigen und der falschen Art von Unsterblichkeit geöffnet hatte. Diese Passage hatte es ermöglicht, Normativität in die Grundverfassung der Historizität mit aufzunehmen, und zwar in begrifflicher Weise, nicht allein in unbegrifflicher, wie es in der Übertragung in den Bildbereich der Unsterblichkeit möglich war. Wie Lotze zeigte, konnte man diese Normativität schließlich direkt in moralische Kategorien transponieren. Benjamins Koalition hingegen schreibt diese Normativität wieder aus der Geschichtlichkeit heraus und gründet sich stattdessen auf die politische Unterscheidung von Siegern und Besiegten. Er nutzt dafür eine fatale Lücke in der lotzeschen Konzeption des Für-andere-Seins, das zugleich die Möglichkeit eines Gegen-andere-Seins eröffnet und dieses nicht auszuschließen vermag.

In der gegenwärtigen Lage der geschichtsphilosophischen Diskussion erscheint die bei Benjamin vollzogene Abschließung der Historizität vom Terrain der moralischen Normativität definitiv. Zumindest aus Sicht einer Geschichte der Historizität ist dieser Umstand allerdings problematisch, weil man die auch historische Bedeutung der normativen Ethik für die Geschichtlichkeit verkennt, wenn man sich diese Bedeutung kaum

noch überhaupt nur theoretisch vorstellen kann. Indem sie der theoretischen Vorstellungskraft zu Hilfe kommt, macht die historische Perspektive auch kontingente Begrenzungen des aktuell verfügbaren begrifflichen Territoriums sichtbar. Der Blick auf die Lage der »ewigen Wiederkunft« im Geschichtsdenken Nietzsches verdeutlicht einige der Potentiale, die in der zeitgenössischen Konstellation der Historizität ausgeklammert werden. Auch das Historizitätsverständnis der Gegenwart ist letztlich nur Teil einer selbst geschichtlichen Formation.

Läge es in diesem Zusammenhang nicht nahe, aus diesen zwar wenigen, aber doch eindeutigen Gegebenheiten einen geschichtlichen Verlauf zu extrapolieren, etwa in dem Sinn, dass eine Theologie der Historizität durch eine Moral derselben ersetzt, schließlich aber durch eine Politik der Historizität verdrängt worden sei? Für die Gegenwart wäre damit natürlich noch gar nicht gesagt, ob die bei Benjamin anzutreffende Konstellation noch Geltung hätte (obwohl die heute vielerorts zu beobachtende Orientierung der Historizität auf die Verlierer und Opfer durchaus dafür spräche). Aber ohnehin wäre diese Perspektive, die an die Abfolge der wissenschaftlichen Paradigmen bei Thomas Kuhn oder auch der Epistemen bei Foucault erinnern könnte, zu eingeschränkt. Im Gegenteil existieren im gesamten, hier nur höchst selektiv beleuchteten Zeitraum viele Konstellationen nebeneinander. Springt man von Benjamin zu Nietzsche zurück, wird deutlich, dass das von Benjamin (und anderen) attackierte Unternehmen einer moralischen Auslegung von Historizität bestimmte Potentiale enthielt, die sich im 20. Jahrhundert tendenziell verflüchtigt haben. Die Kombination einer Moralisierung des Historischen mit dem Motivkomplex der partikularen Apokatastasis in Form der »ewigen Wiederkunft« bei Nietzsche zieht insbesondere die scheinbar selbstevidente Beziehung zwischen den so eng verwandten Begriffen von Historizität und Historisierung in Zweifel.

## V. Laufenmachen der Historisierungen bei Nietzsche

Nietzsche über »Vergrößerung« und Theatralik als Voraussetzungen von Wiederholung – historistische Ontologie der Singularitäten als Vergrößerung – Apokatastasis-Bezug in Nietzsches Kritik der Geschichtsschreibung – Hausdorffs Widerlegung der mathematischen Apokatastasis – poetische Kosmologie bei Nietzsche – Begehren als Grundlegung einer unsteten Historisierung – Begehren aus einer Naturgeschichte der Reproduktion herauszulösen – Diskontinuität durch Sexualisierung, Überschüsse des Begehrens, Orgasmus – Historizität als Orgie der Theorie, des bloßen Wissens – Überschuss, Geschwindigkeit, Satire und Satyricon – semiotische Eskalationen – Nietzsche gegen die „moralische Ontologie“ – Normativität im Wirklichkeitsbezug als bloßer Autoritarismus – Nietzsches kommunitaristische Tendenz – Individualität und Imperium – Geschichtlichkeit gegen Normativität, Nietzsche gegen Kants Semiotik der Menschheitsgeschichte – Kants Trilemma: Chiliasmus, Terrorismus, Abderitismus – Partizipation und Öffentlichkeit als Bedingungen der Historizität bei Kant – Unvergesslichkeit als deren Postulat – Nietzsche über Historisierung und Vergessen – Historisierung und Historizität lassen sich voneinander trennen, doch bleibt die Frage nach der Normativität bestehen.

94. *Vergrößerungen*. Es ist immer etwas Aufgesetztes an Nietzsches Bezugnahmen auf die Thematik der »ewigen Wiederkehr des Gleichen«. Tatsächlich sagt er es selbst an einer Stelle in seinen Notizen: »Die *Vergrößerung* als Grundmittel, um Wiederkehr, identische Fälle, erscheinen zu lassen; bevor also ›gedacht‹ wurde, muß schon *gedichtet* worden sein, der formende Sinn ist ursprünglicher als der ›denkende‹« (NF-1885,40[17], KSA II, 636). Diese Vorgängigkeit der Dichtung erinnert nicht von ungefähr an einen Gedanken Vicos, in der *Scienza Nuova*, wo postuliert wird, dass die Dichtung am Anfang der Sprache (mithin vor dem begrifflichen Denken) stehe,<sup>108</sup> eine Vorstellung, die sich über verschiedene Rezeptionslinien, nicht zuletzt bei Herder, in die deutschsprachige philosophische Topik einschrieb.<sup>109</sup> Auch ist die Bemerkung Nietzsches der Intuition Leibniz' verwandt, die darauf beharrt, dass man auch in jenem unheimlichen kombinatorischen Argument über die Apokatastasis keineswegs einen sehr präzisen Begriff von Identität in Anschlag bringen dürfe, indem andernfalls das Argument zu schnell alle Plausibilität einbüße,

108 Vico, *Prinzipien*, vgl. bes. §§361-363, 375f., 400, 409, 460.

109 Etwa in Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772], *Sämtliche Werke* 5, Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung, 1891, wo Sprache aus dem natürlichen Ausdruck der Empfindung erklärt wird und damit gleichursprünglich mit Gesang und Poesie ist.

und dass vielmehr eine »Ähnlichkeit« ausreichen müsse, um eine Wiederholung zu konstituieren.

95. *Theater der Singularität.* Der Imperativ der Vergrößerung bedeutet auch eine Absage an die Topik der Singularität alles Historischen, die in den klassischen Bemühungen, aus dem sogenannten »Historismus« eine spezifische philosophische Position zu machen, zentral war, oder genauer, erst nach und trotz Nietzsche, zentral wurde. Friedrich Meinecke erhebt gerade Leibniz zum entscheidenden philosophischen Urheber der »historischen Individualität«, weil dieser den Substanzbegriff – anders als etwa und insbesondere Spinoza – als unendlich divers auffasse und die Monaden einem immanenten Bildungsprozess unterstelle.<sup>110</sup> Doch Meinecke lässt Tangenten wie die Wiederholung oder die Unsterblichkeit außer Acht. Nietzsche wäre hier nur als Irläufer einer ansonsten teleologischen Geschichte der modernen Historizität denkbar, deren Ziel in der Koppelung der Anerkennung von Singularitäten einerseits und deren ebenso singulären Werdens- und Bildungsprozessen andererseits schon erreicht gewesen wäre (für Meinecke eigentlich bereits bei Goethe). Auch die Gegnerschaften zum »Historismus«, die in der Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts wohl insgesamt überwogen haben, haben sich an jenem angeblichen Kernbereich abgearbeitet. So hat sich eine gewisse Marginalität Nietzsches in diesem Bezirk der Philosophie immer weiter erhalten.

Und doch ist diese Marginalität, wie oft der Fall, ein Alarmsignal. Auch die Singularität erweist sich nämlich als rein vergrößerndes Verfahren. Zu den Pathosformeln der Geschichte gehört die Betonung des Unwiederbringlichen, des schmerzlichen (oder auch des befreienden) Verlusts, der Trauer über das Abgestorbene und ebenso des Schauders über das Überwundene. Ein friedliches Miteinander von Wiederholung und Unwiederbringlichkeit *in* der Geschichte scheint auf den ersten Blick nicht erreichbar, insofern die Geschichte zumindest einer bestimmten Ausprägung ihres wissenschaftlichen Selbstverständnisses nach durch die uneingeschränkte Anerkennung der Singularität alles Historischen – Personen, Handlungen und Ereignisse als ontologische Individuen – und *gegen* die Möglichkeit der Wiederholung konstituiert ist. Allerdings ist die begriffliche Lage um die Vorstellung der Singularität kompliziert. Da in logischer Hinsicht, wie schon Gottlob Frege betont hat,<sup>111</sup> außerhalb des vollständigen Aussagesatzes nicht feststellbar ist, ob

110 Meinecke, *Entstehung*, 1, 27-45.

111 Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* [1886], Hamburg: Meiner, 1988, 10.

ein sprachlicher Ausdruck singularer Term (mit einem ontologischen Individuum als Referenten) oder aber Prädikat ist, scheint es nicht sinnvoll, irgendwelche Ontologien, einschließlich derjenigen des Historischen, auf Individuen beschränken zu wollen. Wenn man daher – mit dem Historismus à la Meinecke – daran festhalten will, dass Singularität mit dem Historischen in irgendeiner ausgezeichneten Weise zu tun hat, liegt es nahe, ihre Bedeutung gerade in der Pathosformel der Unwiederbringlichkeit zu verorten, also in der Negation der Möglichkeit der Wiederholung.

Statt eine solide ontologische Bestimmung zu gewinnen, geriete man dann allerdings auf das Terrain der theatralischen Repräsentationen, dessen, was jeweils im Vorder- und im Hintergrund der Bühne stünde, was beleuchtet oder verschattet würde. Das in der Geschichtstheorie weidlich diskutierte Problem von »Ereignis und Struktur« als Figuren von Singularität und Wiederholung erwies sich fast schon als Scheinproblem, als Angelegenheit immer schon gegebener, obwohl unterschiedlicher Vermittlungen und Repräsentationsweisen.<sup>112</sup> Und man muss der Geschichtswissenschaft wirklich nicht jedes dick aufgetragene Pathos abkaufen.

96. *Die Grobheit der Monumente.* Folgt man der Metapher der »Vergrößerung« bei Nietzsche, ergeben sich zunächst Verbindungen zur Problematik der Ästhetik Wagners: »Nicht zu vergessen: es ist eine *theatralische* Sprache, die Wagner's Kunst redet [...]. Es ist Volksrede, und die lässt sich ohne eine starke Vergrößerung selbst des Edelsten nicht denken [...].« (NF-1874,32[22], KSA 7, 761). Die Verbindung zum Motivkomplex des Dramatischen erhält sich über die Phase der intensiven Beschäftigung mit Wagner hinaus. »*Vergrößerung* der Kunst im *Drama*«, notiert er etwa Ende der 1870er Jahre (NF-1878,39[7], KSA 8, 576). Inhaltlich entspricht die Phrase einer Bestimmung, die bereits 1874 in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* vorgenommen wird, wenn Nietzsche von der monumentalischen Geschichtsschreibung handelt. Diese Art der Historie wird »jene volle Wahrhaftigkeit nicht brauchen können«, die man sich theoretisch so denken könnte, dass »jedes Factum in seiner genau gebildeten Eigenthümlichkeit und Einzigkeit« dargestellt wird. Bevor

112 In ähnlicher Weise differenziert schon Reinhart Koselleck, »Darstellung, Ereignis und Struktur«, in: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, 144-157, Ereignis und Struktur nur in relativer Weise, nämlich nach den Darstellungsmodi von Erzählung und Beschreibung (deren praktische Unterscheidbarkeit er allerdings gleich zu Anfang in Frage stellt), nach der zeitlichen Dauer, schließlich nach Singularität und (Vorbedingungen von) Wiederholung (als grobe Ähnlichkeit).

diese theoretische Möglichkeit realisiert wäre, müsste die monumentale Historie »immer [...] das Ungleiche annähern, verallgemeinern und endlich gleichsetzen«. Wohl denkt Nietzsche hier noch, dass die unerreichbare Erkenntnis des »wahrhaft geschichtliche[n] Connexus von Ursachen und Wirkungen [...] nur beweisen würde, dass nie wieder etwas durchaus Gleiches bei dem Würfelspiele der Zukunft und des Zufalls herauskommen könne« (alle Zitate HL 2, KSA I:261). Doch wird dieser Gedanke bereits vorbereitet durch ein spielerisches Aufrufen des »großen Jahrs« der antiken Astronomie:

Im Grunde ja könnte das, was einmal möglich war, sich nur dann zum zweiten Male als möglich einstellen, wenn die Pythagoreer Recht hätten zu glauben, dass bei gleicher Constellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche, und zwar bis auf's Einzelne und Kleine sich wiederholen müsse: so dass immer wieder, wenn die Sterne eine gewisse Stellung zu einander haben, ein Stoiker sich mit einem Epicureer verbinden und Cäsar ermorden und immer wieder bei einem anderen Stande Columbus Amerika entdecken wird. (Ebd.)

Hier ist also der nach immer noch verbreiteter Ansicht erst für Nietzsches Spätwerk so markante Gedanke der »ewigen Wiederkunft« bereits den Grundlagen nach vorgegeben, obwohl er noch belächelt wird, er werde nicht eher tragfähig, als »bis die Astronomen wieder zu Astrologen geworden sind« (ebd.). Übrigens hatte schon Lou Andreas-Salomé diese Passage herausgestellt.<sup>113</sup> Auch die Theatralik ist schon in HL mit von der Partie:

Nur wenn die Erde ihr Theaterstück jedesmal nach dem fünften Akt von Neuem anfienge, wenn es feststünde, dass dieselbe Verknötung von Motiven, derselbe deus ex machina, dieselbe Katastrophe in bestimmten Zwischenräumen wiederkehrten, dürfte der Mächtige die monumentale Historie in voller ikonischer Wahrhaftigkeit [...] begehren. (Ebd.)

Gesteht man nun zu, dass das Drama – oder genauer, die Tragödie, die hier der »fünf Akte« wegen klarerweise gemeint ist – »vergrößert«, dann wird plötzlich die Wiederholung durchaus denkbarer als sie in HL ansonsten erscheint. Auch ist es nicht weit zu dem in den späteren Fragmenten und im *Zarathustra* vorgebrachten Gedanken eines Zusammenhangs zwischen der Bejahung »des schwersten Gedankens« (so etwa NF-1884,26[298], KSA II, 176: »*der schwerste Gedanke als Hammer*«) der

113 Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien: Carl Konegen, 1894, 226 f.

ewigen Wiederkunft und der Möglichkeit des »Übermenschen«, den die Figur des »Mächtigen« in HL vorwegnimmt.

97. *Poetische Ironie*. Indem spätestens die Erschließung der Nachlassmaterialien deutlich gemacht hat, wie eng das Motiv der ewigen Wiederkunft mit Nietzsches Nachdenken über antiken Atomismus und moderne Physik zusammenhängt – auch dies hatte allerdings Salomé selbstverständlich schon gesehen, oder genauer, aus erster Hand erfahren<sup>114</sup> –, wird umso auffälliger, wie theatralisch Nietzsche mit diesem Gedanken verfährt, als er ihn in den 1880er Jahren – nach der Lektüre Blanquis – auf das Prosenium seines Denkens zu stellen beginnt. So etwa der Aphorismus Nr. 205 in der Sammlung NF-1882,5[1], KSA 10, 210: »Unsterblich ist der Augenblick, wo ich die Wiederkunft zeugte. Um dieses Augenblickes willen *ertrage* ich die Wiederkunft.« Dieser »Augenblick« ist als oft zitierte Engadiner Szene aus *Ecce Homo* weidlich bekannt und vermutlich sogar Teil der heutigen touristischen Verwertung Nietzsches:

Die Grundconception des Werks, der *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann –, gehört in den August des Jahres 1881: er ist auf ein Blatt hingeworfen, mit der Unterschrift: »6000 Fuss jenseits von Mensch und Zeit«. Ich gieng an jenem Tage am See von *Silvaplana* durch die Wälder; bei einem mächtigen pyramidal aufgethürmten Block unweit Surlei machte ich Halt. Da kam mir dieser Gedanke. (EH, Also sprach Zarathustra, §1, KSA 6, 335)

Interessant ist hier die Reaktion des Mathematikers Felix Hausdorff, der sich besonders in den 1890er Jahren mit Nietzsches Denken beschäftigte; er nimmt die Passage nicht als bloße Selbststilisierung zur Kenntnis, sondern glaubt an den authentischen Moment der künstlerischen Inspiration.<sup>115</sup> Von den »Beweisen« der Philosophen hat Hausdorff generell die schlechteste Meinung. Die mathematisch-kombinatorischen Argumente des Typus, wie ihn Leibniz für sein Apokatastasis-Projekt zu nutzen versuchte, hält er für hoffnungslos und sogar widerlegbar.<sup>116</sup> Ihn beeindruckt an

114 Andreas-Salomé, *Nietzsche*, 224. Zu den Deutungsstreitigkeiten in den 1890er Jahren vgl. das Précis von Werner Stegmaier, »Einleitung«, in: Felix Hausdorff, *Gesammelte Werke VII*, hrsg. von Werner Stegmaier, Heidelberg: Springer, 2004, 38-49.

115 Paul Mongré (Felix Hausdorff), *Sant' Ilario: Gedanken aus der Landschaft Zarathustras* [1897], in: *Gesammelte Werke VII*, hrsg. von Werner Stegmaier, Berlin u. a.: Springer, 2004, 85-474, hier: §405 f. (439-448).

116 So in Mongré, *Sant' Ilario*, §406: »Die Zeit hat  $\infty$  Augenblicke, in jedem Augenblick ist ein »Weltzustand« unterzubringen – und unter Weltzustand verstehen wir einmal, indem wir die ganz primitive Annahme des demokritischen Atomismus



Nietzsche – und anderen Philosophen – überhaupt nur das Poetische ihres Denkens.<sup>117</sup> Die Kontiguität mit der viconischen Topik ist offensichtlich: Zu Anfang ist das Denken poetisch, und das Historische soll mit diesem Anfang zu tun haben. Dass Nietzsche die subtilen Ironien, die sich aus dieser Topik ergeben, durchaus erfasst, stellt Hausdorff vielleicht zu wenig in Rechnung.<sup>118</sup> Es sind diese Ironien, einschließlich ihrer Nähe zum Gattungskontext der Satire, die es der interpretatorischen Gelehrsamkeit so sehr erschwert haben, den Status von Nietzsches Bemühungen um eine physikalisch-kosmologische Begründung der »Lehre« von der ewigen Wiederkunft einzuschätzen.

98. *Verzehrte Exkremente und Würfelspiel des Daseins.* Verbreitet ist eine Lesart, die die »ethische« – nämlich auf die Annahme des Gedankens und die daraus zu gewinnende Weltbejahung gerichtete – Bedeutung gegenüber der »metaphysischen« oder auch naturwissenschaftlichen betont. Dass nun aber diese Bejahung außerhalb aller »Moralität« (im Sinn ethischer Normativität – und die nicht-normative Ethik einer bloßen Sammlung unverbindlicher Verhaltensmuster wird wohl kaum gemeint sein) stehen, sogar als Nagelprobe der Überwindung der Moralität dienen soll, wird dabei nicht recht berücksichtigt.

Übrigens verschwand die Beschäftigung mit der kosmologischen Problematik keineswegs aus den Notizen. Wenn Nietzsche in einem späten Fragment (NF-1888,14[188], KSA 13, 374-76) etwa »Die neue Welt-Conception« entwirft, ist immer noch die Bezugnahme auf zeitgenössische naturwissenschaftliche Problemstellungen vorrangig, wie etwa Paolo

zu Grunde legen, die Lage der materiellen Atome im Raume. Wieviel solche Lagen, solche Weltzustände giebt es? Machen wir die allereinfachste Voraussetzung: nur drei kugelförmige Atome, die sich beliebig bewegen. Ferner möge es nur auf ihre *relative* Lage zu einander ankommen; dann ist jeder »Weltzustand« durch ein gewisses Atomdreieck charakterisirt, und da ein Dreieck durch drei unabhängige Variable  $x, y, z$  (z. B. die drei Seiten, oder zwei Seiten und einen Winkel) bestimmt ist, so giebt es  $\infty^3$  solcher Dreiecke. Also  $\infty^3$  Weltzustände und nur  $\infty$  Augenblicke: d. h. der mögliche Zeitinhalt hat in der Zeit weder einmal, noch gar unendlich viele Male Platz, sondern es kann von ihm nur ein unendlich kleiner Theil [...] zeitlich realisirt werden« (446). Eine weiterentwickelte Form dieses Arguments, modifiziert nach Anpassung an Cantors Mengenlehre, in Paul Mongré, *Das Chaos in kosmischer Auslese: Ein erkenntniskritischer Versuch* [1898], Gesammelte Werke VII, 787 f.

117 Vgl. z. B. Mongré, *San' Ilario*, § 372 (402 f.), § 378 (409-411).

118 In »Nietzsches Lehre von der Wiederkunft des Gleichen« [1900], in: *Gesammelte Werke* VII, 895-902, hier: 897, bemerkt Hausdorff direkt, Nietzsche müsse seine früheste Bezugnahme auf den »Gedanken« in HL zwischenzeitlich »vergessen« haben.

d'Iorio im Detail gezeigt hat.<sup>119</sup> Nietzsche dekretiert hier: »1) Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehen – sie *erhält* sich in Beidem ... Sie lebt von sich selber: ihre Excremente sind ihre Nahrung ...« (NF-1888,14[188], KSA 13, 374). Die gewollte Drastik dieser Konzeption signalisiert übrigens, dass die Aufrechterhaltung der atomistisch-kosmologischen Obsession durchaus als dunkel-ironische Grundierung des Themas ausgelegt werden kann.

Die folgenden Punkte betreffen zunächst die theologische Vorstellung von der geschaffenen Welt und deren Schwundformen in der materialistischen Philosophie.<sup>120</sup> Gegen die Annahme, die Welt könne in Begriffen von Anfang und Ende überhaupt gedacht werden, führt Nietzsche weiterhin ins Feld:

Wenn die Welt überhaupt erstarren, vertrocknen, absterben, *Nichts* werden könnte, oder wenn sie einen Gleichgewichtszustand erreichen könnte, oder wenn sie überhaupt irgend ein Ziel hätte, das die Dauer, die Unveränderlichkeit, das Ein-für-alle-Mal in sich schlosse (kurz, metaphysisch geredet: wenn das Werden in das Sein oder ins Nichts münden *könnte*) so müßte dieser Zustand erreicht sein. Aber er ist nicht erreicht [...]. Kann z. B. der Mechanismus der Consequenz eines Finalzustandes nicht entgehen, welche Thompson ihm gezogen hat, so ist damit der Mechanismus *widerlegt*. (Ebd. 375)

Dieses Argument ruht auf einer kombinatorischen Grundlage, wie man ihr etwa auch bei Blanqui begegnet, jedoch mit der zusätzlichen Wendung gegen den »Mechanismus« als Naturphilosophie, die auch Walter Benjamin als Leser Nietzsches schon hervorgehoben hatte.<sup>121</sup> »Thompson«, Niederschlag von Nietzsches physikalischen Lektüren, meint hier William Thomson, seit seiner Erhebung in den Adelsstand 1896 besser als Lord Kelvin bekannt. Mechanismus bedeutet hier vor allem einmal mehr die Welt als geschlossener Kausalnexus, der aber unter der Entropie-Bedingung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik an ein Ende kommen müsste.<sup>122</sup> Unter Rückgriff auf ein im Grunde altmodisches kombinatorisches Argument setzt Nietzsche dieser Vorstellung die Welt-Konzeption der »ewigen Wiederkehr« entgegen (wie die Notiz auch überschrieben ist). Hier die Passage, vornehmlich zur Illustration:

119 Vgl. D'Iorio »Cosmologie«.

120 Eugen Dühring wird hier als Bezugspunkt erwähnt.

121 Benjamin, *Passagen*, D8a,1.

122 Auch das Spannungsverhältnis zur Thermodynamik wird übrigens schon bei Hausdorff benannt, vgl. »Nietzsches Lehre«, 900f.

Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden *darf* – und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich *unbrauchbar* – so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen *Würfelspiel* ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder »Combination« und ihrer nächsten »Wiederkehr« alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt. (Ebd. 376)

Bemerkenswert ist sicherlich die Metapher vom »Würfelspiel«, die sich hier als Überführung der Kombinatorik in die Aleatorik andeutet. Die Wiederkehr soll sich gerade aus der Verbindung von Zufälligkeit und Ewigkeit ergeben. Die Selbstkannibalisierung der Welt beziehungsweise ihre Erhaltung durch den Verzehr ihrer eigenen Exkremente ist aus diesem Bild bereits wieder verschwunden.

Der metaphorische Überschuss immerhin verweist darauf, dass die Zeichen mitlaufen, jeden Moment bereit, die Physik zu überschreiben, um die Bedeutungen in andere Richtungen zu zwingen. Dass hier nur Physik getrieben würde, wäre also eine verfehlte Annahme. Mit Hausdorff gesagt: der »Poesie« – oder vielleicht eher der Semiotik – muss Raum zugestanden werden.

99. *Die Schönheit und das Medusenhaupt*. Der Gedanke der ewigen Wiederkunft hat bei Nietzsche die Funktion, ein unüberbietbares Erschrecken zu erzeugen. In den Dispositionen zum *Zarathustra* erscheint er bereits einmal »als *Medusenhaupt*: alle Züge der Welt werden starr, wie ein gefrorener Todeskampf« (NF-1884,31[4], KSA II, 360). Das versteinernde Antlitz der getöteten Gorgo bannt den Augenblick in eine unabsehbare zeitliche Dauer. Das versteinernde Medusenhaupt ist seit der Antike mythisches Bild des vollendeten plastischen Vermögens.<sup>123</sup> Das Verhältnis von Schrecken und Schönheit lässt sich auch so umkehren,

123 Ovid lässt den Perseus erzählen, wie er durch eine Gebirgslandschaft voller »simulacra«, Ebenbilder von Menschen und Tieren, zur Behausung der Gorgonen vorgedrungen sei: Publius Ovidius Naso, *Metamorphosen*, hrsg. von Niklas Holzberg, Berlin: de Gruyter, 2017, Buch IV, Vers 780 f.

das die Schönheit selbst das Schreckliche, Versteinernde wird, so etwa topisch in einer Absage Nietzsches an das Medusenmotiv, die sich ebenfalls in den Entwürfen zum *Zarathustra* findet: »Nicht mit schlangenhaarigem Schrecken will ich mich gegen eure Lehre wehren, ihr Prediger der Gleichheit: allein durch mein Schild Schönheit schütze ich mich vor euch!« (NF-1883,12[43], KSA 10, 411) Die Schönheit, die hier den versteinernenden Blick des Medusenhaupts auf der Aegis der Athene ersetzt, ist zugleich das Resultat des Erschreckens, das sie hervorruft. Diese gewollte, metonymische Verwechselbarkeit von Ursache und Wirkung behauptet eine semiotische Äquivalenz: Beides kann für das andere eingesetzt werden.

100. *Psychologie des Orgasmus*. In *Götzen-Dämmerung* (Was ich den Alten verdanke, §5, KSA 6, 160) handelt Nietzsche noch einmal von der Funktion seiner Rolle als »Lehrer der ewigen Wiederkunft« im Zusammenhang mit dem, was er hier als »Psychologie des Orgasmus als eines überströmenden Lebens- und Kraftgefühls, innerhalb dessen selbst der Schmerz noch als Stimulans wirkt« bezeichnet. Diese Analyse ist gegen die aristotelische Theorie von der reinigenden Katharsis in der Tragödie zu wenden:

*Nicht* um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen – so verstand es Aristoteles –; sondern um, über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens *selbst zu sein*, – jene Lust, die auch noch die *Lust am Vernichten* in sich schliesst ... (Ebd.)

Der »Schrecken« des »großen Gedankens« ist nicht einfach Mittel zum Zweck, das den Affekt abschütteln hülfe – dies wäre das aristotelische Modell, so wie Nietzsche es hier deutet. Entsprechend darf man auch die Rede vom ästhetischen Stilmittel der »Vergrößerung« nicht einfach instrumentell auffassen. Es geht Nietzsche hier im Gegenteil um ein Übersteigen des intentionalen, zielgerichteten, zweckrationalen Handelns und den Überschlag in ein »Sein« als Negativum des fraglichen Handelns. Dieselbe Passage führt den Punkt aus: »Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben, im *Opfer* seiner höchsten Typen der eigenen Unerschöpflichkeit frohwerdend« (ebd.). Das Opfer ist noch Handlung, aber es richtet sich auf die Aufgabe der Zwecke, des »Lösens« von Problemen; der Wille zum Leben ist nicht einfach das Verfolgen bestimmter Ziele, bestimmter Objekte des Begehrens, sondern ein Zustand, in dem Leben und Wille koinzidieren. Die »Lust am Vernichten« wäre wohl mit ihrer passiven Variante, einer paradoxen Lust am Vernichtetwerden, zusammen zu denken. Die Tragödie als

Zeichenreihe, als Repräsentation, soll schließlich zugleich das Bezeichnete sein. Das auf Dauer gestellte Textmedium der literarischen Tragödie und der flüchtige Moment des unablässigen »Werdens« fallen in eins.

101. *Geschichte, Liebe, Sexualität.* Dass es beim »überströmenden Lebens- und Kraftgefühl« um die »Geschlechtlichkeit« geht, spricht Nietzsche in *Götzen-Dämmerung* direkter als sonst aus: »Erst das Christentum ... hat aus der Geschlechtlichkeit etwas Unreines gemacht: es warf Koth auf den Anfang, auf die Voraussetzung unseres Lebens ...« (GD, Alten, § 4, KSA 6, 160). Der Begriff der Schönheit selbst wird an die »Lust des Menschen am Menschen« gebunden (GD, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, § 19, KSA 6, 123). Schließlich erklärt Nietzsche auch noch den »Rausch« zur physiologischen Vorbedingung aller Kunst, »vor Allem der Rausch der Geschlechterregung, diese älteste und ursprünglichste Form des Rausches« (GD, Streifzüge, § 8, KSA 6, 116). Die Anschlussfähigkeit dieser Auffassungen von Sexualität an die psychoanalytischen Gesellschafts- und Kulturtheorien im 20. Jahrhundert bedarf wohl keines Nachweises. Das Ewigkeitsdenken der Wiederholung gewänne somit auch aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem rauschhaften Genuss und dessen Flüchtigkeit seinen »Schrecken« – den Schrecken eines Begehrens, einer Intentionalität, die ihr Objekt nie dauerhaft einholen kann, dennoch aber stets aufs Neue ansetzt.

Dass dieser expliziten Wendung in die Sexualität bereits implizitere philosophische Argumente vorausgehen, ist übrigens auch der Rede wert. In seinen frühen Schriften hatte bereits Hegel eine Theorie der Liebe entworfen, die unweigerlich in ein Gefühl der Scham darüber münden müsse, dass sie sich zwar unendlich denke, aber alsbald mit ihrem völligen Ungenügen vor dieser Unendlichkeit konfrontiert sei, vor der die Individualität gewissermaßen vergehe.<sup>124</sup>

102. *Wider die Begattungsgeschichte.* Der Übersprung von der Liebessemantik bei Hegel in die ausnehmend phallisch aufgefasste Sexualität bei Nietzsche akzentuiert die Problematik der Individuierung zusätzlich. Lotzes Vorstellung vom Für-andere-Sein wäre Nietzsche, wenn er sie zur Kenntnis genommen hätte, nicht einmal einer Widerlegung, allenfalls einer Beschimpfung würdig erschienen. Denn für andere »altruistische«

124 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften*, Gesammelte Werke, 1, hrsg. von Eva Moldenhauer, Karl-Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, 247. Zur Deutung der Stelle Eva Geulen, »Mega Melancholia: Adorno's Minima Moralia«, in: *Critical Theory: Current State and Future Prospects*, hrsg. von Peter Uwe Hohendal, Jaimey Fisher, New York, Oxford: Berghahn, 2001, 49–68, hier: 58.

Forderungen in konventionelleren Morallehren hat er nur Verachtung übrig.<sup>125</sup> Was die Sexualität als Macht der Individuation angeht, notiert er im Herbst 1880 im Umkreis von *Morgenröthe*:

Der *Geschlechtstrieb* macht die großen Schritte der Individuation: für meine Moral wichtig, denn er ist antisocial, und leugnet die allgemeine Gleichheit und den gleichen Werth von Mensch zu Mensch. Er ist der *Typus individueller Leidenschaft*, die große Erziehung dazu: der *Verfall* eines Volkes geschieht in dem Maaße als die individuelle Passion nachläßt, und die socialen Gründe bei der Verheirathung *überwiegen*. – Die Scheidung der Geschlechter ist nicht fundamental, die Zeugung ist nicht essentiell geschlechtlich, und gehört nicht zum *Wesen des Lebendigen*. Es ist ein sehr starker Ausdruck der individuellen Lust, je höher die Wesen sind, *um so stärker wird das Individuelle daran*.

»Generation ist die Wiederholung einer Zelle durch sich selber, eine Verlängerung und Reproduktion« eine Art *Überfülle*, wo ein Theil der vollkommenen und reichlich ernährten Masse sich trennt und oft folgt eine Fortsetzung der Ernährung auch nach der Abtrennung.

Die Generation ist eine Folge der Ernährung. (NF-1880,6[155], KSA 9, 236)

Die schwierige Passage postuliert, dass die (rauschhafte) Sexualität als Begehrensform aufgrund ihrer egoistischen Verfassung radikale Individuation und Ungleichheit (als Hauptthemen von Nietzsches Moralphilosophie) bedingt und sich aller Dienstbarkeit für gesellschaftliche Kollektivkategorien zu entledigen trachtet.

Obwohl hier besonders das »Volk« angesprochen wird (im Zusammenhang mit inzwischen aufgrund ihrer nachträglichen Kontamination wenig anziehenden Gemeinplätzen der Degeneration), lässt sich die These problemlos auch auf andere Kollektivitäten übertragen, etwa die Familie – oder auch die menschliche Gattung. Der überraschende Schluss, dass die »Scheidung der Geschlechter [...] nicht fundamental« sei, erklärt sich aus diesem impliziten Sinnsprung: Es geht schon gar nicht mehr um »das

125 Nietzsches Kritik des Altruismus betrifft zunächst dessen interne Widersprüchlichkeit, so in FW 21, KSA 3, 391-93, und FW 119, KSA 3, 476, entwickelt sich später aber in Richtung der Kritik an den »Schwachen«, der moralischen »Gleichheit« der Menschen und der eugenischen Topik der »Züchtung«, die im Spätwerk präsent ist, vgl. etwa NF-1888,14[5], KSA 13, 218-2-20. Übrigens ist es unwahrscheinlich, dass Nietzsche Lotzes *Mikrokosmos* kannte; das einzige lotzesche Werk, das er nennt (und zwar höchst ablehnend), ist die *Geschichte der Ästhetik in Deutschland*, München: J.G. Cotta'sche Buchhandlung, 1868, siehe Nietzsche, NF-1872,19[292], KSA 7, 510.

Volk«, sondern die Menschheit allgemein und das Problem der Gattungsgeschichte. Der verwandte Gedanke, dass Geschlechtlichkeit und »Zeugung« überhaupt nicht in einem »essentiellen« Zusammenhang stünden, verweist auf denselben Punkt: Die Sexualität dient nicht der Erhaltung der Menschheit; deren Fortbestand ist nur die kontingente Folge sexueller Handlungen. Der »Anfang, [...] die Voraussetzung unseres Lebens« (GD, Alten §4, KSA 6, 160) ist als solcher nur ein Epiphänomen des gelebten Begehrens von Individuen. Die in der zitierten Passage folgenden Gedanken über die Reproduktion von Zellen und der diätetische Schluss unterstreichen diese Kontingenz der Fortpflanzung auch aus lebenswissenschaftlicher Sicht. Eine eng verwandte Notiz spitzt den Punkt noch zu: »Der Geschlechtstrieb hat zur Zeugung kein notwendiges Verhältniß: gelegentlich wird durch ihn jener Erfolg mit erreicht, wie die Ernährung durch die Lust des Essens.« (NF-1880,6[141], KSA 9, 232)

Die Gegenposition findet sich einmal mehr bei Kant, der als die »stärksten Antriebe« der menschlichen Natur, als das »höchste physische Gute«, die »Liebe zum Leben« einerseits, die »Liebe zum Geschlecht« andererseits bestimmt:

die erstere um das Individuum, die zweite um die Spezies zu erhalten, da dann durch Vermischung der Geschlechter im ganzen das Leben unserer mit Vernunft begabten Gattung fortschreitend erhalten wird, unerachtet diese absichtlich an ihrer eigenen Zerstörung (durch Kriege) arbeitet, welche doch die immer an Kultur wachsenden vernünftigen Geschöpfe selbst mitten in Kriegen nicht hindert, dem Menschengeschlecht in kommenden Jahrhunderten einen Glückseligkeitszustand, welcher nicht mehr rückgängig sein wird, im Prospekt unzweideutig vorzustellen.<sup>126</sup>

Dass sich die Liebe zum eigenen Leben nicht gegen die Sterblichkeit durchsetzen kann, ist deutlich genug; die geschlechtliche Liebe jedoch wird zum »Prospekt«, zum aussichtgewährenden Zeichen des menschheitlichen Fortschritts erhoben, auf den jede Hoffnung gerechtfertigt zu sein scheint.

*103. Aussterben der Spezies, ausgerechnet nach Dühring.* Die zitierten Passagen aus Nietzsches Notizen werfen zwei Fragen auf: *erstens* nach der Ewigkeit der menschlichen Gattung, und *zweitens* nach der geschlechtlichen Reproduktion als dem notwendigen Fundament der Geschicht-

126 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], AA 7, Berlin: Reimer, 1907, §87, 276f.

lichkeit der menschlichen Spezies. Nietzsches These von der Kontingenz der Zeugung verneint die erste Frage radikal und stellt sich damit, wenn auch in höchst unoffensichtlicher Weise, in eine philosophische Kontinuität seit Leibniz. Das Aussterben der Menschheit ist auch für Nietzsche ohne weiteres denkbar.

In einem Exzerpt-Konvolut von 1875 zur Lektüre von Eugen Dührings zehn Jahre zuvor erschienener Abhandlung *Der Werth des Lebens* nimmt Nietzsche zu dieser Thematik – die bei Dühring unter dem Stichwort »Unsterblichkeit der Gattung« angesprochen wird – Stellung.<sup>127</sup> Der Ton dieser Passage ist dabei im Gegensatz zum sonstigen Tenor des Exzerpts keineswegs ablehnend, sondern eher zustimmend, wobei das Referat des isolierten Punkts bei Dühring überwiegt (Nietzsches Kommentare sind nur in den Parenthesen zu finden), ohne dass der Versuch unternommen würde, Dührings Gedankengang weitläufiger zu erfassen:

Wären wir auf eigne Erinnerung und Erwartung eingeschränkt, so würden wir Geburt und Tod gar nicht kennen: so wie die ganze Gattung der Menschen sie nicht kennt. (Ursprung gänzlich verborgen, in Bezug auf die Zukunft Zweifel, ob die Menschheit ein Ziel hat oder nicht.) Hätten wir die Kenntniß, wie die Bevölkerung eines kosmischen Körpers untergegangen ist, unser Bewußtsein von der Welt wäre gewaltig gesteigert. Erführen wir noch einmal so etwas, also auch vom Ziele, das unsrer Gattung gesteckt sei, der Schwerpunkt unsrer Bestrebungen würde sich verändern; wir würden nicht mehr glauben, in Wissenschaft Kunst [*sic*] und socialen Einrichtungen etwas von *ewiger* Bedeutung zu verrichten. (Ich denke dabei, wie schon solche Illusionen einzelner Völker als solche erkannt sind; die Griechen meinten bei jedem olympischen Siege, die ganze Welt sehe auf so ein Ereigniß hin, die Götter mitgerechnet.) Die Grenzenlosigkeit der Aussicht würde fehlen, alles müßte praktischer werden. Die *Unsterblichkeit* der Gattung ist die stillschweigende Voraussetzung aller unsrer höheren Vorstellungen. (Ich wünsche untersucht, was die Menschheit den Einbildungen, dem unreinen Denken verdankt, ja ob ein höheres Leben möglich ist, nachdem nur erst die Skepsis hier zur Herrschaft kommt, z. B. ist Kunst noch möglich?) (NF-1875,9[1], KSA 8, 147).

Die Topik der Geschichte der menschlichen Spezies und ihres denkbaren Aussterbens also war Nietzsche durchaus vertraut. Die sich durch sein Oeuvre ziehende Fundamentalkritik von Konzeptionen sowohl der persönlichen als auch der unpersönlichen, gattungsmäßigen Unsterblichkeit –

127 Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens*, Breslau: Eduard Trewendt, 1865, 54 f.



er ist ein früher Protagonist der Nein/Nein-Position<sup>128</sup> – erscheint ihm als unvermeidlich.

Aber zugleich erkennt er in dieser Kritik eine Reihe von philosophischen Herausforderungen: Warum dann etwa überhaupt »höheres Leben« statt bloß vegetativer Existenz? Was konstituiert dann anerkennbare, geltungsfähige Werte, die über das vegetativ Zweckdienliche hinausreichen? Die Logik dieser Geltungsskepsis treibt ihn schließlich in Richtung einer apokatastatischen Auffassung, der sich Leibniz ehemals ja gerade im Namen der normativ richtigen, nämlich personalen Unsterblichkeit entgegengestemmt hatte. Für Nietzsche hingegen ist jede Unsterblichkeit die falsche. Die normative Unterscheidung, die das Gedankenexperiment der partikularen Apokatastasis der historischen Ereignisse bei Leibniz motiviert hatte, wird bei Nietzsche kassiert. Die Gedankenexperimente im Umkreis des Apokatastasen-Problems gewähren ihm – ähnlich, wie es bei Blanqui der Fall war – Zugang zur Position des Nein/Nein.

104. *Zweckfreies Begehren.* Wie steht es aber mit der zweiten Frage nach der sexuellen Reproduktion als Grundlage aller Geschichtlichkeit? Auf diese Problematik, vielleicht nur implizit erfasst, bietet Nietzsche keine direkte Antwort an. Ein indirekter Standpunkt aber lässt sich konstruieren. In *Götzen-Dämmerung*, im Zusammenhang mit der Diskussion des Begriffs der »Schönheit«, greift Nietzsche indirekt Schopenhauers Anschließung an das »interesselose Wohlgefallen« der kantischen Kunstphilosophie an (die Schönheit als »Erlöserin« von der Geschlechtlichkeit, GD, Streifzüge, §22, KSA 6, 125f.); dies geschieht unter Verweis auf Platon, der »einen andern Satz aufrecht [erhält]: dass alle Schönheit zur Zeugung reize, – dass dies gerade das proprium ihrer Wirkung sei, vom Sinnlichsten bis hinauf in's Geistige.« (Ebd.) Dem folgt ein Abschnitt, in dem Nietzsche diese Position Platons weiter auslegt:

Plato geht weiter. Er sagt mit einer Unschuld, zu der man Grieche sein muss und nicht »Christ«, dass es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe: deren Anblick sei es erst, was die Seele des Philosophen in einen erotischen

128 Eine einschlägige Passage in NF-1887, 11[103], Nr. 354, KSA 13, 50: »Daß man endlich die menschlichen Werthe wieder hübsch in die Ecke zurücksetze, in der sie allein ein Recht haben: als Eckensteher-Werthe. Es sind schon viele Thierarten verschwunden; gesetzt, daß auch der Mensch verschwände, so würde der Welt nichts fehlen. Man muß Philosoph genug sein, um auch dies Nichts zu bewundern (– Nil admirari –)«.

Taumel versetze und ihr keine Ruhe lasse, bis sie den *Samen* aller hohen Dinge in ein so schönes Erdreich hinabgesenkt habe. [...] Philosophie nach Art des Plato wäre eher als ein erotischer Wettbewerb zu definieren, als eine Fortbildung und Verinnerlichung der alten agonalen Gymnastik und deren Voraussetzungen ... Was wuchs zuletzt aus dieser philosophischen Erotik Plato's heraus? Eine neue Kunstform des griechischen Agon, die Dialektik. – Ich erinnere noch, gegen Schopenhauer und zu Ehren Plato's, daran, dass auch die ganze höhere Cultur und Litteratur des klassischen Frankreichs auf dem Boden des geschlechtlichen Interesses aufgewachsen ist. Man darf überall bei ihr die Galanterie, die Sinne, den Geschlechts-Wettbewerb, das »Weib« suchen, — man wird nie umsonst suchen ... (GD, Streifzüge, § 23, KSA 6, 126)

Das »Reizen« zur »Zeugung« ist nicht mit einer funktionalen Deutung der Schönheit im Dienst eines Ziels der reproduktiven Aufrechterhaltung des Bestands der Gattung (»Generation«) zu verwechseln. Die spöttische Bezugnahme auf die Homoerotik bei Platon und deren Ausdeutung als Variante des sportlichen Wettkampfs unterstützt diese nicht-instrumentelle Lektüre von Zeugung und »Samen«, die sich im Fall der französischen Galanterie alsbald auch wieder von der gleichgeschlechtlichen Erotik ablöst (nicht, dass man auf falsche Gedanken käme).<sup>129</sup>

Dass hier subtil eine Äquivalenz von Homo- und Heterosexualität – natürlich noch ohne den seinerzeit erst im Entstehen begriffenen und bei Nietzsche nicht nachweisbaren modernen Begriffsapparat – untergeschoben wird, ist nicht allein ein Kuriosum, sondern erfüllt eine argumentative Funktion. Denn Nietzsche korreliert hier durchaus die historische »Größe«, das »höhere Leben«, die Gegenstandsbereiche einer monumentalischen Geschichtsschreibung mit der Sphäre einer zur kontingenten »Zeugung« allenfalls »gereizten«, rauschhaft, individuierend und nur zum Selbstzweck verfolgten Sexualität.

*105. Geschichtlichkeit und Widernatur.* Dieses Bild lässt sich auf bestimmte Züge moderner europäischer Historizität allgemein übertragen. Für das entsprechende Regime der Historizität ist die Exklusion von Frauen – und

129 Interessanterweise diskutiert Nietzsche in GM III-8, KSA 5, 351-56 den Komplex noch allein unter dem Vorzeichen der selbstauferlegten sexuellen Enthaltensamkeit von Philosophen; die Sicht auf das Verhältnis von Philosophie und Eros scheint sich zwischen 1887 und 1888 tatsächlich leicht verschoben zu haben, wiewohl das Argument sich über den sprichwörtlich »platonischen« Charakter der platonischen Homoerotik an GM anknüpfen lässt.

zwar trotz ihrer bekanntlich unabdingbaren Rolle bei der »Generation« der nachfolgenden Menschen – lange ein bestimmendes Merkmal geblieben und auch bis heute nur teilweise ausgeräumt. Diese Ausschlussregel verwandelt die Sphäre dessen, was als geschichtlich anerkannt wird, in einen Raum weit überwiegend mann-männlicher Interaktionen. Der Geschichtsraum ist mit dauerhaft erstaunlicher Selbstverständlichkeit homosozial. Das Historische verweigert sich dem bloßen Funktionszusammenhang der Fortzeugung, der es doch eigentlich trägt, den es aber nur als kontingentes Epiphänomen des individuierten Lustrauschs zulässt. Die Rede von der historischen Kontingenz, der Nichtnotwendigkeit allen historischen Geschehens, ist dieser Entfunktionalisierung der Sexualität, ihrer Lösung aus dem naturgeschichtlichen Fundament der Gattungsgeschichte, geschuldet. Bei Nietzsche erhalten Frauen zu diesem nicht-instrumentellen Verständnis der (bloß-männlichen) Sexualität nur als Objekte männlicher »Galanterie« Zutritt. Sie bleiben zuletzt an die »Natur« verloren und gewinnen keinen eigenen Status im Bereich der Historizität.

Wenn man allerdings diese Einseitigkeiten abrechnet, bleibt dennoch eine bestimmte geschichtsphilosophische Leistung bestehen: Historizität lässt sich vermittels einer Auffassung des Begehrens analysieren, die die Reduktion auf einen »naturgeschichtlichen« Funktionszusammenhang blockiert. Das Begehren stiftet ein Beziehungsgefüge gegen die Naturgeschichte der »Zeugung«, und erst durch diese Gegnerschaft entsteht ein eigener Bereich des Historischen. Es ist auch dieses widernatürliche Begehren, das die Unsterblichkeit (in der Gattung) vollständig delegitimiert, das sterbliche Individuum verabsolutiert und zugleich auflöst und schließlich den »schwersten Gedanken« der ewigen Wiederkunft hervorruft. Dieser Gedanke ist also ein indexikalisches Zeichen des widernatürlichen Begehrens. Zugleich ist er auch selbst das Bezeichnete, insofern das fragliche Begehren eben *pars pro toto* für dasjenige wiederkehrende Begehren einsteht, das die Wiederkunft konstituiert. Es liegt also eine durch bloße Wortvielfalt verdeckte tautologische Identität von Zeichen und Bezeichnetem vor.

Diese Art von Identitätsbeziehung ist kennzeichnend für eine Semiotik, die im Bereich des Geschichtlichen spätestens seit Kant immer wieder auftritt. Mit Hilfe des in Nietzsches Notizen enthaltenen Instrumentariums lässt sich diese Semiotik, da ihre Zeichen sich selbst bezeichnen, als merkwürdig affin zur zweckfreien Sexualität auffassen. Um die Sache zuzuspitzen: ohne Homosexualität keine Geschichtlichkeit. Vielleicht reicht diese krude Bestimmung sogar schon hin, um das Geschichtliche vom Vergangenen zu unterscheiden; und die Historisierungsgrenzen, die gerade der Homosexualität immer auferlegt worden sind,

hätten damit zu tun, dass sie zu den Grundbedingungen gehörte, die das Historische erst stifteten (Historizität wäre das Medusenhaupt der Historisierung, indem die erstere die letztere erstarren ließe).

106. *Orgasmus der historischen Erkenntnis*. Lässt sich aber aus diesem geradezu bodenlosen Sturz durch die Abstraktionen wirklich etwas von geschichtsphilosophischem Interesse lernen? (Entsteht bei den Gedankenatomen im freien Fall ein *clinamen*?) Im Nachlass Nietzsches finden sich mehrfach Bemerkungen – sowohl aus der Zeit der frühen als auch der späten Schriften –, in denen eine Mitbetroffenheit »der Historiker« von der »Psychologie des Orgasmus« behauptet wird. So bereits 1869: »Die Geschichte, weil sie Unausschöpfbare Zeitlos Unendliche ist, ist die Hauptstätte der wissenschaftlichen Orgien« (NF-1869,3[3], KSA 7, 59). Die Korrelation von Ewigkeit und Geschichtlichkeit ist, das Adjektiv »unausschöpfbar« verweist darauf, ozeanisches, begrenzendes-unbegrenztes Fließen, und die Wissenschaft, die sich diesem Fließen überlässt, fügt sich in das, was Nietzsche später als »Orgasmus« bezeichnet. Verwandt auch eine Notiz von 1870 über den »anthropos theoretikos« und die Neugier als Triebkraft des Daseins:

Von Illusionen sich nicht beherrschen lassen, ist ein unendlich naiver Glaube, aber es ist der intellektuelle Imperativ, das Gebot der Wissenschaft. Im Aufdecken dieser Spinnweben feiert der *ἄνθρωπος θεωρητικός* und mit ihm der Wille zum Dasein ebenfalls seine *Orgien*: er weiß, daß die Neugier nicht zu Ende kommt und betrachtet den wissenschaftlichen Trieb als eine der mächtigsten *μηχαναί* [*mechanai*, d. i. Antriebskräfte] zum Dasein. (NF-1870,5[33], KSA 7, 101f.)

Obwohl sich Nietzsches Interessen später von der Wissenschaftskritik abwenden, bleibt das Zitat dieser Kritik immer möglich und nahelegend. So etwa 1887 in einer Reihe von Stichpunkten über das Prinzip der »falschen Verstärkung« (einer verderblichen Variante von Vergrößerung) im Ästhetischen:

im *romantisme*: dies beständige *espressivo* ist kein Zeichen von Stärke, sondern von einem Mangelgefühl

die *pittoreske* Musik, die sogenannte dramatische, ist vor allem *leichter* (ebenso wie die brutale Colportage und Nebeneinanderstellung von faits und traits im Roman des *naturalisme*)

die »*Leidenschaft*« eine Sache der Nerven und der ermüdeten Seelen; so wie der Genuß an Hochgebirgen, Wüsten, Unwettern, Orgien und Scheußlichkeiten, – am Massenhaften und Massiven (bei Historikern z. B.

*Thatsächlich giebt es einen Cultus der Ausschweifung des Gefühls.* Wie kommt es, daß die starken Zeiten ein umgekehrtes Bedürfnis in der Kunst haben – nach einem Jenseits der Leidensch[aft]?

die Farben, die Harmonie, die nervöse Brutalität des Orchester-Klangs; die schreienden Farben im Roman

die Bevorzugung der *aufregenden* Stoffe (Erotica oder Socialistica oder Pathologica: alles Zeichen, für wen heute gearbeitet wird, für *Überarbeitete* und *Zerstreute* oder Geschwächte.

– *man muß tyrannisiren, um überhaupt zu wirken.* (NF-1887,10[25], KSA 12, 469 f.).

Die offengebliebenen Parenthesen in dieser Passage weisen auf den flüchtigen und unfertigen Charakter dieser Gedanken hin. Die Assoziation von Orgien und »Scheußlichkeiten«, die hier durch Verweis auf die »Historiker« exemplifiziert werden sollte, ist ebenso bemerkenswert wie der Hinweis auf die »falsche« Nutzung von verstärkenden Effekten, zumal sich »Verstärkung« von dem, was der oben bereits angerissene Begriff der »Vergrößerung« meint, nicht wesentlich unterscheidet. Der »Cultus« um die »Ausschweifung des Gefühls«, von dem hier die Rede ist, dürfte überdies »orgiastisch« aufzufassen sein. Während Nietzsche also die »Psychologie des Orgasmus« im Allgemeinen in einem positiv wertenden Zusammenhang – Rausch als Voraussetzung der Kunst – diskutiert, stellen die wissenschaftskritischen Passagen und die gegen den »romantisme« gerichteten Überlegungen über die »falsche Verstärkung« die »Orgie« in einen negativ wertenden Kontext, der vom landschaftlichen Genuss am Hochgebirge bis zu »Scheußlichkeiten« und schließlich zu den Massenphänomenen in der Geschichtsschreibung reichen soll.

107. *Menippeische Satire.* Was stiftet dann die Unterscheidung zwischen richtiger und falscher Verstärkung, Vergrößerung und Orgie? Die offensichtlichste, in den Notizen auch enthaltene Antwort ist die der »starken Zeiten« mit ihrem »Bedürfnis« nach einem »Jenseits der Leidenschaft«. Hier muss also ein gewisses historisches Selbstbewusstsein schon gegeben sein, damit das Urteil, ob eine Zeit nun stark oder schwach sei, überhaupt getroffen werden kann.

Die Stilideale, die Nietzsche für sich selbst benennt, betreffen in den letzten Jahren seiner Aktivität besonders Autoren der Verknappung, Beschleunigung und des Wechsels der Stilebenen. So äußert er ab Mitte der 1880er Jahre besondere Wertschätzung für Petronius, dessen *Satyricon* diese Merkmale im Übermaß aufweist, etwa in *Jenseits von Gut und Böse* (JGB 28, KSA 5, 46 f.), im *Antichrist* (A 46, KSA 6, 224) und in verschiede-

nen nachgelassenen Fragmenten.<sup>130</sup> Im Zusammenhang mit der Platon-Kritik in *Götzen-Dämmerung* fällt – in scheinbar kritischer Absicht – der Begriff der *satura Menippea*, der »menippeischen Satire«, angeblich erfunden von einem kynischen Philosophen-Schriftsteller der hellenistischen Zeit, Menippos von Gadara, formal ursprünglich gekennzeichnet durch die Mischung von Prosa und Vers, später einfach durch formale Freiheit: »Plato wirft, wie mir scheint, alle Formen des Stils durcheinander, er ist damit ein *erster décadent* des Stils: er hat etwas Ähnliches auf dem Gewissen, wie die Cyniker, die die *satura Menippea* erfanden.« (GD, Alten, §2 KSA 6, 155)<sup>131</sup> Doch zeigt sich an anderer Stelle, dass Nietzsche auch mit dem Gedanken spielt, die Gattungsbezeichnung auf das eigene Schreiben zu beziehen (vgl. NF-1886,5[93], KSA 12, 224: einer der bei Nietzsche häufigen Titelblatt-Entwürfe: »Dionysos philosophos: Eine Satura Menippea. Von Friedrich Nietzsche«). Demnach stellte sich Nietzsche selbst keineswegs einfach über den stilllosen Stil und die *décadence* der Satire.

Diese Selbstbezüglichkeit seiner kritischen Interventionen, die auf die unvermeidliche Begrenztheit der eigenen Impulse im Denken und Schreiben verweist, betrifft auch das historische Selbstbewusstsein, dass sich in dieser Begrenztheit als schwach erkennt, aber – allenfalls – dadurch zur Wiederkehr »stärkerer« Zeiten beitragen könnte. Der Rausch ist in schwachen Zeiten nicht nur Zeichen, sondern auch Ursache der

130 Z. B. NF-1884,26[427], KSA 11, 265, und NF-1887,9[143], KSA 12, 416.

131 Einem Hinweis von Frank Ankersmit, *Historical Representation*, 2f., zufolge hat bereits Hans Kellner, »Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire«, in: ders., *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989, 153-187, hier: 162, auf einen Fall der Öffnung des Geschichtsdiskurses zum Genre der menippeischen Satire hin verwiesen, und zwar in Anschließung an die literaturwissenschaftliche Definition bei Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, in: *Collected Works* 22, hrsg. von Robert Denham, Toronto: University of Toronto Press, 2006, 289-295; als weiterer wichtiger Referenzpunkt für den Gattungsbegriff und seine theoretische Nutzung in der zeitgenössischen Literaturtheorie ist auch Michail Bachtin zu nennen, der in *Probleme der Poetik Dostoevskijs* [1929, 2. Aufl. 1963], übers. von Adelheid Schramm, München: Hanser, 1971, 125-136, Orientierungsmarken von Gattungsgeschichte und -definition vorschlägt, die seiner Konzeption eines dialogischen und pluralen Erzähltexts bei Dostojewski zuarbeiten. Zugleich ist die Einfügung in Bachtins Konzeption des Karnevalistischen hervorzuheben, die bei Kellner und Frye entfällt. Der – zugestandenermaßen obskure – Bezug auf Nietzsches geschichtsphilosophische Überlegungen allerdings fehlt in allen diesen Stellungnahmen. Ankersmits Unterfangen, die Bindung an die menippeische Satire zum Signum der Postmoderne und der »neuen Unübersichtlichkeit« (Habermas) zu erheben, scheint aus historischer Sicht übereilt; auch die alte Unübersichtlichkeit war unübersichtlich.

Dekadenz; in starken hingegen nicht nur Zeichen, sondern auch Ursache der Stärke.

108. *Semiotische Orgien*. Solche merkwürdig redundanten Zeichenbeziehungen sind für die überlieferten Bruchstücke von Petronius' *Satyricon* überaus kennzeichnend. Der am vollständigsten erhaltene Teil, das sogenannte Gastmahl des Trimalchio, berichtet ausführlich von besonders abgeschmackten Gerichten, deren einerseits überfrachtete, häufig aber auch äußerst witzlose Symbolik komische Effekte machen soll. So wird von einem aufwendigen Gang erzählt, der sämtliche Tierkreiszeichen umfasst und in dem das Zeichen des Stiers etwa durch ein Stück Rindfleisch symbolisiert wird, das Zeichen der Jungfrau hingegen durch die »Gebärmutter einer ungedeckten Jungsau«,<sup>132</sup> oder zum Schluss des Gastmahls stellt sich ein sinnfrei kombinierter Gang aus einer gebratenen Gans und Fischen als Nachbildung dieser Speisen aus Schweinefleisch heraus (Sat. 69,8-70,2).

Das Ziel der Satire ist hier kaum das »Moralisieren« oder auch die sozial motivierte Verhöhnung des Trimalchio als eines kulturlosen Emporkömmlings; eher schon scheint es um die überfrachtete Zeichenwelt selbst zu gehen, in der Trimalchio meint, sich darstellen zu müssen, während sie doch von vornherein von Vergeblichkeit, Albernheit und Unfreundlichkeit gegenüber dem lebendigen Gang der Dinge durchsetzt ist. Die Leere der semiotischen Verfassung des profit- und konsumgerigen römischen Imperiums wird immer thematischer, indem Trimalchio, je länger das Gastmahl voranschreitet, umso besessener davon scheint, seine eigene Sterblichkeit herauszustellen. Er lässt sein Testament verlesen und prahlt über das Grabmal, das er für sich selbst errichten lassen will und das er tatsächlich als recht genaues Zeichen seines sozial vorgegebenen Hangs zum überfrachteten Zeichen anzulegen plant.

109. *Zur Semiotik von Leben und Tod*. Die Lebenden, legt der Verlauf der Orgie nahe, sind Zeichen der Toten und die Toten Zeichen der Lebenden. Genauer, die Toten sind vergangene Lebende, die Lebenden künftige Tote. Der Begriff des Lebens – und der mit ihm notwendig verknüpfte des Todes – stiftet ein spezifisches Sprachspiel der Zeitlichkeit (der Lebenszeit und ihres Jenseits). Von diesem Sprachspiel hängt eine Ontologie ab – das heißt hier, ein Feld von Entitäten und Klassen von

132 Petronius, *Satyrische Geschichten*, übers. von Niklas Holzberg, Zürich: Artemis und Winkler, 2012, Kap. 35, Abschnitt 3-4 (Nachweise im Folgenden im Haupttext mit Kapitel- und Abschnittsnummer).

Entitäten –, nämlich die Klassen der Lebenden und der Toten sowie alle einzelnen Lebenden und Toten, die ohne das Sprachspiel von Leben und Tod nicht fassbar (oder nur anders, als anderes fassbar) wären. In dieser Ontologie stehen die Entitäten nie für sich allein, sondern sie sind durch Bezeichnungsrelationen mit anderen paarig verknüpft (das Lebende und das Tote). Was unter der Voraussetzung dieses Sprachspiels wirklich ist, ist immer schon Zeichen. Übrigens ein willkürliches, symbolisches Zeichen, denn der Tote ist vielleicht indexikalisches Zeichen des vormals Lebenden, sofern das Leben für den Tod ursächlich gewesen ist. Doch offensichtlich gilt diese Bedingung umgekehrt nicht, denn die Toten sind nicht generell ursächlich für die Lebenden (nur die Vorfahren sind es).

Die Zeichenbeziehungen bleiben auch hier im Übrigen nicht bei ihrer paarigen Zuordnung stehen. Das Sprachspiel des Lebenden etwa springt bedenkenlos auf anderes über; der Anthropomorphismus umfasst nicht nur das nichtmenschliche Lebende, sondern auch das Unbelebte, und ohne weiteres hängt er sich, und mit ihm das sogenannte Herz, an das »Zuhandene« (wie Heidegger sagt) oder auch das Angesammelte und solchermaßen Inwertgesetzte, dessen Verlust wohl mitunter betrauert wird wie ein Tod; Nietzsche spottet über die Hingabe an den »Urväter-Hausrath«, der von der »Seele« des antiquarisch bewegten Geschichtsschreibers Besitz ergreife.<sup>133</sup> Zweifelhaft, ob es überhaupt einen Begriff der »Entfremdung« geben kann ohne Anthropomorphismus. Dieser Umstand scheint aber einfach der petronischen Bedingung zu entsprechen: Zeichen proliferieren, und zwar auch ohne dass sich die Signifikate oder gar die Entitäten vermehren. Denn Unsterblichkeit ist genau dies: ein Zeichen, das durch Verkehrung eines vorher gegebenen Zeichens entsteht, ohne dass diesem Prozess etwa die Auffindung oder Produktion einer neuen Entität entspräche (obwohl die Unsterblichkeit, wenn sie sich etwa an das Postulat einer »Seele« oder, antikisierend, eines »Schattens« anhängt, durchaus neue Entitäten einzuführen versucht). Sobald also von »Leben« und »Tod« die Rede ist, proliferieren unvermeidlich die Zeichen.

110. *Geschmacklosigkeit der Poetologie.* Der »Dichter« Eumolp, mit dem der Ich-Erzähler Encolp die anschließenden, nur fragmentarisch überlieferten Abenteuer des *Satyricon* durchlebt, verkündet, bevor er ein hexametrisches Kurzepos über den römischen Bürgerkrieg vorträgt, einige poetologische Prinzipien, die wohl in Teilen auch für den Autor Petronius Geltung haben sollten. Zunächst geht es um eine grundsätzliche Kritik

133 Nietzsche, HL 3, KSA I: 265.



an der Überfrachtung der als »hoch« anerkannten Literatur der späten Republik und frühen Kaiserzeit mit allegorischen Bedeutungen und schwierigen, gesuchten Bildern und Wörtern. Dass die Dichtung sich einer einfachen Darstellung historischer Ereignisse widmen solle, wird allerdings ebenfalls zurückgewiesen: *longe melius*, weit besser, gelinge diese Art Darstellung »den Historikern« (Sat. 118,6). Aufgabe der Dichtung, wenn sie sich etwa vornehme, den römischen Bürgerkrieg zu schildern, sei vielmehr:

[...] *per ambages deorumque ministeria et fabulosum sententiarum tormentum praecipitandus est liber spiritus, ut potius furentis animi vaticinatio appareat quam religiosae orationis sub testibus fides* (ebd.)

[...] durch Abschweifungen, das Eingreifen der Götter und die sich in den Einfällen ausdrückende wundersame Verzückungsqual muss ein frei gestaltender Geist dahinstürmen, so dass eher die prophetische Offenbarung eines ekstatischen Geistes in Erscheinung tritt als die bezugte Glaubwürdigkeit einer gewissenhaften Aussage [...] (ebd.)

Das folgende, durchaus schwülstige und verworrene Kurzepos des Eumolp über den Bürgerkrieg (in Hexametern) fügt sich sicherlich in diese Anweisungen, die es einleiten. Doch der pompöse »seherische« Stil – die in Truppenstärke auftretenden Gottheiten werden konsequent nur mit ihren gesuchtesten Beinamen benannt, und die Schilderung der Ereignisse ist durch die zeichenhafte Beziehung zwischen Mythos und Menschengeschichte so überfrachtet, dass man der Handlung kaum folgen kann – zeigt deutlich, dass der Witz hier darin besteht, den Eumolp in den Selbstwiderspruch zu führen. Denn was er vorher am hohen Stil der zeitgenössischen Literatur bemängelt hatte, praktiziert er nun selbst, nur schlechter. Sogar die Ambition, eine poetologische Position zu entwickeln, unterliegt der Hinfälligkeit der menschlichen Absichten und Begierden, die man durch einen Überschuss an Symbolen vergeblich zu verbergen sucht.

Es scheint, dass dem Autor des *Satyricon* nicht daran gelegen war, die Allegorese der verketteten Zeichen ernst zu nehmen; eher schildert er eine Welt, in der die überbordenden Allegorien als solche mehr Schaden als Nutzen stiften. Ihre genaue Ausdeutung ist völlig gleichgültig, und zwar deswegen, weil sich die Ausuferung des Zeichenwesens ohnehin nicht einhegen lässt. Die poetologischen Einlassungen des Eumolp scheitern, weil man eben keine vernünftige oder auch nur geschmackssichere Lehre der Tropen erwarten darf.

III. *Korruption der Zeichen.* Das Bürgerkriegsepos des Eumolp beginnt mit einer Schilderung der korrumpierenden Exzesse der Expansion des römischen Reichs in der Zeit der späten Republik. Nur noch das Gesuchtteste und Exotische kann bestehen, weil es den überschießenden Reichtum der politischen Herrschaft symbolisiert. Bald wird es notwendig, das Luxurieren der Gesellschaft symbolisch durch immer ausgefalleneren Konsumgüter zu repräsentieren. Der innergesellschaftliche Wettstreit vergrößert die Geldgier, und die Wahlberechtigten beginnen, ihre Stimmen zu verkaufen:

*quare tam perdita Roma / ipsa sui merces erat et sine vindice praeda*  
(Sat. II9, Z. 49f.)

Daher war das so korrupte Rom / sich selbst eine Ware und eine schutzlose Beute.

Denn der Luxus muss gezeigt, also durch mehr als bloß-abstrakte Geldwerte in konkreter, sinnlich fasslicher Form repräsentiert, mithin bezeichnet werden. Der hohe Geldwert erfordert einen materiellen Zeichenträger, der teuer sein muss. Es entsteht eine Ökonomie der Zeichen, die die gesamte symbolische Sphäre kommodifiziert und einen Verfall der Sitten auslöst. Doch kann man von Petronius nicht erwarten, diese selbst lächerlich topische Zeitkritik ernst zu nehmen. Stattdessen lässt er den Eumolp einen unmotivierten Gedankensprung vollführen und die Ursache für den Ausbruch des Bürgerkriegs im von Pluto aufgestachelten Zorn der Fortuna ausmachen. Ohne weiter auslotbare Gründe erklärt die Göttin:

*Omnia quae tribui Romanis arcibus, odi / muneribusque meis irascor.*  
[...] (Sat. II9, Z. 107f.)

Alles, was ich den Hügeln Roms schenkte, hasse ich / und meinen Gaben zürne ich.

Die moralische Belehrung, die Eumolp vorzutragen versucht, konterkariert sich selbst durch den mythologischen Beleg der einfachen Missgunst der Götter, an der nichts weiter zu verstehen ist und der man wohl auch nicht hätte zuvorkommen können, wenn man denn nur, wie vorher geklagt worden war, den jüngeren Cato – Symbolfigur des republikanischen Staatsethos – einmal zum Konsul gewählt hätte. Dass ausgerechnet Eumolp, der als grauhaariger Verführer seiner Schüler und ansonsten bloß seiner Geldgier ergebener Kompagnon des gleichermaßen amorali-schen Enkolp gezeichnet wird, diese moralischen Gemeinplätze vor-trägt, ironisiert sie zusätzlich. Auch die poetischen Zeichen entkommen der Warenform nicht, möchte man beinahe schließen. Nur dass den

Dichtwerken des Eumolp keinerlei Erfolg beschieden zu sein scheint, denn sobald er sie irgendwo zu deklamieren beginnt, wird er von den zufälligen Zuhörern mit Steinen beworfen.

So operiert unterhalb der Kritik des Luxus und der Dekadenz eine viel schärfere Kritik der Zeichen selbst. Sie erscheinen in einer Überbietungsdynamik, wie sie für die *cena Trimalchionis* kennzeichnend ist, als Eskalation aus sich selbst heraus. Wo das Leben im Zustand der Eudämonie genossen werden soll, manifestiert sich durch die Zeichen bald ein dem Genuss höchst abträglicher Drang zum Abstieg ins Totenreich. Als Trimalchio am Ende die Teilnehmer des Festmahls seine eigene Leichenfeier spielen lässt, alarmieren die zu diesem Anlass reichlich geblasenen Trompeten schließlich die Feuerwachen, die die Türen einschlagen, um zu retten, was zu retten ist, eine Art Parodie der fehlgehenden Bezeichnungskonvention (wo Trompeten sind, sollte Feuer sein, ist aber nur Frivolität). Wenn also Eumolp zunächst behauptet, eine einfache Dichtung in der Sprache der Plebs erreichen zu können, nur um gleich darauf im Schwulst seiner mythologischen Allegorien zu versinken, folgt er einfach dieser assoziativen Beliebigkeit der eskalierenden Zeichenbeziehungen, die zuletzt alle Bedeutung aushöhlt. Da man den Zeichen nicht entkommen kann, besteht die einzige Hoffnung darin, in ihrem Gebrauch nirgends zu verweilen und ihnen nicht die Gelegenheit zur Eskalation zu geben.

112. *Katabasis, presto.* Nietzsches Lob des Petronius betrifft vor allem das »Tempo«, die Geschwindigkeit, die nötig ist, um die Eskalation der Zeichen zu übertrumpfen:

Wer endlich dürfte gar eine deutsche Übersetzung des *Petronius* wagen, der, mehr als irgend ein grosser Musiker bisher, der Meister des presto gewesen ist, in Erfindungen, Einfällen, Worten: – was liegt zuletzt an allen Sümpfen der kranken, schlimmen Welt, auch der »alten Welt«, wenn man, wie er, die Füße eines Windes hat, den Zug und Athem, den befreienden Hohn eines Windes, der Alles gesund macht, indem er Alles *laufen* macht! (JGB § 28, KSA 5, 47)

Das »Presto« entsteht durch den Verzicht auf die Auslegung der Zeichen, der die rapiden Szenenwechsel, das »Laufenmachen« erst ermöglicht. Ist dann die *cena Trimalchionis* trotz allem eine »gute« Orgie, weil sie nicht verweilt, sondern voraneilt, beständig die Stilebenen wechselt und so einem Exzess der Scheußlichkeiten den Exzess des Presto in deren Schilderung entgegensetzt? Es läge dann nahe, die Kategorie des Orgiastischen bei Nietzsche auf die Frage der Zeicheneskalation zurückzuwenden.

Für das Problem der Historizität bedeutet der Exkurs zu Petronius zunächst nur Indirektes: erstens ihr Mitgefangensein in der Eskalation der Zeichen; zweitens, und damit verbunden, die Fragwürdigkeit und zugleich Unvermeidlichkeit ihrer trimalchionischen Tendenz zur gespielten Katabasis, zum vorgetäuschten Abstieg ins Totenreich, in dem alle Zeichenbeziehungen der Lebenden in einen Zustand der Übersteigerung einzutreten scheinen. Die Lebenden weisen immer schon auf die Toten voraus, die sie sein werden; bei einer solchen Beziehung aber zu verweilen hält Nietzsche für geradezu verboten: schließlich eine Norm! Das »Laufenmachen« und die lose Koalition mit der Gattung der Satire, die auch der Geschichtsschreibung das Laufenmachen erst ermöglicht, ist für Nietzsche die einzig mögliche Antwort auf dieses Problem, sofern man das Geschichtliche nicht aus dem Stand seiner eskalierenden semiotischen Analysierbarkeit erlösen kann. Warum aber gelingt dies nicht?

113. *Moralische Ontologie.* In einer seiner Notizen spottet Nietzsche einmal über die »moralische Ontologie« in der Philosophie Kants, eine Phrase, die er sich klarerweise als Oxymoron zurechtlegt.<sup>134</sup> Mir will nun scheinen, wenn von Geschichtlichkeit, Unsterblichkeit oder ewiger Wiederholung die Rede ist, gehört etwas wie moralische Ontologie immer schon dazu – das heißt, die untrennbare Verkettung eines Werte und Sollen betreffenden Sprachspiels mit einem das Wirkliche betreffenden. Denn allen diesen Begriffen, die doch dazu dienen, etwas im Gefüge des Wirklichen in rein deskriptiver Manier fassbar zu machen, ist auch eine normative Unterscheidung zwischen dem Richtigen und dem Falschen eingeschrieben. Nietzsches Wort träge also etwas Entscheidendes.

Der Kontext, in dem es fällt, ist der eines längeren Fragments aus dem Umkreis des Plans über den »Willen zur Macht«, geschrieben im Winter 1886-1887, nach der Publikation von *Jenseits von Gut und Böse*. Das Fragment dokumentiert vor allem eine Auseinandersetzung Nietzsches mit Spinoza und Kant.<sup>135</sup> Nietzsche deutet in wenigen Sätzen zunächst eine

134 Nietzsche NF-1886,7[4], Kurztitel »Die Metaphysiker«, KSA 12, 259-270, hier: 265. Es handelt sich um Material, das Nietzsche unter der Überschrift des Ersten Kapitels (»Die Metaphysiker«) des Zweiten Buchs (»Herkunft der Werthe«) des »Plans zu der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe« rubriziert hat, vgl. KSA 12, 246.

135 Nietzsche hat bekanntlich nur selten ausführlich und unter Zuhilfenahme der Texte gegen andere Philosophen Stellung bezogen, sich stattdessen meist auf aphoristisch pointierte, spöttische *reductiones ad absurdum* verlassen, die ihre häufig komplexen Begründungswege nur andeuten. Das Fragment NF-1886,7[4] ist insofern eine Ausnahme, weil hier eine vergleichsweise ausführlichere Arbeit am fremden Text erkennbar wird, die zwar in den veröffentlichten Werken auch

Philosophiegeschichte an, in der »die Gewöhnung an unbedingte Autoritäten« ein »tiefes Bedürfnis nach unbedingten Autoritäten« (ebd. 259) habe entstehen lassen (also: das Begehren ist Folge einer Konditionierung). Dieses Bedürfnis ist das Erbe der antiken Philosophie, die spätestens seit Platon »unter der Herrschaft der Moral« (Ebd.) steht, das heißt Beweisprogrammen des Primats der Moral vor der Wirklichkeit verpflichtet ist. Schon bei den Vorsokratikern erkennt Nietzsche Anzeichen für diese Tendenz: »bei Anaximander das Zu-Gunde-gehen aller Dinge als Strafe für ihre Emancipation vom reinen Sein, bei Heraklit die Regelmäßigkeit der Erscheinungen als Zeugnis für den sittlich-rechtlichen Charakter des gesamtten Werdens« (Ebd.). Nietzsche hält einen ungefähren kommunaristischen Moral-Begriff dagegen, dessen »Kriterium« jeweils davon abhängt, was »die Völker« (260) meinen und welche Funktionen im gesellschaftlich-politischen Leben die Moral unter den je gegebenen Bedingungen erfüllt. »Zu Zeiten, wo das Gemeingefühl für die Gesellschaft (zum Beispiel imperium romanum) nicht verlangt werden konnte, warf sich der Trieb auf's ›Heil der Seele‹, religiös gesprochen: oder ›das größte Glück‹ philosophisch geredet.« (ebd.) Die »moralische Ontologie«, die Nietzsche sodann an Kant kritisiert – nämlich die blinde Voraussetzung, das »Vorurteil« der »Rechtmäßigkeit im Glauben an die Erkenntnis« und »im Gefühl des Gewissensurtheils« (265) –, ist demnach Ausdruck eines autoritären Grundzugs in der gesellschaftlich-politischen Verfassung Europas seit der Antike. Man könnte sogar sagen, dass es sich um eine allgemeinere imperiale Ordnung handle, für die schließlich auch das *imperium romanum* bloß ein Beispiel ist.<sup>136</sup>

Die moralische Ontologie wäre dann auch das indexikalische Zeichen einer großen und verderblichen geschichtlichen Ordnung des Politischen, das heißt ein »Geschichtszeichen« mit einem Ausdruck Kants, auf den

interpretatorisch herausgearbeitet werden kann, aber dort eben implizit bleibt. Daher ist auch davon auszugehen, dass Nietzsche selbst dieses Fragment nicht veröffentlicht hätte, gerade weil es die Fügung seines Autors unter das Joch des philosophischen Argumentierens so offen belegt.

136 Benjamin notiert (*Passagen* D9,5): »Es gibt einen Entwurf, in dem Cäsar statt Zarathustra der Träger von Nietzsches Lehre ist. (Löwith p 73) Das ist von Wichtigkeit. Es unterstreicht daß Nietzsche die Komplizität seiner Lehre mit dem Imperialismus ahnte.« Diese sehr aufmerksame Beobachtung unterschlägt allerdings die wohl besonders in Nietzsches späterem Werk eben auch anzutreffende Widerständigkeit gegen imperiale Ordnungen. Die Stelle ist in Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [1935], Sämtliche Schriften 6, Stuttgart: Metzler, 1987, 192. Löwith gibt dort keine genaue Quellenangabe; gemeint ist wohl am ehesten NF-1883,16[80], KSA 10, 525f., woraus aber eigentlich nicht hervorgeht, dass die Figur Cäsars dieselben Funktionen wie die Zarathustras übernehmen sollte.

Nietzsche im fraglichen Fragment indirekt sogar eingeht. Indem das »Heil der Seele« als Produkt der imperialen Ordnung bestimmbar ist – und zwar interessanterweise ebenso wie der Eudämonismus des »größten Glücks« der Einzelnen – sind die Ethiken der Maximierung und Stillstellung des Guten in der Unsterblichkeit einerseits, in der Immanenz des irdischen Lebens andererseits angesprochen und abgewiesen. Demnach teilen ethische Konzeptionen der Unsterblichkeit als Erlösung (also des »Chiliasmus«) und des Eudämonismus tatsächlich dieselbe Funktion, wie Kant nebenher auch suggeriert.

114. *Antiautoritärer Kommunitarismus.* Auffällig ist im Fragment »Die Metaphysiker« (NF-1886,7[4]) allerdings die Nähe zu einer kollektivistischen Voraussetzung, in der die Gemeinschaft Vorrang hat in der Definition dessen, was als moralisch geboten gilt. Diese Voraussetzung weist auf Hegels Begriff der jeweils gesellschaftlich-historisch gebundenen »Sittlichkeit« zurück. Nietzsche kritisiert im Nebensatz auch »die Hegelsche Entwicklungs-Philosophie, die in Philosophie umgetaufte Historie selbst sich dienstbar machte und die Geschichte als die fortschreitende Selbstoffenbarung, Selbstüberbietung der moralischen Ideen hinstellte.« (Ebd.) Es ist also weniger der Sittlichkeitsbegriff als vielmehr die Unterwerfung des geschichtlichen Prozesses unter die Vorurteile und die autoritäre Vergötzung der Moralphilosophie, die Nietzsche hier kritisiert und die auch die »historischen Instinkte«, durch die die Generation Hegels »nothwendig auf das Relative jeder Autorität hingelenkt wurde«, überwunden habe.

Es ist dieses Motiv der Kritik der Autorität, die Nietzsches Aneignung eines kommunitaristischen Moral-Begriffs davor bewahrt, in die »völkischen« Schablonen zu passen, denen sein Denken dennoch bald nach seinem Tod unterworfen wurde. Übrigens zielt dieses Motiv zuletzt auf eine geschichtsphilosophische Positionierung ab, die in der zitierten Passage besonders das kritische, weil relativierende Potential des historischen »Instinkts« (nicht mehr »Sinns«, wie Nietzsche im Frühwerk vielfach geschrieben hatte) heraushebt.

115. *Nietzsche zu Kants Geschichtszeichen.* Auch die kantische Geschichtsphilosophie wird in diesem Zusammenhang aufgegriffen, und zwar genauer gesagt deren letzte Formulierung im zweiten Teil des *Streits der Fakultäten* (1798), wie an den spezifischen Bezugnahmen auf diesen Text erkennbar ist:

Die Frage, ob die Menschheit eine *Tendenz zum Guten* hat, wird [bei Kant] durch die Frage vorbereitet, ob es eine Begebenheit giebt, die gar nicht anders erklärt werden kann als durch jene moralische Anlage der

Menschheit. Dies ist die Revolution. »Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur *zum Besseren* aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte.«

Wenn sich die Menschheit zunehmend verschlechtert, so ist ihr Ziel das *absolut Schlechte*: die *terroristische* Vorstellungsart im Gegensatz zu der *eudämonistischen* Vorstellungsart oder dem »Chiliasmus«. Schwankt die Geschichte zwischen Fort- und Rückschritt hin und her, ist ihr ganzes Treiben zweck- und ziellos, nichts als eine geschäftige Thorheit, so daß sich *Gutes und Böses gegenseitig neutralisieren und das Ganze als ein Possenspiel erscheint*: das nennt Kant die *abderitische Vorstellungsart*.

[Kant] sieht in der *Geschichte* nichts anderes als eine moralische Bewegung. (NF-1886,7[4] KSA 12, 267 f.)

Hier wird gerade jene Passage zusammengefasst, in der Kant seine Konzeption eines »Geschichtszeichens« formuliert. Festzuhalten ist zwar, dass Nietzsches Formulierungen, wie auch in vielen anderen Fällen seiner Kant-Rezeption, eine Abhängigkeit von Kuno Fischers Darstellung des kantischen Systems belegen.<sup>137</sup> Allerdings ist Nietzsches Bereitschaft zur eingehenden Lektüre gerade dieses Abschnitts bemerkenswert, da Fischer Kants Text für redundant hält und ihn nur der Vollständigkeit halber referiert. Nietzsches geschichtsphilosophische Intuition weicht offensichtlich von derjenigen Fischers ab – und überhaupt von den Traditionen der neukantianischen sowie der Geschichtsphilosophie. Der nächste Autor, der die Bedeutung der Abhandlung aus dem *Streit der Fakultäten* so nachdrücklich behauptet hat, war, soweit ich sehe, mehr als ein Jahrhundert später Heinz Dieter Kittsteiner.<sup>138</sup>

Kants Argument nimmt, kurz gesagt, folgende Gestalt an: Die Geschichte ist zu kompliziert, weitläufig und lückenhaft, um einfach in Form empirischen Wissens erfasst werden zu können. Die Frage, die »wir« (nämlich als Menschen) insgesamt an sie richten und aus der sich unser Interesse an ihr herleitet, ist primär eine Frage nach ihrem Verlauf. Als zusammenhängender, einheitlicher Prozess aufgefasst (als Gattungs-

137 Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie 4: Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*, 2. Aufl. Heidelberg: Friedrich Bassermann, 1869, 525-531; hier zum Beispiel die Kant paraphrasierende, aber nicht zitierende und bei Nietzsche wortgleich wiederkehrende Wendung: »Gutes und Böses neutralisieren sich gegenseitig« (527).

138 Allerdings ohne die Bedeutung des Texts für Nietzsche wahrzunehmen: Heinz Dieter Kittsteiner, »Kants Theorie des Geschichtszeichens: Vorläufer und Nachfahren«, in: ders. (Hg.), *Geschichtszeichen*, Köln: Böhlau, 1999, 81-115.

geschichte der Menschheit) stellt sich die Frage, ob sich dieser Prozess zum Besseren wendet oder zum Schlechteren, oder ob ihm vielmehr überhaupt keine solche Entwicklungstendenz eignet. Dies Letztere ist außerdem ebenso der Fall, wenn es sich als unmöglich erweist, die Menschheitsgeschichte überhaupt als einheitlichen Prozess zu verstehen, wenn sich also die Frage nach Verbesserung oder Verschlechterung im Ganzen nicht entscheiden lässt. Aus diesen drei möglichen Antworten auf die Frage ergeben sich die drei Begriffe – Eudämonismus/Chiliasmus, Terrorismus und Abderitismus –, die Nietzsches Fragment referiert (und zwar mit bewusster Überbietung jener Ironie, mit der Kant der Philosophie »ihren eigenen Chiliasmus« zu ermöglichen vorschlägt).

Der Neologismus »Abderitismus« nimmt Bezug auf die thrakische Stadt Abdera, die in verschiedenen antiken Überlieferungen, insbesondere aber aktualisiert durch den Roman Wielands, als Stadt der Narren galt.<sup>139</sup> Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, dass eine der wichtigsten Belegstellen für den Namen Abdera in Bayles *Dictionnaire* Lukians von Samosata Traktat über die Geschichtsschreibung ist, dessen Autor außerdem als wichtigster Vertreter der menippeischen Satire und hauptsächlicher Stifter des Genres des Totengesprächs, eines Subgenres der Menippea, gilt.<sup>140</sup> Es besteht also im Gewebe der Texte eine enge Verbindung zur Satire, Kant wohl kaum bewusst, die aber seinen durchweg spöttischen Ton in der Abhandlung erklärt.

Gleichviel, das Trilemma, das Kant durch die geradezu naiv wirkende Frage seines Arguments eröffnet, ist komplett, weil es die denkbaren Möglichkeiten abdeckt, in denen die wirkliche Beschaffenheit, die Ontologie der Geschichte, gefasst werden kann. Die Beschreibbarkeit der Beschaffenheit der Geschichte in moralischen Begriffen ist damit *immer schon* gegeben, weil auch der Abderitismus mit seiner Diagnose der moralischen Gleichgültigkeit der Geschichte ein moralisches Urteil fällt. Nietzsche erkennt, so scheint es, mit ziemlicher Deutlichkeit, dass

139 Christoph Martin Wieland, *Die Geschichte der Abderiten* [1774-76], Wielands Werke: Historisch-kritische Ausgabe 11.1, Berlin: de Gruyter, 2009.

140 Lukian von Samosata, »Wie man Geschichte schreiben müsse«, in: *Sämmtliche Werke*, 4, übers. von Christoph Martin Wieland [1789], Wien: Haas, 1798, 73-142; bei diesem Traktat, einzige geschichtstheoretische Abhandlung der klassischen Antike, deren Einfluss im 18. Jahrhundert von großer Bedeutung war, handelt es sich wohl selbst um einen Eintrag ins Genre der Menippea. Lukian und in seinem Gefolge Bayle berichten insbesondere die Begebenheit vom Theaterfieber der Abderiten, das sie glauben ließ, sie seien alle Protagonisten einer Tragödie und hätten in Versen zu sprechen; vgl. Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique* [1740], Paris: Desoeur, 1820, I, 38 f. Vgl. auch Henning Trüper, *Seuchenjahr*, Berlin: August, 2021, 17 f.



der Abderitismus unvermeidlich ist, wenn man die eudämonistischen und terroristischen Varianten ausschließt. Es stellt sich vor allem die Frage, was man mit dem Abderitismus aus philosophischer Sicht noch weiter anfangen kann.

*116. Teilnahmebedingung Selbsthistorisierung.* Bemerkenswert ist für Nietzsche als Kritiker der »unbedingten Autorität« die Abneigung gegen die Französische Revolution, die sich so erklärt, dass er die Revolution nur als Funktion der unbedingten Autorität der Moralphilosophie anzusehen vermag, die er bekämpft. Kant selbst leistet dieser Deutung sogar Vorschub. Denn es ist gerade die Revolution, die als Geschichtszeichen die Entscheidung des Trilemmas zugunsten des Eudämonismus ermöglicht. Genauer gesagt hat nicht die Revolution selbst als zutiefst durch Gewalttaten kompromittierter Ereigniszusammenhang diese bezeichnende Funktion, sondern vielmehr die »Theilnehmung« (wie Kant sagt) des internationalen Publikums als Zuschauerreaktion auf das, was man in nietzscheanischer Verlängerung des Arguments die Tragödie des geschichtlichen Ereignisses nennen könnte. Dieses »vergißt sich nicht mehr«, zitiert Nietzsche Kants Formulierung, die eben den *unvergesslichen* Charakter des Ereignisses hervorhebt, das noch bei den entferntesten Zeugen Anteilnahme geweckt habe.

Diese Anteilnahme ist nicht einfach ein moralischer Affekt nach dem Muster der »Sympathie« und des humanitären Mitleids für entferntes Leiden, wie ihn die von Kant bewunderten schottischen Moralphilosophen so sehr betont hatten. Vielmehr handelt es sich um das Begreifen eines Mitbetroffen- oder Mitgemeintseins durch das geschichtliche Ereignis, an dem man auch »dem Wunsche nach« – Koinzidenz von Begehren und Freiheit – als Handelnder teilnimmt, die Erkenntnis: Auch ich werde Teil der Geschichte, indem ich anerkenne, dass sie mich etwas angeht, was ich deswegen tue, weil sie mich als Subjekt des Geschehens der Erweiterung der menschlichen Freiheit adressiert und mit »Enthusiasm« erfüllt hat. Jeder Beobachter (von Frauen ist hier einmal mehr nicht die Rede) begreift seine Theilnehmung als das indexikalische Zeichen des historischen Ereignisses als eines Bezeichneten. Wo Revolution ist, ist Theilnehmung. Zugleich geht es um eine metonymische Teil-Ganzes-Beziehung, die aus semiotischer Sicht nicht unbedingt indexikalisch aufgefasst werden muss (sie kann auch zum Beispiel ikonischer Art sein). Das heißt, auch hier eskalieren die Zeichen.

Die Theilnehmung wird getragen von dem Umstand, dass die Substanz der Revolution in der Neuorganisation der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse der Menschheit besteht, in einem Geschehen der Maxi-

mierung menschlicher Freiheit. Weil an der Sache der Freiheit alle teilhaben und weil sie selbst zum Teil der Geschichte werden, indem sie daran teilnehmen oder sich zumindest als mitbetroffen begreifen, weitet sich auf diese Weise die Sphäre des Historischen auf alle aus und stiftet die Menschheitsgeschichte als Ganze. Die Einheit der Geschichte entsteht demnach aus der fortschreitenden Selbsthistorisierung aller. Die Teilnahmegebühr ist minimal: Es geht zuletzt um das bloße Interesse, die Mindestbedingung eines Strebens nach Wissen über den geschichtlichen Vorgang, weil dieses Wissen eben mit allen Einzelnen zu tun hat. Das Wissen steht in einem unauflöselichen Bund mit der Freiheit, die bei Kant – ebenso wie später bei Hegel – immer eine Freiheit zum Handeln ist, eine positive Freiheit, und erst in zweiter Linie eine negative Freiheit von Zwang.<sup>141</sup> Bereits das Interesse – als basale Form der Teilnehmung, die sich bis zum »Enthusiasm« steigern kann – bedeutet eine Erklärung der Zugehörigkeit zur Sache der Freiheit und ist somit ein Akt der Selbstselektion, durch die sich die Subjekte als Teil der Sphäre des Historischen erkennen, eine Art selbstauferlegter Erwähltheit (Althusser stellt ein solches Verhalten später unter den Grundverdacht der Interpellation durch die ideologischen Staatsapparate).

An dieser Stelle muss aber eine Zusatzbedingung in Kraft treten: die Unvergesslichkeit der Teilnehmung an der Revolution. Diese Unvergesslichkeit stellt sicher, dass die Ausdehnung der Historizität durch die Selbsthistorisierung nicht rückgängig gemacht werden kann, indem das dafür nötige Wissen einfach wieder verfällt. Die Menschen *machen* sich nicht nur, sondern sie *bleiben* sich historisch als Teilnehmer am Freiheitsgeschehen der Menschheit. Die Historisierung konstituiert eine *definitiv* gültige Historizität, weil die Erinnerung nicht schwindet, sondern in der Menschheitsgeschichte bewahrt bleibt. Das geschichtliche Bewusstsein selbst figuriert – unter der Bedingung der Unvergesslichkeit – als Zeichen und Bezeichnetes des geschichtlichen Freiheitsgeschehens. Das Geschichtszeichen, anhand dessen sich die Diagnose des Eudämonismus stellen lässt, ist zuletzt das zunehmende Wissen über die Geschichte selbst; die Historisierung soll ihre eigene Unvergesslichkeit garantieren.

117. *Willkürliche Vergesslichkeit.* Nietzsche macht die Schwäche des bloßen, unbegründeten Postulats der Unvergesslichkeit mit bemerkenswerter Klarheit sichtbar. Das einzige wörtliche Zitat, das er aus Kants Text –

141 In Anlehnung an die klassische Unterscheidung von positiver und negativer Freiheit bei Isaiah Berlin, »Two Concepts of Liberty«, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, 118-172.

beziehungsweise Kuno Fischers Paraphrase – zieht, ist eben jene Passage um das »vergißt sich nicht mehr«, die Achillesferse des Arguments, wenn man so will.<sup>142</sup>

Schon in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* hatte Nietzsche die Notwendigkeit des Vergessens als hauptsächliches Argument gegen die älteren Geschichtsphilosophien mit ihrem Nexus von Freiheit und Wissen eingeführt. Wegen der soliden Konstruktion des kantischen Trilemmas entkommt man dem eudämonistischen Argument nicht auf anderen Wegen. Die ansonsten übliche Kritik an der Setzung eines der menschlichen Spezies immanenten natürlichen Telos (»Naturabsicht«) des Fortschritts zur Freiheit in Kants früheren geschichtsphilosophischen Abhandlungen trifft den Text aus dem *Streit der Fakultäten* nicht mehr. Der in dieser späten Schrift entwickelte semiotische Argumentzusammenhang benötigt die direkt naturteleologische Voraussetzung nicht mehr, sondern soll sie stattdessen nur noch *belegen* (»offenlegt«, sagt Kant an der von Nietzsche zitierten Stelle – die Annahme einer natürlichen Teleologie ist dann weder notwendige noch hinreichende Bedingung für die Erschließung des Geschichtszeichens). Wahrscheinlich war die alte Variante der Naturabsicht Kants Revision seiner früheren Ideen über teleologische Urteile in der *Kritik der Urteilskraft* zum Opfer gefallen.

Nietzsche wiederum empfindet das ganze Argument in den späten 1880ern offenkundig auch deswegen als lächerlich, weil er es eben schon in seinen Überlegungen zu *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* widerlegt zu haben glaubt (und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach auch damals schon bewusst, selbst wenn zumindest mir der Nachweis seiner Kenntnis des geschichtsphilosophischen Abschnitts aus dem *Streit der Fakultäten* für die Zeit vor 1886 misslingt).<sup>143</sup> Nietzsche greift zuerst das

142 Immanuel Kant, *Streit*, AA 7, 88.

143 Nämlich in Nietzsche, NF-1886,7(4), »Die Metaphysiker«. Der Hinweis sei immerhin gestattet, dass die dritte Unzeitgemäße Betrachtung, *Schopenhauer als Erzieher*, eine intensive Auseinandersetzung mit Schopenhauers vernichtender Kritik der universitären Verankerung der Philosophie (nämlich im Dienst des Staats) belegt: »Über die Universitäts-Philosophie« [1851], in: *Parerga und Paralipomena I*, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Zürich: Haffmans, 1988, 139-199. Schopenhauer attackiert hier vor allem Hegel, trifft aber mittelbar und implizit auch genau und kaum zufällig die Position in Kants *Streit der Fakultäten*, in der es gerade um die Begründung der Universität auf die Philosophie als autonomen Vernunftgebrauch geht. Übrigens ist Nietzsches frühere Kenntnis von Fischers Darstellung belegbar, etwa in Nietzsches nicht weitergeführtem Projekt einer philosophischen Dissertation zum Thema »Die Teleologie seit Kant« [1868], in *Werke. Kritische Gesamtausgabe, I, 4: Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864 – Frühjahr 1868*, hrsg. von Johann Figl, Ingo W. Rath, Berlin: de Gruyter, 1999, Fragmentengruppe 62, 548-578. Vgl. hierzu Carlo Gentili, »Kants ›kindischer Anthropomorphismus:«

Postulat der Unvergesslichkeit an, indem er bereits in HL (§1) die Notwendigkeit des Vergessens für den – einmal mehr – allzu begrenzten menschlichen Verstand betont. Das leibnizsche Thema der Schwäche des menschlichen Verstands, auch von Kant wie ein Gemeinplatz behandelt, kehrt hier wieder, wird aber ganz gegen die auch schon bei Leibniz so prominente Verbindung von Handeln und Wissen gekehrt.<sup>144</sup> Bei Nietzsche ist es das Vergessen, dass es überhaupt erst möglich macht zu handeln. Die Verbindung von Freiheit und Handlungsfähigkeit, die für die fortschrittszentrierten Geschichtsphilosophien seit Kant so zentral gewesen war, wird auf diese Weise zertrennt.

Außerdem entwickelt Nietzsche eine Kritik der kantischen Vorstellung der Teilnahme am Geschichtlichen, indem er diese Praxis ausdifferenziert. Die Teilnahmebedingungen der Geschichtlichkeit sind vielfältig, und sie folgen den Maßgaben eines entschieden weitläufigeren und pluralen Begehrens als das moralische Bedürfnis des kantischen Subjekts nach »Freiheit« auszudrücken vermag. Daher rührt die schon oben genannte Trias der monumentalischen, antiquarischen und kritischen Geschichten, denen weitere durchaus an die Seite treten könnten, ohne dass Nietzsches Argumentation Schaden litte.

*118. Die Lücke zwischen Historisierung und Historizität.* Es ergibt sich hieraus eine Abfolge von Bemühungen um die Bildung von Korpora historischen Wissens, die jeweils an ihr Ende gelangen, sobald sich das Begehren erschöpft. Eine stabile Formation von Historizität entsteht aus diesen Bemühungen tatsächlich nicht. Geschichtlichkeit ist immer nur im Werden, man könnte sagen: partikuläre Historisierungen, die nicht zu einer verbindlichen Historizität führen, so dass das Argument aus dem *Streit der Fakultäten* auch auf dieser Ebene ausgehebelt ist. Und doch *kann* auf dieser Grundlage noch eine letzte, stabile Historizität entstehen, nämlich diejenige, die sich aus der reinen, theoretischen Neugierde über die unablässige Folge, die Geschichte der Historisierungen, entwickeln ließe. Diese selbstreferentielle Meta-Geschichte, die aus Nietzsches Sicht mit der Entstehung einer historischen »Wissenschaft«

Nietzsches Kritik der »objektiven« Teleologie«, in: *Nietzsche-Studien* 39.1 (2010), 100-119; Sebastian Gardner, »Nietzsche on Kant and Teleology 1868: »Life« is something entirely dark«, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 62.1 (2019), 23-48.

144 Eine ausführlichere Darlegung der folgenden Gedanken über *Vom Nutzen und Nachteil* habe ich unternommen in »Embarkation for Abdera: Historicization in Nietzsche's Second Untimely Meditation«, in: *Quaderns de Filosofia* 9.1 (2022), 55-84.

einhergeht, vervollständigt erst die Sphäre der möglichen Objekte von Historisierung, indem sie sich selbst historisiert und zugleich alle denkbaren Geschichten zusammenschnürt. Hierin scheint das Motiv dafür zu liegen, dass Nietzsche in *Nutzen und Nachtheil* die wissenschaftliche, »objektive« Geschichte unnachsichtig angreift und verunmöglichen will, während er die partikularen, begehrensgetriebenen Historisierungen für unschädlich, sogar notwendig und nützlich hält. So entsteht eine begriffliche Lücke zwischen Historisierung und Historizität. Es entsteht sogar die Möglichkeit, den Begriff der Historizität zu degradieren, indem er nicht mehr bezeichnen würde als die Eigenschaft, zu einem bestimmten Zeitpunkt von irgendeinem Historisierungsvorgang mitbetroffen zu sein. Historizität wäre nur relativ zu einem solchen unstillen Spiel der Historisierungen denkbar, mithin als nachgeordneter Begriff. Dieses Spiel wäre als geschichtsphilosophische Auslegung des Problems der ewigen Wiederkunft zu betrachten: als partikuläre Apokatastasis der Historisierungen.

119. *Historisierung als Laufenmachen, Historizität als Aufhalten.* Nietzsches Antwort auf die semiotische Verschrobenheit des Historischen ist zweifach: die partikularen Historisierungen sind im Grunde das Drüberhinlaufen, das dem »Laufenmachen« der heterogenen, abbrechenden und wieder ansetzenden menippeischen Satire entspricht. Und diese Hingabe an ein Tempo, sogar eben ein hohes Tempo, ein Presto, geht auch damit einher, dass die Möglichkeiten der Selbstreferentialität der noch vorkommenden Zeichenkomplexe eingeschränkt werden. Geschichte ist jetzt verbunden mit dem Gebot: *Keep up!* Die Beschleunigung, die dem geschichtlichen Wissen in seiner Projektform der Historisierung zugrunde liegt, erweist sich (nach dem satirischen Vorbild des Petronius) als das einzige Heilmittel gegen die Eskalation der Zeichenbeziehungen. Also eine schlichte Forschungsperspektive, in der man sagen könnte, Nietzsche hätte einfach das geschichtstheoretische Problem durch eine Analyse von Historisierung gelöst, und wenn man nun mit der Geschichte der Geschichtsschreibung zu Rande kommen wollte, müsste man nur die Wechselfälle der Historisierungen erfassen und käme so zu einer radikalhistorischen Auffassung des Historischen – dieser Weg, der dem Meta-Historisierungsprogramm bereits des 19. Jahrhunderts einfach entspräche, ist eben verbaut, weil er sich selbst aufheben, die historische Krankheit nur verschlimmern würde.

In Bezug auf Kants Trilemma dient Nietzsches Argument ferner dazu, die Fortschrittsfähigkeit der Geschichte und damit den Eudämonismus-Chiliasmus auszuschalten. Dass mit der Attacke auf die Grundlagen der einheitlichen Historizität auch die terroristische Option entfällt, ist

Nietzsche keiner Erwähnung wert, ähnlich wie Kant, der diese Option mit der sehr obenhin formulierten, aber deutlich averroistisch gedachten *reductio ad absurdum* zurückweist:

Der Verfall ins Ärgere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst aufreiben. Daher beim Anwachs großer, wie Berge sich auftürmenden Greuelthaten und ihnen angemessenen Übel gesagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden; der jüngste Tag ist vor der Thür und der fromme Schwärmer träumt nun schon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem diese im Feuer untergegangen ist.<sup>145</sup>

Die origeneistische Apokatastasis provoziert nurmehr den Spott, bloß Ausdruck einer inadäquaten Gefühlsreaktion auf ein durch Übertreibung fehlgehendes Urteil über den Zustand der Weltgeschäfte zu sein. Nietzsche unterschlägt allerdings diesen Verweis auf die Topik der Wiederkehr (vielleicht, dass er ihm mit Kuno Fischers Hilfe entgangen ist).

Da aber aus Nietzsches Sicht der kantische Eudämonismus-Chiliasmus ebenso wenig tragfähig ist, bleibt allein der Abderitismus übrig, und zwar als zyklische Figur einer ewigen Wiederkunft der Historisierungen, als partikulare Apokatastasis. Nur besteht außerdem ein Imperativ, den Abderitismus zum Ziel eines Begehrens zu machen. Da Nietzsche sich jedoch weigert, die Normativität des Sollens in Anspruch zu nehmen, fehlt ihm jeder Ausgleich gegen das Gewicht des Begehrens, das ihm unter der Hand zur Monotonie wird. In letzter Konsequenz folgt die Vorstellung der ewigen Wiederkunft »aller Dinge« vielleicht aus dem Druck, den diese Monotonie des Begehrens ausübt.

120. *Gebranntes Kind*. Jenes »Jasagen«, das Nietzsches Spätwerk so sehr idealisiert, bedingt eine ethische Ausdeutung der Wiederkunft. So in NF-1881,II[161], KSA 9, 503: »Nicht nach fernen unbekanntem Seligkeiten und *Segnungen* und *Begnadigungen* ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen in Ewigkeit so leben wollen! – Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran.« Also dieses »nochmals [...] in Ewigkeit so« ist das zu Bejahende – es *soll* bejaht werden (darin liegt unsere »Aufgabe«). Es reicht trotz aller Dekonstruktion des Subjekts doch nicht aus, dass es sich ohnehin so vollziehen muss. Denn die Wiederholung ist selektiv, sie betrifft nur das, was so gelebt ist, dass man es wiederholen wollen würde (auch hier: eine partikulare Apokatastasis,

145 Kant, *Streit*, AA 7, 81.

nicht *panton*); beziehungsweise in der Übersetzung ins direkt Normative, das Gebot, nur so zu leben, dass man alles wiederholen wollen würde. Alles andere wird verneint, genauer, *soll* verneint werden. Bei Nietzsche erscheint dieses gesollte, zugleich subjektlose »Wollen« der Wiederholung als einzige Möglichkeit einer normativ noch anzubietenden Unterscheidung, nämlich der zwischen Bejahung und Verneinung. Zugleich dürfte die Möglichkeit einer ungewollten Akkumulation von Erkenntnissen über ein an sich richtungsloses geschichtliches Geschehen nicht zugelassen werden, weil daraus in Nietzsches Sicht auf die Verfasstheit des Menschen sich ein progressiv stetiger werdendes Subjekt des Wissens konstituieren müsste, schließlich wohl auch, auf dem Weg über Akzeptanz und Affirmation, ein Subjekt der Neugierde, des Begehrens nach immer weiterem Wissen. Da Nietzsches »psychologisches« Projekt dazu dient, solche Vorstellungen des Subjekts zu unterwandern, müsste er ein solches Abgleiten in die Subjektivität zu unterbinden versuchen.<sup>146</sup>

Doch der Einwand, dass Erkenntnisse auch ungewollt angehäuft werden könnten, kommt ihm, wie es scheint, gar nicht in den Sinn. Nur das ungewollte Verlieren von Wissen, das Vergessen, tritt bei ihm mehrfach in eine zentrale Funktion ein. Diese Asymmetrie, dass der Bejahung des unwillkürlichen Vergessens keine Bejahung des unwillkürlichen Wissens beigesellt wird, ist gerade für den Bereich des historischen Wissens, das man oft als im Grunde unerwünscht ansehen kann, merkwürdig. Gebranntes Kind scheut das Feuer: Der Schmerz des historischen Wissens der Moderne ist mit der Epoche so eng verflochten, dass der Wiederholung eine Last des Unglücks, ein Kakodämonismus aufgebürdet wird, den sie möglicherweise nicht tragen kann.

121. *Selbstbewegte Bejahung? Ein deleuzianischer Exkurs.* Die Wiederholung, sagt Marc Rölli unter Bezugnahme auf Gilles Deleuze, konzentriert sich in eine Augenblicklichkeit, die stets schon noch nicht und nicht mehr ist, keine phänomenologisch erfahrene Zeit, sondern eine der Flüchtigkeit, des konstanten Werdens ohne Dauer.<sup>147</sup> Für Deleuze ist dieser Augenblick die Wiederholungsstruktur in der Zeitlichkeit selbst, in der sich Vorher und Nachher immerfort erneuern, weil das, was eben noch Nachher war, jetzt schon zum Vorher geworden ist. Für Deleuze ergibt sich die normativ gesollte Verneinung daraus, dass das, was »die

<sup>146</sup> Auch für die weitere Forschung wegweisend Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* [1962], Paris: Presses Universitaires Françaises, 2014.

<sup>147</sup> Marc Rölli, *Macht der Wiederholung: Deleuze, Kant, Nietzsche*, Wien: Turia & Kant, 2019, 60-62.

Wiederkunft selbst unmöglich macht«, ausgesondert wird.<sup>148</sup> Hier wird das Sollen subtil nach dem Muster eines kantischen kategorischen Imperativs aus einer Denkmöglichkeit herausdestilliert: Da die Wiederholung in der Differenz recht betrachtet nicht gezeugnet werden kann, sind ihre Leugnungen sowohl hinfällig als auch verwerflich. Die Ontologie der Differenz soll aus logischen Gründen unmittelbar moralisch sein können. Die moralische Normativität liegt im Geschehen der Differenz selbst, obwohl dafür keine Sprache gefunden wird, die an einer Konstruktion wie der des Willens (oder »der Willen«, wie Günter Abel formulierte) »zur Macht« vorbeikäme.<sup>149</sup>

Deleuze selbst, dessen philosophische Positionen in sehr erheblichem Maß auf seiner Nietzsche-Interpretation aufbauen, bestimmt die Bedeutung der ewigen Wiederkunft in einer dichten Passage folgendermaßen:

Die ewige Wiederkunft kann nicht die Wiederkehr des Identischen meinen, da sie im Gegenteil eine Welt (die Welt des Willens zur Macht) voraussetzt, in der alle vorgängigen Identitäten abgeschafft und aufgelöst sind. Wiederkehren ist das Sein, aber nur das Sein des Werdens. Die ewige Wiederkunft läßt nicht »das Selbe« wiederkehren, die Wiederkehr bildet vielmehr das einzige Selbe dessen, was wird. Wiederkehren ist das Identisch-Werden des Werdens selbst. Wiederkehren ist folglich die einzige Identität, die Identität aber als sekundäre Macht [*puissance*], die Identität der Differenz, das Identische, das sich vom Differenten aussagt, um das Differente kreist. Eine solche, durch die Differenz hervorgebrachte Identität wird als Wiederholung bestimmt.<sup>150</sup>

Identität meint hier das ontologische Prinzip, demzufolge Entitäten mit sich selbst einigermaßen stabil übereinstimmend bleiben und so zur Grundlage leidlich stabiler referentieller Bedeutung werden können, die wiederum den »Logos« der begrifflichen Sprache konstituiert, dem die Philosophie seit der Antike verhaftet ist. Aus den vielfältigen Bemerkungen Nietzsches über die Auflösung des Wirklichen in ein Chaos von Strebungen eines subjektlosen, sich seiner selbst nicht bewussten Willens – oder vielmehr einer unübersehbaren Pluralität solcher Willen – gewinnt Deleuze ein anderes Verständnis des Seins, das jenseits der begrifflichen Einheit fungiert, dennoch aber als Einheit, nämlich als Einheit des

148 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung* [1968], übers. von Joseph Vogl, München: Fink, 1992, 372.

149 Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin: de Gruyter, 1984.

150 Deleuze, *Differenz*, 65.



Werdens und der ewigen, unaufhebbaren Differenz. Das Konzept der ewigen Wiederkunft dient demnach dazu, aus dem Begriffs-Logos zu jenem Logos des Werdens und der Differenz durchzustoßen, von dem bereits Aristoteles eine Ahnung gehabt habe, als er die Begriffslosigkeit der allgemeinsten Kategorien am Grund jedes denkbaren Systems von Begriffen betont habe.<sup>151</sup> Doch soll auf dieser Ebene auch gelten, dass der Logos des Werdens einheitlich ist, nicht unaufhebbar plural, wie es wohl mit den aristotelischen Kategorien der Fall wäre, die sich eben nicht auf ein gemeinsames Prinzip zurückführen lassen. Die Differenz ist identisch mit sich selbst. Nur sonst unterliegt nichts der Bedingung der Identität als »Prinzip«, solange man es nur recht betrachtet, das heißt so wie man sollte.

Aber auch hier gilt offenbar, dass die Differenz immer erst mit sich selbst identisch *werden* muss, obwohl sie es auch vorher schon war. So kann die Differenz als dasjenige aufgefasst werden, was unaufhörlich wiederkehrt. Die große Bejahung bei Nietzsche wird durch diese Bedingung mit ausgelegt: Dem Ja entspricht das sich wiederholende Werden des Werdens. Indem allerdings vom intentionalen Subjekt, das selbst keine Stabilität in der Differenz behaupten kann, nur noch wenig zu erwarten ist, ist dann auch die Rede vom »Willen« bei Nietzsche vornehmlich als metaphorisch zu verstehen. Der Imperativ, das trotz allem normative Gebot der Bejahung bei Nietzsche, wird subtil auf den Status eines Automatismus reduziert. Normativität ist wohl seit jeher ein Pudendum der Philosophie.

122. *Rückkehr vom Exkurs.* Die Liste der Fragen, die man ganz abgesehen vom ideengeschichtlichen und philologischen Befund an diese Konzeption stellen kann, ist lang. Wie kann man mit dem Verhältnis von Ontologischem und Semiotischem einen Umgang finden, das doch für das geschichtsphilosophische Interesse Nietzsches von entscheidender Bedeutung ist? Wie könnte es überhaupt Geschichtlichkeit geben in der Totalität des Werdens? Ist mit der Akzeptanz der großen Sterblichkeit die Unsterblichkeit als Problem eines antiquierten Aberglaubens einfach abgewickelt, und wäre damit nicht der Sterblichkeit jede Bedeutung genommen? Und warum hat Nietzsche denn überhaupt nur so hartnäckig von Wiederkunft und Wiederkehr gesprochen, wenn er doch eigentlich nur das ewige, allumfassende Werden meinte?

Dieser Fragenkatalog mag interpretatorisch ganz oder teilweise zu beheben sein. Besonders problematisch scheint mir jedoch die Grundlosigkeit

151 Deleuze, *Differenz*, 55.

keit einerseits und Redundanz andererseits des Gesolltseins der großen Bejahung. Das einzig denkbare Angebot zu deren Herleitung, das über den bloßen Automatismus – der das Sollen ganz überflüssig macht – hinausginge, bestünde wohl in der Ableitung aus einem Zustand der Unlust, der aus der Verneinung entstünde. Also handelte es sich zuletzt um eine eudämonistische Position. Aber welches Gewicht könnten Lust und Unlust schon haben, wenn sie doch beizeiten von sich selbst differieren müssten und sich nicht gleichblieben? Und wie stünde es dann mit Nietzsches Markierung gerade des Eudämonismus in der Geschichtsphilosophie als eines bloßen Ausdrucks imperialer Verfallenheit; und überhaupt mit den vielen Bemerkungen in seinen späteren Werken, die sich aus diesem oder anderen Gründen gegen eudämonistische Positionen richten?<sup>152</sup> In Deleuzes Deutung würde Nietzsche schlimmstenfalls nicht nur doktrinär, sondern sogar imperial. Sein Hang zum Sowohl-als-auch, seine Offenheit für den Selbstwiderspruch, seine Selbstironie entfielen.

123. *Der alte Feind*. Die bei Nietzsche allein verbleibende Alternative von Ja und Nein ist, wie schon Karl Löwith bemerkt hat, zuletzt ethischer Natur.<sup>153</sup> Dass das Motiv der »ewigen Wiederkunft« in ethischer Hinsicht zu lesen sei, lässt sich also kaum abweisen; allerdings wird der Zusammenhang mit einer (tangentialen) Geschichtsphilosophie gerade auf dieser Grundlage oft ignoriert. Jedenfalls, das Wollen der Bejahung unterliegt einem Sollen, es ist gefordert. Aus diesem Grund bleibt Nietzsches Destruktion von Historizität als Verbrechen, das den Lauf der Historisierungen aufhält, im Sprachspiel der moralischen Normativität gefangen. Zwar ist das moralische Subjekt als traditioneller Adressat dieses Sprachspiels weitgehend abgebaut; doch ist damit das Sprachspiel selbst noch keineswegs außer Kraft gesetzt.

Dass für Walter Benjamin fünfzig Jahre später der einzige Ausweg aus dieser moralischen Gefangenschaft in einer Politisierung zu liegen schien, die das Sollen durch die Faktizität der Machtverhältnisse ersetzte – ein

152 Zur imperialen Verstrickung des Eudämonismus wie oben: Nietzsche NF-1886, 7[4], Kurztitel »Die Metaphysiker«, KSA 12, 260. Repräsentativ ansonsten JGB 225, KSA 5, 160 f.

153 Löwith, *Meaning*, App. 2; vgl. auch ders., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [1935], Sämtliche Schriften, 6, Stuttgart: Metzler, 1987. Die Vorstellung, dass es Nietzsche nur um eine Art Gewaltakt der Rückeroberung der antiken, zyklischen Sicht auf die Geschichte gegangen sei, unterschlägt – *pace* Löwith – seine gleichzeitig ernsthafte und ironische Auseinandersetzung mit Naturphilosophie und -wissenschaft sowie mit der modernen Geschichtsphilosophie.

Modell, das die poststrukturalistischen Analysen seit den 1960er Jahren noch weiter radikalisiert haben – scheint offensichtlich. Und dass durch diese Politisierung die Lücke zwischen Historizität und Historisierung wieder zugeschüttet wurde, ist deswegen nicht überraschend, weil sich diese Lücke vor allem aus dem ethischen Bedeutungszusammenhang bei Nietzsche erklärt hatte. Doch die Feindseligkeit des Geschichtsdenkens des 20. Jahrhunderts gegenüber der ethischen Normativität überhaupt ist damit noch nicht begründet.

Natürlich kann der Anti-Moralist Nietzsche selbst als eine Art Stammvater und Säulenheiliger dieser Feindschaft gelten. Aber mir will scheinen, dieser Umstand reicht doch nicht aus, um die spätere Aversion gegenüber der moralisierten Historizität (beziehungsweise den moralisierten Historisierungen) zu erklären. Plausibler kommt es mir vor, dass sich an Nietzsche, der die partikuläre Apokatastasis der Historisierungen gänzlich bejaht, dasjenige Empfinden rächt, das schon bei Leibniz einer solchen Bejahung zuletzt entgegengestanden hatte. Es ist die Unsterblichkeit – und zwar die schon seinerzeit normative aufgeladene *richtige Art* von Unsterblichkeit –, die Nietzsches Forderung nach Bejahung der großen Sterblichkeit widersteht. Das Nein/Nein, die Verweigerung jeglichen auf die Einzelnen oder auf die Gattung gerichteten Unsterblichkeitsdenkens, bleibt eine offene Wunde – gerade auch für die Propagandisten der Bejahung. Mit der Politisierung kehrt die Unsterblichkeit zurück, wie der Fall Benjamins eben zeigt. Die Toten, die für Nietzsche – und auch Deleuze – offenbar völlig unproblematisch und ohne philosophisches Interesse sind, lassen sich nicht so ohne weiteres verdrängen. Es ist ihre Wiederkehr, wenn auch nur in der Sprache der Theorie, die sich als Aporie des Sterblichkeitsdenkens bei Nietzsche einerseits, der geschichtsphilosophischen Konstellation insgesamt andererseits erweist.

Zweiter Teil:

Werte und Normen  
zwischen Tod und Tod



## VI. Entwertung vor Fahrtantritt

Wertlosigkeit der Unsterblichkeit nach Borges bei gleichzeitiger Unwünschbarkeit der Sterblichkeit – Auseinandertreten von Wert und Norm – Wertbasierte Historisierungen und die Frage nach der Glücksfähigkeit des Geschichtlichen – Glück und Wiederholung nach Kierkegaard – Einseitigkeit des Eudämonismus der Wiederholung – Wiederholungszwang bei Freud – Fortpflanzungs- und Todestrieb als Dualismus – Wert als natürliche Veranlagung des Organismus? – Lotzes relationale Theorie des Werts als Weltbezug – Dualismus des Werts als Hinderungsgrund – Eintritt des Tauscherts in die Axiologie nach Marx – Simmels Konzeption von Kommensurabilität und Inkommensurabilität als Prozess – Theoretische Numismatik bei Goux – Berechenbarkeit des Geldwerts, Unberechenbarkeit anderer Wertsphären – Calassos Axiologie als Theorie des Opfers – Schuld und Schulden bei Nietzsche – unnatürliche Geschichte des Geldwerts als Ersatz einer natürlichen Geschichte der Glückswerte – Simmels Interdependenz dagegen – Erläuterung zur Wertlosigkeit, Calasso über Stirner – Historisierung als Korrelat von Wertung und Entwertung, Historizität von Wertlosigkeit – Historizität ist Abstieg in ein Jenseits toter Werte.

124. *El immortal*. In Borges' Erzählung »Der Unsterbliche« stößt der Protagonist, ein römischer Zenturio, mithin Repräsentant des Imperiums, obschon bald aller Gefährten beraubt, tödlich verwundet auf einen Bach, dessen Wasser seine Wunden heilt und ihn, wie er bald zu ahnen beginnt, unsterblich macht. Er zieht weiter und gelangt in eine Wüste, in der er »Trogloodyten« vorfindet, die ihm nur ungefähr wie Menschen vorkommen, sich aber eher wie Tiere verhalten und auch keiner Kommunikation fähig zu sein scheinen. Auch stößt er auf die Gebäude einer verlassenen und der Anlage nach völlig unsinnigen Stadt. Nach einem seltenen Regenfall beginnen die Wesen zu sprechen, und es stellt sich heraus, dass es sich bei ihnen um andere Unsterbliche handelt, darunter den Dichter Homer. Sie haben einst eine ideal geordnete Stadt erbaut, diese sodann aber durch die absurde, noch bestehende ersetzt, die sie als Kommentar zur Sinnlosigkeit der Welt und Gleichgültigkeit der Götter errichtet haben, ohne sie je zu bewohnen. Stattdessen nehmen sie ihre Wohnung in bloßen Erdlöchern. Auf die Dauer hat der Zustand der Unsterblichkeit alle Möglichkeiten des Begehrens und der Intentionalität erodiert. Nach langer Zeit jedoch fällt den Unsterblichen auf, dass aus rein aleatorischen Gründen, wenn es ein Gewässer gibt, dessen Trunk unsterblich macht, auch eines vorhanden sein müsste, das die Sterblichkeit restituiert. Sie zerstreuen sich auf der Suche nach diesem Gewässer; dem Zenturio gelingt es nach dessen Auffindung im frühen 20. Jahrhundert, seine Sterblichkeit zurückzugewinnen.

Die Erzählung ist nicht zuletzt eine Apologie der Langeweile, weswegen Borges sie in eine zutiefst banale, verlangsamende und gleichgültige Rahmenerzählung über die Auffindung eines Manuskripts des Zenturios einbindet, die den Hang der Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts zu solchen umständlichen Einrahmungen parodiert. Die Langeweile aber rechtfertigt sich folgendermaßen: Sie ist in ihrer Begrenztheit das Zeichen der unermesslichen Langeweile des ewigen Lebens, dieses Todes der Intentionalität, der mit der Unsterblichkeit einhergehen müsste. Die Langeweile ist der Einbruch der Ewigkeit in die Vergänglichkeit, aber zugleich selbst nur vorübergehend und daher ein Zeichen, dass die Wirklichkeit zu Gunsten der Menschen eingerichtet ist, wenn sie ihnen die Sterblichkeit auferlegt. Unsterblichkeit wäre ewige Langeweile. Eine lebhaftere Verteidigung der Sterblichkeit ist kaum ersonnen worden. Und doch verfängt sie nicht und weiß, dass sie es nicht tut. Zwar ist die Satire auf die Fantasie der Unsterblichkeit effektiv, indem sie die Unwünschbarkeit der Unsterblichkeit höchst deutlich illustriert. Aber die lächerliche dominiert über die frohe Botschaft. Aus der Koalition mit der Satire kann sich die Position der großen Sterblichkeit, des Nein/Nein, nicht lösen. Dass Borges' Erzählung etwa einen sterbenden Menschen zu trösten vermöchte, ist nur schwer vorstellbar.

Die Untröstlichkeit über die Sterblichkeit bleibt auch dann bestehen, wenn man sich über die Unwünschbarkeit der Unsterblichkeit Klarheit verschafft hat. Wenn man die Unsterblichkeit im Modus der Satire verhandelt, erkennt man immerhin den Umstand an, dass auch dann niemand sterben will, wenn die Unsterblichkeit als lächerlich und wertlos erwiesen ist. Zuletzt ist es vielleicht einfach die enge Beziehung zwischen Historizität und Unsterblichkeit, die den Einschluss der Satire in die Koalition mitbedingt; und die Satire wird in dieser Koalition unwillkürlich zur Gattung der Trostlosigkeit, der Dokumentation der völligen Entwertung der Unsterblichkeit, von der etwa auch das lachhafte geplante Nachleben des Trimalchio berichtet. Wenn man Hannah Arendts Bemerkung folgt, derzufolge die Griechen sich die Unsterblichkeit ihrer Götter wie ein immerwährendes Leben vorgestellt und von der Ewigkeit separiert hätten,<sup>1</sup> wird man zugestehen müssen, dass der moderne Begriff der Langeweile ein solches Verständnis der phänomenalen Zeiterfahrung verstellt. Wie man hinter die von Borges gestellte Diagnose zurückkommen könnte, ist kaum vorstellbar.

1 Hannah Arendt, *Vita Activa, oder: Vom tätigen Leben* [1958], München: Piper, 2002, 28f.

125. *Aperçus zur Logik der Werte und Normen.* Also auch wenn die Unsterblichkeit entwertet ist, wird die Sterblichkeit dadurch nicht aufgewertet. Dieses eigentümliche Auseinandertreten von Positiv- und Negativbegriff verweist darauf, dass im gegebenen Kontext der Werte der Junktor der Negation nicht wie gewohnt funktioniert. Es folgt nicht, dass, wenn eine Bestimmung keine Geltung hat, ihre Negation gilt: Es ist schlecht, sterblich zu sein; und es ist schlecht, nicht sterblich zu sein. Insofern liegt es nahe, die Sprachspiele des Werts als intensionale Kontexte zu bestimmen, in denen die Bedeutungen abhängig sind von mentalen Zuständen. In der Anwendung auf Werte würde Intensionalität vermutlich zunächst einmal bedeuten, dass die entsprechenden Sprachspiele von denjenigen mentalen Zuständen abhängig sind, die in der Philosophie üblicherweise unter dem Etikett Lust und Unlust verhandelt werden. Aus der Unlust der Unsterblichkeit, wie Borges sie vorführt, folgt nichts über die Unlust der Sterblichkeit.

Aber die Sache liegt komplizierter. Die Sterblichkeit ist auch mit einem akuten Empfinden des Unrechts verbunden. Es gibt hier einen unterschweligen normativen Kontext, der mit Zustimmung und Anerkennung einerseits, deren Verweigerung andererseits zu tun hat. Also in etwa: Die Unsterblichkeit mag keinen Wert haben, aber an der Sterblichkeit ist etwas grundsätzlich Unrechtes, das sich nicht wegrationalisieren lässt, was auch bedeutet, dass es nicht von bestimmten mentalen Zuständen abhängig ist. Die eigenen mentalen Zustände so zu manipulieren, dass man sich mit der Sterblichkeit in *evaluativer* Hinsicht abfindet, reicht nicht aus, um deren *normativen* Mangel zu beheben. Auch wenn man die Entwertung der Unsterblichkeit in einen normativen Kontext übersetzt und etwa Borges zugesteht, dass er nicht allein das Wertlose, sondern das Unrechte an der Unsterblichkeit belegt hätte, folgt aus diesem Unrecht nicht, dass die Sterblichkeit ins Recht gesetzt wäre, denn zwei Unrechte machen kein Recht. Hierbei kann es sich nicht mehr ohne weiteres um einen intensionalen Kontext im üblichen Sinn handeln, weil sich die mentalen Zustände, die das Intensionale an das Intentionale binden sollen, nicht so klar identifizieren lassen, wie es etwa im Hinblick auf das Wissen der Fall ist. Es scheint ein Sprung von einem logischen Kontext zu einem anderen vorzuliegen, man könnte sagen: vom intensionalen zum deontischen (das heißt sollensbasierten) Kontext – immer unter der Voraussetzung, dass Werte überhaupt als intensionaler Kontext ausgelegt werden können; und ebenso unter der Voraussetzung, dass die Setzung eines »deontischen« Kontexts zur Markierung der Differenz überhaupt mit Inhalt befüllt werden könnte.

Man gerät mit anderen Worten schnell in die charakteristische Hilflosigkeit der Logik, nur die Brüche und die Non-Sequiturs zu beleuchten.



Die Frage nach dem Verhältnis von Werten und Normen müsste also anders und auf Umwegen rekonstruiert werden. Und es steht sogar dahin, ob nicht die Problemlagen von Sterblichkeit und Unsterblichkeit, statt ein simpler Anwendungsfall für allgemeine Angelegenheiten von Werten und Normen zu sein, für diese Angelegenheiten unerlässlich sind; und ob sie dann nicht auch, als deren Tangenten, die Historizität mit in diese Unerlässlichkeit hineinziehen.

126. *Das Glück in der Geschichte.* Nietzsches geschichtsphilosophischer Vorschlag in HL, die Historisierung an vorübergehende, sich jeweils selbst erschöpfende und zerstörende Impulse anzuhängen, erkennt in der wissenschaftlich gedachten und auf Stabilisierung des Wissens abzielenden Historizität ihre wichtigste Gegnerin. Übrigens verdeckt die Wissenschaftskritik den Umstand, dass auch anders begründete Varianten von stabiler und einheitlich geordneter Historizität – wie sie etwa oben im Hinblick auf die kombinatorischen und über die »wahre Unsterblichkeit« verlaufenden Tangenten der Geschichtsphilosophie vorgestellt worden sind – von Nietzsches Argument getroffen werden. Man kann sich natürlich auf die Position zurückziehen, dass der Austritt aus der Wissenschaftlichkeit nicht einfach dekretierbar ist, insofern sich die Tätigkeit des Verstehens nicht ethisch an- oder abstellen lässt. Man lernt schon früh in der Schule und in der Familie: Was man verstehen oder nicht verstehen soll, hat allzu wenig Einfluss darauf, was man versteht oder nicht versteht. Wenn aber überhaupt ein Begriff von Historizität neben dem der Historisierung beibehalten werden soll, ist eine stärkere argumentative Verteidigung gegen die nietzscheanischen laufenden Historisierungen vonnöten als die bloße Behauptung von irgendwelchen Eigenschaften des menschlichen Verstandes.

An Nietzsches Argument ist besonders die eudämonistische Grundlage der jeweils begrenzten Historisierungen auffällig: sie folgen stets einer Wertsetzung auf der Grundlage eines Glücks- oder Luststrebens, das der Größe, der Herkunft oder der Abstellung und Kompensation des Leidens gilt. So liegt es nahe, zunächst über die Frage der Angewiesenheit von Historisierung auf irgendeine Art von Glücksstreben nachzudenken. Und die maximale Form eines Gegenarguments würde dann an der Frage der Glücksfähigkeit von Historisierung oder auch Historizität überhaupt ansetzen. Hinzuzufügen wäre bei dieser Strategie außerdem, dass es keineswegs allein darum gehen könnte, dem Bereich des Geschichtlichen etwa nur eine besondere Beziehung zum Unglück, zur Unlust, zur Kataklysmen nachzuweisen. Denn dadurch würde man nur eine Spiegelung der argumentativen Lage ins Negative erreichen. Eher ginge es darum, ob

und wie sich das Geschichtliche zu Glück und Unglück überhaupt und gleichermaßen verhielte.

Es besteht nun seit Langem eine Tendenz, Wiederholung zur Voraussetzung der Eudämonie zu machen: Das Glück setzt die Wiedereinholung eines vorigen Zustands voraus; es ist überhaupt nur vom Begehren der Wiederholung her erklärbar. Der Geschichtsphilosophie wäre dann mit dem Problem der Wiederholung eine Aufgabe gestellt, die entweder darin bestünde, auf jeden Eudämonismus von Historisierung oder Historizität zu verzichten (zum Beispiel weil die Geschichte gegen die Wiederholung konstituiert und also von vornherein ein glücksfreier Raum ist); oder ansonsten eine vermittelnde Instanz zu finden oder zu konstruieren. Wenn die Geschichte alle Wiederholung verschlingt, wird die Geschichtlichkeit zum Repositorium des trostlosen Unglücks. Die Glücksfähigkeit unter der Bedingung von Historizität oder Historisierung steht dann generell in Zweifel.

127. *Erinnerung in Richtung nach vorn.* Kierkegaard gehört zu den frühen Exponenten eines Eudämonismus der Wiederholung, die er im Rahmen der subjektkonstituierenden Zeitverhältnisse als eine Art Umkehrung der Erinnerung auffasst,

denn woran man sich als Gewesenes erinnert, das wird in rückwärtiger Richtung wiederholt, wohingegen die eigentliche Wiederholung Erinnerung in Richtung nach vorn ist. Deshalb macht die Wiederholung, wenn sie möglich ist, einen Menschen glücklich, während die Erinnerung ihn unglücklich macht [...].<sup>2</sup>

Nämlich deswegen, weil nur durch die Vorstellung, dass die Gegenwart sich in Zukunft wiederholen werde, diese Gegenwart als stetig, angemessen und mit sich selbst eins erfahrbar wird und auf dieser Erfahrung die Möglichkeit des Glücks beruht.

Überdies tragen Erinnerung und Wiederholung einen philosophiegeschichtlichen Index, denn in der heidnischen Antike – Bezugspunkt sind die Überlegungen zur Lust als Wiederherstellung eines vorigen Zustands in Platons *Philebos*<sup>3</sup> – legt die Erinnerung das »Dasein« aus. In der (christlichen) Moderne hingegen leistet die Wiederholung diese

2 Kierkegaard, *Wiederholung*, 329.

3 Platon, *Philebos*, 31b-32b, in: *Sämtliche Werke* 3, übers. von Friedrich Schleiermacher, Reinbek: Rowohlt, 1994, 451f. Der Erstbeleg für den Begriff »Apokatastasis« findet sich laut Bien, Schwabl, »Geschichtlichkeit« in den traditionell Aristoteles zugeschriebenen *Magna Moralia*, wo auf die Theorie der Lust im *Philebos* eingegangen wird.

Auslegearbeit. Eine dilemmatische Situation, denn ohne diese Auslegearbeit geht es offenbar nicht:

Wenn die Griechen sagten, alles Erkennen sei Erinnern, dann sagten sie, das ganze Dasein, das ist, sei gewesen; wenn man sagt, das Leben sei eine Wiederholung, dann sagt man: das Dasein[,] das gewesen ist, entsteht jetzt. Hat man die Kategorie der Erinnerung oder Wiederholung nicht, dann löst sich das ganze Leben in einen leeren und inhaltlosen Lärm auf.<sup>4</sup>

Natürlich findet Kierkegaard – oder genauer, seine pseudonyme Erzählerfigur Constantin Constantius – bald heraus, dass die Wiederholung keineswegs möglich sei, zumindest nicht als willentliches Handeln. Diese Einsicht würde hinter den Spiegeln von Kierkegaards Ironien der antiken Erinnerung als verstetigender Daseinsauslegung das Feld überlassen müssen. Doch gewinnt sich aus der Erinnerung eben kein Glück. Die offene Frage nach der Glücksfähigkeit der Geschichte wäre damit abschlägig beantwortet und ließe sich nur noch im Modus des Absurden aufrecht erhalten. Immerhin eröffnet aber dieses Absurdum noch einen theologischen Raum der Wiederholung als eines göttlichen Gnadenerignisses, das über ein Subjekt kommen kann. Dieses Ereignis der Wiederholung zeichnet sich paradoxerweise dadurch aus, qua Ereignis ein ontologisches Individuum, eine Singularität zu sein. Eudämonie besteht in einer göttlich bewirkten Vermittlung zwischen Wiederholung und Einmaligkeit. Dieses grundsätzliche Modell für das Zusammenschirren von Glück, Ereignis und Wiederholung findet sich andernorts zwar variiert, auch wohl der theologischen Bedeutung entkleidet, aber doch im Grundsatz erhalten.

*128. Präliminare Beispiele für Iteration und Eudämonie im Historischen.* In der zeitgenössischen Geschichtskultur jenseits der Geschichtswissenschaft kann man beobachten, dass der singularistische Primat, mit dem die wissenschaftliche Historizität seit Langem assoziiert war, und also auch deren relative Ablehnung der Glücksfähigkeit des Historischen, nur bedingt verfängt. Hier überwiegen an die Wiederholung gebundene Nutzungen der Kategorie des Historischen, die eindeutig einer eudämonistischen Funktion zuzuordnen sind. So dient zum Beispiel die Ahnenkunde einer Vorstellung des Selbst als Wiederholung der Vorfahren. Die andauernde Popularität der noch bestehenden Monarchien hat möglicherweise mit demselben Glücksversprechen der genealogischen Wieder-

4 Kierkegaard, *Wiederholung*, 351 f.

holung zu tun. Ähnlich verhält es sich mit den weiterhin höchst prominenten – und natürlich auch in und von der Geschichtswissenschaft verbreiteten – nationalen Motiven, in denen das Kollektiv an die Stelle des Selbst tritt. Auch die ästhetischen Fluchträume des Historischen, wie sie beispielsweise in der Anhänglichkeit an bestimmte Traditionen der Kunst- oder der Musikgeschichte entstehen, haben mit der Wiederholbarkeit der Werke (etwa in der Aufführungspraxis) oder mit deren fortdauernder Existenz als Voraussetzung wiederholbarer Rezeption zu tun. Selbst in jenen Formen der Kunst, die auf Spontaneität einerseits – etwa die Improvisation im Jazz – oder die Selbstauflösung, die Ephemierität der Werke andererseits – ein bekanntes Beispiel wären die Fettkunstwerke von Joseph Beuys – setzen, bleibt ein Zeitintervall der Wiederholbarkeit gegeben und bestehen Rückkopplungen mit den sekundären Dokumentationen, Aufnahmen und nachfolgenden Traditionsbildungen. Die technische Reproduktion vermehrt das eudämonistische Potential in der Geschichte der Künste. Kurz, es besteht eine Vielfalt an Arrangements, in denen das Einmalige und die Wiederholung sich überlappen und eudämonistische Varianten des Historischen auszubilden scheinen.

129. *Lustprinzip und Wiederholungszwang.* Nach Freuds Abhandlung *Jenseits des Lustprinzips* bildet das Lustprinzip eine regulatorische Funktion innerhalb der »seelischen Vorgänge«, die auf die »Herabsetzung« einer »unlustvollen Spannung« abzielt und »also mit einer Vermeidung von Unlust oder Erzeugung von Lust zusammenfällt«.⁵ Lust bedeutet eigentlich eine Art Gleichgewichtszustand des Gemüts und darüber hinaus des Organismus insgesamt. Dieser Zustand wird beständig durch »Reize« gestört und muss daraufhin wiederhergestellt werden; darum der Zusammenhang von Glücksempfinden und Wiederholung als Wiederherstellung. Die philosophische Begrifflichkeit der Abhandlung entspricht in vielem, wie Freud auch selbst angibt, derjenigen Arthur Schopenhauers (ebd. 53). Ferner schließt sich der Gedankengang auch eng an Gustav Theodor Fechner an (4f.). Es geht Freud nicht zuletzt um eine Übersetzung naturphilosophischer Theoreme in das Vokabular der Psychoanalyse. So ließen sich etwa dem Begriff des »Triebes« ältere Begriffsbildungen über die *conatus*, die inhärenten, entelechischen Tendenzen natürlich gegebener Wesen zuordnen, wie man sie bei Leibniz antrifft.

5 Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips* [1920], Gesammelte Werke 13, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago, 1940, 3.

Über diese traditionellen Denkfiguren hinaus will Freud aber einen Dualismus der Triebe begründen und jedem Monismus widerstehen; und gerade mit diesem Punkt, auf den er den größten Nachdruck legt, haben viele spätere Ausleger wenig anzufangen gewusst.<sup>6</sup> In Freuds dualistischem Beharren lässt sich ein tiefsitzendes Unbehagen gegenüber der Unterscheidungslosigkeit in Monismen des Begehrens erkennen (wie Freud sie zum Beispiel in Carl Gustav Jungs Gebrauch von »Libido« diagnostiziert). Sein Misstrauen gegenüber dieser Art von Monismus speist sich zunächst aus der Symptomatik der »traumatischen Neurose«, die er für nicht aus der Homöostatik des Lustprinzips erklärbar hält. Vor allem im Traumgeschehen bringe die traumatische Symptomatik nämlich einen jeglicher Lust abträglichen »Wiederholungszwang« mit sich. »Trauma« ist derjenige Krankheitszustand, der durch den Reizüberschuss eines tiefen »Schrecks« verursacht wird, die plötzlich hereinbrechende Berührung durch eine existentielle Gefahr, auf die der Organismus nicht vorbereitet war. Die reine Passivität des Schrecks wird durch die Wiederholung in ein Geschehen eingebunden, das eine größere Menge an aktiven Handlungselementen enthält: ein Zustand der »Angst«, also der aktiven seelischen Antizipation einer unkonkreten Bedrohung (wenn die Bedrohung konkret ist, spricht Freud von »Furcht«). Diese Einbindung vollzieht sich, meint Freud, aus einer Notwendigkeit, die vom Lustprinzip unabhängig ist. Denn die Wiederholung tauscht offensichtlich nur eine Form von (destabilisierender) Unlust gegen eine andere ein und vollzieht sich auch unabhängig von den sonstigen Operationen des Lustprinzips (36). Die Wiederholung belegt insofern einen Trieb, der nicht an das Lustprinzip gebunden ist und den Freud als »Todestrieb« bezeichnet.

130. *Todestrieb und averroistisches Keimplasma.* Freud erarbeitet die Hypothese vom Todestrieb mittels eines weiteren, mehrfach kompliziert gebrochenen und zugleich wenig sicheren naturphilosophischen Gedankengangs. Zunächst wird eine allgemeine Definition von »Trieb« angeboten: als »Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität« (38). Die unhintergehbare letzte Instanz eines solchen Drangs zur Wiederherstellung des früheren Zustands betreffe die Rückkehr des Organischen ins Anorganische, mithin die Selbstaufhebung des Lebens. Dieser Drang gehe jedoch zugleich einher mit einer entschiedenen Verteidigung des Sterbens aus »inneren

6 Vgl. etwa die Zurückweisung von Freuds Dualismus in Deleuze, *Differenz*, 145-154.

Gründen« gegen das Sterben aus äußeren (40), das heißt des »eigenen Todeswegs« (41) des Organismus. Daraus erklärt sich der zähe Hang zur Selbsterhaltung der Lebewesen; und so

kommt das Paradoxe zustande, daß der lebende Organismus sich auf das energischste [!] gegen Einwirkungen (Gefahren) sträubt, die ihm dazu verhelfen könnten, sein Lebensziel [nämlich den Tod] auf kurzem Wege (durch Kurzschluß sozusagen) zu erreichen. (Ebd.)

Das Selbsterhaltungsverhalten von Lebewesen zur Protektion ihres eigenen Todeswegs erklärt jedoch nicht ihren Trieb zur Fortpflanzung. Diese Erklärungslücke weist auf eine grundsätzliche Distinktion im Triebleben hin, die Freud im Weiteren mit Bezug auf die Differenzierung von »Keimzellen« und anderen Zellen zu fassen versucht, die er den Werken des Zoologen und Evolutionstheoretikers August Weismann entnimmt (48-50). Auch die Keimzellen sind aus Freuds Sicht »konservativ [...], indem sie frühere Zustände der lebenden Substanz wiederbringen« (42). Es ergibt sich aber die Komplikation, dass bei geschlechtlicher Fortpflanzung außerdem eine Vereinigung der Keimzelle mit einer anderen notwendig ist, die nicht einfach aus der Elastizität der Keimzelle als eines »Organismus« für sich hergeleitet werden kann. Stattdessen ist es nötig, der Keimzelle eine vom restlichen vielzelligen Organismus unterschiedene Fähigkeit zur grundsätzlichen Veränderung zuzuschreiben, eine »Plastizität«, wie Freud an vielen anderen Stellen bemerkt.<sup>7</sup> Die Plastizität der Keimzellen wäre aus der freudschen Deutung des Todestribs wiederum nicht ableitbar. So wäre der Dualismus der Triebe belegt und mit dem Begriffspaar Elastizität und Plastizität verknüpft.

Allerdings schränkt Weismanns Unterscheidung die Denkbarkeit des Todestribs auf die Körper der vielzelligen Lebewesen ein, die sich anders als die Einzeller nicht mehr durch einfache Zellteilung vermehren können, wie Freud bemerkt. Die Keimzellen der Vielzeller reproduzieren sich unaufhörlich und »wissen für [die lebende Substanz] zu erringen, was uns als potentielle Unsterblichkeit erscheinen muß« (42). Der Trieb zur unsterblich machenden Fortpflanzung ginge in der Naturgeschichte des Lebens dem Todestrieb unabweislich voraus. Weismann zufolge wird nach der Differenzierung in Körper (»Soma«) und Keimzellen die unbegrenzte Erhaltung des Ersteren unnötiger »Luxus« (49), somit der somatische Tod der vielzelligen Lebewesen evolutionstheoretisch erklärbar.

7 Und zwar zumeist im Zusammenhang mit der Libido und mit der Regression als einschränkender Bedingung, siehe z. B. Sigmund Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Gesammelte Werke II, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago 1944, 357f.

Man hätte es demnach mit einer Verbindung von notwendiger Individualsterblichkeit mit einer erneuerten Auslegung von (allerdings nurmehr »potentieller«) Gattungsunsterblichkeit zu tun (Nein/Ja). In der Rolle der averroistischen Einheitsvernunft fände sich nunmehr das »Keimplasma« Weismanns.

Man sieht immerhin, wie auch die modernen Lebenswissenschaften auf den älteren Theoriefiguren aufsitzen und, scheint's, nach deren Wiederholung streben: ein Lustprinzip – oder sogar ein Todestrieb – des Denkens selbst?

131. *Triebhistorizität.* Freud macht sich die Position Weismanns keineswegs uneingeschränkt zu eigen. Denn ihm ist daran gelegen, dem Begriff des Lebens- keine Priorität vor dem des Todestrieb einräumen zu müssen. Darum soll der »natürliche Tod« alles Leben gleichermaßen betreffen, also auch die Einzeller, bei denen Keimzelle und Soma nicht differenzierbar sind. In einem weiteren, der Zellbiologie entnommenen Gedankengang führt er den Tod der Einzeller auf die Selbstvergiftung dieser Lebewesen durch ihre chemischen Stoffwechselprodukte zurück. Nur im Vorbeigehen sei noch einmal an Nietzsches Bemerkung über das apokatastatische Universum, das sich von seinen eigenen »Exkrementen« ernähre, erinnert.

Schließlich kommt Freud auch noch auf den aristophanischen Mythos vom Ursprung des geschlechtlichen Begehrens der Menschen in Platons *Symposion* zu sprechen: Einst waren die Menschen »Kugelwesen« von doppelter Größe; doch Zeus spaltete sie in zwei Hälften, und jede der metempsychotischen Menschenseelen suche seither unaufhörlich nach ihrem Gegenstück (je nach dessen Geschlecht richtet sich das gleich- oder verschiedengeschlechtliche Begehren der Menschen aus – aber in charakteristischer Manier umschifft Freud diesen Kontext der von ihm zitierten Passage).<sup>8</sup> Es ist dieser Mythos, der zuletzt begründen soll, warum der *allgemeine* Triebbegriff in Freuds Definition tatsächlich die Vorstellung der Wiederherstellung eines früheren Zustands benötigen könnte: weil er die Annahme ermöglicht, »daß die lebende Substanz bei ihrer Belebung in kleine Partikel zerrissen wurde, die seither durch die Sexualtriebe ihre Wiedervereinigung anstreben« (63). So käme schließ-

8 Der aristophanische Mythos im Symposium hat eine unübersehbare Rezeptionsgeschichte; vgl. immerhin Klaus Heinrichs originelle Deutung des Mythos als Teil eines Imaginariums der »Spaltung«, das zuletzt der Herabsetzung der weiblichen Natalität gelte: »Vom Nutzen und Nachteil der Spaltung: Religionsphilosophische Erörterung eines gattungsgeschichtlichen Symbols«, in: ders., *anfangen mit freud* [1997], Freiburg, Wien: ça ira Verlag, 2020, 69-93.

lich auch der Fortpflanzungs- beziehungsweise Lebenstrieb in den Genuss eines eigenen Wiederholungszwangs.

Überdies finden sich aber sowohl Lebens- als auch Todestrieb einer Dynamik der »Triebverdrängung« ausgesetzt, von der Freud annimmt, dass sie das Fundament für den scheinbaren Trieb der Menschen zur individuellen Vervollkommnung bilde – und zwar bis hin zum nietzscheanischen »Übermenschen«: »Der verdrängte Trieb gibt es nie auf, nach seiner vollen Befriedigung zu streben, die in der Wiederholung eines primären Befriedigungserlebnisses bestünde« (44). So wäre in diesem Arrangement der Lebenstrieb und ihrer Verdrängungen das zugleich eudämonisch signifikante und geschichtsstiftende Moment identifiziert.

Eine mögliche Geschichtsphilosophie des Trieblebens würde sich aus der Schichtung der Wiederholungszwänge in der Selbsterhaltung qua Todestrieb, im Fortpflanzungstrieb und in der Triebverdrängung ergeben. Historizität im Sinn eines gleich ob bewusst oder unbewusst festgehaltenen Ziels triebmäßiger Wiederherstellung voriger Zustände wäre gleichursprünglich mit dem Triebhaften. Das Lustprinzip – per Vermeidung von Unlust – wäre ebenso im Historischen fassbar wie der Wiederholungszwang nach dem Muster des Traumas und im Dienst des Todestriebs, dem kein Austritt aus dem Zusammenhang der Unlust gelänge. Das Unwiederbringliche jedoch erwiese sich ganz als Illusion, genauer als Illusion des Lustprinzips im Zustand der Verdrängung, das sich nach einer Wiederholung sehnt, die nicht geleistet werden kann. Schließlich stünde auch eine therapeutische Auffassung von Historizität zur Verfügung, in der es um die Identifikation desjenigen ginge, dessen Wiederholung anzustreben das Subjekt aufgeben sollte. Auch hier eine Form von Normativität, allerdings eher eine ärztliche als eine ethische. Nietzsche verwandt, endet auch Freuds Gedankengang mit einem Gebot zur Bejahung des Todes. Historizität stünde im Zusammenhang mit diesem Gebot.

*132. Lust als Übersetzungsproblem.* Nicht nur Schopenhauer, auch Lotze gehört zu denjenigen Philosophen, die alle Wertbegriffe aus dem organischen Empfinden von Lust und Unlust herleiten wollen. Diese Herleitung betrifft auch die Deutung von Eudämonie vermittels dessen, was dann später bei Freud als »Lustprinzip« figuriert. Lotzes Ansatz entspricht dem eines monistischen Lustprinzips. Ein Äquivalent zum Todestrieb gibt es bei ihm nicht. Lotzes Vorstellung des Für-andere-Seins des Wirklichen setzt auf einen komplexen Begriff des je anderen. Dasjenige, was anderen lebendigen Wesen »erscheint«, bleibt nicht bloß formal auf eine allgemein-sensorische Fähigkeit dieser Wesen bezogen, sondern betrifft auch deren jeweiliges Vermögen der Empfindung von Lust und



Unlust. Das Für-andere-Sein in seinem allgemeinsten Verständnis privilegiert vielleicht nicht einmal das Lebendige oder das Sensorische; es würde bereits durch die Fähigkeit, Wirkungen von anderem zu empfangen, notwendig und hinreichend konstituiert (im Extremfall müsste man wohl sagen: Bereits wenn ein Stein am Hang auf einen anderen hinabfällt, sind sie etwas füreinander).<sup>9</sup>

Aus diesem altruistischen Prinzip der relationalen Organisation der Wirklichkeit leitet Lotze zudem den Gedanken ab, dass es bei aller Lustempfindung zuletzt um die »Summe der Lust« geht, »deren die Welt sich erfreut«,<sup>10</sup> zwar durchaus in Orientierung am Utilitarismus Benthams (304), aber durch die relationale Auffassung der Wirklichkeit des Für-andere-Seienden auch fundamental davon geschieden.<sup>11</sup> Die utilitaristische Vorstellung einer »allgemeinen Lustöconomie« (308), der zuletzt alle »Maximen« des Handelns dienlich seien, ist Lotze zufolge deswegen abzuweisen, weil tatsächlich diese Maximen »zu der Erzeugung der Güter in einem viel unmittelbareren Verhältnisse« stehen. »Lust an sich« lässt sich nicht ohne dasjenige denken, was konkret »in ihr genossen wird«, ihren »specifischen Inhalt«, nicht so sehr ein Objekt, sondern eine Relation:

So wenig es möglich ist, überhaupt zu empfinden, ohne irgend etwas, oder richtiger etwie zu empfinden, roth oder süß, hart oder warm; [...] eben so unthunlich ist es, von einer Lust zu reden, die reiner Genuß überhaupt und nicht der Genuß etwessen wäre [...]. Und eben so wie das Roth zwar nicht die Abbildung der Aetherwellen ist, die sein Gesehenwerden veranlassen, wie aber doch diese Empfindung eine Uebersetzung nur dieses bestimmten Reizes in die Sprache der Seele ist, und jeder andere Reiz eine andere solche Uebertragung erfahren

- 9 Lotze, *Mikrokosmos* III, 41, bemerkt, »die Idee« habe ihr Dasein nicht allein im Bewusstsein, sondern sei »auch wirklich und wirksam vorhanden in den Dingen und in den Beziehungen der Dinge selbst. Sie ist hier vorhanden als ein seiendes Verhalten, noch ehe das Denken, später hinzukommend, seine Aufmerksamkeit auf sie richtet, und offenbar würde sie so dazusein fortfahren«, wenn sie nie irgendwie zum Inhalt eines Bewusstseins würde.
- 10 Hermann Lotze, *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, II: *Versuch einer Anthropologie*, Leipzig: S. Hirzel, 1858, 307.
- 11 Lotzes Position hat durchaus gewisse Berührungspunkte mit derjenigen Ludwig Feuerbachs als eines Pioniers des relationalen Denkens in der Philosophie des 19. Jahrhunderts, wobei die eudämonistische Ausrichtung bei Lotze nicht derjenigen bei Feuerbach entspricht, die die sozialen Relationen zwischen »Ich« und »Du« privilegiert; Lotze, indem er von der Glücksfähigkeit des Subjekts ausgeht, scheint einen nicht auf die soziale Welt begrenzten metaphysischen Ansatz zu verfolgen. Zu Feuerbach vgl. Falko Schmieder, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie: Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, Berlin: Philo, 2004, 100-130.

würde: eben so ist die eigenthümlichste Lust, welche wir von irgend einem Eindruck [...] empfangen, keine Abbildung dieser Eindrücke, an die sich hinterher erst ein in allen Fällen qualitativ gleichartiges Wohlsein knüpfte, vielmehr ist jenes spezifische Gefühl unmittelbar die untheilbare Uebertragung des Werthes, welchen nur dieser bestimmte Fall der Anregung enthält, in diese Sprache der Lustempfänglichkeit. Wir sprechen von Lust und Unlust im Allgemeinen gerade so wie von Bewegungen; man kann von der Richtung und Geschwindigkeit der letztern abstrahiren, aber keine von ihnen kann vorhanden sein oder geschehen, bevor sie Geschwindigkeit und Richtung hätte; auch Lust und Unlust kann nirgend in dieser formlosen und farblosen Allgemeinheit vorkommen, sondern sie hat immer bestimmtes Colorit, oder eigentlich sie *hat* es nicht, sondern sie *ist* es, wie denn auch die Bewegung nicht Geschwindigkeit und Richtung *hat*, sondern die irgendwohin gerichtete Geschwindigkeit *ist*. (308 f.)<sup>12</sup>

Die Fähigkeit des Gemüts zur Übersetzung von Reizen in Lust und Unlustempfindungen begründet zugleich die Wirklichkeit von Werten. Keineswegs sind Werte einfach mentaler Oktroi eines spontanen und autonomen Subjekts auf an sich neutrale Gegenstände. Sie sind vielmehr Folge des Für-andere-Seins des Wirklichen, das allerdings die Empfänglichkeit alles Wirklichen für anderes voraussetzt, das allgemeine In-Beziehungen-Stehen und Aus-Beziehungen-Bestehen, das diesem Ansatz einer relationalen Ontologie zugrunde liegt. Lotze arbeitet im Folgenden mit mehr oder weniger Geschick daran, diese Konzeption in soziale Zusammenhänge einzufügen und einen Weg zu ihrer Historisierung aufzuzeigen.

Zugleich bedeutet die soziale Auffassung der Übersetzungsvorgänge der Lust und Unlust eine Absage an die Denkmöglichkeit eines rein egoistischen Eudämonismus. Für den »Cultus jener großen Männer, die im Grunde die Narren ihres eigenen Naturells sind, und die in demselben Augenblicke, in welchem sie nur dem Allgemeinen und der Idee zu dienen glauben, der Welt die zufällige Form ihrer Einfälle zu geben suchen« (318), hat er die höchste Beleidigung einer nachsichtigen Entschuldigung übrig: »[W]ir irren alle auf diese Weise« (ebd.).

12 Es sei der Hinweis angefügt, dass Nietzsche in »Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen« [1873], §15, KSA I: 859 f., einen relationalen Begriff der Bewegung vorstellt (Bewegung nicht ohne Richtung; von der Geschwindigkeit ist aber nicht die Rede), der dem bei Lotze vorfindlichen nicht unähnlich ist, allerdings bei Nietzsche wahrscheinlich herrührt von Afrikan Spir, *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig: Findel, 1873, 275. Die Frage, wie weit die Topik der Relationalität in philosophischen Werken des 19. Jahrhundert jeweils reicht, wäre vermutlich interessant.

133. *Weltoffenheit.* Für die Geschichtsphilosophie ergibt sich jene allgemein-eudämonistische Konstruktion, die schon oben angedeutet worden ist. Das differenzierende Prinzip, das das Geschichtliche vom Vergangenen sondert, resultierte recht zwanglos aus den Suchbewegungen der verallgemeinerten Lust als Grundlage der Sittlichkeit. Es wären die Werte im Hinblick auf das jeweilige Für-andere-Sein, die das Historische gegenüber anderem Vergangenen auszeichneten. Für Lotze ist Lust außerdem nicht allein »Sehnsucht nach dem Wiedergewinn des einmal gekosteten Glückes« (311), sondern auch explorative Wendung »ins Unbestimmte hinaus auf unbekannte Güter« (ebd.). So wären einige entscheidende Voraussetzungen der freudschen Konzeption vorausseilend entkräftet. Der Egoismus und der Wiederholungszwang wären nur Teilphänomene, die sich einer »Offenheit für Welt« unterordnen müssten – wie John McDowell formuliert –, die das Mentale insgesamt beträfe.<sup>13</sup> Die Topik des sich selbst begrenzenden und beschützenden, manisch im Gleichgewicht bewahrenden Organismus, wie man sie bei Freud antrifft, wäre bloß unnötige allegorische Eskalation. Historizität und Wiederholung wären geradezu zwanglos im Zeichen des Eudämonismus miteinander ausgesöhnt; dass das Historische, gleich ob im Modus laufender Historisierungen oder stehender Historizität, mit Zuständen der Eudämonie korreliert wäre, ließe sich nicht mehr bestreiten.

134. *Architektenfehler.* Zwar belegt Lotze die Bandbreite der argumentativen Möglichkeiten eines in materialer Wirklichkeit gegründeten Eudämonismus; und schon dieser Befund lässt sich etwa gegen Freud wenden. Dennoch hat der schöne Bau des lotzeschen Geschichts-Eudämonismus einige architektonische Fehler.

Es lässt sich nämlich *erstens* nicht ausschließen, dass ein gleichberechtigtes oder sogar das bevorrechtigte Kriterium der Historizität statt der von Lotze in menschenfreundlicher Einseitigkeit bevorzugten Lust im Gegenteil die Unlust wäre. Dann wäre die Geschichte nur oder vor allem ein Repertorium des Leidens und Scheiterns, ein abderitistischer oder terroristischer Zusammenhang von Wirklichem, eine überwältigende Kakodämonie, der gegenüber einem hilflos offenen Gemüt jede Abgrenzung misslingen müsste. Dass sich schließlich aus einer relationalen Auslegung von Werten ein Überschuss des Guten ergeben müsste, erscheint

13 John McDowell, *Geist und Welt* [1996], übers. von Thomas Blume, Holm Bräuer, Gregory Klass, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, bes. 1. und 2. Vorlesung. Interessant übrigens, dass bei Lotze der Offenheit des Subjekts für das Wirkliche auch eine Offenheit des Wirklichen für das Subjekt entspricht, über die die post-McDowell-sche Debatte meist geschwiegen zu haben scheint.

vor allem als unbegründete, möglicherweise unbegründbare Behauptung. Eine Variante dieses Problems hatte sich ja auch in Benjamins Lektüre, in der sich die von Lotze übersehene Möglichkeit des Gegen-andere-Seins, des Füreinander-schädlich-Seins manifestierte, bereits abgezeichnet.

*Zweitens*, obwohl Lotze die Vokabel einer »Lustökonomie« einführt, beschäftigt er sich auffallend wenig mit der Frage nach möglichen Binnendifferenzierungen des Wertbegriffs, die aus ökonomischer Sicht zu veranschlagen wären. Möglich, dass erst die Werttheorie in Marx' *Kapital* – mit den bekannten Kategorien von Gebrauchswert (aus Nützlichkeit) und mehrwertgenerierendem Tauschwert (der nach Monetarität und Kommodifizierung der Ware strebt) – in dieser Hinsicht für die deutschsprachige philosophische Diskussion eine Zäsur bildet (die Unterscheidung besteht in anderen Varianten schon bei Adam Smith und David Ricardo).<sup>14</sup> Doch jede solche Zäsur ist allenfalls oberflächlich geblieben. Wechselbeziehungen von Werten mit anderen Werten fehlen nicht nur bei Lotze, sondern auch in vielen anderen philosophischen Werttheorien bis in die Gegenwart. Wenn etwa in der heutigen Philosophie recht unverdrossen über das Problem nachgedacht wird, wie zum Beispiel aus dem Gutsein, der Exzellenz oder *areté*, einzelner Entitäten als Individuen natürlicher Arten ein ontologisch begründbarer Wert entstehen könne (Typus: das *exzellente* Rennpferd – oder eben, der *gute* Mensch), der ferner zum Fundament einer Theorie des Moralischen zu dienen fähig sei, fehlt das Problem der möglichen Differenzierungen, Interrelationen und sogar Interdependenzen von Werten gerade so wie bei Lotze.<sup>15</sup> Die einzelne Realie soll den einzelnen Wert begründen; oder die zweistellige Beziehung zwischen einem lustfähigen Gemüt und einem Zustand der materialen Wirklichkeit soll diese Arbeit leisten. Die Pluralität der Werte entstünde durch Addition, allenfalls durch hierarchisierende Abstraktionen und Präferenzreihungen in wechselseitige Verhältnisse gesetzt. Dass aus Tauschbeziehungen auch Mehrwert entstehen könnte, scheint aus solchen Wertbegriffen nicht erklärlich zu sein. Durch die möglichen wechselseitigen Beziehungen nicht nur einzelner Werte, sondern auch verschiedener Arten von Werten – eben wie zum Beispiel bei Marx Gebrauchswert- und Tauschwerten – wird dieses gesamte Modell der ontologischen Wertbegründung fragwürdig.

14 Vgl. Karl Marx, *Das Kapital*, I [1867], Marx, Engels, *Werke* (= MEW) 23, Berlin: Dietz, 1970, hier bes. Kap. 1-4 mit den allgemeinen theoretischen Bestimmungen zu Wert und Geld.

15 Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon, 2001, wäre als moderner Klassiker dieser Argumentlage zu nennen, wobei die hier allzu einfach gehaltene Darstellung ihrer Argumentation nicht gerecht wird.

Daraus ergibt sich schließlich noch *drittens* ein Folgeproblem. In der Anlage von Lotzes Theorie könnte man es in etwa so verdeutlichen: Sobald Werte nicht nur ein einziges Idiom der Übersetzung von Wirklichem sind, ergeben sich weitere Übersetzungsmöglichkeiten. Es ergibt sich eine Dopplung von Wirklichem und Zeichenhaftem; und die Zeichen eskalieren für sich und von sich aus. Die Frage, ob Werte eigentlich immer auf Zeichen angewiesen sein müssen, stellt sich Lotze nicht explizit, obwohl seine Verwendung des Sprachbilds der »Übersetzung« diese Frage und zugleich auch die bejahende Antwort darauf nahelegt. So fehlt zuletzt eine Semiotik der Wertzeichen, und dieser Mangel verursacht schließlich jene tendenziöse Vereinfachung, in der Wert zur Beziehung zwischen Gemüt und Sache wird.

Zusammengefasst: Werte sind Relationengeflechte, sie schlagen nicht automatisch zur Seite der Eudämonie hin aus, sie erfordern eine Meta-Ebene von Interrelationen und außerdem eine Semiotik. Erst auf dieser Grundlage kann man sich an eine Theorie der Historisierung machen.

135. *Name your price.* Manche Werte bleiben unübersetzbar oder zumindest unübersetzt. Das Rätsel der Unterscheidung zwischen den Übersetzbaren und den Unübersetzbaren (oder den über unabsehbare Zeiträume Unübersetzten) müsste eigentlich den Grund einer philosophischen Werttheorie legen. Das Problem ist dasjenige des Tauschs, und es ist eng mit einer Bedingung der Wiederholung verknüpft. Der Konsum eines Guts – mit einigem Recht: zunächst der körperliche Verbrauch, der Verzehr – ist sowohl einmalige als auch wiederholte Einverleibung oder Aneignung. Denn genau dieses Stück Brot und diesen Schluck Wein kann ich zwar nur einmal zu mir nehmen, sie haben für mich nur dieses eine Mal einen Wert, jetzt und hier und in der kurzen Zeitspanne, in der mein Körper davon zehrt. Dennoch dominiert im Konsumverhalten die Wiederholung, insofern Konsum auf dem Eintauschen von Werten aufbaut; ich habe für den Erhalt von Brot und Wein einen anderen Wert hergegeben; und für diese Übersetzung besteht eine Regel und eine Praxis. Der Tausch ist die Form der Wiederholung, der keine Variante von Konsum entgeht (es sei denn, man befindet sich in einer bestimmten evangelischen Situation, und selbst dort wird zunächst ein unwahrscheinlicher Tausch von Menschenkörper und Menschenblut in Brot und Wein beschrieben, der sich in der Eucharistiefeyer immer wiederholt). Selbst wenn man etwas in freier Natur Vorgefundenes konsumiert, hat man die Arbeitsleistung des Suchens und Findens für den Konsum eingetauscht, wie etwa beim Pilzesammeln.

Im Bereich der Werte gibt es aber eine unaufhebbare Konfrontation des Tauschbaren und des Untauschbaren, dessen, was unter ein gemeinsames Maß gebracht werden kann, also kommensurabel ist oder gemacht werden kann, und dessen, was sich einem solchen Maß verweigert, also inkommensurabel ist. Seit Marx ist deutlich, dass die Warenform und der Geldwert – das Geld ist die Verallgemeinerung des Tauschs vermittelt einer dafür unverzichtbaren Zeichenordnung – die Sphäre der Kommen-surabilität dominieren. Marx glaubt, dass sich der Gebrauchswert als eine Art unentfremdeter, eigentlicher Wert vom Geldwert unterscheidet. Dass die Sphäre der Geldwerte expansiv ist, sich also bislang noch nicht kommensurable Werte sozusagen unterwirft, nämlich im Mehrwert, der aus dem Tausch generiert wird, kann man außerdem dort lernen – oder spätestens von Georg Simmels *Philosophie des Geldes*.<sup>16</sup> Der Umlauf, die Zirkulation der Geldwerte, ist vielleicht die moderne Form eines Denkens der *Apokatastasis pantōn* (eines Denkens, das gar nicht mehr denkt, weil sich die Substitutionen von Werten ganz von selbst vollziehen) – und *panton*, aller Dinge, jetzt vordringlich der immanenten Tendenz nach, weil der nicht-denkende Geldwert nach Einverleibung aller Werte strebt, ohne diesen Zustand je zu erreichen. Simmel hält den Geldwert für unendlich expansiv, eine Dynamik der Unterwerfung von heterogenen Werten unter die Form eines homogenen Maßes, also einer Kommen-surabilisierung, die sich gegenüber allen inkommensurablen Werten manifestieren und durchsetzen kann. Der Geldwert strebt nach Totalität, aber erreicht sie nicht, weil er zugleich an der Außengrenze der Kommen-surabilisierung die Entstehung immer neuer Inkommensurabilien erzwingt. Denn andernfalls müsste die Dynamik und also die Geldform selbst an ihr Ende kommen.<sup>17</sup>

Übrigens ist noch auf die semiotische Seite der Analyse hinzuweisen: Geld ist immer die Zeichenform des kommensurablen Werts. Für die nicht-monetären Werte sind andere Zeichen vonnöten. Indem es aber den Geldzeichen gelingt, sich an die Stelle dieser anderen Zeichen zu setzen, sind wieder andere nötig, eine Zeicheneskalation eigenen Rechts.

*136. Substitutionalismus und Nonsubstitutionalismus des Werts.* Marx unternimmt eine Verschiebung des Wertbegriffs auf den der Ware, und diese Verschiebung bedingt eine begriffliche Setzung, die außergewöhnlich und interessant ist. Zum Ausgangspunkt wählt Marx die Erscheinungsform

16 Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* [1900/1907], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

17 Vgl. Simmel, *Philosophie*, 126-138 und 174-198.

des »Reichtums der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht«, als »ungeheure Warensammlung« mit der einzelnen Ware als »Elementarform«.18 Dieser Ansatz bedingt eine subtile grundsätzliche Entscheidung, den Wertbegriff immer im Zusammenhang des Tauschs von Entitäten zu betrachten, abstrakt gesagt durch einen Begriff der Substitution, der Ersetzung: Wert ist immer da gegeben, wo substituiert werden kann. Es ist das potentielle Auftreten solcher Substitutionen, das den Wertbegriff aus der traditionellen psychologischen Deutung vermittelt Lust und Unlust herauslöst. Man könnte diese neue Position als Substitutionalismus des Wertbegriffs bezeichnen. Der inkommensurable Wert realisiert sich im einfachen Tausch, der kommensurable in der Substitution einer Entität durch Geld. Jenseits von Marx sei in Parenthese bemerkt: Auch der in der Philosophie beliebte Begriff des »Wahrheitswerts« hätte hier seine tiefere Begründung: in der Ersetzung von Sätzen im logischen Kalkül unter Beibehaltung desselben Werts von Wahrheit oder Falschheit.

Zwar gesteht Marx zu, dass die offenkundige Inkommensurabilität zumindest mancher Gebrauchswerte der Gleichsetzung von Wert und Substitution in die Quere kommt.19 Doch führt Marx an dieser Stelle einen Hilfsbegriff ein, den der »abstrakten Arbeit«, zuletzt die reine, quantifizierbare Arbeitszeit, nicht die konkrete Arbeit konkreter Personen. Dieser Hilfsbegriff soll die stellvertretende Substanz identifizieren, die allen Werten zugrunde zu liegen hätte. Diese Substanz würde als einheitliches materiales Äquivalent, also als universales Maß der Wertsubstitution das Geld sozusagen übersteigen.20 So wäre die Einheit des Wertbegriffs erwiesen, indem der Begriff der Substitution auch dem Begriff des Inkommensurablen vorgeordnet würde. Denn die natürliche Inkommensurabilität im einfachen, geldlosen Tausch wäre nur scheinbar. Andere Inkommensurabilitäten würden allenfalls auf einer nachrangigen Ebene subjektiver Willkürentscheidungen auftreten, weil die Kommensurabilität nach dem Maß der abstrakten Arbeit gewährleistet wäre.

Simmel allerdings kritisiert Marx' Argument als unnötiges Postulieren von Entitäten; die Geldform stelle Kommensurabilität und Inkommensurabilität zugleich her.21 Deren materialistische Überbietung in der Hilfskonstruktion der abstrakten Arbeit müsste Ockhams Rasiermesser zum Opfer fallen. Der Kern dieses Disputs liegt in Simmels mehr oder weniger impliziter Annahme, dass nicht das Prinzip der Substitution überhaupt, sondern die Unterscheidung von Kommensurabilität und Inkommensurabilität

18 Marx, *Kapital* I, MEW 23, 49.

19 Marx, *Kapital* I, MEW 23, 55.

20 Marx *Kapital* I, MEW 23, 52-54.

21 Simmel, *Philosophie*, 576-590.

surabilität, also von Substituierbarkeit und Unsubstituierbarkeit das dem Wertbegriff zugrunde liegende Problem ist. Aus Simmels Sicht trägt diese Unterscheidung einen dynamischen Charakter, insofern die Inkommensurabilien immer wieder kommensurabel gemacht werden und doch immer wieder an der Grenze dieser Bewegung neue Inkommensurabilien entstehen. Da sich die Menge der Kommensurabilien auf diese Weise ausdehnt, liegt eine Entwicklung vor, die man als philosophische Inflation bezeichnen könnte. Dieser Prozess entwertet auf die Dauer alle Werte, außer allenfalls jenen Inkommensurabilien, die der Kommensurabilisierung entgehen.

Auch bei Simmel bildet demnach Zeitlichkeit das Fundament des Wertbegriffs, aber nicht mehr die spezifische, wenn auch im Kapitalismus abstrakt gewordene Zeitlichkeit der produzierenden Arbeit, sondern eine eigene Zeitlichkeit der Inflation der Werte. In dieser Erklärung ließe sich die Leere der monotonen Substitution von Werten durch andere Werte besser begrifflich machen als andernorts, nämlich als Entleerung. Die Sphäre der Werte würde (unter der Voraussetzung ihrer Endlichkeit) insgesamt auf den totalen Äquivalenzwert Null hin tendieren (Wertetod statt Wärmetod). Diese Position könnte man der Einfachheit halber als Nonsubstitutionalismus des Wertbegriffs bezeichnen, obwohl sie subtiler und komplexer ist als diese Benennung nahelegt, weil sie nur darauf besteht, den Wertbegriff nicht auf das Potential der Substitution zu reduzieren, sondern ihn an der unbeständigen Distinktion von Ersetzbarkeit und Unersetzbarkeit festmacht.

Es handelt sich um einen tiefgreifenden Dissens, in dem auch unterschiedliche Ansätze zum Problem der Historizität zum Ausdruck kommen. Denn sowohl die substantialistische als auch die nonsubstantialistische Position gehen stillschweigend davon aus, dass die Zeit der Wertsetzungen, sei es die Arbeitszeit, sei es die Zeit der dynamischen Grenze zwischen Kommensurabilität und Inkommensurabilität von Werten, ein Kriterium der Unterscheidung zwischen historischer Zeit und nichthistorischer Zeit bereitstellt. Es wären eben die Werte, genauer, das, was mit ihnen geschieht, die das Historische stifteten.

137. *Theoretische Numismatik?* Jean-Joseph Goux hat 1968 einen Vorschlag erarbeitet, wie ein rein auf die Substitution gegründeter Wertbegriff dazu dienen könnte, das Ökonomische und das Symbolische zusammen zu denken.<sup>22</sup> Das Wertprinzip der Ersetzung nämlich etabliere

22 Jean-Joseph Goux, »Numismatika: Das Gold, der Vater, der Phallus, der Monarch und die Sprache (Versuch einer theoretischen Numismatik)«, in: ders., *Freud, Marx: Ökonomie und Symbolik*, übers. von Frieda Grafe, Berlin: Ullstein, 1975, 57-118.



eine Reihe von »auffälligen Polen« (ebd. 58), die einzelne Genres von Ersetzungen etablierten und solchermassen das gesellschaftliche Leben organisierten. Diese Genres entstünden durch die Unterordnung von Ersetzungen unter bestimmte, allerdings diverse Zeichenhierarchien. Daraus ergäben sich unterschiedliche Sphären von Werten, denen jeweils ein regierendes Zeichen als »allgemeines Äquivalent« übergeordnet sei, so etwa das Gold als Objektzeichen des Geldwerts; oder das sprachliche Zeichen an sich, das die Gesamtheit der möglichen Ausdruckszeichen des menschlichen Körpers (sowie der natürlich gegebenen, bedeutungstragenden Zeichen) dominiere. In der Psychoanalyse erfüllt Goux zufolge der Phallus die Funktion des arbiträr gesetzten regierenden Objektzeichens im Bereich der »erotischen Werte« (59); im Politischen wiederum steht der Souverän an dieser Stelle; und in der Sphäre der Subjektivität der Vater als der erste »Andere«, an dem alle anderen Anderen gemessen werden. Es sind diese Zeichen, die auch allenthalben das Ewige repräsentieren, das als das Jenseits des Zeitlichen, des Wechsels der Zeichen und des Wertverfalls angelegt ist (86). So ist zuletzt das Problem von Sterblichkeit und Unsterblichkeit bloß aus der Logik des Symbolischen her zu verstehen (und aus materialistischer Sicht als Illusion abzutun).

Goux zielt zunächst auf den »Isomorphismus« solcher Zeichenhierarchien. Dahinter steht aber ein gemeinsames Prinzip, nämlich eines der Verleugnung, Verstellung und Entfremdung von den materiellen Voraussetzungen der symbolischen Ökonomien. So wie Marx zufolge die Arbeit durch den Geldwert entfremdet und unsichtbar gemacht, im »Fetischismus« der Waren versteckt wird, verhält es sich auch in den anderen symbolischen Ordnungen (116-118). Eine Kritik der gesellschaftlichen Ordnung wird dadurch zugleich mit der Aufdeckung der Prinzipien ihrer Genese möglich.

138. *Heimsuchung durch die Geschichtsphilosophie.* Goux skizziert auch eine dezidiert geschichtsphilosophische Position, die sich aus seinen Überlegungen ergebe:

Der Typ der historischen Strukturierung, den die Genese der Geldform verdeutlicht, wäre demnach nicht *eine* historische Strukturierung, *eine* Geschichte unter anderen. Sie wäre vielmehr die Bewegung der historischen Strukturierung selbst. Sie wäre die Geschichte selbst. Der Gang der Geschichte ist die Entwicklung des gesamten gesellschaftlichen Organismus bis hin zu ihrer alle Gebiete umfassenden Gliederung durch das Prinzip des allgemeinen Äquivalents. Ein *Gipfel* der Geschichte (wir sagen nicht: der Halt) ist das Eintreten in die an-

erkannte und vollzogene Hegemonie der führenden Symbole, es ist die fest etablierte Herrschaft der allgemeinen Äquivalente. Nun scheint es doch: diese Herrschaft hat stattgefunden. Dieser Gipfel einer Geschichte hat stattgefunden. Sie vollendet sich mit der Produktionsweise, die auf den Monetauraustausch gegründet ist. Wir erleben heute den Nachtrag dieses Gipfels (den Beginn der Geschichte als Wissenschaft).<sup>23</sup>

Hinter dem Isomorphismus steht demnach das Versprechen der einen »Bewegung der Strukturierung«. »Die Geschichte selbst« ist das Einheitsprinzip des Werts, das die Unterscheidung von Kommensurabilität und Inkommensurabilität – als Dualitäts- beziehungsweise Pluralitätsprinzip des Werts – wieder kassiert oder in die Nachrangigkeit verweist. Auch diese einheitliche Geschichte muss aber eine symbolische Ordnung bilden. Wenn Historizität eine Wertsphäre wäre wie etwa der Geldwert, dann müsste sich durchaus die Frage stellen, welches zentrale Zeichen diese Sphäre konstituierte und regierte. Auch hierzu gibt Goux, wohl ungewollt, einen Hinweis: Es wäre der »Gipfel« der strukturbildenden Bewegung, der im Grunde einfach zu den anderen hierarchiebildenden »allgemeinen Äquivalenten« hinzuträte, sie deswegen allerdings auch nicht zu begründen vermöchte.

Schon Walter Benjamin hatte in seiner Studie zum barocken Trauerspiel darauf verwiesen, dass die Akme, der Zenit von Macht und Glanz, als das organisatorische Zentrum der Herrschertragödie fungiere, die zugleich die Folie für ein Verständnis des Geschichtlichen abgebe, das sich in die Moderne fortgesetzt habe.<sup>24</sup> Goux' Analyse der Einheitlichkeit der Struktur im Zeichen der Akme wäre als beiläufige Bestätigung für Benjamins Diagnose einer Abhängigkeit der Moderne vom Barock lesbar.

Doch ist damit noch nicht erklärt, warum Goux' theoretischer Numismatik der kategoriale Lapsus unterläuft, dass die Geschichte zugleich das Einheitsprinzip und eins der Anwendungsgebiete dieses Prinzips sein müsste. Mir will scheinen, dieser Umstand hat seine Ursache darin, dass die Rede von der geschichtlichen »Notwendigkeit« und der »Dialektik« des Entwicklungsgangs die Funktion erfüllt, eine Lücke zu verbergen, die das Normative betrifft. Erkennen lässt sich diese Lücke in der Parenthese zum Schluss der zitierten Passage: Die auf Althusser's epistemologische

23 Goux, »Numismatika«, 91f.

24 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [1928], Gesammelte Schriften, I,1, hrsg. von Hermann Schweppenhäuser, Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, 259.

Marx-Lektüre anspielende Wendung – die Geschichte als Wissenschaft entstehe zuletzt aus dem notwendigen Entwicklungsgang »der Geschichte selbst« – dient dazu, die Frage zu umschiffen: Warum *soll* die Geschichte wissenschaftlich sein? Warum *soll* die Herrschaft der allgemeinen Äquivalente einer Kritik unterzogen werden, worin ja offenbar das Anliegen von Goux' Analyse besteht?

139. *Dyskalkulie*. Aus werttheoretischer Sicht führt die Lücke der Normativität in der Werttheorie direkt an den Anfang zurück: Ist die von Marx hergeleitete Setzung, dass alle Werte durch Substitution konstituiert werden, überhaupt vertretbar? Zumindest müsste man die Möglichkeit von Werten zugestehen, die gerade aus der Verweigerung einer Substitution entstehen. Insbesondere die moralischen Werte – das moralisch Gute und Schlechte – zeichnen sich durch Muster der Substitutionsverweigerung aus.

Dass diese Muster recht kompliziert werden können, wie das Stichwort der »moralischen Ökonomien« nahelegt, also der komplizierten Mischverhältnisse von Geld- und moralischen Werten, ist dabei selbstverständlich zugestehen. Das Kalkül der Güter und Übel, in dessen Möglichkeit insbesondere der Utilitarismus stets seine Hoffnungen setzte, bleibt dennoch dem Problem ausgesetzt, dass das kleinere Übel immer noch moralisch falsch ist. Der Ansatz einer »Ordnung der Übel«, wie er zum Beispiel Adi Ophir vorschwebt,<sup>25</sup> scheint diese Schwierigkeit gut zu belegen, die darin besteht, dass die moralischen Werte nicht unter einem allgemeinen Äquivalent angeordnet werden können. Wohl scheint es oft so, als könnten sie es. Besonders im Fall der krassen Ungleichheiten wird kaum jemand nicht für offensichtlich halten, dass Sachbeschädigung im Vergleich zum Massenmord ein geringfügiges Vergehen ist. Zweifellos ist das eine Verbrechen, das eine »überflüssig« (wie Ophir sagt) herbeigeführte Leiden größer als das andere. Aber die *Berechnung* misslingt trotzdem. Die Form der »allgemeinen Äquivalenz«, wie Goux sie etwa im Bereich des Phallischen oder Väterlichen postuliert, unterscheidet sich von der Äquivalenz im Geldwert in der offensichtlichen Hinsicht auf die Arithmetisierbarkeit. Was ist der Preis des Verbrechens, was sind die Kosten des Leidens, wird im Hinblick auf deren Vergleichung oft gefragt – Hinweise darauf, dass der Geldwert mittels seines unmittelbaren Zugriffs auf die Arithmetik als *Metapher* für andere Wertsphären erhalten muss.

25 Adi Ophir, *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals*, New York: Zone Books, 2005.

Die eine Sphäre des Geldwerts erfüllt also selbst eine symbolische Funktion für andere Wertsphären. Die moralischen Werte – aber im Grunde auch andere, denn welches erotische Begehren etwa, um Goux' Beispiel der Libido anzuführen, wäre in berechenbarer Weise größer als das nächste? – liegen von der Metapher des Gelds besonders weit ab. Goux folgt zuletzt einer Denkweise, die die unterschiedlichen Wertsphären als allegorische Auslegungen des Geldwerts aneinanderreicht; und am Ende dieser Reihe, wo die Allegorie wie jede Allegorie an ihre Grenze gerät, stehen die moralischen Werte, abgesetzt von anderen Werten durch die unlösbare Verbindung mit der moralischen Normativität. Hier manifestiert sich eine Dyskalkulie der Werte, die im Bereich des Geldes nicht denkbar wäre.

An Goux' theoretische Numismatik – und an andere Instanzen einer stringent entwickelten marxistischen Werttheorie – ist demnach die Frage zu richten, ob hier nicht Allegorie und Struktur verwechselt werden. Und für die Werttheorie stellt sich die Frage nach der Einheit nicht mehr, während die Frage nach dem grundlegenden Charakter von Kommensurabilität und Inkommensurabilität zurückkehrt. Denn indem sich die Arithmetisierung als dasjenige erweist, was die Geldwerte von allen anderen Werten unterscheidet, wird dieser Unterschied gerade als derjenige des Maßes und Unmaßes identifizierbar. Es ist keineswegs das Gold, das das allgemeine Äquivalent der Geldwerte bildet, sondern es ist die Zahl, und der Zahl steht immer schon das Unzählbare gegenüber.

140. *Dieses auf der Leere beruhende System.* Roberto Calasso nimmt erkennbar, wenn auch stillschweigend Bezug auf Goux, wenn er das in Marx' Analyse vorwaltende Verfahren als »Zeremonie« analysiert:

Durch die Behauptung der Homogenität der Elemente wird das Inkommensurable beseitigt: So gestattet die prinzipielle Beliebigkeit des Zeichens bei Saussure das Bestehen der Sprache als System; und ebenso gestattet der Phallus als oberster Signifikant bei Freud den Austausch der Libido und deren Berechenbarkeit. Letzten Endes reproduziert dieses auf der Leere beruhende System die Gesamtheit der Natur. Doch diesmal [bei Marx] handelt es sich um eine *bearbeitete Natur*, eine durch den alchemistischen Produktionsprozess (von Waren, Zeichen und Gespenstern) zur Reife gebrachte Natur.<sup>26</sup>

26 Roberto Calasso, *Der Untergang von Kasch* [1983], übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 289.

Für Calasso folgt aus dieser Zeremonie einiges über die Moderne insgesamt. Der begriffliche Taschenspielertrick erzeugt aus dem Nichts ein geschichtliches Eigengewicht des marxischen Denkens, in dem die »Arbeit« zugleich den Wert und den unbegrenzten Wertzuwachs einer im Grunde begeistert aufgenommenen, technisch-industriellen Wirtschaftsweise stiftet. Marx halte die technologischen Neuerungen der Industrialisierung für großartig, allein ihre Umsetzung im Kapitalismus für mangelhaft. Auf dieser Grundlage verbinde Marx einen philosophischen Bildungsbegriff mit dem Kapitalismus – in seinen Worten: »Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck« (zitiert nach ebd. 290). Diese Vermählung ziele zuletzt auf die »Entwicklung« der menschlichen Gattung ab, und zwar durchaus auf Kosten der Individuen (293). Dieser grundsätzlichen Zielrichtung entspreche die »Organisierbarkeit« (326) als Wertkriterium für Individuen und Gruppen und der Glaube an Gesellschaft als Organisation bei Marx.

Das philosophische Nachdenken über Werte ist demnach keineswegs geschichtsphilosophisch unproblematisch. Deswegen ist es auch sinnvoll, bei der Frage zu verweilen, wie mit der Gleichung von Wert und Substitution noch anders verfahren werden könnte und welche Potentiale sie enthält.

141. *Das Opfer als Grundlage des Tauschs?* Eine alternative Theoriebildung von Wert als Substitution, in der das Geld als bloßes Epiphänomen abzuqualifizieren wäre, skizziert nun Calasso, der zwar den marxistischen Substitutionalismus kritisiert, aber an der subtileren simmelschen Lösung vorbeigeht. Calasso zufolge liegt der »Ursprung« der Substitution im »Vermögen der Erzeugung von Vorstellungsbildern«, von »Bewußtseinszuständen, die das Wahrgenommene überlagern oder es auch besetzen, indem sie es austilgen«. <sup>27</sup> Die zwei Varianten der Substitution, Vertretung und Ersetzung, scheinen hier bereits auf. Die Substitution muss sich allerdings in jedem Fall über die Inkommensurabilität hinwegsetzen; sie ist »widersprüchlich«, weil sie

die eigentliche Grundlage des Tauschs verleugnet, die Maßeinheit, die in der Sprache der Menschen nicht aufs gleiche hinauskommt wie bei den Elementen der Natur. Der Mythos festigte das unmögliche Symbolsystem, das den Tausch gestatten sollte. (Ebd. 172)

Man könnte sagen, die Zeichenkette beginnt überhaupt erst mit einer Katachrese. Der Mythos wird benötigt, um diese Katachrese zu über-

<sup>27</sup> Calasso, *Untergang*, 170.

brücken. Was der Mythos allerdings einführt, ist unweigerlich eine Erzählung der Schuld, die nach Kompensation verlangt. Deswegen ist in ihrem Ursprung jede Substitution ein Opfer, wie Calasso unter Verweis auf René Girard ausführt. Der Mythos ist der Ort der moralischen Sprache, die zwischen dem bloß-wirklichen und dem wirklichen Mentalen, zu dem die Werte gehören, vermittelt. Diese moralische Sprache reflektiert auch die gegebene Gewalt der Substitutionen, die letztlich mit dem Leben selbst als Stoffwechsel beginnt (200). Der Tausch bereinigt sich selbst, indem er sich von der »Erinnerung an das Uropfer« (201) ablöst. Die Allegorie bereinigt sich selbst, indem sie ihren diskontinuierlichen Beginn vergisst. Erst dieses Vergessen des ursprünglichen katachrestischen Bedeutungstransfers ermöglicht das kontinuierliche Fortlaufen der Metapher. Aber das Ende wird unabsehbar. Gerade durch die Bereinigung des Tauschs, mit der auch ein Vergessen des ursprünglichen moralischen Mythos einhergeht, entsteht eine Monotonie der Substitutionen, eine totale Kontinuität der Metapher, die an kein Ende gelangen kann. Calassos grundsätzliche, allerdings mit vielen offenen Fragen vortragene Diagnose ist die einer Gesellschaft, die sich als autonomes System verstehe, das an nichts Übernatürliches mehr gebunden sei. Die absolute Bereinigung des Tauschs ist zugleich die Signatur der »ahnungslosen« Moderne (186), die sich (wie üblich) als Endpunkt einer nur geschichtsphilosophisch erfassbaren Bewegung erweist.<sup>28</sup>

Diese moderne Gesellschaft muss sich überdies als unsterblich auffassen; und sie ließe sich durch ein einfaches Postulat – Universalisierung per Globalisierung in der Moderne – auch auf die menschliche Gattung insgesamt ausdehnen. So zeichnet sich ab, dass Calassos Vorstellung einer totalisierten Substitution ebenso auf dem Kreuz der Unsterblichkeiten lokalisiert ist wie so viele andere philosophische Analysen des Werts, nämlich in der averroistischen Position des Nein/Ja. Auch dieser Befund ließe sich übrigens wohl auf die marxistisch-substitutionalistische Position von Goux anwenden.

Diese Möglichkeit legt immerhin das Muster der Verkennung offen, die den totalisierenden Auslegungen von Wert durch Substitution insgesamt zugrunde liegt: Sie übersehen, dass sie sich gegen die anderen Positionen des Kreuzes, die mit ihnen zugleich bestehen, nicht verwahren können. Dabei kann der reine Tausch jederzeit unrein werden, verweigert werden, abbrechen. Auch lässt sich die moralische Sprache keineswegs

28 Vgl. auch die Analyse von »Moderne« als geschichtsphilosophischer Wiedergängerin insbesondere in der Soziologie in Wolfgang Knöbl, *Die Soziologie vor der Geschichte: Zur Kritik der Sozialtheorie*, Berlin: Suhrkamp, 2022, bes. Kap. 5.

auf das Repertoire der Mythen von Schuld und Kompensation reduzieren, sondern steht ständig zur Verfügung, um die in die Tautologie ableitende Ersetzung von Begehren durch Begehren zu unterbrechen. So bleibt die Werttheorie auf die Setzung der inneren Heterogenität angewiesen, die in der Distinktion von Kommensurabilität und Inkommensurabilität niedergelegt ist. Der Nonsubstitutionalismus erweist sich als die solidere Position.

142. *Schuld und Schulden bei Nietzsche*. Neben – oder zeitlich gesehen, zwischen – Marx und Simmel ist auch Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* für die Problemlage von Kommensurabilität und Inkommensurabilität und der verwandten der moralischen Werte einschlägig. In der zweiten Abhandlung behauptet er dort, das »schlechte Gewissen« – als Hauptsymptom des Moralischen – sei nur als Epiphänomen des Geldsystems denkbar. Das Argument nimmt grob gesagt folgenden Verlauf: Aus dem Geldsystem ergibt sich die Möglichkeit zeitversetzter Tauschverhältnisse vermittels Leihe und Schulden. Diese Verhältnisse erzwingen aber eine Reglementierung des natürlichen Gangs des menschlichen Vergessens, da die Gläubiger die Schulden nicht einfach den Wechselfällen des so unvollkommenen Erinnerungsvermögens überlassen werden, vielleicht auch einfach deswegen, weil hier nunmehr die Erinnerungen zweier Parteien koordiniert und in Übereinstimmung gebracht werden müssen. Die also nötige Einhegung des Vergessens vollzieht sich durch Setzung von Erinnerungszeichen, deren erster Code die Zufügung körperlicher Schmerzen durch Strafmaßnahmen ist. Bereits diese Strafmaßnahmen setzen aber in werttheoretischer Hinsicht den Gedanken voraus, dass Werte äquivalent sein können, da Strafe und Schuld in einer bestimmten, skalierbaren Beziehung stehen müssen. Die Schuld wird für die Strafe eingetauscht.

Da nun auch für Nietzsche (interessanterweise ähnlich wie für Marx) das Geld die allgemeinste Form der kommensurablen, also einem gemeinsamen Maß unterworfenen Werte ist, genießt das Geld begriffliche Priorität gegenüber der Möglichkeit der Strafe. Das Vergessen von Schulden figuriert daher als erstes strafbares Verbrechen, anders als zum Beispiel die mythologische Überlieferung der Bibel nahelegt (Apfel-diebstahl, Totschlag) – oder vielleicht gerade nicht, da die ersten Menschen der biblischen Erzählung unfähig sind, sich gegenseitig zu bestrafen und die Strafgewalt allein bei Gott liegt. Die Strafe ist ferner ein Zeichen für die Schuld beziehungsweise für deren Aufhebung; und so nimmt es einmal mehr nicht wunder, dass das Zeichen nicht stabil bleibt, sondern weitere Zeichen erzeugt, die es ersetzen. So wird Nietzsche zu-

folge die Beziehung zwischen Schulden, Schuld und Strafe schließlich verinnerlicht und in entkörperlichter Form zur Selbstbestrafung des schlechten Gewissens. Das Schuldgefühl entsteht demnach aus den Schulden, die aus der – übrigens historischen – Einführung eines möglichst allgemeinen Systems der Wertkommensurabilität in monetärer Form resultieren.

143. *Natürliche und unnatürliche Wertgeschichte.* Das Argument über Schuld und Schulden lässt sich auch als Revision einer wichtigen Passage der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* auffassen, nämlich des Gedankens von der Notwendigkeit des Vergessens für die menschliche Handlungsfähigkeit. In diesem früheren Text hatte Nietzsche anthropologisch argumentiert, dem Menschen sei sowohl das Gedächtnis als auch die Vergesslichkeit gegeben. Die moderne Auffassung von Geschichte als Wissenschaft hatte er dort als einseitige und irriige Betonung der Bedeutung des historischen Wissens als einer Gedächtnisform zurückgewiesen. Doch in der *Genealogie der Moral* erweist sich dieser Gedanke als modifikationsbedürftig. Denn die moderne Geschichtswissenschaft ist keineswegs die erste historische Instanz einer Modifikation des natürlichen Verhältnisses von Gedächtnis und Vergessen; sondern die Rolle dieser Instanz hätte eben das schon im Altertum über die Menschheit gekommene Geld-, Schulden- und Schuldwesen inne. Vor dieser Veränderung wären alle Werte inkommensurabel gewesen, schon deswegen, weil sie im normalen Rhythmus des Vergessens wieder verschwunden wären, bevor eine stabilisierte Kommensurabilität überhaupt hätte entstehen können: eine natürliche Geschichte der Werte, wie man sagen könnte.

Nach Aufkommen des monetären Werts entsteht hingegen eine unnatürliche Geschichte von Tausch, Äquivalenz, Strafe und Moralisierung. Zu dieser unnatürlichen Geschichte gehört, könnte man meinen, auch das Aufkommen von Historisierung überhaupt; denn der Eingriff in die natürlichen Abläufe des Vergessens, der sich damit verbindet, scheint ebenso aus dem monetären System zu folgen wie Schuld und Schulden. Historisierung selbst wäre als Folgeerscheinung der Reglementierung der natürlichen Gänge des Vergessens Abkömmling des Geldsystems. In Nietzsches genealogischer Perspektive wäre die Historizität eine Schwester der Strafe und eine Tante des Gewissens. Somit wäre die *Genealogie der Moral* – zumindest im Rahmen des Arguments der zweiten Abhandlung – eine Angelegenheit gemeinsamer Abstammung vom Geldwert; und Nietzsches Argument schiene sich zugleich gegen eine Art Denaturierung in dieser Abstammungslinie zu



richten: Die natürliche Wertgeschichte wäre durch die unnatürliche verdrängt worden und wäre zu restituieren.

144. *Interdependenz von Wertformen.* Allerdings wäre dieser Schluss vorzeitig. Als Begattungsgeschichte ist die Genealogie schließlich selbst eine natürliche Geschichte. Und so erweist sich auch, dass die natürliche Wertgeschichte an der Entstehung der unnatürlichen teilnimmt und ihren Nutzen und ihre Verstärkungen daraus zu ziehen weiß. Die Art und Weise, wie Strafe und Schuld äquivalent sein können, verlässt sich nämlich auf das lustvolle Machtempfinden des Gläubigers, das in seiner basalen Form im Genuss der Grausamkeit der Strafe ihren Höhepunkt finde (so Nietzsche). Die Strafe sei daher immer auch Festivität, weil sie einerseits das Lustempfinden des- oder derjenigen betreffe, in dessen oder deren Namen sie ausgeführt werde; und weil sie außerdem stets auf die Instanz des Zuschauers angewiesen bleibe. Wenn eine Strafe als Skandal erscheine, dann zunächst immer dann, wenn sie als ein Leiden auftrete, das deswegen sinnlos sei, weil es keinen Autor und keine Zeugen habe. Darum vielleicht erfinde man sich Gottheiten, die, allen Weltgeschehens angesichtig, primär als genießende Zuschauer, sekundär auch wohl als Autoren grausamer Strafen fungierten. Und ob nicht, fragt Nietzsche, zuletzt auch die Erfindung des sogenannten freien Willens – dieses Hauptadressaten aller Moralphilosophie – auf die Befürchtung zurückzuführen sei, dass man die zuschauenden Götter langweilen werde, wenn sich Verbrechen und Strafen, die tragischen Schauspiele von Verfehlung und nachfolgendem Leiden, in allzu vorhersagbarer Weise wiederholten?<sup>29</sup>

Nicht allein nutzt also das natürliche System der flüchtigen Werte das unnatürliche System der Kommensurabilisierung zur Steigerung, vielleicht sogar zur Verstetigung seiner eigenen Möglichkeiten. Es findet außerdem einen Weg, die in der Äquivalenz von Schuld und Strafe auf ein gemeinsames Maß gebrachten Werte wieder ins Flüchtige, Inkommensurable zu überführen. Historisierung gibt es, bei Licht betrachtet, nur mit beiden Arten von Werten, Kommensurabilien und Inkommensurabilien, nur unter Voraussetzung der Verflechtung unterschiedlicher, verzeitlichter Wertformen. Und die Werttheorie, die Nietzsche hier zumindest den Implikationen nach entwickelt, ist in der Tat eine der Interdependenz dieser distinkten Arten von Werten, jedoch unter Voraussetzung eines historischen Apriori, nämlich der Entstehung des Geldes überhaupt.

29 Nietzsche, GM II, 7, KSA 5, 302-305.

145. *Entwertung vor Fahrtantritt.* Jeder Wert, gleich ob natürlich oder un-natürlich, unterliegt auf die Dauer einer Entwertung. Schon vor Fahrtantritt ist diese Entwertung garantiert. Die Inkommensurabilien unterliegen dem natürlichen Gang des Vergessens, die Kommensurabilien hingegen der merkwürdigen Dynamik des Wertverlusts in der allgemeinen Form des Tauscherts, den Wechselfällen von Inflation und Deflation in den quantitativen Verhältnisbestimmungen von Geld- und Warenmenge. Philosophisch könnte man diesen Wertverlust der Kommensurabilien vielleicht so erklären, dass dem Tauschen selbst ein Wert zukommt. Dieser Wert wäre inkommensurabel, denn was könnte man dem Tausch an sich substituieren? Zwar wäre auch dieser Wert seiner eigenen Dynamik des Vergessens unterworfen; doch weil es an Alternativen mangelte, bliebe er zugleich der sich immer aufs Neue wiederholenden Anamnese unterworfen.

Gleich ob man dieser Skizze vom Wert des Tauschens zustimmt, vollziehen sich Entwertungsvorgänge jedenfalls beim Übertritt von der inkommensurablen in die kommensurable Wertform und umgekehrt. Nietzsches Formel von der »Umwertung aller Werte« hat die subtile Pointe, dass der damit gemeinte Vorgang sich auch und vermutlich überwiegend unwillkürlich vollzieht. Man braucht sich dafür nicht anzustrengen und auch keine philosophischen Bücher zu schreiben. Das Misstrauen Kants gegen alle Eudämonismen in der Moral – sein Gebrauch des Begriffs im *Streit der Fakultäten* ist zuletzt uneigentlich – hat mit seinem akuten Empfinden für die Unzuverlässigkeit von Werten zu tun, von denen die Normen deswegen abgesondert werden müssen.<sup>30</sup> Historisierung kann zuletzt nicht nur einseitig auf Operationen der – gleich ob positiven oder negativen, glückseligen oder unglückseligen – Wertsetzung aufbauen. Im Gegenteil muss sie auch und gerade die Entwertungsdynamiken erfassen. Daher die Nähe zur Satire als Gattung der Entwertung, die sich auch und gerade bei Nietzsche immer wieder manifestiert, scheinbar fast entgegen seinen eigenen Absichten.

Das Zirkulieren der natürlichen und unnatürlichen Werte untereinander und miteinander, die mehrschichtige Wertzirkulation, die Dynamiken der Entwertung, die beiden Formen von Wert und ihren Interdependenzen immanent sind, ergeben eine partikuläre Apokatastasis eigenen Rechts. Außerhalb dieser Apokatastasis aber liegt die Wertlosigkeit.

30 Vgl. die Bemerkungen zur Glückseligkeit und ihrem missratenen Verhältnis zur Vernunft in Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4, 395f. Siehe auch Peter Fenves, *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, New York: Routledge, 2003, Kap. 1.

146. *Von der Wertlosigkeit.* Wertlosigkeit, begriffliche Voraussetzung eines signifikanten Entwertungspostulats, ist keine triviale Kategorie. Tatsächlich erscheint es denkbar, die Möglichkeit einer Inwertsetzung für ein unabdingbares Merkmal von Gegenständlichkeit überhaupt zu halten. Auch das Entwertete wird schließlich oft wiederverwertet, war also nur zeitweilig und relativ wertlos. So könnte man die Wertlosigkeit für einen bloß zufälligen und unbeständigen Zustand halten, dem ein Potential der Wertigkeit notwendig erhalten bleibt; der Wertbegriff könnte auf das *Potential* der Substitution verschoben werden (möglicherweise eine modallogische Rettungsleine für Goux' Ansatz und die Möglichkeit einer einheitlichen Struktur der Werte).

Doch scheint es nicht unplausibel, dass daneben auch eine absolute Wertlosigkeit besteht, die nicht einfach im Gegensatz zur Gegenständlichkeit, sondern eher an deren Grenze gelegen ist. Diese Wertlosigkeit ist die desjenigen Vergangenen, dessen Wirklichkeit ganz in seiner Vergangenheit besteht, das keinem Tausch zugeführt werden kann und auch keinen inkommensurablen Wert trägt. Man kann zur Verdeutlichung etwa an die vergessenen Toten denken, von denen sich keine Spur erhalten hat. Es handelt sich um die Gegenständlichkeit eines Grenzzustands, denn man kann an diese Toten nur deswegen denken, weil von anderen Toten Spuren vorhanden sind. Das Schreiben von Geschichte arbeitet immer auch an der Herstellung solcher Grenzzustände, wo das Wissen vom Nichtwissen vermehrt wird.

Paul Valéry lässt in seinem Dialog *Eupalinos* den Sokrates erzählen, wie er einmal am Strand ein Objekt gefunden habe, von dem sich nicht habe entscheiden lassen, ob es von selbst entstanden oder von Menschenhand geschaffen, Natur oder Kunst gewesen sei.<sup>31</sup> Dieses *objet ambigu* habe er, Sokrates, alsbald ins Meer zurückgeworfen; der Fund jedoch habe ihn zuletzt veranlasst, die Philosophie der Kunst vorzuziehen, da allein die Philosophie zur Klärung der Frage, wie eine solche ambigue Gegenständlichkeit überhaupt möglich sei, dienen könne. Überträgt man dieses Problem auf die Distinktion von Wert (kommensurabel/inkommensurabel) einerseits, Wertlosigkeit andererseits, und geht man davon aus, dass es sich bei dieser Unterscheidung um einen Grenzzustand der Gegenständlichkeit handelt, kann eine bestimmte Übung des Schreibens von Geschichte durchaus als Konfrontation mit einem solchen *objet ambigu* erscheinen.

31 Paul Valéry, *Eupalinos oder der Architekt*, über. von Rainer Maria Rilke [1923/1927], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, 120-135, mit Dank an Eva Geulen für den Hinweis auf die Stelle.

147. *Der Lump in seiner Ver lumpung.* Calasso zufolge lässt sich an Max Stirner nachvollziehen, dass in der Theorie der Werte als Substitutionen eine Art Falltür eingebaut ist, die in die Wertlosigkeit führt. Stirner weist alle verbindlichen Wertsphären als unwirklich zurück, als »Spuk« und »Gespenster«-Wesen, das mit dem »Ich« des »Einzigem« nichts zu tun habe. Dieses Ich bestimmt sich Stirner zufolge rein negativ:

Wenn Fichte sagt: »Das Ich ist Alles«, so scheint dies mit meinen Aufstellungen vollkommen zu harmonieren. Allein nicht das Ich *ist* Alles, sondern das Ich *zerstört* Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das nie seiende Ich, das – *endliche* Ich ist wirklich Ich. Fichte spricht vom »absoluten« Ich, Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich.<sup>32</sup>

Der Philosoph soll in diesem Sinn »Ich« sein, »Alles« (weil sich selbst) zerstörend, und gerade durch diese zerstörende Gewalt »wirklich«. Auch hier manifestiert sich bereits die Absage an die menschliche Spezies im Zeichen einer absolut gesetzten, aber je »eigenen« Endlichkeit (zum Beispiel ebd. 200), an die Ordnungen der Gesellschaft als deren Substitut und an das Dekor: »Verlust der Würde« der Philosophie und »eine gewisse Barbarei«, wie Calasso spottet.<sup>33</sup> Der tiefere Grund für die fast schon irrationale Ablehnung, die Marx und Engels in den unveröffentlichten Polemiken der »Deutschen Ideologie« gegen »Sankt Max« breiträten,<sup>34</sup> liege in der Bedeutung der organisations- und geschichtsfähigen »Gesellschaft« im marxschen Denken, die Stirner negiere. Stattdessen geriere sich der Philosoph bei Stirner als »Lump«, als zerstörerisches und nichtiges Individuum außerhalb der Substitutionsordnungen der Werte. Das stirnersche Ich ist Lump, gerade weil es durch nichts ersetzt werden kann; es ist Verweigerung und Zerstörung des Tauschs.<sup>35</sup>

Paradoxerweise vollzieht sich diese Verweigerung und Zerstörung jedoch gerade so, indem Stirners Ich – in seiner Terminologie »der Einzige« – als »Eigner« von allem auftritt, sich also alles gleichermaßen und

32 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* [1845], hrsg. von Ahlrich Meyer, Stuttgart: Reclam, 1972, 199.

33 Calasso, *Untergang*, 318.

34 Karl Marx, Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* [1845-46], in: MEW 3, Berlin: Dietz, 1978, III: Sankt Max, 101-436.

35 Es wäre eine Überlegung wert, ob sich dahinter sogar der Umstand erkennen ließe, dass das stirnersche »Ich« sich der »Arbeit« verweigerte, so dass sich eine Verbindungslinie zum »droit à la paresse« ergäbe, wie es Marx' Schwiegersohn Paul Lafargue 1880 formulierte, übrigens ebenfalls sehr zum Missfallen von Marx. Aber die Sache führt hier wohl zu weit; vgl. Paul Lafargue, *Le Droit à la paresse* (1880/1883), Paris: Editions La Découverte, 2010.

rücksichtslos zu eigen macht und nutzt. Wie also soll sich dieser Vorgang ohne Substitution und Werte vollziehen, wenn doch alles für den Einzigen genau den Wert des je Eigenen hat? Calasso geht davon aus, dass hier durchaus eine implizite Reflexion kapitalistischer ökonomischer Bedingungen stattfindet. Der Lump, das »Lumpenproletariat«, ist in marxistischer Perspektive auch Produkt des Kapitals:

Der von einem Prozeß, der alles benutzt und nur das Benutzbare existieren läßt [entsprechend der Werttheorie der ausschließlichen Substitution], bis zur Lumpenhaftigkeit ausgebeutete Einzige [Stirners] ist der Wahn von der *Ersetzung* des Ver lumpungsprozesses durch den Lumpen selbst. Aber es handelt sich eben nur um ein Ersetzen: das Subjekt wird ausgewechselt, ohne daß es der Funktionsweise selbst irgendwie schadet. Auch der Einzige wird alles benutzen und alles ersetzen. Dagegen wird es ihm nicht gelingen, die Chiffre seiner selbst zu ersetzen: den Zwang, in der gleichen Weise zu verfahren, wie der Prozeß, dessen Stelle er eingenommen hat. Ebenso wenig läßt sich das Prinzip der Substitution gegen ein anderes Prinzip austauschen. Genau im Mittelpunkt der despotischen Herrschaft der Substitution steht etwas, was sich ihr entzieht: jener Einzige (der despotische Lump), der sich nun mit dem Prozeß selbst identifiziert hat. Der Prozeß ist unersetzbar, nicht weniger unersetzbar als der Einzige selbst. Zum Schluß rennt das Regime des Tauschs gegen sich selbst an – gegen sich selbst als nicht austauschbares, einziges, inkommensurables Subjekt. Dieses wundersam produktive Paradox ist der Motor, der uns unaufhörlich in den Ohren brummt.<sup>36</sup>

So legt das stirnersche Denken, wenn auch mehr in der Art eines Symptoms als in der einer Kritik, die zuletzt paradoxe Verfassung der Phantasmagorie der Inwertsetzung als *perpetuum mobile* der Substitutionen offen: Das Individuum kann sich selbst an die Stelle des Prozesses setzen, der als geschichtlicher Prozess unersetzbar ist. Dazu muss das »Ich« zugleich radikal endlich und unersetzbar, unaufhebbar, inkommensurabel sein.

Wenn das Ende eine Ersetzung ist, etwa des Individuums durch die Leere, die ihm folgt, kann das unersetzbare »Ich« noch nicht einmal endlich sein. So wäre einmal mehr die anti-averroistische Position der Individualunsterblichkeit bei Sterblichkeit der Gattung erreicht. Aber so eindeutig verhält sich der Text nicht. Stirners hemmungslose Hingabe an die Paradoxien macht zuletzt nicht wesentlich mehr deutlich, als dass der Wert an das Wertlose gebunden ist.

<sup>36</sup> Calasso, *Untergang*, 344.

148. *Historizität als Wertlosigkeit.* Auch das Auseinandertreten von Historisierung und Historizität lässt sich in diesem Zusammenhang neu erfassen: Wenn Historisierung zur partikularen Apokatastasis der Werte gehört, gehört Historizität zur Sphäre der Wertlosigkeit. Wertlosigkeit wäre hier zunächst im Sinn einer Fehlstelle gegenüber dem denkbaren Ansinnen einer Historisierung zu verstehen, worauf gerade jene historischen Gegenstände hindeuten, von denen sich gar nicht klar entscheiden lässt, ob sie denn nun historisch sind oder nicht: Hat etwa die moralische Normativität eine Geschichte? Die Semantik als Erklärung sprachlicher Bedeutung? Gar die Unterscheidung zwischen Historischem und Vergangenen? In allen diesen Fällen ist die Antwort: *ambigue*, zweideutig, unentschieden. Denn einerseits handelt es sich um strukturelle Eigenschaften der zweiten Natur, andererseits aber auch jeweils um Felder, in denen keineswegs einfache Beständigkeit herrscht, sondern unterschiedliche Positionen identifizierbar sind, deren Besetzung immer wieder wechselt. Es liegt nahe, diese Art von Wechsel und Bewegung mit dem Strukturkomplex von Historizität zu verbinden und sie von dem zu unterscheiden, was unzweideutig Gegenstand einer Historisierung werden kann. Im Zuge dieser Distinktion von Historizität und Historisierung entstehen hinter der Grenze der Inwertsetzung eigentümliche *objets ambigus*.

Übrigens würde dieser Gedanke auch erklären, warum der Entwertungsvollzug der Unsterblichkeit – als eines scheinbar ewigen Werts – bei Borges eine Aufwertung der Sterblichkeit nur im satirischen Modus bedingen kann: Denn auch dieser Wert, der an die Stelle seines Gegenteils treten soll, lässt sich nicht stabilisieren. Sterblichkeit ist auch keine Lösung. Der Austritt aus der Sphäre der Werte misslingt. Doch ist die Satire, zu der Borges' Erzählung zuletzt gehört, nicht nur eine Gattung, die das, was sie abwertet, zumindest zu ihrem eigenen Gegenstand erhebt und solchermaßen doch wieder aufwertet; sondern sie ist in der Herausstellung dieses Widerspruchs außerdem eine Gattung des Grenzgangs. So auch jene Geschichtsschreibung im Zeichen der Historizität, die stets im Begriff steht, ihre undeutbaren Gegenstände ins Meer zurückzuwerfen und sich der Philosophie zuzuwenden.

Für das Verständnis des Historischen wäre eine Erklärung dafür gewonnen, warum die Historisierung ständig an Grenzen stößt, obwohl das Historische zugleich über diese Grenzen hinausreicht in ein Terrain, in dem offenkundig Veränderung in der Zeit stattfindet, wenn auch vielleicht nur eine dubiose, zweitklassige Art von Veränderung, nämlich jenes ermüdende, apokatastatische Durchtauschen von Positionen, das dem Strukturellen angehört. Dies eben wäre das Terrain, der Strand, der Historizität.

149. *Krebsgang*. Eingebunden in kulturelle Voraussetzungen, etwa ins Medium der Schrift und in diverse labile Koalitionen, scheint auch der Komplex von Historisierung und/oder Historizität zunächst nur ein weiteres historisches Apriori zu sein. Vom Paradoxon – das Apriori, dem immer schon etwas anderes vorangegangen sein soll – in den Regress. Nietzsches intuitive Seitwärtsbewegung, sein argumentativer Krebsgang, der das Geldsystem zugleich vor und neben das Historische stellt, durchbricht diese Regression. Und überall im Hintergrund deutet sich auch das Imperium noch als weiteres historisches Apriori an. Diese Öffnung und Pluralisierung der argumentativen Möglichkeiten gehört mit zur Bedeutung des Adjektivs »historisch«.

Deleuze betont stets, dass Nietzsche das dialektisch-integrative, auf Schließung gerichtete Denkmodell der diversen Hegelianismen als hauptsächliche Gegenposition seines philosophischen Denkens angesehen habe.<sup>37</sup> Die Frage, wie man denn nun das Historische einerseits, das Monetäre andererseits miteinander zu integrieren hätte, welcher dieser Konfigurationen – neben möglicherweise noch anderen – etwa ein unhintergebar Primat zukäme, ist nicht lösbar und soll es nicht sein. Auch von daher verbietet sich eine ausschließliche Gründung von Historisierung oder Historizität auf Werte (oder den Willen oder das Begehren), somit auf Eu- oder Kakodämonien, und das Modell aus HL, das nurmehr wertgetriebene Historisierungen, aber keine Historizität mehr kennen will, erweist sich als unhaltbar, weil es eben auf Gründung in einer – zusätzlich bloß natürlichen – Wertgeschichte hinausliefe. In der Denkfigur eines historischen Apriori, das sich nicht davor retten kann, in potentiell unabsehbarer Menge Vorgängiges anzuerkennen, scheitert auch die Bemühung, den Wert – ob nun vermittelt Lust- und Unlustempfindung oder auf andere Weise – zur unhintergebaren Grundlage des Historischen insgesamt zu erheben.

So bleibt eine Offenheit dafür bestehen, Unterscheidungen zwischen Historischem und Vergangenen über das Werthaltige ebenso wie über das Wertfreie zu konstruieren. In dieser Offenheit etabliert sich die Unterscheidung, aber auch die wechselseitige Verwiesenheit von Historisierung und Historizität aufeinander.

150. *Anmerkung zum historischen Apriori*. Mit dem Begriff eines »historischen Apriori« ist im Gang dieser Überlegungen nicht mehr gemeint als das Angewiesensein von theoretischen oder philosophischen Fragen auf konkrete, vorgängige historische Gegebenheiten einerseits und dadurch

37 Deleuze, *Nietzsche*, 12-15.

mittelbar auf das (gleichfalls historische) Gegebensein von Historizität andererseits. Michel Foucaults Gebrauch des Begriffs, der sich auf eine Formulierung Edmund Husserls bezieht, zielt auf die jeweils vorgängige diskursive Ordnung ab, die eine konkrete Aussage zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort möglich macht.<sup>38</sup> Die »Positivität« – will sagen, das Gegebensein – eines Diskurses, wie Foucault sich ausdrückt, verweist auf bestimmte kontingente Voraussetzungen. Etwas anderes als die bloße Kontingenz der zeitlichen Wirklichkeit meint er mit dem Adjektiv »historisch« zunächst nicht. Im Gegenteil wehrt er sich gegen die Annahme, dass überhaupt eine erzählbare »Geschichte« dem fraglichen Apriori zugrunde gelegt werden könnte. Zwischen der »Epistemologie« des Historischen als Untersuchung der unthematizierten Voraussetzungen des geschichtlichen Wissens und diesem Wissen selbst besteht bei Foucault ein kategorischer Unterschied, den er insbesondere in *Die Ordnung der Dinge* entwickelt.<sup>39</sup> Diese Unterscheidung ist streng genug, dass sie dem historischen Wissen die Möglichkeit seiner Reflexivität nimmt: Historisches Wissen über Historizität kann man demnach eigentlich nicht gewinnen. Nicht zuletzt deswegen legt Foucault Wert darauf, einen begrifflichen Unterschied zwischen dem epistemologischen Wissen über das Historische und dem historischen Wissen zu markieren. Zu diesem Zweck bedient er sich etwa des Begriffs der »Archäologie«, mit dem er den Rückgang auf jene Voraussetzungen des Historischen meint, die mit Hilfe einer »Historie« nicht erfasst werden könnten.

Mir will allerdings scheinen, dass die strenge Scheidung zwischen historischem Wissen und Epistemologie zwar zur Etablierung der Distinktion Wert hatte, sich jedoch in der Praxis verwischt und die reflexiven Tendenzen des historischen Wissens unterschätzt. Man gerät in der Verwiesenheit auf vorgängiges Geschichtliches auf eine verknäuelte Lage von Positivitäten, zu denen ein mehr oder weniger theoretisches Vorverständnis von Historizität ebenso gehört wie ein Vorverständnis der historischen Bindungen der Geschichtsschreibung selbst. Denn der Begriff des historischen Apriori kann nie einfach ein ungefähres Verwiesensein auf beliebige zeitlich vorgängige Kontingenzen meinen. Stattdessen entsteht beim Nachdenken über diese Kontingenzen wohl unweigerlich eine

38 Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, bes. 183–190. Für den Bezug auf Husserl vgl. Wouter Goris, »Das historische Apriori bei Husserl und Foucault: Zur philosophischen Relevanz eines Leitbegriffs der historischen Epistemologie«, in: *Quaestio* 12 (2012), 291–342.

39 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.



Unterscheidung zwischen relevanten und irrelevanten Aspekten der Vergangenheit, mithin zwischen Historischem und Vergangenen. Historizität ist die begriffliche Voraussetzung des historischen Apriori, eine Zirkularität, die sich allenfalls dann einhegen lässt, wenn man zugesteht, dass es eben um koalitionäre Lagen geht, nicht um fundamentalistische.

151. *Philosophisches Tauschen, oder Hans außer dem Glück.* Nicht nur im Warenverkehr, auch im philosophischen Raisonement geht es um Tauschvorgänge. Das apriorische Prinzip allerdings ist ein anderes: nicht eines der Äquivalenz, der (möglichst allgemeinen) Kommensurabilität von Werten, sondern dasjenige der *substitutio salva veritate*, der Ersetzung von Termen oder Sätzen im logischen Kalkül unter Erhaltung des jeweiligen Wahrheitswerts. In Rechnung zu stellen ist zwar, dass das logische Kalkül in der Anwendung auf natürliche Sprache zumeist nur als Metapher des Arguments fungiert (hierin der Mathematik eng verwandt) und nur in den seltensten Fällen erfolgreich formalisiert werden kann. Doch selbst mit dieser Einschränkung handelt es sich nicht um ein historisches Apriori, sondern um ein formales. Die Vorstellung eines Apriori hat immer damit zu tun, eine Tauschkette der substituierbaren philosophischen Aussagen zu etablieren: Dies hat Vorrang vor jenem, dies tritt an die Stelle von jenem, diese Position wird für jene eingetauscht und so weiter. Das philosophische Denken hätte die Aufgabe, diese Kette zu entwirren und nach Möglichkeit bis zum ersten Glied zurückzugehen. Danach kann man – dem Märchen von Hans im Glück entsprechend – die Kette auch wieder in der anderen Richtung lückenlos nachvollziehen.

Die Historisierung des Apriori bedeutet eine Absage an dieses Prinzip der Tauschkette. Die Verhältnisse im Begrifflichen erweisen sich als nichtlinear. Dennoch wird substituiert, nur ohne Ordnung und Abschluss. Wohl unweigerlich entstehen Zirkularitäten. Wenn man ihm genug Zeit lässt, wird Hans im Glück zum Hans außer dem Glück, der vermutlich irgendwann nicht nur wieder die Kuh gegen Gold zurücktauscht, sondern sogar eine Gans gegen eine Gans, einen Feldstein gegen einen Feldstein. Im Märchen besteht das eigentliche Glück des Hans ja darin, dass er am Ende, alles Tauschbaren ledig, frei seiner Wege ziehen kann. Das Ende des Tauschs ist auch die ultimative Enttäuschung, als die Borges die Unsterblichkeit herausarbeitet, ein Zustand der Wertlosigkeit, eine Sache, die »auf nichts gestellt« ist, um Stirners (von Goethe entlehnte) Wendung zu zitieren.<sup>40</sup> Diesen Zustand aber scheint die Philosophie

40 Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, hrsg. von Ahlrich Meyer, Stuttgart: Reclam, 1972, 3.

nicht zu erreichen, obwohl sie davon träumt. Vermutlich deswegen ihre Neigung dazu, nur eine natürliche Wertgeschichte zuzulassen und die unnatürliche der Tauschwerte zu ignorieren. Die Frage, was Hans ohne seine Trajektorie in dieses Glück der Freiheit bloß natürlicher Werte eigentlich zu sein vermöchte, ist nicht leicht zu beantworten.

152. *Katabasis ins Wertjenseits*. Hans-außer-dem-Glück wird von Nietzsche das Gebot der Bejahung der ewigen Wiederkehr auferlegt. Aber die Begründungslücke dieses Imperativs, von der hektischen Aktivität der Eudämonismen nur kaschiert, bleibt bestehen. Die Frage, wie Normativität im bloß Geschehenden entstehen kann, kehrt in den Problemlagen der tangentialen Geschichtsphilosophie offenbar immer wieder zurück. Ähnlich verhält es sich mit dem Rätsel der Konjunktion von Werten *und* Normen, die deswegen rätselhaft ist, weil sie weder auf die eine oder die andere Seite noch auf ein offensichtliches basaleres Prinzip reduziert werden kann. Es scheint beinahe, als wären die beiden Begriffe bloß willkürlich aneinandergelinkte Zellengenossen, die eigentlich nichts miteinander zu schaffen haben wollten.

Aber man kann dieser Konjunktion der Werte und Normen auch anders beikommen als nach dem Paradigma *Flucht in Ketten*, nämlich auf einem Umweg, der über die Fürsorge für die Toten führt. Die Totenfürsorge ist selbst historisch; man kann sie kaum anders als im Modus des geschichtlichen Wissens durchdenken. Und zugleich kann man, wie im Folgenden gezeigt werden soll, dieses historische Wissen ohne die Totenfürsorge nicht verstehen – einer jener Zirkel der Vorgängigkeit, die das Problem des historischen Apriori begleiten. Dennoch findet hier eine subtile Verschiebung statt. Denn im Geschehen der Totenfürsorge wird nicht eine Historisierung angesetzt, sondern ist vielmehr Historizität unhintergebar gegeben. Diese Differenzierung wird eben durch das Auseinandertreten der beiden Begriffe in der Konjunktion von Werten und Normen möglich: Während Historisierung zur Seite des Werts gehört (immer vorausgesetzt, Nietzsches Analyse hat in dieser Hinsicht Bestand), gehört die Historizität zum Jenseits der Werte, wo auch ein Begriff des Normativen verortet werden muss, der sich nicht aus dem des Werts herleiten lässt.

Man könnte nun die Gleichungen: Wertdiesseits, Historisierung, Sorge für die Lebenden einerseits, Wertjenseits, Historizität, Totenfürsorge andererseits, aufstellen und das Idiom der moralischen Normativität recht zwanglos in die letztere Reihe mit aufnehmen.

153. *Wertfriedhof*. Aber warum besteht diese Möglichkeit? Vielleicht sind Normen tatsächlich solche Werte, die aus ihrem Zustand der Vergänglichkeit, der unweigerlichen Entwertung, in einen Zustand der zumindest behaupteten Unvergänglichkeit überführt werden. Wenn der bereits abgetane Wert noch zum Gegenstand der Fürsorge wird, verbindet sich damit ein Austritt aus der Kette der Ersetzungen von Werten durch andere Werte, weil eben derselbe Wert in der grundsätzlich verwandelten Gestalt eines Nach-, nicht aber eines Fortlebens die Ersetzung durch anderes blockiert. Der mögliche Bezug auf Eu- und Kakodämonie und das Potential der Kommensurabilisierung verschwindet.

Das moralisch Gute, scheinbar ein so lebendiger Wert, zeigt sich gern im Gewand ewiger Geltung. Und dieses Gewand ist das Leichenhemd, Kleidung für das andere, ewige, unsterbliche Leben. Es ist, meine ich, die Dichotomie von Lebenden und Toten, die die Konjunktion von Werten und Normen am genauesten erläutert. Normen sind tote Werte, die aber in einen Zustand des Nachlebens im Zeichen behaupteter Unsterblichkeit überführt worden sind. Denn dass die Werte absterben, ist ja, mit Nietzsche bedacht, ihr natürlicher Gang, dem sie nicht entgehen. Dass manchen – aber keineswegs allen – Werten ein normatives Nachleben zuteilwird, ist nicht aus dem gegebenen begrifflichen Instrumentarium der Werte selbst zu erklären.

Die Überführung mancher toter Werte in Normen würde in dieser Deutung zu den Funktionen von Historizität gehören. Die toten Werte können – mit einem an Thomas Laqueur angelehnten Begriff – zu arbeitenden Toten werden, das heißt zu Toten, die durch die ihnen angedeihende Fürsorge der Aufrechterhaltung der Identität eines Kollektivs mit sich selbst dienlich sind.<sup>41</sup> Bedingung dieser Eingliederung, Unterscheidungskriterium zwischen den einfachen und den nicht so einfachen toten Werten, ist die Aufnahme in die Sphäre des Historischen unter dem doppelten Vorzeichen von Historizität und Historisierung. Jede kollektive Identität ist gefährdet durch die Fluktuation des Personals. Und vermutlich erklärt sich so der Hang, die Ewigkeit moralischer Normativität dadurch zu sichern, dass sie an das umfassendste denkbare Kollektiv angebunden wird, die Menschheit insgesamt.<sup>42</sup> Darum auch das untergründig stets mitlaufende Interesse am Problem des künftigen Aussterbens der Menschheit, das wegen des damit anstehenden Ablebens der Normativität auch die Identität der gegenwärtigen Menschheit be-

41 Nach Thomas Laqueur, *The Work of the Dead*, Princeton: Princeton University Press, 2015.

42 Die posthumane Theoriebildung erweitert das Kollektiv; mir scheint zumindest zweifelhaft, ob dadurch grundsätzlich Neues hinzugefügt wird.

trifft. Es ist die Sprache der moralischen Normativität, die das Problem der Bejahung der Gattungsunsterblichkeit in verwandelter, sublimierter Form im Spiel hält.

So müsste man Kants Averroismus tatsächlich ernstnehmen. Im Zusammenhang mit seinem »Sittengesetz«, als extremster bekannter Form eines formalisierten und auf transzendente Ewigkeit gestellten Moralbegriffs, konstatiert Kant, dass das gesamte System der Imperative, also der Normen innerhalb der Moral, an den Bestand des Menschen gebunden sei. Gott als das unsterbliche Vernunftwesen ist bei Kant bekanntlich Inhaber eines rein guten Willens, den das Sittengesetz beschreibt, statt ihm zu gebieten. Außerhalb seiner Kommunikation mit Menschen ist Gott das Sprachspiel des Gebots fremd. Diese Doktrin der Bindung des grammatikalischen Modus des Imperativs an den Menschen muss auch die Hoffnungen durchkreuzen, die etwa Leibniz noch auf das Ende der menschlichen Spezies gesetzt hatte. Eine menschenlose Historizität, wie sie Leibniz spekulativ angedeutet hatte, bleibt deswegen ausgeschlossen, weil spätestens seit Kant die Bindung an die moralische Normativität als Wertfriedhof, als Totenfürsorge im menschheitlichen Maßstab und als Definition des Menschlichen schlechthin, unabdingbar zu sein scheint.

Nun belegt gerade dieser Fall der tiefgreifenden Veränderung des moraltheoretischen Denkens bei Kant und in seiner Zeit die Historisierbarkeit moralischer Sprache, während Normativität (als entscheidendes Kennzeichen des Moralischen) doch gerade so zu entstehen scheint, dass die Sphäre der Werte und damit der Historisierbarkeit verlassen wird. Aber verwunderlich ist dieses Spannungsverhältnis nicht: Die unterschiedlichen Sprachspiele sind durch eine feste koalitionäre Bindung miteinander verwoben. Aus der Vorstellung der Normativität als Friedhof der Werte entsteht eine doppelte historische Bindung von Historizität, nämlich an die Geschichte der Sprachspiele der moralischen Normativität einerseits und die Geschichte der menschheitlichen Totenfürsorge andererseits. Grundlage dieser Bindung ist der koalitionäre Umstand, dass die Sprache der moralischen Normativität zuletzt stets die der Totenfürsorge ist – oder zumindest, dass die eine immer schon Zeichen der anderen ist.

Das Eintreten von Historisierung und Historizität in diese Beziehung öffnet allerdings die Normativität für das Bewusstsein ihres schieren Geschehens. Das Historische bringt eine Erweiterung der Reflexivität mit sich. Noch eine weitere Agenda zeichnet sich im Verfolg dieser Triangulation ab: eine genauere Betrachtung der Frage nach dem Geschehen des Normativen (Kap. VI) sowie der Frage nach dem Verhältnis von Historizität und Totenfürsorge (Kap. VII).

## VII. Ungeschichte und Geschehensethik

Der Schmetterling und das Rätsel des Todes als Verwandlung – Nachleben und die apotropäische Intervallbildung – Angewiesenheit von Geschichtlichkeit auf Epochen als Intervalle – Tod und Plastizität bei Malabou – negative Möglichkeit als Ungeschehenes, das nicht mehr geschehen kann – Ungeschichte, möglich allein durch normative Signifikanz – Rettung als ethisches Prinzip – „Rettung des Todes“ in der Ungeschichte – Rückkehr und erneute Repression der moralischen Ontologie, Nietzsche und Heidegger über Anaximander – nochmals zur Geschichte der Antimoralität in der modernen Geschichtsphilosophie – Moral und Geschehen – moralgeschichtliche Erosion der koalitionsären Ordnung der Tugendethik – Handlung und Geschehen – der moralische Dusel – Marginalität des moralischen Subjekts, Normalität der Willensschwäche – exo- und esoterische Moralität – Institutionalisierung zur Manipulation von Geschehens-typen – Seenotrettung und Humanitarismus – humanitärer Bruch und Historizität – Archipelstruktur der modernen Moralität – moralische Normen als Fluchtziel für das Kreuz der Unsterblichkeiten – geschichtsphilosophische Weiterungen (Kant, Adorno, Blumenberg) – Die esoterische Geschehensethik erklärt die Möglichkeit von Ungeschichte, Wertjenseits und Historisierung.

154. *Seelenschmetterlinge*. Die origeneische Apokatastasis, die All-Erlösung durch Wiederherstellung des Gnadenstands der Welt am Ende der Zeiten, durchzog die pietistische Religiosität des 18. Jahrhunderts so weitläufig, dass sie einen eigenen Symbolbestand ausbildete. Einer schon im Altertum belegten Überzeugung nach leitete sich der Name der Seele, *psyché*, von einem archaischen altgriechischen Wort für den Schmetterling ab – daher die Schmetterlingsflügel an den Schultern der Psyche bereits in der antiken Ikonographie. Die Metamorphose des Schmetterlings wurde zudem zur Chiffre des ewigen Lebens der Seele, nachdem sie den irdischen Körper abgestreift hätte; und zum Symbol einer Palingenese, die nicht zuletzt im Platonismus verankert war.<sup>43</sup> Wie Platon in ver-

43 In der für das 18. Jahrhundert typischen Verschaltung religiöser Ideen mit natürlichen Vorgängen ließ sich die Idee der Unsterblichkeit sogar auf die Beobachtung des Schmetterlings zurückführen, wie etwa der Göttinger Theologe Christian Wilhelm Flügel, *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung*, 1, Leipzig: Crusius, 1794, 197 f., behauptet. Als Quelle für die antike Topik und Ikonographie wird hier auf den französischen Antiquar Jacob Spon verwiesen, genauer auf dessen *Miscellanea Eruditae Antiquitatis: Sive Supplementum Gruteriani Liber Primus* [...], Frankfurt a. M.: J. H. Widerholdt, Venedig: F. Rota, 1679, 7 f., außerdem auf Johann Gottfried Herder, »Wie die Alten den Tod gebildet? Ein Nachtrag zu Lessings Abhandlung desselben Titels und Inhalts«, in: *Zerstreute Blätter*, 2. Sammlung, Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 1786, 273-376, hier: 326-340 (5. Brief); in der auf Grundlage der zweiten Auflage erstellten Version in *Sämmtliche Werke*, hrsg. von Bernhard Suphan, 15, Berlin: Weidmann'sche Buch-

schiedenen Dialogen – im *Menon*, *Phaidon* und *Phaidros* – darlegt, ist alles Wissen nur *Anamnesis*, wiedererinnertes Wissen, also Wiederholung, ewige Wiederkunft der zeitlos seienden Ideen, die jedem Menschen bereits in früheren Leben bekannt gewesen seien. Der Schmetterling ist das Emblem der Zusammengehörigkeit beider Begriffe von Apokatastasis, des platonischen und des origeneischen. Noch Jean Paul, der das Thema der Unsterblichkeit in verschiedenen seiner kleineren Werke umkreist, nutzt darin Metaphern von Raupe, Puppe und Schmetterling geradezu obsessiv.<sup>44</sup>

Der Mehrwert der Schmetterlingsmetapher im 18. und frühen 19. Jahrhundert liegt in der völligen Verwandlung, die die oftmals für unansehnlich befundene Raupe durchläuft. Inwiefern der Schmetterlingskörper eigentlich mit dem Körper der Raupe überhaupt noch identisch genannt werden kann, ist für die Beobachtung der Tiere mit bloßem Auge rätselhaft. Die Pietisten des 18. Jahrhunderts gaben auf diese Frage eine biblische Antwort. Wie Heinz Dieter Kittsteiner berichtet, legte man hier den »Wurm«, von dem es im Markus-Evangelium (9:43-48) heißt, dass er das Höllenfeuer überstehe, und den man als Metapher für das Gewissen betrachtete, als Seidenraupe aus, die durch die Höllenqualen wie durch ihre Verpuppung hindurchgehe und bei der Apokatastasis als Schmetterling der gereinigten und in ihren ursprünglichen Zustand zurückversetzten Seele daraus entschlüpfe.<sup>45</sup>

handlung, 1888, 429-485, hier: 458-462 (7. Brief). Schon Gotthold Ephraim Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet: Eine Untersuchung*, Berlin: Voß, 1769, 2 nennt Spon als Quelle, aber nur im Zitat seines Gegners Klotz, denn eine von Spons Tafeln, die ein Gerippe zeigt, scheint Lessings These von der Skelettfreiheit der antiken Todesikonographie zu widersprechen; die Stelle ist in Klotz' Vorwort zu *Des Herrn Grafen Caylus Abhandlungen zur Geschichte und zur Kunst*, 2, übers. von Christian Adolph Klotz, Altenburg: Richtersche Buchhandlung, 1769, unpag. [7, Anm.]. Bei Herder, der Lessings allzu einfachem Argument entgegentritt, ist die genaue Betrachtung von Spons Tafeln und Lektüre seiner Erläuterungen offensichtlich; auf diesem Weg gewinnt der Schmetterling ikonographisch genug Gewicht, um thematisch zu werden.

44 Beispiele etwa in Jean Paul, *Selina oder Über die Unsterblichkeit der Seele*, Sämtliche Werke, Abt. I.6, hrsg. von Norbert Miller, München: Hanser, 1987, 1172: »Ist [der Leib] die Puppe oder Chrysalide im Winter des hiesigen Daseins, welche der Tod für die Psyche zersprengt für eine wärmere Jahrzeit?«; andere motivisch verwandte Passagen: 1153, 1211, 1228. Auch bei Lavater ist die Topik anzutreffen, vgl. Sukeyoshi Shimbo, »Geisterkunde und Apokatastasis-Rezeption bei Lavater und Jung-Stilling«, in: *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen: Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*, hrsg. von Karl Pestalozzi, Horst Weigelt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 102-113, hier: 107.

45 Heinz Dieter Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M.: Insel, 1991, 143f. Kittsteiners Gewährsmann ist hier der Alchemist und Pietist

Es ist das Rätsel der vollständigen Verwandlung unter Beibehaltung einer Identität, das schließlich der Unsterblichkeit irgendeinen Sinn retten soll: Mit sich selbst identisch, obwohl nicht mehr mit sich selbst identisch, überlebt eine Substanz, die – nach Leibniz – keine (zumindest keine sichtbare) Ausdehnung genießt. Paulus verspricht den Korinthern:

Das sage ich aber, liebe Brüder, daß Fleisch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben; auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche [das heißt eine Metempsychose, eine Seelenwanderung von Körper zu Körper findet nicht statt]. Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden [...] (1. Kor. 15:50-51).<sup>46</sup>

Dieses Rätsel des Todes als Verwandlung von unauslotbarer Tiefe begleitet die Unsterblichkeitsthematik und verspricht allenfalls, dass die Untröstlichkeit des Wertjenseits mit zu jenen Komponenten der Seele gehört, die durch die fragliche Verwandlung verschwinden. Dass damit die Natur der Unsterblichkeit keineswegs in befriedigender Weise erklärt ist, fällt deswegen nicht weiter auf, weil der Schmetterling so schöne bunte Flügel hat. Ästhetisierung als Ablenkungsmanöver – oder doch als mehr? Das Augenblicksleben des ephemeren Insekts jedenfalls wird zum Zeichen der Ewigkeit.

155. *Apotropäische Intervalle.* Das in seiner Gesamtheit überschaubare Intervall des Augenblicks repräsentiert die Möglichkeit der Stillstellung der Zeit, der Aufhebung ihres Vergehens und damit auch der Vergangenheit. Diese Form von Intervall oder Epoche – *epoché* ist das Inne-, An- oder Festhalten – tritt als Stellvertretung für die Ewigkeit auf. Die Übertragung, die aus dem Schmetterling ein Zeichen des ewigen Lebens zu machen vermag, entspricht der Trope der Antiphrasis, die dem Euphemismus eng verwandt ist und einige von deren apotropäischen Funktionen teilt (nach dem Muster von »Eumeniden«, »die Wohlmeinenden«, als euphemistischer Name der Rachegöttinnen der altgriechischen Mythologie). Die Verkehrung ins Gegenteil in abwehrend-beschwichtigender

Johann Konrad Dippel, der auch unter dem für das apokatastatische Denken kaum irrelevanten Pseudonym Christianus Democritus publizierte (kaum irrelevant, weil Demokrit als herausragendster Vertreter des antiken Atomismus galt). Dass beim Seidenspinner eigentlich die verpuppte Raupe das Nutztier und der aus dem Kokon schlüpfende Falter nicht nur wenig ansehnlich ist, sondern bei der Seidengewinnung eben gar nicht zur Entpuppung gelangt, scheint im Fehllauf dieser Allegorie keine Rolle zu spielen.

46 Zitiert nach Luther-Bibel von 1912. Brahms' »Deutsches Requiem« enthält eine Vertonung dieser Passage, die deren Gewicht im 19. Jahrhundert belegt.

Manier reicht aus, um ein Refugium der Norm vor den Geschichten der Werte herzustellen.

Dieses Normenrefugium durchdringt die Topik der »Rettung« in der Neuzeit, die zumeist instantan gedacht ist, eine kurze Dauer der vollständigen Erfüllung eines Rettungsimperativs, in dem das Diesseits und das Jenseits des Werts noch zusammenfinden können. Die Vereinigung von Wert und Norm in der Topik der Rettung des Lebens vor dem Tode als der apotropäischen Handlung schlechthin hat in der moralischen Sprache paradigmatische Funktion, weil hier Allegorie und Sache in eins fallen und austauschbar werden.

Die Geschichtsschreibung nimmt, indem sie sich auf das Epochendenken verpflichtet, ebenfalls an der Figur der Antiphrasis teil und erfüllt dieselben apotropäischen Funktionen gegenüber der Schreckensvorstellung des Ewigen wie das Bild des Schmetterlings. Was also aus diesem Bild gezogen werden kann, ist die Vorstellung vom apotropäischen Intervall, das mit der Verwandlung einhergeht.

156. *Epoche, Katechon*. Das Problem der Periodisierung gilt im theoretischen und philosophischen Nachdenken über das Historische zumeist als bloßes Mauerblümchen, und zum Rang eines Philosophems scheint es allenfalls hin und wieder ernsthaft erhoben worden zu sein.<sup>47</sup> Es leidet daran, dass die Epochen einerseits als arbiträre, überwiegend pragmatisch motivierte Setzungen gelten, deren essentialistische Auffassung wenig für sich hat, da die Argumente der Kontinuität zumeist diejenigen der Diskontinuität ausstechen; und dass die Epochen doch andererseits nicht verschwinden, und dies nicht allein aus institutionellen Gründen – Lehrstühle nach Perioden und dergleichen mehr –, sondern auch in der Art und Weise, wie das Historische überhaupt gedacht wird.

Die kognitive Barriere scheint genauer gesagt darin zu bestehen, dass man die historische Zeit zugleich als kontinuierlich-periodisch (nach den Jahreszahlen fortlaufend) denkt und als in bestimmte Einheiten gliedert. Diese doppelte Chronologie entspricht sehr alten Gepflogenheiten der Datierungspraxis, wie sie in der mittelalterlichen Urkunde entstehen. Hier wird zumeist nach den fortlaufenden »Jahren des Herrn« (*anni domini*) gezählt sowie auch nach einer Reihe anderer Kriterien, insbesondere den Amtsjahren des Ausstellers sowie nach dem allen konkreten Sinns entkleideten diokletianisch-konstantinischen Steuerzyklus, der sogenannten Indiktion. Der Zweck der mehrfachen Datierung liegt in

47 Vgl. insbesondere Reinhart Herzog (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, Poetik und Hermeneutik 12, München: Fink, 1987.



der Authentifizierung; insbesondere die Zählung nach der Indiktion war ein Arkanwissen der Kanzleien, das Fälschungen erschweren sollte. Doch die doppelte Zählung nach Jahren seit der Menschwerdung Gottes einerseits, dem Regierungsantritt irgendeines Herrschers andererseits hat auch einen tieferen und rätselhafteren Charakter. Die Datierung ist tatsächlich eine Respektsbezeugung gegenüber dem Weltenherrscher einer- und dem weltlichen Herrscher andererseits. Die eine Zählung ist Gottesdienst, die andere Herrendienst. Bis heute hat sich eine Affinität der Periodisierung zu den Herrscherjahren erhalten (Zeitalterbestimmungen wie »wilhelminisch« oder »viktorianisch« sind weiterhin geläufig). Wo die Monarchen in dieser Funktion entthront worden sind, treten andere Phänomene ans Haupt einer Epoche; die Epoche wird immer von ihrer jeweiligen Dominante her gedacht, ganz gleich, ob man nun sei es die Wirtschafts- oder die Kunstgeschichte periodisiert.

Der Dienst ist zugleich eine Ritualform, die weit tiefer reicht. Sie betrifft die herrscherliche Funktion des sogenannten Katechon, die vor allem Carl Schmitt aus einer Passage in den Paulus-Briefen (2 Thess. 2,6) in die politische Philosophie hinübergezogen hat, des weltlichen Herrschers als eines »Aufhalters«, der die Herrschaft des Bösen und das Ende der Welt einstweilen noch aufschiebt.<sup>48</sup> Es gibt eine Herrschaftslegitimation, die aus der apotropäischen Funktion der Intervallbildung abgeleitet ist. In den verbleibenden europäischen Monarchien ist diese Funktion offenkundig. Die Verbreitung des Bilds des Monarchen oder der Monarchin entspricht dem Schutzamulett gegen den bösen Blick und dergleichen mehr; und sie entspricht dem aller Historizität tief eingprägten Impuls, das Intervall offen- und den Lauf der Zeit aufzuhalten – Öffnung und Sperrung gleichzeitig, ein Keil unter der Tür.

157. *Plastischer Tod.* Für Catherine Malabou ist die Metamorphose Chiffre der »Plastizität«, der Befähigung zur Veränderung (zur »Bildung« im umfassenden goethezeitlichen Sinn) von Subjekten, Selbsten, Identitäten, Gehirnen.<sup>49</sup> Im Gegensatz zur Elastizität, zur Biogsamkeit, handelt es sich bei der Plastizität um die Umformung ohne Rückkehr in die vorige Form. Die Befähigung zu dieser Art von Wandlung hat sowohl mit exogenen als auch mit endogenen Faktoren zu tun (passives Geformtwerden und aktives Formen); und neben der überwiegenden, positiv-wertenden Auffassung von Formung ist auch eine negativ besetzte Auffassung an-

48 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], Berlin: Duncker & Humblot, 1997, 29 f.

49 Catherine Malabou, *Ontologie des Akzidentiellen*, übers. von Ronald Vouillé, Berlin: Merve 2011.

zuerkennen. Auch die Verletzung oder Zerstörung von etwas ist eine Veränderung, die die Zuschreibung von Identität noch erlaubt. Allerdings gibt es ein Übermaß der Zerstörung, das nicht mehr plastisch ist, weil es eben das Maß der Verletzlichkeit überschreitet.

Auch der Tod lässt sich zumindest in symbolischer Hinsicht, indem er als Metamorphose vom Lebenden zum Toten aufgefasst wird, in den Rahmen dieser begrifflichen Bestimmung einfügen: Die Toten bewahren auf rätselhafte Weise noch die Identitäten, die sie als Lebende hatten. So stellt sich die Frage nach der zerstörerischen Plastizität als eines »Seins zum Tode«, allerdings nicht als willentlicher Entschluss, als intentionale Erfassung des Daseins in seiner Ganzheit, wie Heidegger meint, sondern als Erleiden (und in Teilen Gestaltung) der Zerstörung, die sich nur akzidentiell, kontingent und schließlich immer in plötzlicher, augenblicklicher Weise vollendet.

Nun lässt sich aber die zerstörerische Plastizität, diese Entbildung (oder Entstellung), nicht ohne die Richtung auf einen Umschlag in den Identitätsverlust hin verstehen. Die Toten bewahren ihre Identität nur so lange, bis sie sie verlieren. Auf den natürlichen folgt ein unnatürlicher Tod, der einerseits mit dem Vergessen korreliert ist, andererseits mit dem völligen Vergehen der körperlichen Überreste. Im Intervall zwischen erstem und zweitem Tod konstituiert sich wohl die Sphäre dessen, was in der europäischen Moderne gewöhnlich als »Kultur« im Unterschied zur »Natur« bezeichnet wird. Diese Bestimmung gilt auch als Antwort auf die Frage nach dem Aufenthaltsort, dem Refugium der moralischen Normen.

Allerdings ist diese Sphäre zwischen Tod und Tod weniger klar begrenzt als es zunächst scheinen mag. Malabou betont insbesondere die Möglichkeit der negativen Plastizität des Gehirns in der Demenz, die dem Tod des restlichen Körpers vorausgeht, so dass auch ein dritter Tod, der Tod des Subjekts, in die Betrachtung miteinzubeziehen wäre. Es liegt mehr als nur ein Intervall vor; und die negative Plastizität kann nicht einfach einem dieser Intervalle zugeordnet werden. Es entsteht eine Art Labyrinth apotropäischer Intervalle. Die Gliederung der Mortalität in solche Intervalle unterscheidet sie im Übrigen von der singulären Natalität als Korrelat der positiven, formenden, handelnden Plastizität, in Anschluss an und Erweiterung von Hannah Arendts knapper Bestimmung.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Arendt, *Vita activa*, 18.

158. *Negative Möglichkeit.* Die Frage, die der Begriff der zerstörerischen Plastizität aufwirft, ist zuletzt die nach der Möglichkeit einer Verneinung, und zwar einer solchen Verneinung, die, wie Malabou sagt, »trocken« (80) ist, insofern sie nicht doch als Bejahung ausgelegt werden kann, mithin schließlich als sekundär zur gestaltenden, positiven Plastizität. Diese etwa für Malabous Hegel einschlägige Position des Primats der positiven Plastizität lässt sich so zusammenfassen:

Kannst du Nein sagen? Nein zu allem? Auf das Leben verzichten? Ja, das ist mir möglich. Somit hängt die Freiheit mit der Möglichkeit, Ja zum Nein sagen zu können, zusammen. Die absolute Negation ist also in ihrem Prinzip affirmativ. Dies bringt Hegel dazu, zu zeigen, dass jede Möglichkeit sich in Richtung Verwirklichung bewegt [...]. (81)

Die Frage nach der Möglichkeit einer Negation, die diesem dialektischen Umschlagen in die Affirmation entginge, lässt sich übersetzen in die Frage nach einem nur negativ Möglichen, einer Möglichkeit, die nicht der Verwirklichung zustrebt und keinen Handlungsspielraum eröffnet.

Malabou analysiert dieses Problem mit Hilfe von Freuds Diskussion der »Verneinung« als Symptom eines Verdrängten, das nur nach der Relegation in eine Sphäre des Unmöglichen, des aus der akzeptierten Wirklichkeit ganz Ausgeschlossenen anerkannt werden kann.<sup>51</sup> Derartige geschehe etwa im Fall von Traumata, die jeweils nicht »in die Geschichte des Individuums« (88) integriert würden, sondern ihm fremd blieben, obwohl sie zugleich einen Wiederholungszwang des Akts der Ausschließung erzeugten. Es bleibe bei Freud die Möglichkeit bestehen, dass das Individuum die Verneinung auf sich beruhen lasse, in einer Art permanenter Schweben, und sie keiner Bejahung zuführe. Aus dem Sein zum Tode wird auf diese Weise eher ein Sein mit dem Tode, das schließlich, akzidentiell, selbst in den Bereich des nur negativ Möglichen übertritt. Man kann sich etwa eine Wunde vorstellen, die nicht verheilt und bis zum anderweitig verursachten Ableben des Körpers offen bleibt.

159. *Ungeschichte.* Wenn man Malabous Gedankengang ins Geschichtsphilosophische hinüberzieht, ergibt sich eine bemerkenswerte Sichtachse. Konstitutiv für den Bereich des negativ Möglichen wäre schließlich gerade das Vergangensein des Vergangenen, aus dem immer auch folgt, dass Möglichkeiten von Geschehen bestanden haben, die nicht verwirklicht worden sind, das unwiderruflich Ungeschehene, das nicht mehr

51 Sigmund Freud, »Die Verneinung« [1925], in: *Gesammelte Werke*, 14, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago, 1948, 11-15.

geschehen kann (91f.). Historizität bedeutet dann immer auch die Aufbewahrung des Ungeschehenen, der Ungeschichte (die Geschichte und ihr Schatten). Wohlgemerkt geht es bei der Ungeschichte gerade nicht um das Problem der *imaginierten* Möglichkeiten, wie man sie etwa unter Begriffen wie dem der vergangenen Zukünfte oder der Utopien aufbewahrt findet, da diese Möglichkeiten immerhin als Imaginäres zum Geschehenen zählen. Historizität meint also eine Lage, in der Geschehenes und das davon abhängige Ungeschehene auf eine bestimmte Weise gemeinsam gedacht werden. Man müsste dann zu der vielleicht merkwürdigen, vielleicht aber auch intuitiv einleuchtenden Ansicht gelangen, dass Historizität nie auf eine (partielle) Vergangenheit reduziert werden kann, weil sie immer auch anderes miteinschließt als vergangene Wirklichkeit. Im biographischen Kontext wäre die Entsprechung zu diesem anderen das ungeschehene, ungelebte Leben, dessen Rettung sich im natürlichen Tod vollzieht. Denn nachträglich kann den Toten nichts im Leben Ungeschehens mehr widerfahren. Die Verwandlung des Todes betrifft also die negative Möglichkeit der Ungeschichte, die aus ihr entsteht. Die Korrelation von gelebtem und ungelebtem Leben, geschehener und ungeschehener Geschichte reicht dabei sehr tief.

Doch wie kann der unabsehbare und chaotische Raum der negativen Möglichkeiten überhaupt bedeutungstiftend sein? Es muss eine zusätzliche Bestimmung hinzutreten; und diese zusätzliche Bestimmung wird aus den Sprachspielen des Moralischen gewonnen, wie im Folgenden zu zeigen ist. Aus dieser Problemlage entsteht, so scheint mir, schließlich auch die Unterscheidung von Vergangenheit einerseits, Historizität und Historisierung andererseits.

*160. Das unüberbietbare Apotropaion.* Vielleicht erschließt diese Überlegung überdies einen Bedeutungsgehalt des Hauptes der Medusa als der vollkommenen Plastikerin des versteinernenden Blickwechsels: Sie bildet, indem sie tötet und die Ungeschichte unwiderruflich macht. Sie muss sogar selbst getötet werden und nur als Teilstück ihres Leichnams weiterwirken; ihr tötender Blick muss selbst tot sein. Man könnte meinen, dass die zerstörerische Plastizität offenbar durch ihre eigene Zerstörung hindurchgehen müsse. Wo die Toten als Tote gerettet werden, bliebe es dann nicht aus, dass der Tod selbst ebenfalls einem ähnlichen Vorgang unterworfen würde. Die Versteinering, die der Blick der Medusa bewirkt – eine Metapher, mit der vielleicht nicht mehr als die Verstetigung eines namenlosen, traumatischen Schreckens gemeint ist –, hebt symbolisch den unnatürlichen Tod auf, weil die Gestalt der versteinerten Toten dauerhaft erhalten bleibt (als Denkmäler ihrer selbst). Die Intervallgliederung wird

abgeschafft. In diesem Phantasma würde sich unterschwellig die Topik einer Rettung des Todes abzeichnen, zumindest ein Beleg der moralischen Signifikanz des Problems der Ungeschichte, die eben daraus entsteht, dass der Tod selbst offenbar als rettungsbedürftig erachtet wird. Durch die Transformation des unnatürlichen Todes in ein seinerseits ungeschichtliches Ereignis scheint der Mythos aus der Uneigentlichkeit der Intervallgliederung in einen Bereich des eigentlich Ewigen überspringen zu wollen. Dieser Übersprung würde ermöglicht durch das unüberbietbare Apotropaion der klassischen Mythologie, eben das Medusenhaupt, das als funktionaler Ersatz und Überbietung von schwächeren Abwehrzeichen (wie eben dem Augenblicksschmetterling, der historischen Epoche oder dem Intervall zwischen Tod und Tod) aufträte. Anders gesagt, auch dieser Modus, dem Ewigen unmittelbar zu begegnen, bedürfte magischer Mittel. Denn auch der Stein zerfällt einmal zu Staub; mehr als ein Aufhalten der Schließung der Intervalle ist nicht einmal dann absehbar, wenn der Mythos zu Hilfe gekommen ist.

*161. Die normative Last der Rettung.* Malabous Begriff der Plastizität bleibt Freuds grundsätzlicher Entscheidung gegen den Triebmonismus verpflichtet, die sich nicht darauf festlegen lassen will, sei es der Bejahung, sei es der Verneinung einen Primat einzuräumen. Es zeichnet sich allerdings ab, dass der Begriff des Geschichtlichen als Folgebegriff der zerstörerischen Plastizität überdeterminiert ist, nämlich auch mit einem normativen Auftrag, einer Mission belastet, die ihrerseits erklärungsbedürftig ist (und außerdem historische Aprioris voraussetzt). Wie kommt es, dass der Tod selbst gerettet werden soll, und unter welchen Voraussetzungen könnte er einer solchen Rettung überhaupt fähig sein? Es gibt eine Kontiguität der Ungeschichte mit dem moralischen Impuls des Ungeschehenmachens. Dieser Impuls wiederum entspricht einem treibenden Motiv des theologischen Denkens der Apokatastasis, dem es ja um eine Wiederherstellung des umfassenden Heilszustands der Schöpfung geht. Und man könnte meinen, das Ziel der malabouschen Negation bestünde zuletzt darin, das widrige Geschehene in den Zustand des Ungeschehenen zurückzuführen.

Aber die Rettung – das Rettungshandeln oder vielleicht eher das Rettungsgeschehen – beruht auf einer moralischen Forderung anderer Art. Die Überdetermination der Ungeschichte kommt mit der theologischen Assoziation, durch die ja nicht einmal das apokatastatische Denken erschöpfend erklärt wird, nicht weit. Darum scheint es sinnvoll, der Bedeutung von »Rettung« in moralischen Sprachspielen nachzugehen, die Deutung von Historizität aus dem Problem der Ungeschichte weiter

zu erläutern. Die Frage nach dem Zusammenhang mit dem Tod hingegen bleibt bis ins nächste Kapitel aufgeschoben (auch Kapitel sind Intervalle).

162. *Anaximandrische Revolution*. Rettung, als Chiffre der apotropäischen Intervalle, ist nicht zuletzt ein Deckname, in den sich die Unsterblichkeit in der Epoche des Nein/Nein flüchtet, die ähnlich wie die vorangegangene Epoche des Ja/Ja davon gekennzeichnet ist, die Tauschverpflichtung aufzugeben, die dem Unsterblichkeitsdenken hinsichtlich Gattung und Individuum in den averroistischen und anti-averroistischen Positionen auferlegt war. Das Aufgeben dieser Verpflichtung zur Verrechnung der beiden Unsterblichkeiten – Verzicht auf die eine als Preis für den Erwerb der anderen – ist das geteilte Charakteristikum der Historismen und Unsterblichkeitsphilosophien seit dem frühen und mittleren und der Sterblichkeitsphilosophien seit dem späten 19. Jahrhundert. Die Bedingung eines notwendigen Tauschs zwischen Gattung und Individuum erschien offenbar irgendwann so rätselhaft, dass man nicht einmal mehr verstand, dass sie vormals bestanden hatte.

Vielleicht ist Schopenhauer eine Art Brückenfigur der Hinwendung zum bloßen Nein/Nein der tauschlosen Sterblichkeit gewesen, indem er der älteren averroistischen Position noch nahestand, aber an der Frage nach der menschlichen Gattung kaum mehr Interesse zu haben schien. Schon der junge Nietzsche diagnostiziert ihm 1872-1873 eine traditionelle Befangenheit, die in frühester Instanz dem Vorsokratiker Anaximander geschuldet sei und zur Signatur der gesamten Philosophiegeschichte taue. Die Passage Schopenhauers, die Nietzsche hier aufgreift, konstatiert, dass der Mensch »eigentlich ein Wesen ist, welches gar nicht existieren sollte, sondern sein Dasein abbüßt durch vielgestaltetes Leiden und Tod«, und fügt als Erläuterung hinzu: »Wir büßen unsre Geburt erstlich durch das Leben und zweitens durch das Sterben ab.«<sup>52</sup> Hier ist das Motiv der »moralischen Ontologie« in Anwendung auf die Wirklichkeit des menschlichen Daseins kenntlich, das untrennbar mit Schuld und Buße verknüpft ist. Der Rückgang auf den »Vorsokratiker« Anaximander, für Nietzsche der »erste philosophische Schriftsteller der Alten«

52 Zitiert nach Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [1873], §4, KSA 1, 818. Arthur Schopenhauer, »Nachträge zu Vom Leiden der Welt«, in: *Parerga und Paralipomena*, 2, Schopenhauer's Sämtliche Werke (Großherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe) 5.2, hrsg. von Hans Henning, Leipzig: Insel, 1923, §156 (Variante), 331. Für die philologischen Klärungen, welche Schopenhauer-Ausgabe Nietzsche benutzt hat und welche modernere Ausgabe die Passage an welcher Stelle bringt, gestehe ich ein, nicht die Geduld aufgebracht zu haben.

(PHG §4, KSA I, 818), macht daraus ein Leitmotiv der gesamten europäischen Philosophietradition.

Das betreffende Fragment Anaximanders lautet in Nietzsches Übersetzung:

Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Nothwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit. (Ebd.)

In Nietzsches Deutung sieht der Satz das Werden, da es auch wieder vergehen muss, als »eine strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein« an (ebd., 819). Das Werden fällt mit dem Besitz von ewig unsteten Eigenschaften zusammen. »Ursprung und Princip der Dinge« (ebd.) müssten demnach anderswo liegen. Von daher die Bestimmung des »wahrhaft Seienden« als des »Unbestimmten« (*apeiron*). »Die Unsterblichkeit und Ewigkeit des Urwesens liegt nicht in einer Unendlichkeit und Unauschöpfbarkeit – wie gemeinhin die Erklärer des Anaximander annehmen – sondern darin, daß es der bestimmten, zum Untergange führenden Qualitäten bar ist« (ebd.). Daraus ergebe sich für Anaximander

das Knäuel des tiefsinnigsten ethischen Problems [...]. Wie kann etwas vergehen, was ein Recht hat zu sein! Woher jenes rastlose Werden und Gebären, woher jener Ausdruck von schmerzhafter Verzerrung auf dem Angesichte der Natur, woher die nie endende Todtenklage in allen Reichen des Daseins? Aus dieser Welt des Unrechtes, des frechen Abfalls von der Ureinheit der Dinge flüchtete Anaximander in eine metaphysische Burg [...]. (Ebd., 820)

Die Schuld der Existenz wird durch den Tod vergolten. Abstrakter geht es um die Frage, wie Einheit und Vielheit des Seins zugleich möglich seien; und die Antwort wird »aus dem widerspruchsvollen, sich selbst aufzehrenden und verneinenden Charakter dieser Vielheit« (ebd. 821) gezogen.

Absehbar ist die Aufgabenstellung, die »Burg« der Vorstellung vom ewigen Sein zu schleifen, will sagen, Philosophie und Moralität, aus denen der Bau der Metaphysik errichtet ist, endlich und gänzlich voneinander zu lösen. Die Verrechnungsverhältnisse von Ewigkeit und Vergänglichkeit, Sterblichkeit und Unsterblichkeit erweisen sich als Repräsentanten der philosophischen Tradition überhaupt, in der nach der anaximandrischen Revolution immer gegolten hatte: Das werdende fällt vom Sein ab und muss durch seine Vergänglichkeit dafür büßen. Der tiefere philosophische Anspruch noch des Arguments über Schuld und

Schulden in GM liegt gerade in der Abschaffung dieses Strafsystems, über das sich Nietzsche schon in der frühen unveröffentlichten Arbeit über die Vorsokratiker Rechenschaft ablegt. Er arbeitet in dieser Manier sogar die Möglichkeit einer Negation heraus, die nicht Affirmation des Absoluten, des ewigen Seins ist, also Ausdruck der negativen Plastizität.

163. *Eure Rede aber sei: Ja, ja; nein, nein.* Das Programm einer Überwindung der Philosophie *qua* moralischer Ontologie erfordert das Verschwinden der Mischpositionen von Ja/Nein und Nein/Ja hinsichtlich der Individual- und Gattungsunsterblichkeit. Die Kreuzklassifikation erlaubt eine Definition der philosophischen Moderne als einer immer schon gegebenen Möglichkeit der Gegnerschaft gegen die Mischpositionen: »Eure Rede aber sei Ja, ja; nein, nein.« (Mt. 5:37) Eine subtile (Anti-)Christologie, wie sie Nietzsches Werk (von *Anti-Christ* bis *Ecce Homo*) ohnehin durchzieht. Sie weist darauf hin, dass im Bemühen um die Ausschaltung jeglicher Unsterblichkeitskonzeption zuletzt die gesamte philosophische Tradition annulliert werden soll. Das Nein/Nein – als Umkehrung des historistischen Ja/Ja – erhebt also ungeheure Forderungen, die tatsächlich zum geheimen Antrieb der Destruktion des geschichtsphilosophischen Felds im 20. Jahrhundert werden. Die Annahme liegt nahe, dass die Matrix der Positionen zu Individual- und Gattungsunsterblichkeit das organisatorische Zentrum einer Geschichte der modernen Geschichtsphilosophien bildet. Die untergründigen Manifestationen insbesondere averroistischer Positionen, die etwa bei Freud und anderen schon aufgeschieden sind, verweisen jedoch auf das Unabgeschlossene des scheinbaren Triumphs von Nein/Nein.

Doch kommt die Problematik erst in den Sprachspielen der Normativität mit ihren Ansprüchen auf ewige und menschheitlich-universale Geltung in ihr Proprium. Die moralische Ontologie des Historischen findet hier ihre tiefere Erklärung: Sie dient der Bewahrung der verrechnenden Mischpositionen und damit des Schemas der Kreuzklassifikation. Auch der Rettungsimpuls als Index der moralischen Ontologie entspringt dieser verborgenen Zwecksetzung; auch er ist Ausdruck der Widerständigkeit des Kreuzes der Unsterblichkeiten.

164. *Demoralisierung des Anaximander.* Für Heidegger ist offensichtlich, dass bei Nietzsche eine »oberflächliche«<sup>53</sup> Fehllektüre vorliege, die dem Anaximander in anachronistischer Manier eine Trennung von Sein und

53 Martin Heidegger, »Der Spruch des Anaximander«, in: *Holzwege* [1950], Gesamtausgabe I,5, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994, 321-373, hier: 323.



Erscheinen unterstelle, die erst Platon eingeführt habe. An Heideggers eigener Deutung des Anaximander-Fragments lässt sich der weitere historische Entwicklungsgang der Rede vom Nein/Nein und der Aggression gegen die moralische Ontologie als Zurückweisung einer Wirklichkeit der Normen besonders klar nachvollziehen.

Heidegger unterzieht das Fragment einer etymologisierenden Umdeutung einschließlich einer Ausmusterung von Textteilen, die er für unauthentisch hält. Ausgehend von seiner anderswo gewonnenen Bestimmung von Wahrheit (*aletheia*) als »Unverborgenheit« des Seins deutet er die im Zitat des Anaximander enthaltenen Begriffe *dike* und *adikia* (üblicherweise Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit) als »Fuge« einerseits, »Un-Fug«, das heißt Aus-den-Fugen-Sein andererseits. Fuge und Un-Fug sind Modi des Anwesens, des Je-weilig-Seins, mit dem sich eine gewisse zeitliche Beharrung in der Unverborgenheit verbindet (354f.). »Die Weile west zwischen Hervorkommen und Hinweggehen. Zwischen diesem zwiefältigen Ab-wesen west das Anwesen alles Weiligen. In dieses Zwischen ist das Je-Weilige gefügt. Dieses Zwischen ist die Fuge [...]« (355); aber zugleich beharrt das Je-Weilige auf seinem Beharren (»Es spreizt sich in den Eigensinn des Beharens auf«, ebd.). Hieraus ergibt sich die Un-Fuge, die für die Bestimmung des Je-Weiligen ebenso wesentlich sein soll wie die Fuge. Das Bußzahlen der Dinge verfremdet Heidegger in eine Sorge der Seienden füreinander, die dem Umstand gelte, dass das jeweilige andere »in seinem Wesen bleibe« (360). Daraus ergibt sich eine »Wesensfolge«, die schließlich den Un-Fug »verwindet« (361). Für die Wendung *kata to chreon*, bei Nietzsche »nach der Nothwendigkeit«, setzt Heidegger schließlich »nach dem Brauch« (366), den er alsbald in das Verbum »genießen«, das heißt »einer Sache froh sein und dergestalt sie im Brauch haben« überträgt.

Es soll hier nicht darum gehen, dieses Vokabular in seinen weiteren Verästelungen zu reproduzieren. Wichtig ist mir vielmehr ein Muster, das allen diesen Korrekturen, die Heidegger an Nietzsches (sowie Herrmann Diels' ähnlicher) Übersetzung anbringt, gemein ist: Die üblicherweise normativ aufgeladenen Begriffe – Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Buße – werden systematisch durch nicht-normative Bedeutungen ersetzt. Die »Sorge«, die an die Stelle der »Buße« tritt, ist möglicherweise zwar ethisch, jedoch keinem Gebot unterworfen, also nicht in einem ausgezeichneten Sinn normativ. Dazu fügt sich, dass die keineswegs normative »Notwendigkeit« ebenfalls auf eine zunächst (schwach) ethische Vokabel, den »Brauch«, projiziert wird, der dann aber durch den Genuss, also durch eine – obgleich verfremdete – eudämonistische Formel ausgelegt wird.

Es ergibt sich insofern das Programm einer Demoralisierung der ontologischen Deutung des Anaximander-Zitats. Diese Demoralisierung prägt die gesamte Konzeption des »Ereignisses« bei Heidegger, die wohl noch eine Wertbestimmung, aber keine Normativität zuzulassen vermag. Heidegger perhorresziert die »Verrechnung« von Werten als Inbegriff der »Technik«, die das Sein verbirgt.<sup>54</sup> Der Genuss des Werts, der ihm vorstellbar scheint, ist allein der einer inkommensurablen Präsenz. Für Heidegger ist im Rahmen der Seinsgeschichte nur eine natürliche Wertgeschichte vorstellbar. Gegenüber Nietzsche und anderen Theoretikern des Werts im 19. Jahrhundert muss man eine Verarmung der begrifflichen Möglichkeiten konstatieren. Die Demoralisierung ist Teil dieser Verarmung.<sup>55</sup> Weil er die Bindung von Sterblichkeit und Unsterblichkeit an die Unterscheidung von Werten und Normen nicht erfasst, scheitert Heidegger ironischerweise gerade als Philosoph des sterblichen Daseins.

165. *Rettung der Griechen, Selbstüberwindung des Historismus.* Heidegger beendet seine Abhandlung mit der Aussicht auf eine »Rettung« der gesamten griechischen Philosophie, deren Vertreter in je eigentümlicher Weise das Sein gedacht hätten.<sup>56</sup> Nietzsche hingegen hatte schon bei Anaximander die frühesten Anzeichen der philosophischen Verfallenheit an die moralische Ontologie erkennen wollen. Bei Heidegger gehört dieser Vorgang erst in die römische Antike. Die irreführende lateinische Übersetzung der griechischen Philosophie habe eine neue »Epoche des Seins« begründet, in der das Griechische »verschüttet« worden sei (ebd.). Aber auch die Rettung gehört zum Sein beziehungsweise zur Geschichte des Seins: »Sie ist erst und ist nur, wenn die Gefahr ist. Die Gefahr ist, wenn das Sein selbst ins Letzte geht und die Vergessenheit, die aus ihm selbst kommt, umkehrt« (373), was bekanntlich in der heideggerschen Philosophie geschehen soll. Auch hier also eine untergründige christo-

54 So gehört zu seinen Einwänden gegen Nietzsches HL, dass schon der Titel mit »Nutzen und Nachteil« Kategorien der »Verrechnung« aufrufe, vgl. Martin Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung* [1938-9], hrsg. von Hans-Joachim Friedrich, Gesamtausgabe 46, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003, §2.

55 Es sei angemerkt, dass auch Heidegger sich dem Hang des 20. Jahrhunderts zur Politisierung anstelle der Moralisierung hingibt, darin jedoch nach 1933 so kläglich scheitert, dass das Politische als bewusst gestaltetes Philosophem keine signifikante Rolle mehr spielt, obwohl die politische Lesbarkeit der heideggerschen Schriften gerade dadurch eskaliert. Zum Problem des Politischen bei Heidegger – als einer spezifischen Leerstelle diktiert durch die Absolutsetzung der eigenen Philosophie – vgl. Oliver Precht, *Heidegger: Zur Selbst- und Fremdbestimmung seiner Philosophie*, Hamburg: Meiner, 2020.

56 Heidegger, »Spruch«, 371.

logische Selbstausslegung, wie schon Karl Löwith scharfsichtig diagnostiziert hat.<sup>57</sup>

Heideggers Schlussbemerkungen über die Rettung stimmen zu dem, was er eingangs ausgeführt hat: Der Rückgang auf das Griechische gilt dem

Frühen der Frühzeit des Abend-Landes. Wie aber, wenn das Frühe alles Späte, wenn gar das Früheste das Späteste noch und am Weitesten überholte? Das Einst der Frühe käme dann als das Einst zur Letzte (ἔσχατον), d. h. zum Abschied des bislang verhüllten Geschickes des Seins. [...] Die Geschichte des Seins versammelt sich in diesen Abschied. Die Versammlung in diesen Abschied als die Versammlung (λόγος) des Äußersten (ἔσχατον) seines bisherigen Wesens ist die Eschatologie des Seins. Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch. (327)

Es findet mit anderen Worten eine eschatologisch auslegbare Wiederholung statt, wodurch die Wirklichkeit selbst in signifikanter Weise »gerettet« wird, übrigens nicht durch eine moralische Willensanstrengung, sondern als Folge einer Eigenheit des »Seins« und seiner Geschichte selbst. Diese Geschichte ist zu unterscheiden von der gewöhnlichen Historie, die das Sein verschüttet und insofern einer Verborgenheit unterwirft:

Alle Historie errechnet das Kommende aus ihren durch die Gegenwart bestimmten Bildern vom Vergangenen. Die Historie ist die ständige Zerstörung der Zukunft und des geschichtlichen Bezuges zur Ankunft des Geschickes. Der Historismus ist heute nicht nur nicht überwunden, sondern er tritt jetzt erst in das Stadium seiner Ausbreitung und Verfestigung. Die technische Organisation der Weltöffentlichkeit durch den Rundfunk und die bereits nachhinkende Presse ist die eigentliche Herrschaftsform des Historismus. (326)

Diese Kritik der auf kollektive Machbarkeit orientierten, technisch geprägten »Seinsvergessenheit« in der gewöhnlichen Historizität, die durch eine – immer noch entfernt apokatastatische – Geschichtlichkeit des Seins selbst aufgehoben werden müsse, ist für Heidegger charakteristisch.

In der Abhandlung über den »Spruch des Anaximander« jedoch wird die Kritik der Seinsvergessenheit der Historizität nach Maßgabe der Umorientierung des Spätwerks überführt in die Vorstellung einer Selbstüberwindung des Un-Fugs der Historie im Verlauf der Seinsgeschichte.

57 Karl Löwith, *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, etwa 12, 52.

»Die Irre« und »der Irrtum« sind zwar der »Wesensraum der Geschichte« (337); aber durch die nunmehr für notwendig erachtete »Mißdeutung hindurch wartet das Geschick ab, was aus seiner Saat wird« (ebd.). In relativem Gegensatz zu dem, was Heidegger in *Sein und Zeit* entworfen hatte, muss im Spätwerk die irrige Historie keineswegs mehr abgeschützt werden; eher stellt sich das Rettende irgendwann von selbst ein. Der Begriff der Geschichte wird also vom privilegierten Ort einer Verbindung des Wirklichen mit dem Normativen, wie man ihn noch bei Nietzsche antrifft, zum vornehmsten Schauplatz einer Unterbindung von Normativität. Der Epochenbegriff, den Heidegger im Folgenden entwickelt – als »lichtendes Ansichhalten« der Wahrheit des Seins (337) – entspricht der Auslegung von Fuge und Un-Fug anhand des Anaximander-Zitats. Wie bei Nietzsche gilt allerdings, dass die Geschichtsphilosophie bereits zu Beginn der Geschichte der Philosophie anwesend gewesen sein soll.

*166. Koalitionäre Auslegung einer philosophiegeschichtlichen Trajektorie.*

Nietzsche nimmt die moralische Normativität als Gegnerin so ernst, dass ihm zuletzt normative Forderungen unterlaufen. Bei Heidegger im Gegenteil darf die griechische »Frühe« irgendwann von selbst wiederkehren. Das Normativitätsproblem scheint damit ausgeräumt. Aber stattdessen verschiebt Heidegger die Rettung in den Begriff der Eschatologie, den er sich von der Theologie her aneignet und in dem er nur einen einzigen Zyklus der Wiederkehr zu fassen vermag, während ihm die von Nietzsche so forsch propagierte Ewigkeitsbedingung der Wiederkunft entgleitet. Also eine einseitig origeneische Apokatastasis, die hinter die anderen Ausarbeitungen dieses Problems zurückfällt. Und wieder einmal: nicht mehr als ein Wechsel der bedeutungsstiftenden Allianzen (von der Moral zurück zur Theologie). Eine Lösung dafür, wie mit dem Problembestand der moralischen Ontologie des Geschichtlichen zu verfahren wäre, zeichnet sich so nicht ab, weil die Allianz einfach zurückwechseln kann.

Die Betonung von »Rettung« weist allerdings darauf hin, dass Heidegger gerade auf diesen Begriff besonderes Gewicht legt, wenn es um die Frage nach der Normativität in der Wirklichkeit geht. Das Gewicht einer nicht-normativen (nicht an Gebote gebundenen) Deutung von Rettung ist für Heidegger offenbar sehr hoch. Der Umstand, dass Rettung Gefahr voraussetzt, kommt in einer engen, regelmäßigen Kopplung beider Begriffe zum Ausdruck. Doch warum das Sein eigentlich so gefährdet sein soll, wenn es sich doch ohnehin in aller Gelassenheit, nach Maßgabe seines »Geschicks« und durch den Gang seiner Geschichte von aller »Irre« selbst befreit, abwartend und teetrinkend, ist vielleicht nur dann verständlich, wenn man die »Gefahr« als verkapptes Theologoumenon

liest, als eine moralische Gefährdung, die von göttlicher Bestrafung bedroht ist: Rückkehr eines Verdrängten – nämlich des moralischen Imperativs – in seiner philosophisch dürftigsten Gestalt.

Vorschlag zur Güte: neu ansetzen bei der Koalition des Historischen mit dem Moralischen, die alle diese extremen Reaktionen hervorzurufen scheint. Diese Koalition wird in einem doppelten Vorgehen fassbar, nämlich zunächst über eine Klärung des begrifflichen und unbegrifflichen Gehalts von »Rettung«, sodann (im folgenden Kapitel) über das Problem von Tod und Toten, das die fragliche Topik überall bestimmt und ohne das auch Normativität zulezt, so will mir scheinen, unverständlich bleibt.

*167. Das gute Leben, gorgonisch betrachtet.* Das »gute Leben«, höchstes Ziel aller eudämonistischen Ethiken seit der Antike, kann keines sein, in dem gar nichts geschieht; es muss »erfüllt« sein. Und das heißt genauer, ohne »Widerfahrnis«, um eine der philosophischen Pathosformeln des 20. Jahrhunderts aufzugreifen – eben das, was Malabou mit dem Akzidentiellen meint –, kann es nicht bestehen.<sup>58</sup> Zugleich kann es aber auch kein Leben sein, in dem gar nichts Bedeutsames ungeschehen geblieben wäre. Das gute Leben hat von daher immer seine Geschichte. Erst in seiner Ungeschichte, seiner negativen Möglichkeit, wie Malabou sie auslegt, vervollständigt sich die Plastizität (als Vorbedingung des Geschehens von Veränderung unter Wahrung der Identität). Diese Plastizität ist auch eine Voraussetzung dafür, dass die Lebenden zu Toten werden können, die als solche noch identifizierbar sind, die also ihren unnatürlichen Tod noch nicht erlitten haben und denen es daher möglich ist, Ziel einer Fürsorge zu sein.

Wie im Leben, nach der schon von Leibniz suggerierten Parallelführung, so auch im »allgemein« Historischen der »öffentlichen Angelegenheiten«. Das Widerfahrnis wird kaum als notwendiger Grund des Glücks durchgehen können (sonst zählte die Schadenfreude als tugendhafter Ausdruck der Empathie). Aber auch die Ungeschichte lässt sich kaum als Quelle des Glücks auslegen, das in mehr als nur der Verschonung bestehen muss (*pace* Schopenhauer), weil auch das unglückliche Versäumnis unweigerlich zum Ungeschehenen gehört. Das gute Leben ist schließlich dem ungeschichtlich machenden Blick der Gorgo Medusa ausgesetzt. Und die Einseitigkeit der Eudämonismen zeichnet sich auch auf Malabous Sicht-

58 Zu diesem Begriff als Ausdruck für das Passiv in dem, was heutzutage als *agency* bezeichnet wird, vgl. auch Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie: Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Zürich: Bibliographisches Institut, 1972, 34-40.

achse deutlich genug ab. Das Gute am Leben, sofern es jenseits der bloßen Wertsetzungen verstanden wird, verweist zunächst auf das Geschehen, allenfalls sekundär auf das Glück. Die Frage ist also, wie sich das Geschehen – und schließlich die davon begrifflich abhängige Ungeschichte – mit dem Moralischen verbinden lässt.

168. *Ein leichter Syllogismus.* Es ist ein leichter, wenn auch ziemlich nichtssagender Syllogismus: Wenn Moral mit Handlungen zu tun hat und Handlungen Ereignisse sind, dann hat Moral mit Ereignissen zu tun – zwar vielleicht nicht mehr als einer Unterart von Ereignissen, doch besteht offenbar eine Kontiguität. Insofern liegt die Annahme nahe, dass dasjenige, was für moralisch normativ gehalten wird, zunächst einmal auch einfach *geschehen* kann und also nicht immer *getan* werden muss. Doch setzt diese Annahme die Moral unmittelbar der Frage nach der Gewichtung von Einmaligkeit und Wiederholung aus. *Prima facie* erscheint es plausibel, dass die moralische Sprache, indem sie nach einem Maß an Allgemeinheit sucht, die Wiederholung bevorzuge, ohne doch das ganz einmalige Gute eigentlich ausschließen zu können. Das Verhältnis zwischen Singularität und Wiederholung scheint dann zunächst gerade das Umgekehrte dessen zu sein, was sich oftmals in der wissenschaftlichen Historizität beobachten lässt. Im historischen Wissen wird das Iterierbare beliebig weit fassbaren Einmaligkeitsformen nachgeordnet. So ist die Geschichtswissenschaft in der Lage, zum Beispiel die lange Periode recht stabiler und repetitiver Praktiken des Ackerbaus in eine Großgeschichte einzufügen, die nicht weiter als bis vor das Aufkommen des Ackerbaus im Neolithikum zurückreichen muss, ein singulärer Vorgang, selbst wenn er sich über einen langen Zeitraum und viele Orte und Formen erstreckt haben dürfte.<sup>59</sup>

Im moralischen Wissen hingegen werden die einmaligen moralisch guten oder schlechten Ereignisse einer Bedingung der dekontextualisierenden Iteration unterstellt, indem ein einfacher und wiederholbarer Handlungskern innerhalb eines komplexen Geschehens für wesentlich angesehen wird.<sup>60</sup> Das übliche Sprachspiel der moralischen Normativität

59 Von David Graeber, David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, London: Allen Lane, 2021, Kap. 6-7, lässt sich lernen, dass eine solche Geschichtserzählung des neolithischen Ackerbaus weitreichenden sachlichen Fehlschlüssen und Vereinfachungen aufsitzt; aber an dieser Stelle soll nicht gefragt werden, ob das fragliche makrohistorische Beispiel auch zutrifft.

60 Es ist vielleicht statthaft, hier an Donald Davidsons Argumente gegen die Vorstellung von Handlungskernen zu erinnern, die er unter anderem gegen Arthur Danto entwickelte, vgl. Donald Davidson, »Agency« [1971], in: *Essays*, 43-61; sowie Arthur C. Danto, »Basic Actions«, in: *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), 141-148.

marginalisiert auf diese Weise das schiere Geschehen des Moralischen, ohne es doch verdrängen zu können.

169. *Persönlichkeitsverlust der Fortuna.* Wie verhält es sich mit dem Geschehen des Moralischen in historischer Hinsicht? Die Moraphilosophie, so viel muss zugestanden werden, bleibt traditionell bei den Handlungen, denen ein Subjekt mit Handlungsabsichten nicht fehlen darf. Adam Smith zum Beispiel meint, dass die hauptsächliche Last des moralischen Urteils auf den Handlungsabsichten liegen müsse. Aber zugleich muss er zugeben, dass die böse Absicht ohne böse Folgen weniger streng verurteilt werde als mit: merkwürdige Inkonsistenz in der moralischen Psychologie, aufzulösen über die spezifische Zweckursache, dass Gott die Welt in dieser Weise eingerichtet habe, damit nicht eine Art gesinnungspolizeilichen Verfolgungswahns über die menschlichen Gesellschaften hereinbrechen müsse. So spielt aber der Zufall – *fortune* –, der über die Folgen der Absicht mitbestimmt, eine irreduzible Rolle.<sup>61</sup>

Zwar löst sich die Inkonsistenz sofort auf, ganz ohne Gott und Schöpfungsteologie, wenn man zugesteht, dass das moralische Urteilen komplexer verfährt, indem es viele verschiedene Komponenten eines Geschehens zu betreffen pflegt. Aber gerade dieses Zugeständnis setzt auch den Zufall in ein nicht bloß göttliches Recht. Das Hin- und Annehmen der Fortuna gehört zu den vormodernen Gemeinplätzen des Moralischen. Zu Smiths Zeiten entsteht offenbar Bewegung in der moralischen Sprache, und der Ehrenplatz der Fortuna geht verloren; vielleicht genauer, die Selbstverständlichkeit ihrer allegorischen Personifizierung als Akteurin innerhalb des Geschehens, mit der sich der tugendhafte Mensch wider Willen vergesellschaften muss. Zugleich bleibt die Fortuna im Kern des theoretischen Modells, das Smith entwirft, als depersonalisierte Bedingung vorhanden. Die ethischen Gefühle nämlich sind immer geteilt, immer durch Sympathie mit denen anderer Subjekte vermittelt; und diese Vermittlung richtet an jeden die Forderung, immer auch die Standpunkte – Fühlpunkte, müsste man eigentlich sagen – der anderen mit zu bedenken. Geboten ist der Tugend, die moralischen Empfindungen, insbesondere das eigene Leiden, auch am sympathetischen Mitempfinden

Dantos Intuition, die gerade auch in der Geschichtstheorie solche »basic actions« zur Anwendung bringen wollte, um eine stabile faktische Substanz der Ereignisse fassbar machen zu können, folgte aber möglicherweise gerade jener Gewohnheit der moralischen Sprache, in der von Seiten der Imperative her solche unverbrüchlichen Kerne angenommen werden.

61 Adam Smith, *Theorie der ethischen Gefühle* [1759/1790], übers. von Walther Eckstein, Hamburg: Meiner, 2010, 147-175.

der nur mitleidenden Beobachtung durch andere auszurichten und solchermaßen beherrschbar zu machen.<sup>62</sup> Kaum vorstellbar, dass eine solche, immer als Prozess zu denkende Kalibrierung nicht auch Sache der jeweiligen Umstände, der Situation des Geschehens sein sollte, gerade deswegen, weil eine ausschließlich vernunftgemäße Regierung des Selbst außer Reichweite scheint.

170. *Kurzer Abriss einer Geschichtsphilosophie des Moralischen.* Eine der am wenigsten offen eingestandenen, vielleicht gerade darum weitreichendsten Geschichtsphilosophien der vergangenen Jahrzehnte verbirgt sich in der Rekonstruktion des vormodernen politischen Denkens, die John G. A. Pocock unternommen hat. Hier untersteht jeglicher Geschichtsbegriff dem Politischen, das aber wiederum als mehr oder weniger offene Opposition gegen eine orthodoxe Eschatologie entsteht, die nach Augustinus allem diesseitigen Handeln menschlicher Individuen und Kollektive abspricht, irgendeinen Beitrag zum Erreichen des Gnadenstands leisten zu können. In der augustinischen Konzeption ist der durch die Erbsünde korrumpierten *Civitas terrena* nicht zu helfen und jede Heilserwartung der jenseitigen *Civitas dei* vorbehalten. Demgegenüber entsteht durch Rückgriffe auf die antike politische Philosophie, besonders Aristoteles, eine Denktradition, die sich auf den Menschen als *zoon politikon* zurückbesinnt. Nach der ebenfalls spätantiken Lehre des Boethius allerdings ist jedes Betreten der Sphäre der politischen Angelegenheiten Unterwerfung unter die unbezwingbare Kontingenz der Fortuna – ein basaler operativer Geschichtsbegriff zeichnet sich ab, der nicht einfach mit allem Vergangenen in eins fällt.

Gegenüber der Fortuna kann sich der Einzelne mit Hilfe der Philosophie auf das Ewige und Eine besinnen und solchermaßen statt der Fortuna der Tugend dienen. Die Tugend als einziges Gegenmittel gegen die gefallene Welt unter dem Regiment der Fortuna wird in die Grundkonstellation des Politischen integriert. Der Staat wird durch die Tugend derjenigen, die an seiner Regierung teilhaben, in eine beständige Ordnung gebracht. Tatsächlich begründet die Tugend als positive Freiheit, nämlich als erworbene Handlungsbefähigung, die Möglichkeit der Partizipation an der Regierung im republikanischen Staatswesen. Diese ältere, politische Auffassung der Freiheit steht einer jüngeren, juristisch geprägten Auffassung entgegen, in der die Freiheit über die Rechte der Einzelnen gegenüber dem Staat aufgefasst wird, also als Abwesenheit von Einschränkungen, »negative Freiheit« (wiederum nach Berlin), und nicht als

62. Smith, *Theorie*, 531.



Praxis der Partizipation. In dieser Konzeption bestimmt das Handeln der möglichst uneingeschränkten, mit unverbrüchlichen Rechten ausgestatteten Einzelnen nach dem Bild des *commercium* die Hoffnung des Staatswesens, auf Dauer gestellt zu werden und sich nach Möglichkeit zu verbessern. Smiths Darstellung der wirtschaftlichen Verhältnisse ist hier nicht mehr weit entfernt. Allerdings bleiben bestimmte subtile Kompromissformeln zwischen alter und neuer Freiheit bestehen, die Pocock zufolge das moderne, »liberale« Staatsverständnis der Anglophonie bis auf weiteres prägen.<sup>63</sup>

Die Konstellation insgesamt wäre nicht allein die Grundlage des operativen Geschichtsbegriffs der europäischen Denktradition. Pocock spricht an einer Stelle davon, er untersuche eigentlich den »spätmittelalterlichen Historismus«, der sich vom philosophischen Denken gerade durch die Hingabe an die Kontingenz der Verhältnisse absetze.<sup>64</sup> Darüber hinaus genießt das politische Denken einen Primat gegenüber dem ganz auf die Tugend abgestellten Verständnis des Moralischen, insofern allenthalben angenommen wird, dass die Tugend letztlich nur sozial realisierbar, weil auf Gegenseitigkeit angewiesen sei. Vereinfacht gesagt wird die Tugend später allerdings immer mehr mit den Partizipationsmöglichkeiten des Landbesitzers gleichgesetzt, also im Grunde des Aristokraten als des Paterfamilias, der auch den Bearbeitern seines Bodens gegenüber verpflichtet sei, was ihn vom Kaufmann fundamental unterscheide. Tugend erscheint so zunehmend primär als Standesmerkmal; und diese Entwicklung erklärt auch ihren Niedergang im Zeichen sozioökonomischer Wandlungen, die dann mittelbar auch den Bedeutungsverlust der philosophischen Tugendethik<sup>65</sup> und das Entstehen neuer Moralphilosophien erklären. Dass sich die Moralphilosophie (oder Ethik) im 18. Jahrhundert überhaupt als eigenständiges Gebiet der Philosophie etabliert und seit der Zeit Kants in der Geschichte der akademischen Disziplinbildung der Philosophie dem politischen Denken auf lange Zeit, institutionell vermutlich bis heute, den Rang abläuft, ist nur eine der Folgeerscheinungen dieser Freisetzung des Moralischen innerhalb der Semiosphäre.

Auch zahlreiche Elemente der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts lassen sich als Folgeerscheinungen und Überreste dieser Umbauten

63 John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [1975], 2. Aufl. Princeton: Princeton University Press, 2016, bes. 31-80.

64 In einem unveröffentlichten Vortragsmanuskript, zitiert nach Richard Whatmore, »Introduction to the New Princeton Classics Edition«, ebd., vii-xxii, hier: xxi.

65 In der philosophischen Fachdiskussion besonders betont von Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1981.

im Denkgebäude ansehen, etwa die Signifikanz der Partizipation am Historischen und dessen fortdauernde Unterordnung unter die Problematik des Politischen bei Kant (die Frage, ob der »Völkerbund« im »Ewigen Frieden« primär partizipatorisch oder juristisch zu denken sei, sei immerhin in den Raum gestellt). Wenn Kant und andere in den 1790er Jahren sich den technologischen und zivilisatorischen Fortschritt als offen und unabschließbar denken, meinen sie dennoch, dass dieser Fortschritt für das Politische bedeuten müsse, zu einer dauerhaften Einrichtung der freiheitlichen Staatsverhältnisse und zum ewigen Frieden der Staaten untereinander zu gelangen. Darin kann man ein klares Signal erkennen, dass im philosophischen Denken jener Zeit die Problematik des Geschichtlichen in Gestalt des allgemeinen Fortschritts aus der konzeptionellen Bindung an das Politische zu lösen sei.

171. *Fortuna, Gelegenheit, Kredit.* Einer der Gründungsakte der neuartigen Koalition des Historischen mit dem Moralischen hatte bereits zu jener Zeit stattgefunden, in der Pocock die Entstehung der Synthese der republikanischen politischen Sprache verortet, im Florentiner Intellektuellenmilieu um 1500. Schon Machiavelli hält die Tugend für reaktiv gegenüber der Fortuna und unterwirft solchermaßen das moralisch Gute dem bloßen Glück, einer Figur der *Occasione*, der Gelegenheit oder des Kairos, die der Fortuna zur Seite tritt.<sup>66</sup> Im Ergebnis wird die Fortuna, die historische Kontingenz, mehrdeutig: einerseits Voraussetzung, andererseits Gegnerin der Tugend. Indem die Republik als partizipatives Gemeinwesen auf einen Gründungsakt angewiesen ist, ist sie Produkt der Fortuna, der Gelegenheit einer »Innovation«; und zugleich ist dieser Akt darauf gerichtet, sich selbst durch die Einrichtung einer festen moralischen Ordnung unmöglich zu machen.<sup>67</sup> Pococks Machiavelli leitet die Entstehung der römischen Republik aus Zwietracht und Parteistreit her und beantwortet die Frage nach dem inhärenten Ziel des republikanischen Gemeinwesens nicht mehr allein mit dem üblichen Verweis auf die unumstößbare Stabilität der republikanischen Ordnung und deren Selbsterhaltung. Auch die militärische Expansion, also ein imperiales Moment nach dem Vorbild Roms, soll die Funktion eines konstitutiven Telos erfüllen können, da sie den Zusammenhang von bürgerlicher und militärischer Tugend sogar besser wahrt, der für die Abwehr einer aus der Ungleichheit der Bürger entstehenden Korruption des Staatswesens benötigt wird. In Kauf genommen werden muss dann allerdings die geringere

66 Pocock, *Machiavellian Moment*, 168f.

67 Pocock, *Machiavellian Moment*, 167.

Stabilität und Lebensdauer einer solchen militärisch-expansiven Republik.<sup>68</sup> So zeichnet sich bei Machiavelli eine vollständige Absage an die augustinische Eschatologie ab und eine Annäherung an die Annahme einer zyklischen Theorie der Regierungsformen im Rahmen einer für ewig genommenen Welt nach Maßgabe der »heterodoxen Aristoteliker«<sup>69</sup> – will sagen, einer Form von Averroismus.

Im anglophonen 18. Jahrhundert werden die älteren Topoi verwandelt, und ihre Ordnung zerbricht. Der *Fortuna* und der *Occasione* tritt nun zunehmend auch der Kredit als weitere allegorische Figur zur Seite. Diese neue Figur dient üblicherweise als Ziel der Kritik eines solchen politischen Handelns, das sich nicht auf Besitz gründet, sondern auf bloße Imaginationen: ebenjenes *Commercium*, hinter dem sich bereits eine Theorisierung des Geldwerts verbirgt. Die Tugend wird abhängig vom imaginären Geldwert, indem sie als dessen Negation aufgefasst wird. Der Kredit aber emanzipiert sich, indem er sich mit der Tugend arrangiert. So verliert der ältere Primat des Politischen über die Tugend seine Geltung. Das Ökonomische und das Moralische emanzipieren sich zugleich.

Doch alles Vorige besteht in den begrifflichen Reservoirs auch in verwandelter Form weiter. Es spricht manches dafür, dass gerade für den Fall der *Occasione* ein solches Fortleben als prägende, zugleich fast völlig verborgene Kraft in der Kulturgeschichte des Moralischen anzunehmen wäre: als jener Fortüne, die das Geschehen des Moralischen begleitet.

172. *Moralischer Dusel, oder: das Almosengeben.* Vor diesem historischen Hintergrund, was ist in der Moderne der Alltag des Moralischen? Glücksspiel mit mehreren Parteien. Ein Beispiel: Obwohl man es mit einigem Recht als moralisch geboten ansehen kann, ein Almosen zu geben, wenn man von einer bedürftigen Person auf der Straße darum gebeten wird, kommen allerlei kontingente Aspekte der jeweiligen Situation hinzu, die die Tendenz, der moralischen Norm zu entsprechen, modifizieren oder sogar ganz unterdrücken. Die gewöhnliche Psychologie des Alltagsgeizes einmal außer Acht gelassen, werden viele bei der bettelnden Person nach den Zeichen eines moralischen »Verdiensts« und »Charakters« suchen, die nach solchen wenig einschlägigen Indikatoren wie dem Erscheinungsbild oder dem Modus der Ansprache beurteilt werden. Zugleich achtet man auf solche Umstände wie den jeweiligen Verkehrsfluss und die Gelegenheit, sich vor der Situation zu drücken. Verbreitet ist außerdem eine spontane Ökonomie der Bettelei, die auf das

68 Pocock, *Machiavellian Moment*, 194-197.

69 Pocock, *Machiavellian Moment*, 217.

allgemeinere Elend verweist, dem durch ein kleines Almosen kaum abgeholfen werde. In ihrer Extremform kritisiert diese Ökonomie das Almosengeben als falsche Anreizsetzung und unternimmt eine Moralisierung der ökonomischen Wertsetzungen nach dem Muster des un-guten paulinischen Bibelworts: »Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen« (2 Thess. 3, 10). Schließlich wird in Betracht gezogen, ob nun schon unmittelbar vorher jemand anderer gegeben hat; oder wann man selbst zuletzt gegeben hat, so dass das Almosengeben von einem ad hoc bestimmten Empfinden abhängig gemacht wird, ob man denn nun gerade damit an der Reihe sei. Die Sprache der moralischen Verpflichtung sollte eigentlich keine solchen Gründe kennen. Jedenfalls würde sie nicht zugeben, dass sie sie kennt.

Wenn man akzeptiert, dass sich Moralität als kulturelles Phänomen betrachten lässt, empfiehlt es sich aber keineswegs, diese scheinbar unpräsentablen Begründungsformen nicht zur Kenntnis zu nehmen. Eher sollte ihr Verhältnis zu den akzeptableren Begründungen moralischen Verhaltens geklärt werden. Und hier liegt die Annahme nahe, dass es ein Nebeneinander exo- und esoterischer moralischer Sprachspiele gibt, und dass viele die Teilnahme an Letzteren sogar vor sich selbst verheimlichen. So hätte das exoterische moralische Urteil eine erhebliche Neigung, alle besonderen Umstände und situativen Verzerrungen zu ignorieren und sich bloß auf den scheinbaren Ereigniskern des Almosengebens oder -verweignens zu fokussieren. Diese Tendenz im exoterischen Diskurs der moralischen Normen überlagert jedoch einen anderen Umgang mit der Spannung zwischen dem bloß Situativen und dem iterierbaren Allgemeinen. Es gibt eine Divergenz zwischen Diskurs und Praxis in der Moral; die Praxis verhält sich zum exoterischen Sprachspiel des Moralischen oftmals in taktischer Weise und verbündet sich mit dem esoterischen. Die Anerkennung des sogenannten »moralischen Glücks« – gemeint ist gebotenes Handeln als kontingentes, bloß-glückliches Geschehen, moralischer Dusei, wie man die ursprünglich englische Formulierung eigentlich übersetzen müsste<sup>70</sup> – ist alltäglich weit verbreitet: ein Glück, dass ich nicht in diese und jene Entscheidungssituation gedrängt worden bin; aber auch: ein Glück, dass Mittel und Umstände mich in dieser Situation nicht haben straucheln lassen; und: ein Glück, dass die Sache gut ausgegangen ist. Es gibt eine gewisse, übrigens aufrichtige Bescheidenheit gegenüber dem Zufälligen des moralisch richtigen Verhaltens, Anerkennung der

70 Aufgeworfen von Bernard Williams, »Moral Luck« [1976], in: *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 20-39; für die Positionen in der folgenden Debatte vgl. Daniel Statman (Hg.), *Moral Luck*, Albany: State University of New York Press, 1993.

kontingenten Umstände, die dazu führen, dass etwas im Nachhinein gut oder nicht gut »gelaufen« ist. Also das Laufenmachen kann moralisch relevant sein.

Im Gefolge dieser Überlegungen kann man die vorläufige Ansicht, dass die moralische Normativität einseitig die Iterierbarkeit privilegiere, revidieren: Diese Ansicht trägt tatsächlich nur für das exoterische Verständnis moralischer Gebote. Deren esoterisches Verständnis hingegen lässt auch das kontingente, nicht einfach iterierbare Geschehen des moralischen Dusels zu und scheint es sogar seinerseits zu privilegieren. Für das klare moralische Urteil ist immer ein exoterisches Sprachspiel vonnöten; esoterische moralische Sprachspiele betreffen hingegen unentwerrbare Mischlagen, Ungewissheiten und knappe und vorläufige Halburteile. Exoterisch ist in der Tradition der europäischen Philosophie jedes moralische Sprachspiel, das die Autonomie des handelnden Subjekt an die erste Stelle rückt; esoterisch hingegen jedes moralische Sprachspiel, das die Subjekte an den Rand drängt und sie bloß als mehr oder weniger getriebene Akteure in einem komplexen, aber deswegen nicht moralisch insignifikanten Geschehen behandelt.

Es drängt sich auch der Eindruck auf, dass beide Seiten voneinander abhängig sind. Eine völlig subjektlose Moralthorie erscheint als ebenso unrealistisch wie eine bloß auf das Subjekt zugeschnittene unrealistisch erscheinen müsste, wenn nicht die Autorität der exoterischen Lehre gerade diesen Typus von Moralthorie privilegierte: eine Situation der ethischen Akephalie, in der keine höchste rationale Instanz waltet.

173. *Willensschwäche*. Das Zugeständnis an die Kontingenzen moralischer Alltagssituationen entwertet keineswegs die moralische Standhaftigkeit, sich etwa auch gegen widrige Umstände so zu verhalten wie exoterisch geboten. Doch unter der Hand erkennt die esoterische moralische Sprache an, dass nicht allein das begrifflich fassbare (weil wiederholungsfähige) Handeln moralisch relevant ist, sondern auch das weitaus verworreneren Geschehen, dessen Normentsprechung nach Verlauf oder Ergebnis bis zum Aleatorischen kontingent sein kann und in dem das Handeln einer Person, von deren praktischer Klugheit und tugendhaften Dispositionen noch ganz abgesehen, nur eine periphere Komponente unter vielen ist.

Das Problem der Akrasia, der sogenannten Willensschwäche, wird in der philosophischen Ethik seit Aristoteles als Defekt in der moralischen Psychologie personaler Subjekte diskutiert. Eigentlich ist Akrasia, wenn man sie als Randständigkeit des Wollens in einem Geschehenszusammenhang auffasst, jedoch eine normale Eigenschaft von Subjekten, die in eine moralisch signifikante Situation eingebunden sind, ohne sie zu

kontrollieren. Das heroische Bestehen eines subjektiven moralischen Willens gegen Widerstände, Versuchungen und die Trägheit der Ereignisse selbst tritt als sekundäres Phänomen auf, das die Sprache des moralischen Dusels bereits voraussetzt, weil es sich ausnahmsweise davon absetzt. Die große Strahlkraft dieser Ausnahme entsteht vermutlich aus ihrer Dienlichkeit für ein gewisses narzisstisches Bedürfnis, eine kleine Pathologie des Personseins, die sich des moralischen Urteils bemächtigt. Diese heimliche und unehrliche Verbindung der moralischen Sprache mit dem Laster der Selbstsucht ist vermutlich einer der Gründe dafür, dass das exoterische Idiom des Moralischen häufig Verdächtigungen von Heuchelei, heimlichem Eigennutz und Selbstgenuss auf sich zieht.

Tatsächlich ist der Heroismus in den allermeisten Fällen die Ungeschichte einer moralischen Situation, das Komplement des ethisch Geschehenen. Seine Bedeutung liegt gar nicht einmal so sehr darin, ein Korrektiv für das Mängelwesen der alltäglichen Moralität zur Verfügung zu stellen. Eher scheint es darum zu gehen, dass eine Komplementarität von exo- und esoterischer Moral etabliert wird, die der Dichotomie von Geschehenem und Ungeschehenem folgt (das eine ist jeweils das entprechende Komplement des anderen; so findet sich das Heldische in einen weiteren Zusammenhang der moralischen Sprache eingebunden). Und diese Dichotomie benötigt ihrerseits das Historische, die Kategorie der Historizität.

174. *Das Je-ne-sais-quoi der Moral.* Geschehensethik bedeutet, dass es ein *Je-ne-sais-quoi* der moralischen Normativität gibt. Das Gute – oder das Schlechte – eines bestimmten Geschehens verteilt sich auf kleine, kontingente Handlungen und ereignishaft Wendungen und Fügungen, die sich in genau derselben Form und in derselben Sequenz nie wiederholen werden; und die Teilnahme an einem solchen Geschehen ist für die esoterisch informierte normative Beurteilung zuletzt wichtiger als etwa dessen alleinige Urheberschaft innezuhaben.<sup>71</sup>

Zugleich weist dieser Befund darauf hin, dass im Bereich der moralischen Normativität eine Vermittlung zwischen Esoterik und Exoterik stattfindet. Diese Vermittlung wird, so scheint mir, nicht von der moralischen Sprache selbst geleistet, in der die merkwürdige Spaltung

71 Christoph Menke spricht von einer »Ethik des Gelingens«, die er aber aus einem der philosophischen Ästhetik entstammenden Begriff der »dunklen«, sich ihrer selbst konstitutiv nicht bewussten Subjektivität herleitet und die auf diese Weise an der Zentralstellung des Subjekts festzuhalten scheint; vgl. z. B. Christoph Menke, *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008, 108-127.

konstitutiv unvermittelt bleibt, weil weder der exo- noch der esoterische moralische Diskurs den jeweils anderen in sich aufnehmen können. In die Rolle der vermittelnden Instanz tritt die Historizität als Koalitionspartnerin der Moral ein. Zur Erinnerung: Es handelt sich um eine koalitionäre Lage, ein Bündnis, wenn beide Seiten daraus Bedeutungen und Handlungsmöglichkeiten abzuleiten vermögen. Ein Grund für die Aufrechterhaltung einer Kategorie von Historizität, einer Unterscheidung zwischen Bloß-Vergangenem und Historischem, liegt in den Bedürfnissen der moralischen Sprachspiele nach einer vermittelnden Instanz.

Hier liegt auch der tiefere Sinn der vorrangigen Zugehörigkeit der Geschichtsphilosophie zur praktischen Philosophie. Das Historische stellt eine Sprache des Geschehens zur Verfügung, in der auch die esoterischen moralischen Sprachspiele vernehmbar gemacht werden können. Es gibt eine Nebenbedeutung des Prozessbegriffs »Aufklärung«, die das Aufklaren als einen Vorgang meint, der sich unabhängig von den Absichten eines Subjekts vollzieht. Diese Nebenbedeutung trifft das Moralische, wenn nämlich das, was geschieht, sich unter die klaren, exoterischen Gebote fügt. Derjenige Mensch, der als Akteur in ein solches Aufklaren eingebunden ist, wird als reines Beispiel des moralischen Subjekts sichtbar, während die gesamte Unordnung der Lebensgeschichte und der Dispositionen verschwindet. Doch ist dieses Aufklaren selbst – nämlich als Geschehen – nicht mit der exoterischen Theorie des Moralischen vereinbar. Und ihm korrespondiert auch das Gegenteil, wenn sich der blaue Himmel der Moralität zuzieht und verschattet und die Schwäche, die Hilflosigkeit der Imperative, der moralischen Werte und Tugenden manifest wird.

Dass es mithin neben allem anderen auch noch eine Meteorologie der Moral geben müsste, wäre nach zweieinhalb Jahrtausenden ethischen Rasonnierens fast eine bestürzende Schlussfolgerung. Aber stattdessen gibt es eben die Geschichtsschreibung.

175. *Grisaille*. Es ist einer der beliebtesten Topoi der Geschichtswissenschaft, dass es kein Schwarz und Weiß gebe, sondern nur Abstufungen von Grau. Der Topos dient üblicherweise dazu, einen Anspruch auf moralische Eindeutigkeit in der Geschichtsschreibung zurückzuweisen. Das »Moralisieren«, zumeist verstanden als exzessive Teilnahme an exoterischen moralischen Sprachspielen, erregt oft Anstoß und gilt gemeinhin als »unwissenschaftlich«. Dennoch gelingt es seit zweihundert Jahren trotz aller methodologischen Handreichungen und Programmschriften nicht, dem Text der Geschichte die Moral auszutreiben. Die reine Faktizität, die ein bestimmtes Verständnis von Objektivität in der Geschichts-

wissenschaft (nämlich als ausschließliche Gegenstandsorientierung) prägt, ist schon deswegen kaum zu gewährleisten, da bereits der Beschreibungsmodus der historischen Grisaille, dem es nicht um die Feststellung eines Weder-noch, sondern eines Sowohl-als-auch zu tun ist, moralische Sprache voraussetzt. Die so überaus wirksame Kompromissformel aus den wissenschaftstheoretischen Aufsätzen Max Webers zum sogenannten »Werturteilsstreit« um 1900, nämlich dass Wissenschaft faktenorientiert arbeite, aber ihre Forschungsfragen von gesellschaftlich vorgegebenen Wertsetzungen bestimmt würden, will die Rechnung sogar ganz ohne die moralische Sprache machen.<sup>72</sup> Wenn man sich aber ansieht, wie die Geschichtswissenschaft in der Praxis, will sagen, in ihren Texten, operiert, geht diese Rechnung nicht auf, weil man an der Diskretion der zu addierenden und subtrahierenden Posten scheitert.

Das Problem mit dem Moralisieren ist zuletzt vor allem seine Einseitigkeit, seine Weigerung, dem *Je-ne-sais-quoi* der Moral Raum zu geben und die Vermittlungsarbeit des Historischen zwischen exo- und esoterischer Moral zu leisten. Aber diese Einseitigkeit verschwindet offenbar nie dauerhaft. Über längere Zeit betrachtet, weisen die Konjunkturen des Moralisierens in der Geschichtswissenschaft vor allem darauf hin, dass die Verhältnisse unter den moralischen Sprachspielen nicht einmal stabil sind; sie haben ihre eigene Geschichte von Wandlungen und Positionswechseln. Und das Verhältnis von Geschichtswissenschaft zu einer Geschichte moralischer Sprachspiele ist nicht das einer Disziplin zu ihrem Spezialgebiet, sondern diese Kulturgeschichte des Moralischen ist für das theoretische Verständnis des Historischen unabdingbar.

*176. Gezinkte Würfel.* Wie wird nun eine historische Vermittlung von exo- und esoterischer Moralität ins Werk gesetzt? Die maligne Falschspielerei im moralischen Sprachspiel hat auch ein benignes Pendant. Hier werden die Umstände so manipuliert, dass die schwachen Willen und die unkontrollierbaren Geschehnisse dennoch – *malgré eux* – dazu tendieren, moralisch bessere Verläufe und Resultate aufzuweisen. Die Würfel der moralischen Aleatorik sind gezinkt. Eine solche Manipulation ist streng genommen nicht allein als Form von Wiederholung denkbar, weil sie auf eine Vielzahl situativer Aspekte Rücksicht nehmen muss. Die falschspielende moralische Praxis setzt ein Bedingungsgefüge des Einmaligen voraus – hier und jetzt wird etwas verändert –, ein Vorgang, der sich

72 Zuerst in Max Weber, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis« [1904], in: *Max-Weber-Gesamtausgabe* 1/7: *Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 135-234.



selbst unweigerlich als historisch auffasst. Denn es ist gerade die Gewohnheit, jeweils die bedeutsamen, singulären Ereignisse herauszuheben, die es erlaubt, aus einem weiteren und verworreneren ungünstigen Geschehenszusammenhang die einzelne Situation herauszubrechen und mit Einrichtungen, Geboten und Werten zu umstellen, die aus der Situation einen iterierbaren Typus machen, dessen Verlauf mehr zum moralisch Guten neigt als zuvor. So wird der bloße Dusel verstetigt. Diese verstetigende Typisierung von Situationen, überhaupt das Problem der Situation als einer wiedererkennbaren, identifizierbaren Lage, ist auch eine notwendige Bedingung für Historisierung und Historizität.

177. *Zum Beispiel die Seenotrettung.* Ein sprechendes Beispiel für die Problematik, für die Rolle der Historizität in der Vermittlung von exo- und esoterischer Moral in der Typisierung von Situationen, ist die Geschichte der Entstehung von Vereinigungen zur Rettung Schiffbrüchiger seit dem späten 18. Jahrhundert.<sup>73</sup> Mit zunehmendem Seeverkehr häuften sich die Unglücke. Aber wegen der schwierigen Wetterverhältnisse, der unwägbareren Risiken, auch der nicht selten sehr sehr eiligen Bemühungen, zum eigenen Vorteil noch materielle Überreste der Wracks zu bergen, wurde den Schiffbrüchigen in vielen Fällen wenig oder keine Hilfe gewährt. Über Jahrzehnte versuchte man in lokalen Zusammenhängen, durch die Stationierung von Rettungsbooten und die vereinsmäßige Organisation von freiwilligen Rettungsmannschaften Vorsorge zu treffen. Doch die meisten dieser Unternehmungen scheiterten über die Jahre am Unterhalt der Boote und den wechselnden Zeitumständen. Erst die Etablierung solcher Dienste auf nationaler Ebene in Großbritannien und den Niederlanden seit dem Jahr 1824 schuf allmählich stabilere Verhältnisse.

Sowohl im britischen als auch im niederländischen Fall wurde das Rettungswesen durch Pamphletkampagnen und Spendenaufrufe finanziert, die sich auf tatsächlich erfolgte Rettungen beriefen, im britischen eine uneingeschränkt erfolgreiche, im niederländischen hingegen eine unglücklich verlaufene, bei der die Retter ums Leben gekommen waren. In beiden Fällen wird das improvisierte Rettungshandeln als zutiefst historischer Eingriff ins Geschehen gedeutet, der die Rettung aus Schiffbruch als Situationstyp gänzlich neu etabliert. Typisierung bedeutet eine Einhegung der situativen Kontingenzen, so dass man wiederholbare Verfahren schafft, in denen menschliches Handeln als Teil eines kom-

73 Vgl. die Arbeit von Christian Ostersehle, *Die Deutsche Gesellschaft zur Rettung Schiffbrüchiger*, Bremerhaven: Deutsches Schifffahrtsmuseum, 1990, die zwar vor allem der deutschen Organisation gilt, aber zugleich einen guten Überblick über den internationalen Kontext bietet.

plexen, unbeherrschbaren Geschehens bis zu einem gewissen Grad berechenbar zu einem günstigen Ausgang führt. Die Risiken werden verstetigt. Zudem wird versprochen, dass die Risiken sukzessive durch technische Mittel noch beherrschbarer gemacht werden (ein Versprechen auf weiteren geschichtlichen Verlauf auf der eng gesteckten Bahn eines stetigen, kontrollierten Fortschritts). Technisierung ist zugleich Typisierung, da das technische Gerät iterierbare Bedingungen benötigt. Nicht zuletzt die Einspeisung von Geldwerten ins Geschehen war von Bedeutung. Den Freiwilligen wurden Einsatzprämien ausgezahlt, und das Risiko der Nutzung eigener Boote – und damit nicht nur des Verlusts des eigenen Lebens, sondern zudem der familiären Lebensgrundlage – wurde durch die Bereitstellung spendenfinanzierter Rettungsboote aufgehoben. Indem man das Rettungshandeln standardisierte und von den situativen Umständen partiell isolierte, ließ es sich auch zum Gegenstand eines unbedingten Imperativs machen, dessen motivierende und normierende Kraft kaum überschätzt werden kann: Hier wurde es zum moralischen Gebot, zum Zweck der Lebensrettung das Risiko des Verlusts des eigenen Lebens hinzunehmen, und zwar in einem Ausmaß, das zumal aus dem zivilen Leben ansonsten nicht bekannt war.

Dass hinter dem Rettungshandeln jedoch eine tieferreichende institutionelle Arbeit stand, die dieses Gebot ermöglichte, fand keinen entsprechenden Niederschlag in der moralischen Sprache. Hier hätte man die Inkommensurabilität verschiedener Varianten moralisch guten und gebotenen Handelns (und Geschehens) verarbeiten müssen. Die einfachere exoterische Sprache der Heroisierung war aber zweckmäßiger, dasjenige Handeln, das esoterisch der Manipulation der Abläufe von Schiffbrüchen diente, zu subtil und verworren, nicht selten auch zu eigeninteressiert, um in den Vordergrund gerückt zu werden (die Rettungsunternehmungen wurden in erheblichem Maß von Reedern und Seeversicherern angetrieben, teils auch von Schiffsausrüstern, die zumindest in einem Fall in den Niederlanden selbst Rettungsboote an die Gesellschaften verkauften).<sup>74</sup> Tatsächlich ist die moralische Sprache selbst verfälschend, wie nicht zuletzt Nietzsche immer wieder betont hat. Die Normativität, obwohl oder vielleicht weil sie das Verständnis des Wirklichen durchsetzt, wird verhohlen.

74 Der letztgenannte Fall ist der des Willem van Houten, Gründer einer der beiden niederländischen Seenotrettungsgesellschaften, der ein eigenes Bootsdesign entwickelt hatte, vgl. Bram Oosterwijk, *De Zee was onstuimig ... Fragmenten uit de historie van de Koninklijke Zuid-Hollandsche Maatschappij tot Redding van Schipbreukelingen 1824-1991*, Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1994, 12-24.

178. *Humanitärer Bruch und Historizität.* Entscheidend für die Verwiesenheit moralischer Sprachspiele auf die Sprache des Historischen ist ein Koalitionsbildungsphänomen. Die Seenotrettungsbewegung tritt überall als Bruch mit einer – höchst selektiv aufgefassten – Vergangenheit auf und begreift sich selbst in genau dieser einen Hinsicht als historisch. Neue moralische Normen werden etabliert, die gegen das vorherige Alltagsverständnis geltender Werte und Normen aufgestellt werden: ein Rettungsgebot nach Opportunität wird durch eines ersetzt, das sich als unbedingt begreift und bis zum Selbstopfer reicht. Dieser Bruch vollzieht sich als kollektive Entscheidung – der eben die Form der sozialen Bewegung entspricht – und setzt das Medium der historischen Zeit voraus.

Der Vorgang ähnelt jener Negation, mit deren Hilfe nach Gaston Bachelard wissenschaftliches Wissen durch Distanzierung und Zurückweisung von alltäglichen Wissensbeständen erzeugt wird.<sup>75</sup> Auch bei Bachelard wird eine Bindung von Wissenschaft an Historizität vorausgesetzt. Der Humanitarismus, der aus einer Fülle von Einzelbewegungen mit ihren je eigenen Anliegen besteht, aus denen sich kein konsistentes Ganzes ergibt, bildet analoge Formen aus. Jeweils wird ein humanitärer Bruch mit vormalig anders gelagerter oder ausgesparter moralischer Signifikanz vollzogen. So etwa die Haltung, gegen die sich der klassische britische Abolitionismus entwickelte: Die Sklaverei sei vielleicht von Übel, aber in überseeischen Kolonien unvermeidlich, von »hier« aus nicht zu beseitigen, weil zu weit entfernt, und deswegen auch nicht von »uns« verschuldet.<sup>76</sup>

Das Empfinden für die großen Distanzen, die die Geltungsfähigkeit von moralischen Normen untergraben, wird von den humanitären Bewegungen sogar noch zugespitzt, um als Ansatzpunkt für eine Umkehrung zu dienen. Gerade diejenigen, die in Europa Kolonialwaren konsumierten, sollten nun erkennen, dass sie am Leid der Plantagenklaverei mitschuldig waren und über Mittel zur Abhilfe verfügten. Humanitarismus verspricht, scheinbar unüberbrückbare Entfernungen wie die zwischen dem Strand und dem Schiffswrack im Sturm, zwischen Europa und den Plantagenkolonien oder auch zwischen oberen und unteren Schichten der eigenen Gesellschaft überwinden zu können. Dieses Muster wiederholt sich durch die vielen humanitären Einzel-

75 Entwickelt in Gaston Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes: Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.

76 Thomas L. Haskell, »Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility«, in: *American Historical Review* 90.2-3 (1985), 339-61, 547-66.

bewegungen hindurch. Ebenso wiederholt sich der Appell an die Notwendigkeit, mit einer historisch überkommenen moralischen Indifferenz zu brechen; und im weiteren Bewegungsverlauf wird der Gründungsmoment, das plötzliche Gewahren einer unverbrüchlichen Verpflichtung, als zentrales Ereignis einer Geschichtserzählung fixiert. Alle relevanten vorgängigen Ereignisse und Zustände führen auf diesen Moment hin, alle nachgängigen dienen seiner Aufrechterhaltung und technischen Vollkommnung.<sup>77</sup>

Im Humanitarismus verknüpfen sich im großen Maßstab, im Medium der Historizität, die exo- und esoterischen moralischen Sprachspiele. Dennoch erzeugen die jeweiligen humanitären Brüche stets nur ihre eigenen insularen Umgebungen und fügen sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammen; denn sie bleiben an ihre Situationstypen gebunden. Auch die Freiwilligen der Rettungsgesellschaften verpflichten sich dem Geschehen, seiner Regulierung und Manipulation hin zum guten Verlauf, dessen Bestandteil sie sind, ohne dass die Kontingenz des Dusels je ganz verschwände. Humanitarismus insgesamt nimmt die Gestalt eines Archipels an, er schafft *issues* und *non-issues* zugleich, geschehene und ungeschehene Bewegungen, so dass ein Ganzes vorliegt, das aus Trennungen besteht.<sup>78</sup> Während etwa die britische Öffentlichkeit im nationalen Raum der »eigenen« Küsten alles versucht, um die Schiffbrüchigen zu retten, lässt man im imperialen Raum riesige Hungersnöte ungerührt ihren Lauf nehmen. In Irland überschneiden sich in den 1840er Jahren sogar beide Raumbestimmungen und Impulse.

*179. Kategorische Imperative im Archipel.* Für das Verständnis von Normativität müsste man auch erklären können, wie es jeweils zu einer unkonditional verfassten Imperativform wie etwa dem »Du sollst nicht töten« oder »Du sollst alles tun, um die Schiffbrüchigen zu retten« kommt. Eine unbequeme und vielleicht beunruhigende Forderung, denn auch hier besteht eine Bindung an Historizität, deren Auflösung sich nicht abzeichnet. Kant etwa hält die Rettung Schiffbrüchiger moralisch noch keineswegs für einwandfrei geboten:

Die Handlung, da jemand mit der größten Gefahr des Lebens Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und

77 Vgl. Henning Trüper, »Save Their Souls: Historical Teleology Goes to Sea in Nineteenth-Century Europe«, in: ders., Dipesh Chakrabarty, Sanjay Subrahmanyam (Hgg.), *Historical Teleologies in the Modern World*, London: Bloomsbury, 2015, 117-141.

78 Hierzu auch Trüper, *Seuchenjahr*, Kap. II.

größtenteils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von *Pflicht gegen sich selbst*, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt.<sup>79</sup>

Im 19. Jahrhundert hingegen wird die Lebensrettung von der Unterordnung unter die von Kant postulierte »Pflicht gegen sich selbst« gelöst und sogar von einer Pflicht der Bereitschaft zum Selbstopfer ersetzt. Dieser Vorgang gehört zum humanitären Bruch, der den Seenotrettungsimperativ zum unbedingten, kategorischen erhebt.

Diese Bewegung findet allein innerhalb eines Sprachspiels moralischer Normativität statt. Anders, nämlich etwa religiös oder juristisch oder sogar medizinisch gesetzte Normen kommen nicht zur Geltung. Die Seenotrettung ist auch hierfür ein einschlägiges Beispiel, weil ihr über das gesamte 19. Jahrhundert hinweg nur ein moralischer Imperativ zur Verfügung steht – beziehungsweise im Seevölkerrecht jener Zeit ein postuliertes »Naturrecht«, zu dieser Zeit nicht viel mehr als der technische Begriff für eine moralische Norm, ableitbar allein aus der Verfasstheit der menschlichen Vernunft und der Wirklichkeit überhaupt. Verrechtlichung, die man sich als umfassenden Prozess der Expansion kodifizierter, politisch geschaffener Normen denken könnte, scheidet als Quelle des unbedingten Gebots zur Rettung der Schiffbrüchigen insofern aus.

Zugleich kann man den unbedingten Imperativ über seinen Zusammenhang mit dem Humanitarismus und einer bestimmten moralischen Ökonomie – abstrakt verstanden als Mischverhältnis von Normen mit kommensurablen und inkommensurablen Werten<sup>80</sup> – kulturgeschichtlich zugänglich machen. Also statt bei einer transzendentalen Fundierung kategorischer Imperative endet man bei einer historischen: Die Unbedingtheit entsteht aus der Verstetigung von Situations- oder Geschehens-typen; und sie reicht über diese Typen nicht hinaus, sondern verbleibt in der Form des Archipels.

79 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 158; mit Dank an Wolfgang Hottner für den Hinweis auf diese Stelle.

80 Zum Begriff wäre allerdings einiges Weitere zu sagen; in der Geschichtswissenschaft ist der klassische Bezugspunkt E. P. Thompson, »The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century«, in: *Past and Present* 50 (1971), 76-136; vgl. zum sozialwissenschaftlichen Umfeld des Begriffs außerdem Didier Fassin, »Les économies morales revisitées«, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64.6 (2009), 1237-1266; zur Begriffsgeschichte Norbert Götz, »Moral Economy. Its Conceptual History and Analytical Prospects«, in: *Journal of Global Ethics* 11.2 (2015), 147-162; sowie Ute Frevert (Hg.), *Moral Economies*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019 (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 26).

180. *Noch einmal zu Averroismus und Anti-Averroismus der Moral.* Das Muster für die Repräsentation von Singularität und unbeschränkter Iterierbarkeit ist gerade das Verhältnis von Tod und ewigem Nachleben. Die Wertsetzung, die vormalig vielleicht diesem und jenem akzidentiellen Rettungsgeschehen zugrunde gelegen hatte – dieses Schiff wird zum Ziel von Rettungsbemühungen, weil diese Bemühungen mir jetzt und hier eudämonistisch-wertvoll erscheinen; oder auch nur wegen seiner zufälligen Erreichbarkeit, seiner spezifischen Mannschaft oder seiner besonderen Ladung –, wird abgetötet, um zu einer exoterischen Norm zu gelangen, die bestätigt: Gleich welche Umstände das Ereignis zum ontologischen Individuum, zum unwiederbringlichen Hier-und-Jetzt machen, die Norm betrifft etwas bloß Ewiges. Dass man jedoch aus guten Gründen der Ansicht sein kann, dass dem Tod kein ewiges Nachleben folgt, sondern nur ein bedingtes, betrifft das Esoterische der normativen Sprache, die am Ende weiß, dass die exoterischen Ewigkeitsansprüche nicht tragfähig sind. Denn mit dem Aussterben der Menschheit stirbt zuletzt auch jene Form des moralischen Denkens in Imperativen, die ja bei Kant, wie schon bemerkt, für die höhere göttliche Intelligenz regelrecht unverständlich sein musste.

Die Sprachspiele der exoterischen moralischen Normativität werden auf diese Weise zum Refugium des gattungsbezogenen Unsterblichkeitsdenkens. Die exoterische Moralität findet sich auf der Seite des Averroismus wieder; die esoterische hingegen steht diesem Averroismus entgegen. Die moralische Normativität sublimiert also tatsächlich nicht nur die eine averroistische, sondern auch die andere, anti-averroistische Mischung zum Verhältnis von Gattungs- und Individualunsterblichkeit. Das Nein/Nein kann trotz allen Ehrgeizes nicht ohne weiteres Epoche machen und das Kreuz der Unsterblichkeiten abschaffen, wenn nicht die moralische Normativität eliminiert werden kann.

181. *Kants Trilemma aus geschesehsethischer Sicht.* Wenn man zugesteht, dass das Geschehen selbst Träger moralischer Normativität sein kann, eröffnet sich auch ein neues Verständnis von Historizität, die man dann so auffassen kann, dass der Unterschied zwischen dem Historischen und dem Bloß-Vergangenen durch normative Pertinenz hergestellt wird (nur dasjenige Vergangene, das den Bereich des moralischen Sprachspiels mindestens tangiert, kann historisch werden). Und man kann das Historische schließlich auch als umfassenden moralischen Geschehenszusammenhang auffassen. So erschließt sich erst der Sinn der kantischen Frage danach, wie man wissen könne, ob sich die Geschichte zum Besseren, zum Schlechteren oder zu keinem von beiden wende. Geschichte meint

auch bei Kant keineswegs die Totalität des Vergangenen, sondern nur dasjenige, das im Sinn einer solchen Normativität für relevant gehalten werden könnte – für Kant genauer nur dasjenige, was auf die Freiheit der Menschen bezogen wäre.

Theodor W. Adorno hat noch eine weitere Variante dieser geschehensethischen Geschichtsphilosophie erschlossen, indem er eine in Kants Sinn terroristische Vorstellung vom Historischen entwickelt hat: als eines Zusammenhangs der kapitalistischen Weltverschlechterung, gegen den sich allenfalls lokale Widerständigkeiten etablieren, die ihrerseits moralische Werte und Normen gegen den negativen und normativ sanktionierten geschichtlichen Verlauf etablieren.<sup>81</sup> Die negative Dialektik der Verweigerung vermehrt die geschehensethische Perspektive auf das Historische um das Modell einer Gegengeschichte. Interessant ist dabei nicht zuletzt, dass für Adorno die Befähigung von Geschehen bewahrt werden muss, Träger von Normenkonformität zu sein, nicht allein von Normabweichung. Wenn alle Geschichtlichkeit zum umfassenden Verbrechenszusammenhang geworden ist, wird die Frage nach der Möglichkeit des Richtigen – des »richtigen Lebens im falschen«, um die berühmte Formulierung zu zitieren – drängend. Der kantische Eudämonismus-Chiliasmus nimmt an, dass im Großen das normenkonforme Geschehen überwiegt und das kleinere, abweichende Geschehen darin verschwindet. Adornos Position geht vom Gegenteil aus: Das Verbrechen überwiegt im Großen, allenfalls im Kleinen kann das Geschehen noch davon abweichen, allerdings mit ungewissem Ausgang, was den Erfolg solcher Widerständigkeit angeht.

Für die Geschichtsphilosophie insgesamt erscheint der Befund bedeutsam, dass sie zumindest in ihren totalisierenden Ausprägungen – Fortschritt zum Besseren oder zum Schlechteren – auf einer skalaren Ausdehnung des Grundprinzips eines moralisch verfassten Geschehens basiert, die jedoch zugleich die nicht passenden Geschehensformen ausschließt, ähnlich wie die dialektischen Auffassungen des Historischen bei Hegel und Marx den »Pöbel« und das »Lumpenproletariat« aussonderten. Adornos von Benjamin stark beeinflusste Umkehrung dieser Ausschlussbewegung ist eben dies, Umkehrung.

Es bleibt noch die Frage, wie sich die geschehensethische Auffassung der Geschichtsphilosophie im Fall des Abderitismus gestaltet. Die Tendenz der geschehensethischen Perspektive, Kontingenz und begrenzte

81 Einschlägig sind Adorno, *Minima Moralia* sowie ders., *Negative Dialektik* [1970], Gesammelte Schriften 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003; vgl. zu dieser Deutung auch Trüper, *Seuchenjahr*, Kap. II.

Reichweite zu privilegieren, geht auf den ersten Blick so konform mit der abderitistischen Auffassung des Geschichtlichen, dass man eine natürliche Koinzidenz erwarten könnte. Hier müsste es möglich sein, dass das historische Geschehen sowohl normativ (richtig und falsch) als auch nicht-normativ wäre, ohne dass die Möglichkeit bestünde, die Normenkonformität nur in das Refugium eines entschieden gegenhistorischen Geschehens zurückzuziehen. Dies klingt eben gerade nach jenem Banalismus, den Kant so sehr verabscheut: Mal geht es besser, mal schlechter, alles nicht der Rede wert. So scheint die geschehensethische Perspektive auch eine Art einfacher Auflösung des Trilemmas zugunsten des Abderitismus zur Verfügung zu stellen. Funktionsmodus der Ziehharmonika, will sagen der Abderitismus waltet im Kleinen und im Großen zugleich, nichts wird ausgeschlossen.

Aber die Schwäche des Abderitismus – man soll sich nicht vormachen, dass das kantische Trilemma sich so einfach abschütteln ließe – liegt zugleich in dieser Unterschiedslosigkeit des Ausdehnungs- und Kontraktionsmechanismus. Es ist denkbar, dass in der Verrechnung allen moralischen Geschehens schließlich doch die eine oder die andere Seite die Oberhand gewönne. Ein solcher Angriff auf den Abderitismus ist durchaus in der Vergangenheit erfolgt, zuletzt wohl bei Steven Pinker, der etwa einen Rückgang von physischer Gewalt als Geschichtszeichen des Fortschritts in der menschlichen Geschichte geradezu berechnen zu können meint.<sup>82</sup> Wenn Nietzsche die »moralische Ontologie« angreift, soll damit nicht allein der skalare Ausweitungsmechanismus von Geschehen auf Geschichte, sondern zuletzt das geschehensethische Grundprinzip getroffen werden. Zwar kann man diesen Angriff nicht als Erfolg bezeichnen, insofern seine Kritik moralischer Normativität zuletzt in die Sprache der moralischen Normativität zurückfällt. Dennoch hat Nietzsche in Bezug auf die Natur des Arguments recht.

182. *Küstenverlust durch Strandraub*. Hans Blumenbergs Studie über das Nach- und Ableben des antiken Gemeinplatzes vom »Schiffbruch mit Zuschauer«, der die Fähigkeit des wahren Philosophen rühmt, vom sicheren Standpunkt der Küste dem Schiffbruch unbewegt zuzusehen, lässt sich auch als Studie der Schicksale – und der Unaufhebbarkeit – der moralischen Ontologie lesen. Der Topos betrifft die Natur der Welt als Unordnung und Leiden und erkennt eine Verpflichtung des Philosophen gegen sich selbst an, sich in die größtmögliche Distanz zu einer solchen

82 Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Viking Books, 2011.



Wirklichkeit zu setzen. Philosophie ist der Inbegriff dieser Distanzierung; sie ist selbst die sichere Küste.

Doch nach Blumenberg – genauer, auf einer von vielen Trajektorien der Schiffbruchsmetaphorik – verliert sich im 18. Jahrhundert die Zustimmungsfähigkeit dieser Norm. Im Gegenteil werde sie von den aufklärerischen Moralphilosophen, insbesondere Voltaire, skandalisiert und verspottet. Im 19. Jahrhundert büße sie sogar ihre Verständlichkeit ein. Unordnung und Leiden der Welt werden demnach zur Quelle moralischer Gebote der Hilfeleistung. Wirklichkeit impliziert nunmehr einen grundsätzlichen Imperativ von Engagement statt Distanzierung. Die Position des Subjekts gegenüber der Welt hat sich radikal verändert. Die Denkbarkeit von Transzendenz wird bis zum Verschwinden reduziert. Immanenz allein bleibt übrig und erzwingt zunehmende technische Vermittlungen. Am Ende verflüchtigt sich, so Blumenberg, das Bild der Küste ganz aus dem topischen Verständnis des Schiffbruchs und wird durch eine Position ersetzt, für die die bekannte Allegorie Otto von Neuraths einsteht: Das Schiff, immer schon auf hoher See, müsse wenn nötig aus Bordmitteln repariert werden. Moderne wäre die immer raffiniertere technologische Abwehr des Untergangs unter Voraussetzung einer ausweglosen Immanenz im Gegebenen der Situation und der Geschichte.

Diese fragile Geschichtsphilosophie der Moderne als einer Art Fortschritt *malgré soi* scheint auf den ersten Blick der Geschichte der Seenotrettung als kultureller Praxis recht genau zu entsprechen. Auf den zweiten Blick verhält es sich allerdings komplizierter. Schiffbruch mit Zuschauer ist stets eine soziale Situation, in der um 1800 manche Zuschauer anfangen, anderen Zuschauern deren Untätigkeit vorzuwerfen. Küstenbevölkerungen werden mit Hilfe der exoterischen moralischen Sprache diszipliniert. Moralische Ökonomien umstellen die scheinbar so einfachen Imperative. Wichtiger noch, die Beharrungskraft und Einschließung der humanitären Bewegungen in ihre je eigenen Anliegen fügen sich schlecht in Blumenbergs epochal-allgemein gefasste Perspektive ein. Es gibt ein, wie man sagen könnte, induktives Verständnis von Humanitarismus, das einer schrittweisen Ausdehnung und Universalisierung des moralischen Gebotskanons entspricht; doch dieses Verständnis bleibt von einer Praxis weit entfernt, die sich in insulare Unternehmungen aufgliedert und die sogar die Mittel der Geschichtsschreibung, der Selbsthistorisierung nutzt, um dieser Aufgliederung nachzuhelfen.<sup>83</sup> Ähnlich wie im Fall der Wissenschaften generieren die humanitären Brüche eben kein einheitliches Gebäude.

83 Vgl. hierzu Trüper, »Save their souls«.

Und natürlich ist die Moderne keineswegs eine Sintflut, die alle Küsten verschwinden ließe. So bleibt die Rettung anderer immer ebenso relevant wie die Selbstrettung, der Blumenberg eine feindliche Übernahme der Topik ermöglicht in einem philosophischen Manöver, das eigentlich betrügerischer Natur ist. Er raubt der Moderne den Strand.

183. *Geschehensethik als Vorbedingung der Ungeschichte.* Blumenbergs tentative Auffassung des Geschichtsverlaufs lässt wenig Raum für das Ungeschehene. Besonders die Gewichtsverhältnisse zwischen dem Faktischen der Technik und dem Normativen werden deswegen falsch eingeschätzt und berechnet. Denn es sind die Sprachspiele der moralischen Normativität, die es überhaupt erst möglich machen, dass eine substantiierbare Ungeschichte entsteht; und ohne diesen Nexus wird die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Geschichtlichem und Vergangenen verkannt. Der bloße Möglichkeitsraum, der sich in einer Unendlichkeit von Irrelevanzen verliert, hat für das Geschichtliche wenig Bedeutung. Und ebenso wenig sind es die unerfüllten Begierden, die Diskrepanzen zwischen Wert und Wirklichkeit schlechthin, die als Ungeschehenes festgehalten werden. Sondern es sind die unterbliebenen moralischen Wendungen zum Besseren oder Schlechteren, die jeweils im Nachleben normativ signifikanter Wertsetzungen beziehungsweise den von diesen abhängigen Handlungen und Ereignisfolgen fixiert werden.

Selbst das sogenannte »kontrafaktische« Argument in der Geschichtsschreibung interessiert sich nur für solche alternativen Verläufe und Resultate, die moralisch signifikant sind. Die Frage: Wäre die Geschichte anders verlaufen, wenn Hitler Goldfische statt eines Schäferhundes gehalten hätte, stellt sich niemand. Stattdessen geht es immer wieder um solche Verkettungen von Zuständen und Ereignissen, wie sie etwa die Julikrise von 1914 ausmachten, wo wohl für jedes einzelne der vermutlich hunderten von kontingenten Teilereignissen schon ein kontrafaktisches Szenario entworfen worden ist; oder um solche Fragen wie die, was geschehen wäre, wenn etwa die Chinesen Amerika oder die Inka Europa »entdeckt« hätten. Solche Topoi der Ungeschichte dienen wohl nicht primär dazu, die »Gewichtung« der »Kausalitäten« herauszuarbeiten,<sup>84</sup>

84 Max Weber, »Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik« [1906], in: *Max-Weber-Gesamtausgabe* 1/7, 380-480. Siehe auch die Erörterung von Alexander Demandt, der über Weber hinausgeht, indem er die »Begründung von Werturteilen« für eine Funktion kontrafaktischer Überlegungen hält, vgl. *Ungeschehene Geschichte: Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?*, Göttingen: 2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, bes. Kap. 3. Die Negativität des Ungeschehenen spielt bei beiden keine Rolle. Zur »kontrafaktischen«

sondern sollen viel eher das normative Gewicht des tatsächlich Geschehenen spürbar machen.

Auf diese Weise ist es die Moral, die es der Historizität ermöglicht, sich vom Bloß-Vergangenen abzusetzen und eine bedeutsame Form von negativer Plastizität auszubilden. Gegenseitige Hilfe der kulturellen Instanzen: ohne die Historizität keine Vermittlung innerhalb des Moralischen; ohne die Moralität keine Historizität. Es ist eigentlich dieses koalitionäre Konstrukt, welches das moralische Ungeschehene – sowohl das Gute wie das Schlechte – aufbewahrt und die negative, zerstörerische Plastizität des moralisch-historischen Geschehens konstituiert. Kurz gesagt, Historizität impliziert die Erfassung einer moralisch signifikanten Ungeschichte. Und insofern das geschichtliche Geschehen vom bloß Vergangenen geschieden werden muss, wird die spezifische geschichtliche Geschehensform von der exo- und esoterischen moralischen Normativität der Geschehensethik her zur Verfügung gestellt.

Geschichte als an spezifische Funktionen sowie an literarische Topiken gebundenes Imaginarium vgl. ferner Catherine Gallagher, *Telling It Like it Wasn't: The Counterfactual Imagination in History and Fiction*, Chicago: University of Chicago Press, 2018.

## VIII. Die Rettung der Toten in der Geschichte

Frage nach der Historizität ist Frage nach dem Umgang mit dem Tod, also der Sepulkalkultur – Grabraum bei Poussin und Caravaggio, nach Marin – Grabaußen der Historisierungen, Grabinneres der Historizität – Ungeschehenmachen des Todes und Widerstand gegen die Struktur insgesamt bei Caravaggio – Exkurs über die Gewaltdarstellung – Sepulkrale Pflichten und agonales Verhältnis des Historikers zur Sepulkalkultur nach Michelet – humanitäre Moralität und Nation – maritime Motive von Leben und Tod bei Michelet – Totenmahl und Geschichte der Sepulkalkultur – Klassizismus und sepulkraler Voluntarismus – Krieg und Frieden als hauptsächliche Unterscheidung in der modernen Sepulkalkultur? – Grabmal als Zeichen der Fürsorge für den toten Wert – Menschheit als Fürsorgegemeinschaft für diejenigen toten Werte, die moralischer Art sind – Historizität als Parteinahme für die Toten? – Zweikörperlichkeit der Geschichte in Historizität und Historisierung – Verschränkung von Innen und Außen des Grabraums bei Rembrandt – Historizität als Elastizität in der Struktur – Kreuz der Unsterblichkeiten, sublimiert oder nicht, als Paradigma von Struktur – Doppelgestalten von Historizität und Historisierung in der Geschichtsschreibung – zeitgeschichtliche Überlegungen zum Ende der Struktur – Aussterben, Nuklearzeitalter, Anthropozän – Nachtrauer und Vortrauer – Vermüllung als allmähliche Entwertung (DeLillo) – Historizität und Historisierung fügen sich in ein komplexes Umfeld kultureller Koalitionen ein; das Kreuz der Unsterblichkeiten ist nicht abgetan.

*184. Historizität zwischen Tod und Tod.* Wie kommt gerade die Geschichte dazu, mit einer Topik der Rettung assoziiert zu werden? Warum sollte und wie könnte sich gerade diese am Schreibtisch betriebene Textwissenschaft in das Schema einer Geschehensethik einfügen? Ist Geschichtsschreibung nicht der Inbegriff des Umgangs mit dem unwiederbringlich, unrettbar Verlorenen? Mir will scheinen, es sei gerade mit Hilfe der Totenfürsorge, dass hier schließlich ein Erklärungsansatz entwickelt werden könnte: wie im Historischen so in Hinsicht auf das Leben der Einzelnen, immer nach Maßgabe der schon bei Leibniz feststellbaren Engführung von Geschichte und Menschenleben, die schließlich alle geschichtsphilosophischen Überlegungen in solche über Sterblichkeit und Unsterblichkeit übersetzbar macht – und umgekehrt.

Gewöhnlicher als der bei Malabou aufscheinende Gedanke, der Tod selbst sei einer Rettung bedürftig, ist zunächst die Auffassung, dass die Geschichte sich der Aufgabe zu stellen hätte, die Toten zu retten, nämlich vor dem Vergessen. Geschichte ist eine Agentur des Nachlebens der Lebenden, jenes Intervalls zwischen ihrem natürlichen und ihrem unnatürlichen Tod, eines Intervalls, das ähnlich wie der auf Dauer gestellte Augenblick als Refugium der Ewigkeit fungiert, insofern es nach einer Arbeit verlangt, die den abschließenden, unnatürlichen Tod immer

weiter aufschiebt. Insofern übrigens das Leben der Einzelnen als Gesamtheit der Maßnahmen zur Verlängerung des Intervalls zwischen Geburt und natürlichem Tod angesehen werden kann, erklärt sich durch diese verwandte Arbeit des Aufschiebens auch der wiederkehrende Parallelismus zwischen Leben und Geschichte.

Die subtile Orientierung auf die Figur der Ewigkeit im Nachleben zwischen Tod und Tod – wiederum im Modus der Antiphrasis, in dem das ephemere Einzelleben die Geschichte insgesamt repräsentiert – beansprucht, meine ich, Verbindlichkeit für den Begriff der Historizität, aber nicht den der Historisierung. Denn Historisierung, insofern sie in einer Anschließung an die Wertgeschichten besteht, schiebt den Abschluss des Intervalls nicht auf, sondern akzeptiert ihn. Historizität hingegen ist an der Aufschiebung orientiert und hat vornehmlich damit zu tun, wie dieser Zwischenraum zwischen den Toden gestaltet wird (sofern er gestaltet wird).

Das Grab ist Hauptort dieser Gestaltung und zugleich Symbol dieses abstrakten Raums. Die laufenden Historisierungen finden in einem offenen Raum statt, wo die Bindung an Wertgeschichten immer neue und veränderte Wissenskorpora entstehen lässt. Historizität hingegen ist zuletzt eine rigide Struktur möglicher und wechselseitig aufeinander bezogener Positionen, die nur durchgetauscht werden, sich deswegen auch wiederholen, obwohl sie durchaus auch für Variationen, Sublimierungen und Explikationen zugänglich sind. Und diese Struktur ist entweder im Kern identisch mit der Kreuzklassifikation der Positionen zu Individual- und Gattungsunsterblichkeit; oder diese Klassifikation, das Kreuz der Unsterblichkeiten, macht die Struktur der Historizität zumindest in einer privilegierten Weise zeichenhaft sichtbar.

*185. Stein und Erzählung nach Louis Marin.* Einer Bemerkung Poussins zufolge hat Caravaggio versucht, die Malkunst zu zerstören.<sup>85</sup> Als hauptsächliche Arena des Konflikts, den dieses Diktum signalisiert, erweist sich in Louis Marins Analyse die bildliche Darstellung der Geschichte in der Historienmalerei. »Historie« meint hier zunächst das erzählerisch gestaltbare, einer mythologischen, religiösen, literarischen oder profanhistorischen Überlieferung entnommene, handlungsgesättigte Sujet eines Gemäldes. Doch lässt sich der Begriff in theoretischer Hinsicht auch als Analogon, als Miniaturmodell für das Historische im Allgemeinen auffassen, bei dem ebenfalls immer eine vorgängige Überlieferung aktualisiert wird.

85 Louis Marin, *Die Malerei zerstören* [1977], übers. von Bernhard Nessler, Zürich: Diaphanes, 2003.



Abb. 1: Nicolas Poussin, Die arkadischen Hirten, 1638-40

Bei Poussin ist das Verfahren der Historienmalerei das einer Entfaltung der Geschichte in einem Bildraum in die Tiefe gestaffelter durchsichtiger Ebenen mit gestisch aufeinander bezogenen Figuren. Mit Hilfe einer genau geplanten Blickführung und Farbgebung werden unterschiedliche Komponenten des Geschehens hierarchisiert und im Hintergrund zunehmend blasser und kleiner dargestellt. Die Hierarchisierung von Vorder- und Hintergrund erlaubt es auch, Verhältnisse von Vor- und Nachzeitigkeit auszudrücken. Die auf diese Weise dargestellte Geschichte verleugnet ihre Äußerungsbedingungen, ihr Gemachtsein und ihre Autorschaft. Die Ereignisse entfalten sich wie von selbst. Die Geschichte präsentiert sich nicht nur als ihre eigene Autorin, sondern als Selbstvollzug des vergangenen Geschehens, den das Gemälde nur sichtbar macht. So »lasse ich also, wenn ich eine Geschichte erzähle, den Toten sprechen« (ebd. 42).

Demgegenüber steht im Beispiel des berühmten Programmgemäldes Poussins, oft als »Et in Arcadia ego« bezeichnet, außerdem die Darstellung der Grundlagen von Malerei als eines von theoretischen Vorgaben und natürlich determinierten Verfahrensweisen geprägten »Diskurses«. Diese Form der Darstellung unternimmt eine »Entleugnung« (*dé-négation*) des »Subjekts der Repräsentation« (45f.), das heißt eine Aufhebung der Leugnung dessen, was die Geschichte verbirgt, namentlich des Umstands, dass der Tote nicht spricht. Die Selbstäußerung *Ego* des Toten (in der

Grabinschrift) – oder möglicherweise des Todes selbst, der, wie schon Erwin Panofsky angemerkt hatte, ebenfalls der Referent des Personalpronomens sein könnte<sup>86</sup> – wird im Gemälde mittels der Darstellung der Entzifferung der Grabinschrift durch die Figurengruppe ausgelegt. Diese Vierergruppe von Figuren um die Inschrift herum deutet Marin als geradezu strukturalistische Analyse des Kommunikationsakts. Doch im Zentrum der Blickführung, eben in der Grabinschrift zwischen den Zeigefingern der Hirten, gelangt die Repräsentation zu dem, der aus dem Bildraum ausgeschlossen bleiben muss und nur vermittels des Schriftzeichens zu sprechen fähig ist. Diese Position ist die des Toten (oder des Todes), der die Selbstäußerung des *ego*, die in der Grabinschrift kolportiert wird, konstitutiv nicht tätigen kann. Die Repräsentation gibt zu, dass sie nicht das ist, was sie repräsentiert, nicht die Rede des Toten, nicht der Selbstvollzug der Geschichte, sondern die Entzifferung durch den Maler, die dieser den Figuren ebenso auferlegt wie denjenigen, die sein Bild betrachten.

Erst auf diese Weise wird der Tote in seiner Ewigkeit repräsentierbar, nämlich als dem Bildraum des Sichtbaren enthoben. Dieser Bildraum ist zugleich das malerische Äquivalent des Zeitintervalls (das stillgestellte Vergängliche der sichtbaren Welt als Apotropaion). Zuletzt wird auch das Subjekt der bildlichen Repräsentation »entleugnet«, der Maler selbst; denn dieser erweist sich als keineswegs identisch mit dem impliziten Subjekt des repräsentierten Bildraums, dem Zuschauer des Geschehens, dessen Blick die malerische Repräsentation der Geschichte scheinbar wiedergibt. Statt der Behauptung einer direkten malerischen Wahrnehmung stehen Tradition, Erinnerung und Imagination als Vermittlungen zwischen dem Bildraum und dem Maler als Subjekt. Und diese Vermittlungen zeigen sich in der Komposition, im durch den Farbauftrag verdeckten *disegno*, der Vorzeichnung, die dennoch in der Sorgfalt des malerischen Arrangements für die Bildbetrachtung sichtbar ist. Die antikisierende Kostümierung der Hirtenfiguren weist zuletzt auf die Nachzeitigkeit des Malers gegenüber dem gemalten Geschehen hin, der wiederum jede Bildbetrachtung noch weiter nachgeordnet ist. Die Zeit, die der Bildraum repräsentiert, rückt mit jeder erneuten Betrachtung des Gemäldes ferner. Ein Riss verläuft durch die Grabinschrift, der Marin zufolge auf die Zertrennung der Einheit der Zeit durch die Repräsentation verweist.

Das Gemälde Poussins erfasst diese Konstellation, eine Staffelung von Intervallen, durch das undurchdringliche Grabmonument, das aber in

86 Erwin Panofsky, »Et in Arcadia Ego: Poussin and the Elegiac Tradition« [1936], in: *Meaning in the Visual Arts*, New York: Doubleday Anchor, 1955, 295-320.

der Mitte eines offenen Repräsentationsgeschehens gelegen ist. Arkadien als Wildnis steht für diese Offenheit im Außenraum der Grabstätte, um die herum sich die Geschichten der Lebenden entfalten und vervielfältigen.

186. *Gebrochene Blicke*. Marin zufolge hat Caravaggio die Spielregeln der Repräsentation, die Poussin Jahrzehnte später festlegt, bereits im Voraus gesprengt. Statt der Entfaltung und sukzessiven Auseinanderlegung des Geschehens, des Malakts und der Betrachtung unternimmt Caravaggio eine Einfaltung von Bedeutungen und Elementen der Erzählung in eine ausweglose Augenblicklichkeit, die als eine Stillstellung, als Erstarrenlassen aller Subjekte der Repräsentation – in den Funktionen von Zeugnis, Malakt, Bildbetrachtung – zugleich auftritt. Der versteinernde Blick der zerstörenden Plastikern Medusa<sup>87</sup> trifft sie selbst im Spiegel des Perseus; er trifft ebenso auch den Maler und den Betrachter, zumindest »fast«, da der Blick seitlich leicht abgewandt ist, so dass das Gemälde für Maler und Betrachter jene Hintertür offen lässt, durch die auch Perseus im Mythos dem Blick der Gorgone zu entkommen vermag.

Die Auftragung des Bilds auf die gebogene Oberfläche eines hölzernen Prunkschilds – der auch die Aegis der Athene repräsentiert, auf der Perseus das abgeschlagene Medusenhaupt befestigt – veranlasst Caravaggio ferner zu einem komplexen Spiel mit der konvex gekrümmten Oberfläche des Bildträgers, gegen dessen Gestalt die Malerei durch perspektivische Verzerrungen eine plane oder sogar konkave Oberfläche suggeriert.

Das Haupt der Medusa befindet sich zugleich sowohl im dargestellten Raum als auch außerhalb des Darstellungsraumes: Es ist drinnen und draußen, weder drinnen noch draußen, und der Schild ist jener von Perseus und der des Großherzogs [der Toskana dem er zum Geschenk gemacht wurde], er ist zugleich das Spiegelinstrument der List des Helden, seiner Gewalttat und der zur Schau gestellte Schmuck seiner Tapferkeit und Kraft. Das Haupt ist Spiegel-Bild – also Erzeugnis der Repräsentation; und es ist auch Trugbild – Doppelgänger – also die Repräsentation selbst; Spiegelung des Lebendigen im Augenblick vor dem Tod und Doppel des Toten, seine versteinerte Gestalt im Augenblick nach dem Tod und für immer. Es ist hier-jetzt und es ist Geschichte, Vergangenheit der Repräsentation. Es spielt das topologische Spiel der Grenze, welche die Repräsentationsoberfläche ist [...].<sup>88</sup>

87 Wohlgermerkt die zweite Fassung dieses Gemäldes; die erste, übrigens sehr ähnliche zieht Marin nicht in Betracht.

88 Marin, *Malerei*, 165.





Abb. 2: Caravaggio, Medusa, ca. 1597

Die Geschichte, die Erzählung im Gemälde muss alles Zeitliche in Räumliches (beziehungsweise in Flächiges) auflösen, aber Caravaggio »verwirrt« (165) die konventionell normierten räumlichen Relationen, um diese Auflösung zu unterbinden.

Nicht einmal die Betrachtung des Gemäldes soll sich von der in ihm gebündelten, augenblicklichen und zugleich zerrissenen Zeitlichkeit ablösen können. Denn das betrachtende Auge ist in der Darstellung mit impliziert. Das Verwirrspiel zwischen konvexer und planer Oberfläche nimmt, so Marin, auch zeitgenössische Vorstellungen über das menschliche Auge mit auf, das ebenfalls aus der konkaven Repräsentation auf der Innenseite einer nach außen konvexen Oberfläche ein planes Bild erstelle. Indem der Darstellungsraum der Bildoberfläche sich auch noch mit dem Auge selbst gleichsetze, trete der Effekt ein, dass die Natur selbst sich in Kunst verwandle. Der Zustand des unaufhebbaren Defizits der

Kunst gegenüber der Natur erlebe einen dialektischen Umschlag, einen »Übersprung« (189), der zugleich den Malakt selbst ausblende und für unrepräsentierbar erkläre. Die Kunst erscheine demnach in der Funktion des Todes, des Undarstellbaren an der Grenze der Darstellbarkeit. Überdies ist das vom Mythos vorgegebene Spiel der Herstellung des Bildobjekts aus dem Spiegelbild (vermittels der Selbstversteinerung der Medusa) unlösbar mit dem für Caravaggio einschlägigen Verfahren des Selbstporträts aus dem Spiegel verknüpft. Daher wird auch das Subjekt der Bildgebung, der Maler, unweigerlich in die Verwirrung mit einbezogen. Ob das Medusenhaupt tatsächlich, wie oft behauptet, die Züge Caravaggios trägt, ist dabei unerheblich; denn dasselbe Manöver ist in mehreren anderen Gemälden belegt, in denen er sein eigenes Gesicht auf abgeschlagenem Haupt porträtiert, also sich selbst, noch lebend, als Toten. Der Spiegel, der den Kopf spiegelverkehrt zeigt, trennt ihn vom Rumpf; schon die Spiegelung des Selbst ist eine Geste der (Selbst-)Ent-hauptung. Der Maler zeigt sich als Medusa und als Perseus zugleich (der den Kopf abtrennt und auf den Schild heftet).

Dazu fügt sich auch die tenebristische Manier in Caravaggios späterem Werk, die Oberflächen in großem Umfang einzuschwärzen und die verbleibenden Farben – nach Maßgabe der zeitgenössischen Auffassungen über den Bildraum – nach vorne zu treiben, statt sie in die Tiefe eines graduell blasser und lichter werdenden Hintergrunds auslaufen zu lassen. Der tenebristische Bildraum, gekennzeichnet von prinzipieller Undurchsichtigkeit, die nur durch einzelne Lichtakzente durchschlagen wird, erweist sich bei Marin in einer bemerkenswerten Volte als derjenige Innenraum, der bei Poussin von außen als undurchdringlich markiert wird, nämlich als Innenraum des Grabes (221-223). Das Augenblickliche, das ein so hervorstechendes Merkmal des Caravaggismo wurde, wäre demnach zumindest bei seinem Urheber als Stellvertretung des Ewigen, des Todes zu lesen, als Zerstörung der Zeitillusion. Die »Geschichte« des Gemäldes wird zum Raum des Todes und der Toten, zugleich der Wiederauferstehung zum ewigen Leben, das jedoch rätselhaft und unsichtbar bleibt.

*187. Das Ungeschehene geschehen machen.* Auch auf der Ebene des Historien-gemäldes kehrt demnach jenes Muster des Historischen wieder, im zeitlichen Intervall die Ewigkeit zu repräsentieren. Das Intervall kann durch die Zuspitzung auf den Augenblick oder die Entfaltung einer Handlung im Zeitraum einer Erzählung bezeichnet werden. Dieser zwar feine, aber nicht irrelevante Unterschied markiert eine Außen- und eine Innensicht auf den Grabraum als Raum der Toten und des Todes. Marin beschließt seine Studie mit einer Analyse von Caravaggios Monumentalgemälde der



Abb. 3: Caravaggio, Auferweckung des Lazarus, ca. 1609

*Auferweckung des Lazarus.* Hier erweisen sich der ins Extreme getriebene Tenebrismus, der Grabraum, das im Dunkeln verborgene Gesicht Christi, das Regiment der zeitlichen Beziehungen, der Gesten und Blicke als Stoff einer Einfaltung, die nicht allein den Augenblick des Todes betrifft, sondern auch dessen Umkehrbarkeit – Auferstehung und ewiges Leben als traditionelle Topik der christlichen Eschatologie.

Zugleich hat man es mit einem Ungeschehenmachen des Todes zu tun, das als Negativ seines Geschehenmachens aufgefasst werden kann. Der Umstand, dass das Geschehen im Oeuvre Caravaggios zunehmend eines der extremen Gewalt ist – all jene Enthauptungen und Martyrien –, lässt sich in Fortsetzung von Marins Argument als Teil dieses Verhältnisses von Positiv und Negativ auffassen. Dann wäre in jedem gemalten Mord auch dessen eschatologische Umkehrung mitgemeint. Das Ungeschehenmachen ist die Übertragung eines Geschehens in den Zustand der Ungeschichte. Die Wendung, dass etwas leider nicht ungeschehen gemacht werden könne, ist der einzige Kontext, in dem »ungeschehen« alltagssprachlich auftritt. Vielleicht ist es gerade die Bereitschaft, am Ungeschehenen zu rühren, es nicht bei sich, als negative Möglichkeit, zu belassen, die den Hintersinn jenes Zerstörungswerks ausmacht, an dem sich Poussin so stört. Caravaggio begehrt im Dienst der theologischen Botschaft auf gegen die diskursive Ordnung der moralischen Normativität, gegen den Zusammenhang von Geschehensethik (als sich entfaltende Historie) und Ungeschichte als unveränderlicher, negativer Möglichkeit (als Grabraum, der im Bildraum nicht gezeigt werden kann). Das stabile Verhältnis zwischen Repräsentierbarem und Nichtrepräsentierbarem, das durch die stabile, weil postume Scheidung zwischen Geschichte und Ungeschichte entsteht, würde bei Caravaggio wieder aufgehoben.

Diese Aufhebung vollzieht sich aber immer noch innerhalb der Malerei. Deshalb Marins Ansicht, dass sich Poussins Vorwurf der »Zerstörung« nur auf die Möglichkeit einer stabilen Ordnung der bildlichen Repräsentation beziehen könne. Der Schluss liegt nahe, dass Caravaggio die verborgene und zu verbergende »Struktur« selbst zur Darstellung bringt, im Sinn eines begrenzten Reservoirs von Positionen, die besetzt oder unbesetzt sein können und die eine Reihe von Möglichkeiten der Variation erlauben, aber keineswegs eine freie Entfaltung. Diese Struktur ist der Innenraum des Grabs, das die Repräsentation der Geschichte ist. Die Möglichkeit der Auferstehung aus diesem Grabraum, des Austritts aus den Vorbedingungen der Repräsentation, wird zwar zur Diskussion gestellt, aber zugleich radikal verschattet.

*188. Kreuzwege der Gewaltdarstellung.* Es sei nur nebenbei bemerkt, dass die Neigung der Geschichtswissenschaft zum Studium der Gewalt – Gewalttaten und -potentiale aller Art genießen das Privileg der unmittelbaren Historisierbarkeit – der Position des Tenebrismus genau entspricht und ebenfalls ihr Negativ im Phantasma des Ungeschehenmachens findet. Wenn manche modernen Deutungen dazu neigen, das Oeuvre Caravaggios einer Fetischisierung der Gewalttat zu verdächtigen, besteht

auch hier eine unheimliche Nähe zum Geschichtsdiskurs, dem man durchaus ein ähnliches, obwohl zumeist verleugnetes Schema des Begehrens unterstellen könnte.

Aber die christliche Darstellung von Passion und Martyrium ist immer schon gebrochen, nämlich im Sinn der darin enthaltenen Individualunsterblichkeit, die wiederum das Aussterben der Menschheit als solche mit bedeutet, denn nur die zur Rettung Auserwählten empfangen zuletzt das ewige Leben. Es ist auffällig, dass sich auch in dieser eschatologischen Perspektive die Mischposition von Ja/Nein (Individualunsterblichkeit, Gattungssterblichkeit) manifestiert. Im Rahmen dieser Position lässt sich die Gewalttat der Tötung spiegelbildlich in die Auferweckung der Toten verkehren. So deutet sich auch der theologische Anspruch auf die Übermacht des allmächtigen und rätselhaft-gnädigen Gottes über die normative Sprache, die bloß-menschlichen Imperative an. Denn die menschheitliche Geltung der universalen moralischen Normen entspricht gerade einer sublimierten Variante der anderen Mischposition, dem Nein/Ja.

Vielleicht lässt sich dem Werk Caravaggios sogar unterstellen, dass es in seiner vielschichtigen Auslegbarkeit die Kreuzklassifikation der Positionen zur Unsterblichkeit zum Thema erhebt (sogar in der Form des Kreuzes, die um 90 Grad gewendet im Leib des Lazarus wiederkehrt und auf die auch das symbolische Element des Schädels Adams unterhalb der linken Hand des Lazarus anspielt). Dann würde der Maler in der Einfaltung der Zeit in den Augenblick zuletzt nicht allein die Strukturelemente der malerischen Repräsentation herausarbeiten, sondern auch jenes Kreuz der Unsterblichkeiten, das zur Malerei als Struktur in einer überraschend engen Beziehung stünde.

Die weitergehende Frage, ob Ähnliches auch für die Privilegierung der Gewalt in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung gelten müsse, sei zumindest gestellt, wenn auch nicht beantwortet. Signifikant jedenfalls ist das theoretische Potential, das in den Modi der Repräsentation von Wirklichkeit durch das Historische liegt. Der Rückgang der theoretischen Denkbewegung auf den Barock – mit Walter Benjamin als Pionier – belegt ferner die Stabilität und zeitliche Erstreckung der Struktur, die der historischen Repräsentation zugrunde liegt. Diese Struktur ist zuletzt immer das Kreuz der Unsterblichkeiten. Das ist deswegen der Fall, weil die Moralität in Gestalt der Rettungshandlung an die Unsterblichkeit der Gattung – die der Außenraum des Grabs der Einzelnen ist – gefesselt bleibt. Und die Bedingung, dass es bei »der Geschichte« um die Repräsentation einer moralischen Ontologie geht, die im Spannungsverhältnis zwischen exo- und esoterischen Sprachspielen der moralischen

Normativität steht, kann offenbar nicht aufgehoben werden. Allerdings kann die Repräsentation sich selbst zur Darstellung bringen.

189. *Diese Pflicht des Historikers*. In welcher Gestalt erscheint die Topik der Rettung beziehungsweise ihre Bindung an Strukturelle, wenn man von der Bildlichkeit zur Textualität zurückwechself? Unter den Historikern, die sich der merkwürdigen Frage einer Rettung der Toten angenommen haben, ist Jules Michelet wohl der prominenteste. Im Vorwort des zweiten Bandes seines letzten Werks, der unvollendet gebliebenen *Histoire du XIXe siècle*, an der er von 1872 bis zu seinem Tod 1874 arbeitete, ohne weiter als bis zum Sturz Napoleon Bonapartes zu gelangen, findet sich eine Passage, in der er sich über die »Pflicht« des Historikers den Toten gegenüber äußert:

Ja, jeder Tote hinterläßt ein kleines Gut, sein Andenken, und bittet darum, daß man es pflege. Dem, der keine Freunde hat, muß der Magistrat sie ersetzen. Denn das Gesetz, die Gerechtigkeit, ist zuverlässiger als alle unsere vergeßlichen Zärtlichkeiten, unsere so rasch getrockneten Tränen.

Diese Magistratur ist die Geschichte. Und die Toten sind, um mit dem Römischen Recht zu sprechen, diese miserabiles personae, um die sich der Magistrat kümmern soll.

Niemals in meiner Laufbahn habe ich diese Pflicht des Historikers aus den Augen verloren. Ich habe vielen allzu sehr in Vergessenheit geratenen Toten den Beistand gewährt, den ich selbst benötigen werde.

Ich habe sie für ein zweites Leben exhumiert.<sup>89</sup>

Gewiss, Vorwortprosa, ins Deutsche auch nur deswegen übersetzt, weil Roland Barthes die Passage, der dieser Ausschnitt entstammt, 1954 in seine Studie zum Stil Michelets übernommen hat, um sie in einen Zusammenhang zu stellen mit vielen weiteren Äußerungen Michelets über die Liebe zu den Toten, den Wunsch, sie körperlich zu berühren und wieder zurückzuerhalten, auch wohl, sie sich einzuverleiben.

Barthes interessiert sich vor allem für die Körperlichkeit in den Geschichtsmetaphern. Dass es sich auch lohnen könnte, über den spezifisch moralischen Anspruch dieses Zitats nachzudenken, scheint ihm nicht einzufallen. Die Pflicht, von der Michelet handelt (seiner Formulierung nach könnte es übrigens auch noch andere Pflichten des

89 Jules Michelet, *Histoire du XIXe siècle*, 2, Paris: Lévy, 1875, ii–iii; für die Übersetzung Roland Barthes, *Michelet* [1954], übers. von Peter Geble, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1980, 123.

Historikers geben, aber solche nennt er nicht), ist diejenige, die Erinnerung an die Toten vor dem Vergessen zu retten. Erinnerung kommt tatsächlich einem »zweiten Leben« gleich, zu dessen Genuss der Historiker die Toten »exhumiert« hat. Figuren der Vorläufigkeit, die auf den zweiten Tod, der den Toten bevorsteht, schon vorausweisen. In diesem Zusammenhang erwähnt Barthes auch die panische Angst Michelets vor dem Scheintod, die ihn mehrmals dazu veranlasste, die Leichname jüngst verstorbener Angehöriger und Freunde exhumieren zu lassen.<sup>90</sup> Offenbar genügt der Grabraum für die Toten nicht mehr; die Fürsorge nimmt das Pathos einer untröstlichen, niemals vergessenden Trauer an und verlangt folglich nach mehr als der bloßen, konventionellen Bestattung. Insofern ist durchaus davon auszugehen, dass jenes »zweite Leben« einer Proliferation von Intervallen zwischen Tod und Tod unterliegt, wie Malabou sie andeutet. Unter den Lebenden obliegt die Aufgabe der Rettung der Toten zunächst deren Freunden und Angehörigen. Doch es gibt diejenigen, die zu arm an Angehörigen sind, um anders als mit Hilfe der Verwaltung, des »Magistrats«, das heißt des Historikers als Amtsträger, eines Gedenkens teilhaftig werden zu können. Und selbst für die anderen gilt, dass das menschliche Affektleben allzu schwach ist, um der Aufgabe der »Gerechtigkeit« gegenüber den Toten gewachsen zu sein. Im Grunde sollte daher die Geschichtsschreibung diese Aufgabe direkt für alle übernehmen. Die kulturelle Praxis von Begräbnis, Gedenken und Trauer ließe sich gänzlich ausschalten; die Trostlosigkeit der Sterblichkeit würde von Amts wegen zentralisiert und dem Eigentum der Einzelnen entzogen. Aufkündigung zweier Koalitionen zugleich: Die Sepulkralkultur braucht es nicht mehr. Und die Totenrettung, auf die Michelet abzielt, macht sich unabhängig von älteren theologischen Erlösungsversprechen, weil sie sich ganz innerhalb der Gesellschaft, genauer, der Nation als Geschichtswerke lesender Öffentlichkeit abspielt.

190. *Humanitäre Nation*. Nicht ausgesprochen wird jedoch, dass eine neue Koalition angestrebt wird. Die Metapher vom »Magistrat« suggeriert zwar, dass es zunächst um eine traditionelle karitative Pflicht geht, die sich auf den Nahbereich einer lokal gebundenen Gesellschaft bezieht. Doch dieser Eindruck täuscht. Gemeint sind alle Toten, eine Universalität, die sich zwar im Kontext von Michelets Vorwort auf den partikularen Rahmen der Nation beziehen lässt, die aber dennoch die Signatur

90 Barthes, *Michelet*, 108f. Zum weiteren Kontext vgl. Gerlind Rüge, *Scheintod: Zur kulturellen Bedeutung der Schwelle zwischen Leben und Tod um 1800*, Bielefeld: transcript, 2008.

eines humanitären Unterfangens aufweist, in dem es, wie etwa Luc Boltanski betont hat, stets um den Beistand für diejenigen geht, die in erheblicher Entfernung leiden und denen man bislang nicht helfen zu können meinte.<sup>91</sup> Die Nation, indem sie vornehmlich durch Schreiben und Lesen eine Öffentlichkeit bildet, ist immer schon ein Gefüge von Distanzbeziehungen – die *imagined community*, die Benedict Anderson zum Gemeinplatz erhoben hat – und kein Nahbereich. Mit dem schwachen, affektiv korrumpierten Normengefüge der vorgängigen Sepulkralkultur, deren Reichweite auf den Friedhof begrenzt ist, soll also nunmehr zugunsten dieses Distanzraums gebrochen werden; ein neuer Imperativ wird dagegen gesetzt, und die Geschichtsschreibung steht als Institution bereit, das Geschehen von Trauer und Vergessen so zu manipulieren, dass es die Gebote der Rettung der Toten weniger leicht verletzt. Die Nation wird nicht allein zum Beinhaus, sondern auch zur Rettungsgesellschaft.

Die normative Sprache in der Geschichtsschreibung schließt sich an die Sprache der humanitären Moral an, die erst im 18. Jahrhundert entstanden war.<sup>92</sup> Die Historizität hat demnach teil an einer Geschichte der moralischen Kultur in der europäischen Moderne. Die »Pflicht des Historikers« ist ohne den Humanitarismus schwer begreiflich. Das Verhältnis von Nation und Universalität (als menschheitliche Geltung) moralischer Normen ist widersprüchlich, weil es zwischen Begrenzung und Entgrenzung des Geltungsbereichs der Normen changiert. Dieser Widerspruch hat durchaus eine Rolle gespielt im Spannungsverhältnis von Nation und Imperium in der europäischen Moderne, indem das Imperium im nachrömischen Europa stets die Bedeutung eines Raums der Universalität getragen hatte und, wie man wohl zeigen könnte, diese Universalität durch die humanitären Bewegungen seit dem späten 18. Jahrhundert zunehmend in die Sphäre des Moralischen übertragen wurde.

191. *Seenot der Toten im Meer des Vergessens*. Michelet beschreibt den Weltozean als Figur der Ewigkeit und der Wiederholung eines apokatastatischen Lebenszyklus, in dem aus jedem Tod sofort neues Leben entsteht und in dem keine Trauer nach Trost verlangt.<sup>93</sup> Hier hätte man ein Bild der positiven Plastizität, wie Malabou sie beschreibt: Jede

91 Luc Boltanski, *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Paris: Métailié, 1993.

92 Vgl. zu dieser Entstehung nach wie vor insbesondere Thomas Laqueur, »Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative«, in: *The New Cultural History*, hrsg. von Lynn Hunt, Berkeley: University of California Press, 1989, 176-204.

93 Jules Michelet, *Das Meer* [1861], übers. von Rolf Wintermeyer, Frankfurt a. M.: Campus, 2006, bes. 84-110.



Metamorphose ist Übergang in neues Leben. Der Kontrast mit der menschlichen Sterblichkeit, aus der kein neues menschliches Leben entsteht, ist markant:

Das Element, das wir flüssig, mobil, launisch nennen, verändert sich nicht wirklich; es ist die Regelmäßigkeit selbst. Das, was sich beständig verändert, ist der Mensch. Sein Körper (der – Berzelius zufolge – zu vier Fünfteln aus Wasser besteht) wird schon morgen verdunstet sein. [...] Wie auch immer es mit seiner sehr berechtigten Hoffnung bestellt sei, in seiner unsterblichen Seele weiterzuleben, so betrüben den Menschen doch seine häufigen Todesfälle und die Krisen, die jeden Augenblick das Leben zerreißen. Das Meer scheint darüber zu triumphieren. Immer, wenn wir uns ihm nähern, scheint es uns vom Grund seiner Unwandelbarkeit aus anzusprechen: »Morgen vergehst Du, doch ich vergehe nie. Deine Gebeine werden in der Erde ruhen, ja schon nach wenigen Jahrhunderten zu Staub zerfallen sein, doch ich werde majestätisch und unberührt mein großes, gleichmäßiges Leben weiterführen.«<sup>94</sup>

Nach dem Zeugnis der Metapher von der »Verdunstung« für die Vergänglichkeit des Menschenlebens steht also die aquatische und maritime Topik in intimer Verbindung mit Michelets Gedanken über die menschliche Sterblichkeit und die Gefahr des Vergessens, die dem Menschen droht, und zwar eben durch jene zyklische Ewigkeit des alles Bewusstsein übersteigenden »Lebens« selbst. Damit kontrastiert das »Ruh« der menschlichen »Gebeine« im Erdboden, deutlicher Verweis auf die Sepulkralkultur als Gegenteil des thalassischen Umgangs mit dem Abgestorbenen. Hier geht es nicht mehr einfach um die Toten, sondern um die Möglichkeit des Todes selbst, seiner Anerkennung als eines relevanten, je einmaligen Ereignisses, das eine Trostbedürftigkeit der Menschen stiftet, anstatt in einer Apokatastasis der Lebenszyklen zu verschwinden. Der Übergang zwischen dem Gebot zur Rettung der Toten und dem zur Rettung des Todes ist zumindest bei Michelet fließend. Das Buch endet mit einem humanitären Plädoyer, an den Küsten Einrichtungen zur Nutzung der Meeresluft für die Stärkung und Heilung kranker Kinder des Industriezeitalters zu schaffen. Menschliche und ozeanische Ordnung sollen mittels der humanitären Einrichtung zueinanderfinden; genauer, die menschliche Ordnung behauptet sich gegenüber der ozeanischen allein aufgrund ihres Humanitarismus.

94 Michelet, *Meer*, 22.

So erweist sich Michelet auch als Pionier ökologischer Argumente, etwa in seinen Klagen über Walfang und Überfischung, mit denen er überdies die Zugänglichkeit der ozeanischen Ordnung für humanitär-moralische Diskurse demonstriert.<sup>95</sup> Die herkömmliche Grenze zwischen Natur und menschlicher Kulturwelt – herkömmlich spätestens seit Giambattista Vico, für den gerade die Bestattung zu den wichtigsten Konstituenten dieser Grenze gehört<sup>96</sup> – wird von der humanitären Moralität mühelos überschritten, indem die Pertinenz der Normativität einfach erweitert wird. Der Gedanke musste naheliegen, dass diese Moralität auch die Grenze zwischen Lebenden und Toten, zwischen Erinnerung und Vergessen überwinden könne.

192. *Muscheln und heroische Melancholie.* Übrigens kann die heilende »Wiedergeburt«, die vom Meer ausgeht, sogar im Vergessen selbst liegen:

Man sagt, daß Scipio, der Sieger von Karthago, und Terenz, der Gefangene, der diesen Untergang einer Welt überlebt hatte, am Meeresufer Muscheln auflesen, gute Freunde in der Gleichgültigkeit und der Abwendung von der Vergangenheit. Sie genossen hier das Glück, zu vergessen, das Leben auszulöschen, wieder zu Kindern zu werden. Das undankbare Rom, das zerstörte Karthago – ihre Vaterländer – galten ihnen gering und hinterließen kaum eine Spur in ihrer Seele, nicht mehr als das Gekräusel einer Welle.<sup>97</sup>

So erlaubt selbst die nur marginale Teilnahme des Muscheln auflesenden Strandbesuchers an der maritimen Wiederholungsstruktur den Austritt aus dem Geschichtlichen. Das Muschelnsammeln ist eine Fürsorge für die Toten des maritimen Lebens, symbolische Stellvertretung (also Repräsentation) oder sogar stille Ausdehnung der Pertinenz der menschlichen Totenfürsorge. Das Motiv der Totenrettung ist daher untergründig mit dieser Passage verwoben. Und ähnlich der Geschichte verfährt das Muschelnsammeln selektiv, da es vor allem das Heile, Schöne und Geruchsfreie vom Strand aufließt.

95 Michelet, *Meer*, 168–187, 229–246.

96 Vico, *Prinzipien*, §§ 12, 333, 337, 529. Michelet war aufmerksamer Leser Vicos und hatte auch eine französische Übersetzung von dessen Werken herausgegeben; hier am einschlägigsten Giambattista Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire, précédés d'un discours sur la vie et le système de Vico*, übers. von Jules Michelet, Paris: Renouard, 1827; vgl. Oscar A. Haac, *Jules Michelet*, Boston: Twayne, 1982, 21–34, Eric Fauquet, *Michelet ou la gloire du professeur d'histoire*, Paris: Editions du Cerf, 1990, 101–108, Paule Petitier, *Jules Michelet: L'homme histoire*, Paris: Grasset, 2006, 58–60.

97 Michelet, *Meer*, 293f.

Den dort von der Betrachtung des Ozeans ausgelösten Zustand beschreibt Michelet auch als »heroische Melancholie«, nämlich als die Traurigkeit »der selbstlosen Herzen, die ihr Geschick annehmen und immer die Natur dafür segnen, jedoch die Übel der Welt fühlen und gerade in ihrer Trauer die Kraft schöpfen, zu handeln und Neues zu erschaffen.«<sup>98</sup> Es bestünde demnach ein Zusammenhang zwischen dieser Melancholie des humanitären Engagements gegen die »Übel der Welt« und der Melancholie der Geschichtsschreibung, die mit dem endgültigen, unnatürlichen Tod der Toten das übelste der Weltübel bekämpft oder zumindest aufschiebt. Es gibt sogar einen Genuss dieser Melancholien, weil der Zustand der Trost- und Wertlosigkeit in einen der humanitär vermittelten Eudämonie umzuschlagen vermag. Innerhalb der Sphäre der wissenschaftlichen Historizität eröffnet sich ein Raum für die Historisierung.

Die Vorgängigkeit des Imperialen ist jedoch auch in dieser Passage über Scipio und Terenz offenkundig. Karthago muss vorher zerstört worden, Rom undankbar gewesen sein, und das subjektive Vergessen der historischen Akteure löscht die vorangegangene Geschichte nicht aus. So wäre einmal mehr das Imperium als historisches Apriori jener Trostlosigkeit des Wertjenseits zu akzeptieren, die die humanitäre Moralität gründiert. Die Signifikanz der Rettung des Todes ist auch die einer Rettung dieses Jenseits überhaupt. Das Totsein der Toten selbst ist zu retten; denn sobald sie gänzlich vergangen und vergessen sind, sind sie weniger als tot. Die zerstörerische Plastizität erreicht ihren Bestimmungsort. Das »zweite Leben« ist auch für Michelet eben keine Ewigkeit, sondern nur ein weiteres Intervall, jedoch eines, das die Geschichte durch ihren wesentlich flexibleren und umfangreicheren Schriftgebrauch und die Zirkulation der Schrift in der Öffentlichkeit um ein Vielfaches weiter auszudehnen verspricht als es einem Grabmal möglich wäre.

193. *Die Armen beim Totenmahl.* Michelets Rückgriffe auf den Assoziationsraum des Imperium Romanum sind symptomatisch: Einmal mehr betreffen sie den Zusammenhang von Eudämonismus als Glücksfähigkeit des Einzelnen und Imperium als Chiffre für die Erhöhung dieses Einzelnen in den Raum universaler Geltung. Dieser Zusammenhang setzt sich bis in die Sepulkralkultur fort. Das zweite Leben der exhumierten Toten ist eine Frage des Glücks der befreiten Einzelnen. Die Nation ist immer schon ein imperialer Zusammenhang, der die Einzelnen zu ihrem Glück freisetzen soll.

98 Michelet, *Meer*, 32.

Charakteristischerweise enthalten Michelets Vorwortbemerkungen zur Rettung der Toten vor dem Vergessen ein kulturgeschichtliches Missverständnis: Aus Forschungen zur Topik des Totenmahls zumindest in der späteren Antike ist ersichtlich, dass in römischer Zeit die Frage, wie der Armen gedacht werden könne, nicht von Bedeutung war. Im Gegenteil nutzte man das Leichenmahl als Armenspeisung, die zugleich den *miserabiles personae* eine Teilnahme am Gedenken für die verstorbene Person auferlegte.<sup>99</sup> Sie waren also nicht Objekte, sondern Subjekte der Sepulkralkultur – eine Umkehrung der Perspektive, die vielleicht auch Petronius' Gastmahl des Trimalchio mit dem Encolp und seinen Freunden als mittellosen Teilnehmern begrifflicher macht.<sup>100</sup> Zwischen Essen und Totengedenken besteht ein in der römisch-imperialen Kultur gestifteter symbolischer Zusammenhang, den Barthes noch unwillkürlich mit erfasst, wenn er die Einverleibungstopik Michelets mit dem Neologismus des »Geschichtessers« (*mangeur d'histoire*) etikettiert.<sup>101</sup>

Die sogenannte Trauerarbeit wird also erstens in Form der Speisung konkretisiert; und im Extremfall erweist sie sich als Orgie. Zweitens betrifft diese Arbeit nicht allein die Teilhabe des lebendigen Körpers an der Totenfürsorge, sondern stiftet auch ein Wertsetzungsverfahren des Konsums als Grundform des Tauschs. Die normative Form der Totenfürsorge behauptet hier ihren Primat vor den Wertsetzungen. Die Indienstnahme der Armen ist schließlich drittens als Teil einer allgemeineren Matrix der freien Bestattungsform in der römischen Sepulkralkultur aufzufassen, aus der sich nicht zuletzt die lächerlichen Entscheidungen des Trimalchio über sein Nachgedächtnis erklären lassen.

Erwin Panofsky hat auf die bemerkenswerte Vielfalt der Sepulkralkultur in der römischen Antike verwiesen.<sup>102</sup> Verbrennung, Erdbestattung, Sarkophage, Mausoleen, natürliche Grabhöhlen, Gräberfelder mit einfachen Grabsteinen, aus Tuffstein gehöhlte Katakomben: Die römischen Formen variierten und erforderten ein Maß an individueller Entscheidung und Wahl, das erst in der europäischen Moderne wieder erreicht worden

99 Theodor Klausner, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Münster: Aschendorff, 1927; Otto Gerhard Oexle, »Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18.1 (1984), 401-420.

100 Übrigens zeigt ein anderes Fragment des *Satyricon* Encolp und Eumolp auch als für den Augenblick nachdenkliche Trauergäste bei der Bestattung eines Schiffskapitäns, mit dem sie zusammen gereist und schiffbrüchig geworden waren und der vorher als ihr erbitterter Feind aufgetreten war, vgl. Sat. 114-115.

101 Barthes, *Michelet*, 43.

102 Erwin Panofsky, *Tomb Sculpture: Its Changing Aspects from Egypt to Bernini*, London: Thames & Hudson, 1964, Kap. 2-3.

ist. Der Pluralismus der Bestattungsformen in der europäischen Moderne ist also nicht einmal eine wirkliche Neuigkeit.

Und wenn die sepulkrale Formenvielfalt der römischen Antike als Symptom der Nähe von eudämonistischem Individuum und imperialer Ordnung ausgelegt werden kann, lässt sich vielleicht sogar festhalten, dass sepulkrale Varianz und imperiale Ordnung zusammengehören. Zwar kann es wohl als kulturgeschichtlicher Normalfall gelten, dass Gesellschaften die Einzelnen von Entscheidungen über die grundsätzliche Bestattungsform entlasten und die andauernde Zugehörigkeit der Toten symbolisch durch eine grundsätzliche Uniformität des Umgangs mit ihnen bezeichnen. Aber offenbar gibt es auch gesellschaftliche Ordnungen, die gerade das Gegenteil verlangen.

*194. Klassizismus in Monnickendam.* Die imperiale Machtexplosion in Nordwesteuropa im 18. Jahrhundert zog schließlich eine Veränderung in der Sepulkralkultur nach sich. Im nordholländischen Städtchen Monnickendam findet man in der »Großen Kirche« das Grabmal eines frühen humanitären Aktivisten, des mennonitischen Predigers Jan Nieuwenhuyzen, Mitbegründer der *Maatschappij tot Nut van't Algemeen* (Gesellschaft zum Nutzen der Allgemeinheit), kurz bekannt als *Het Nut*. Das Grabmal, 1806-07 auf Kosten von *Het Nut* entworfen durch den Graphiker Jacques Kuyper und errichtet von den Bildhauern Charles und Jean François Sigault, in schwarzem und weißem Marmor gehalten, weist ein deutlich klassizistisches Bildprogramm auf. Tatsächlich hinterlässt der ostentativ gute Geschmack der geraden Linien des monumentalen Wandgrabs in der vom wässrigen Untergrund über die Maßen verkrümmten und einseitig absinkenden mittelalterlichen Kirche den merkwürdigen Eindruck eines schon vergangenen Anachronismus, dessen eigene Geschichte sich anders bewegt als der Kirchenbau, der ihn umgibt.

In der Mitte der Grabplatte erkennt man den apokatastatischen Seelenschmetterling, umgeben von einem Ouroboros (klassizistisches Ewigkeitssymbol) und einem Kranzgewinde aus Oliven- und Palmzweigen (die Olive für den Frieden, die Palme des Martyriums für den Sieg über das Böse), flankiert von einer brennenden Fackel, die nach oben, und einer erloschenen, von einer weiteren Schlange umwundenen Fackel, die nach unten weist (das ewige himmlische und das vergängliche, sündhafte und Krankheiten unterworfenen irdische Leben). Figuren der Wiederkehr innen, Figuren der Einmaligkeit außen. Die heterodoxe theologische Orientierung, die der Schmetterling nahelegt – origeneische Apokatastasis, alle werden gerettet und die Hölle hat nicht auf Ewigkeit

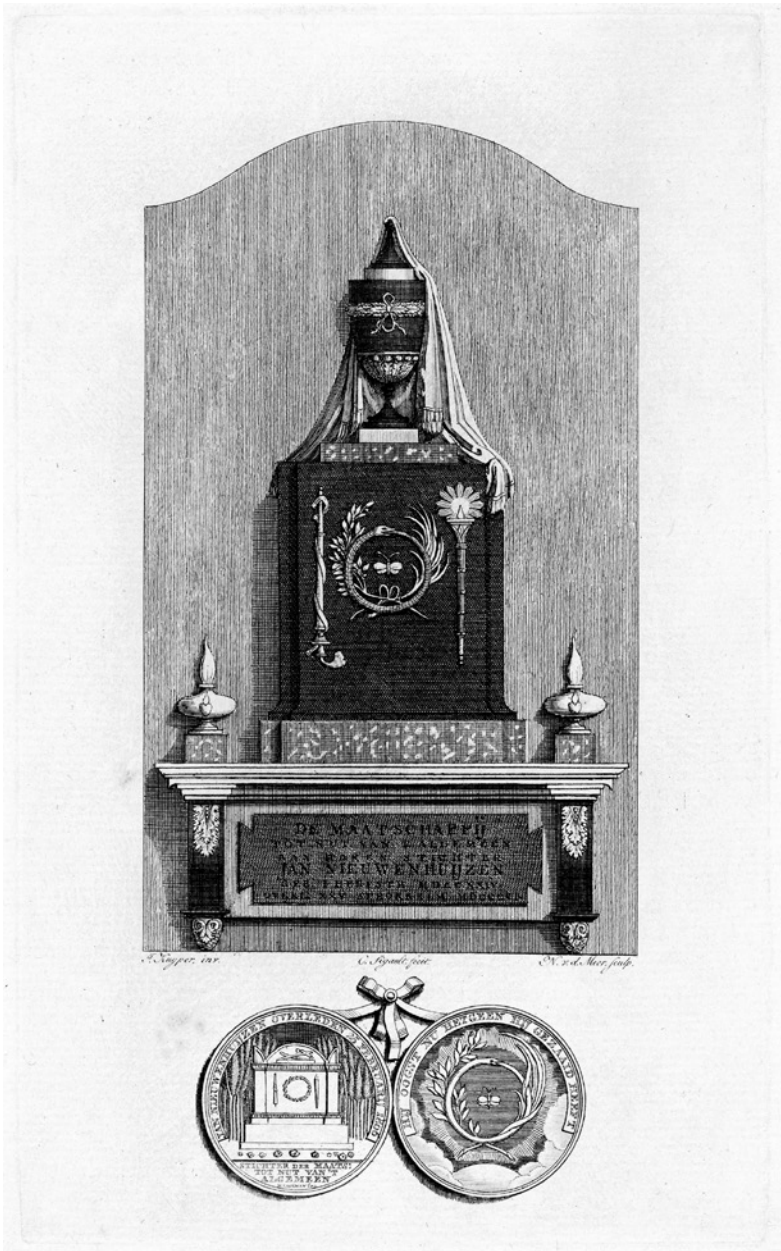


Abb. 4: Noach van der Meer, jr., *Epitaph und Gedenkmedaille für Jan Nieuwenhuizen*, nach Jacques Kuyper, Charles und Jean François Sigault, ca. 1806-08

Bestand – verweist auf eine gewisse Affinität zwischen reformistischer religiöser Gesinnung und humanitärem Engagement.

Interessanter jedoch als der eindeutig dekodierbare Symbolismus<sup>103</sup> ist ein Zierelement seiner Umrandung, die mächtige Urne, die an der Spitze des Wandgrabs angebracht ist und über die ein marmornes Leichentuch (mit schwarzem Trauerrand) seine Falten wirft. Die Urne verweist nicht darauf, dass Nieuwenhuyzens Leichnam entgegen christlichen Gepflogenheiten kremiert worden wäre; wohl aber darauf, dass der Klassizismus einen Weg eröffnet hatte, der die Verbrennung verstorbener Körper schließlich auch praktisch zugänglich machte. Bis Mitte des 19. Jahrhunderts häufen sich die Belege eines Nachdenkens über Bestattungsformen, das stets im Verein mit klassizistischen Motiven steht; die Griechen als konsistente Kremierer – mindestens ihren berühmtesten literarischen Zeugnissen nach – spielen dabei eine besondere Rolle.<sup>104</sup>

*195. Durch das Feuer zum Voluntarismus.* Erst seit Entwicklung neuer technischer Verfahren ab ungefähr 1870 findet die Kremation in Europa größere Verbreitung, vorangetrieben zunächst von antiklerikalen Liberalen, sodann von völkischen Nationalisten und Faschisten ebenso wie von rationalisierenden Kommunisten. Offenbar bestand ein Zusammenhang von politischer Mobilisierung und Feuerbestattung. Deren weitere Ausbreitung insbesondere im nördlichen Europa und den USA dauert im Übrigen nach wie vor an. Die Nutzung von Kremation als Instrument der Massenvernichtung in der Shoah – ohne die massenhafte Vernichtung der Leichname wäre ab einem gewissen Punkt auch dieses Morden nicht möglich gewesen – hat der fraglichen Verbreitung der Feuerbestattung in der zivilen Sepulkralkultur keinen Abbruch getan, vielleicht weil nicht allein die deutsche Tätergesellschaft, sondern die gesamte europäische Welt die Bestattungsformen im Kriegskontext ohnehin als von denen im Friedenskontext abweichend begriff. Doch auch und zumal im Frieden ist es bei der Kremation, gleich wie sich ihre Propagandisten äußerten, nie darum gegangen, ein verbindliches Ver-

103 Alle Elemente mit Ausnahme des Ouroboros und des Palmzweigs lassen sich etwa in der oben bereits zitierten Tafel bei Spon, *Miscellanea*, 7 wiederfinden.

104 Vgl. etwa Jacob Grimm, »Über das Verbrennen von Leichen: Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 29. November 1849«, in: *Kleinere Schriften*, 2: *Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*, Berlin: Dümmler 1865; vgl. hierzu auch Henning Trüper, »Depth and Death: On History, Humanitarianism, and Mortuary Culture«, in: *History of the Present* 11.2 (2021), 119–151. Es lässt sich hinzufügen, dass die Kremation keineswegs die alleingültige Bestattungsform in der gesamten altgriechischen Geschichte gewesen ist; vgl. Robert Garland, *The Greek Way of Death*, Ithaca: Cornell University Press, 2. Aufl. 2001.

fahren der Bestattung für alle einzuführen. Vielmehr ist die Funktion die gewesen, die vorherige Geltung eines verbindlichen Grundverfahrens aufzuheben, nämlich der Bestattung des körperlich soweit möglich unversehrten Leichnams in Vorbereitung auf die biblisch verbürgte Auferstehung des Fleisches (sei es in geschaukelten oder gebauten Gräbern). Damit verbindet sich auch die zumindest teilweise Säkularisierung der Nekropolen, die zumindest im städtischen Raum nicht mehr als Symbole des Paradiesgartens um das gemeindliche Gotteshaus herum angelegt wurden.<sup>105</sup>

Im Ergebnis wurde das moderne europäische Individuum zunehmend mit Entscheidungsmöglichkeiten konfrontiert, wie mit den Leichnamen der Angehörigen und schließlich dem eigenen zu verfahren sei. Die Gesellschaft insgesamt gibt keinen Symbolismus der Zugehörigkeit im Tod mehr vor; oder genauer, der neue Symbolismus liegt darin, wie Trimalchio selbst darüber zu entscheiden (oder aktiv oder passiv andere Personen oder Institutionen mit dieser Entscheidung zu belasten), was mit dem eigenen Körper nach dem Tod geschehen soll. Das zentrale gemeinschaftsstiftende kulturelle Zeichen ist die individuelle Entscheidung. Die europäische und amerikanische Moderne ist durch einen sepulkralen Voluntarismus geprägt, eine Kultur der Variablen, die etwa Entscheidungen darüber erzwingt und multipliziert, ob die Bestattung anonym oder onomastisch (mit Zeichen für den Namen) erfolgt und ob eine Grabstätte erhalten bleiben oder nach einer bestimmten Frist aufgehoben werden soll. Jacques Derrida hat die Widersprüchlichkeit dieser Entscheidungssituation – auch über das Ende der Intentionalität hinaus soll der Körper dennoch weiterhin über sich selbst entscheiden: Was will ich, dass mit mir geschehen soll, wenn ich kein Ich mehr bin? – vor seinem eigenen Tod unter dem Druck der nämlichen Situation beschrieben.<sup>106</sup> Auch die oft behauptete »Todesvergessenheit« der Gegenwart<sup>107</sup> ist vielleicht nur eine Fehldeutung des Spiels der Entscheidungen, denen der Umgang mit

105 Am Beispiel von Paris beschrieben etwa bei Erin-Marie Legacey, *Making Space for the Dead: Catacombs, Cemeteries, and the Reimagining of Paris, 1789-1830*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2019.

106 Jacques Derrida, *La bête et le souverain. Séminaire 2002-03*, 2, hrsg. von Michel Lisse, Paris: Galilée, 2010.

107 Als Gewährsleute dieser Topik lassen sich in der Philosophie etwa Martin Heidegger anführen, vgl. hierzu Hans Ruin, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Stanford: Stanford University Press, 2018; in der Geschichtswissenschaft Philippe Ariès, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland* [1974], übers. von Hans-Horst Henschen, München: Hanser, 1976; in der Soziologie Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Cambridge: Polity, 1992.



den Toten ausgesetzt ist. Keineswegs wird hier etwas verdrängt, sondern es werden beständig neue Entscheidungen über die Toten erzwungen.<sup>108</sup>

Hinter den Entscheidungen steht aber die Ermächtigung der Einzelnen als Konstituenten der Gesellschaft, die mit der imperialen Ordnung der Gegenwart einhergeht. Das eigentliche Nachleben der Antike, *pace* Aby Warburg, liegt vielleicht weniger allein im »bewegten Beiwerk« bildkünstlerischer Pathosgesten und sublimierter Göttermythen als in der imperialen Ordnung, einer sich immer weiter verwandelnden und sich doch gleichbleibenden *translatio imperii*, die für die mittelalterlichen Geschichtstheologen noch evident war. Das Imperium ist immer schon Metamorphosen unterworfen; die europäische Geschichte wäre die Geschichte dieser Metamorphosen.

*196. Kriegstote und Friedentote.* Der eigentümliche Parallelismus der imperialen Antike und imperialen Moderne wirft die Frage auf, ob es sich bei der hier skizzierten Geschichte der Sepulkralkultur eher um ein Strukturphänomen handelt als um eine Abfolge singulärer Muster, die extremen und rapiden Wandlungen unterworfen wären. Aber zuletzt trifft beides zu und handelt es sich um eine falsche Alternative.

Zur Illustration lässt sich etwa auf die Unterscheidung verweisen, die der moderne Voluntarismus zwischen den Toten des Friedens und denen des Kriegs einführt. Diese Unterscheidung wirkt zunächst wie eine eindeutige Signatur der Moderne. Die Kriegstoten hatten im Verlauf der Moderne zumindest in absoluten Zahlen in ungeheurem Maß zugenommen; und eine Wahl des Bestattungsmodus stand ihnen oder ihren Angehörigen kaum je zur Verfügung. Die Toten von Krieg und extremer Gewalt wurden insbesondere seit dem Ersten Weltkrieg mit Rettungsimperativen von solcher Eindringlichkeit umstellt, wie sie zuvor, etwa in der normativen Sprache Michelets, unbekannt waren. Die Kriegstoten konnten sich selbst nicht helfen, ihnen musste geholfen werden – weil ihnen eben die Möglichkeit der sepulkralen Entscheidung entzogen war. Allerdings nahm diese Entwicklung durchaus noch zu Michelets Lebzeiten ihren Anfang, etwa und insbesondere im Amerikanischen Bürgerkrieg, in dem das Totengedenken wohl zum ersten Mal seit der Antike zum erheblichen Problem der symbolischen Repräsentation eines demokratisch verfassten politischen Gemeinwesens wurde.

108 In diesem Sinn auch jüngere soziologische Studien, vgl. Tony Walter, *On Bereavement: The Culture of Grief*, Buckingham: Open University Press, 1999; Glennys Howarth, *Death and Dying: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity, 2007; Ekkehard Coenen, *Zeitregime des Bestattens: Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen*, Weinheim: Beltz Juventa, 2020.

Von hier aus entstand, durch die Verknüpfung von Demokratisierung der Nationalstaaten und Industrialisierung der Kriegführung, spätestens ab 1914 das Projekt einer totalen onomastischen Erfassung der Kriegsoffer, in dieser Form zumindest in der europäischen Geschichte eine Neuheit.<sup>109</sup> Die Indienstnahme der Kriegstoten für die nationalen Selbstverständnisse moderner Staatswesen, die Verpflichtung, die die Lebenden gegenüber den Toten empfinden sollten und die dem Vernehmen nach im fortgesetzten Kampf für das je verfolgte politische Projekt oder auch allein für das spezifische Fortschrittsdenken eines Nie-Wieder bestand, hätten die »politischen Totenkulte« der Moderne von früheren radikal abgesetzt.<sup>110</sup> Die Kriegstoten hätten gegenüber anderen Toten eine monumentalische Aufwertung erfahren, mithin eine neuartige Historisierung.

Natürlich muss man diesem Argument einige Zugeständnisse machen, damit es nicht sofort einer verbreiteten und oftmals berechtigten Skepsis gegenüber den Neuheitsansprüchen der Moderne zum Opfer fällt. Dass etwa schon Thukydides den Perikles eine politische Rede des Gedenkens an die Kriegstoten halten lässt, deren Topik auch heute vertraut wirken mag, nicht zuletzt, weil zum Beispiel Abraham Lincoln sie in Gettysburg imitierte, muss man ignorieren, wenn das Argument der unzweifelhaften Modernität der Kriegstotenfürsorge des späten 19. und 20. Jahrhunderts tragfähig sein soll.<sup>111</sup> Doch selbst dann bleibt es eine offene Frage, inwieweit die moderne Kriegstotenfürsorge tatsächlich von der zivilen Sepulkralkultur unabhängig gewesen ist. Denn es ist plausibel anzunehmen, dass beides eng zusammenhing, etwa in der Form einer kontrastiven Bindung. Es könnte sich sogar so verhalten, dass der Voluntarismus nur deswegen so erfolgreich gewesen ist, weil die Friedenstoten gerade als solche markiert werden sollten, indem man sie einer weniger zwanghaften Sepulkralkultur unterwarf, beziehungsweise indem man den Zwang vom Verfahren selbst auf die Entscheidung über das zu wählende Verfahren übertrug. Demnach schiene es sogar denkbar, dass der Voluntarismus wieder verschwinden müsste, sobald das Gedächtnis an die politischen Totenkulte für die »Gefallenen« einmal verblasst wäre.

Aber diese Hypothese ist wahrscheinlich überzogen. Trotz allem folgt die voluntaristische Praxis eher der imperialen Ordnung im weiteren

109 Hierzu insbes. Laqueur, *Work*, Kap. 8.

110 Michael Jeismann, Reinhart Koselleck (Hgg.), *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München: Fink, 1994; vgl. auch István Rév, *Retroactive Justice: Prehistory of Post-Communism*, Stanford: Stanford University Press, 2005, bes. Kap. 1-2.

111 Zur Verbindung Thukydides-Lincoln vgl. Laqueur, *Work*, 376.

Sinn, nicht nur der Kriegsgeschichte der Moderne im engeren Sinn. Der sepulkrale Voluntarismus lässt sich als Ausdruck jener Verbindung von Wahlfreiheit des Individuums und imperialer Gesellschaftsordnung auslegen, die Nietzsche im Vorbeigehen betonte. Und auch dieser Gedanke schließt die kontrastive Interdependenz der zivilen und militärischen Sepulkralkulturen keineswegs aus, die schließlich einfach eine Markierung gesellschaftlicher Ungleichheit sein könnte, also eine eindeutig strukturelle Funktion von Totenfürsorge überhaupt erfüllt.<sup>112</sup> Kurz, dem Gefängnis der strukturalen Argumentation entrinnt auch dieser Historisierungsversuch am Ende nicht.

197. *Grabmal und Wertetod.* Das Denkmal für die Toten ist auch die Erinnerung an eine vergangene Wertsetzung, mit der man keinen Wert mehr verbindet. Mit den Kriegstotendenkmälern, die im Weltkriegseuropa in jedem Dorf zu finden sind, verbindet sich heute kaum mehr ein konkreter Schmerz, der an den Namen dieser Toten hinge. Die Trauer ist durch ein vages, oft unterschwellig wohliges Bedauern über die vielen »sinnlosen« Toten ersetzt worden, für die die Nationalgesellschaften in ihren lokalen sozialen Gliederungen einst Steinklötze in nicht selten fragwürdiger Gestaltung in irgendwelche verfügbaren Ecken stellten. In meinem Heimatort etwa verwendete man, allem Anschein nach ohne jedes Gespür für die Ironie, den Mühlstein der kurz zuvor im Orkan eingestürzten Windmühle, in den man die Namen der Toten eingravierte und den man mit einer monumentalen Einfassung und einer kleinen Gartenanlage zur gelegentlichen Kranzablage versah (*Henbehelfen is to'n Wieterkomm'n*, wird als Sinnspruch familiär überliefert).

Zuletzt handelt es sich bei solchen Einrichtungen um Denkmäler für den Tod der Werte selbst, auch wenn ihre Errichter sich dieser Bedeutung nirgends bewusst waren. Das Gedenkzeichen gilt nach dem unnatürlichen Tod des Vergessens allein dem Umstand, dass sich irgendjemand anders vormals an die verstorbene Person erinnert hatte; die Wirklichkeit der verstorbenen Person selbst betrifft es nicht mehr. Sobald sich der jeweiligen Toten niemand mehr erinnert, ist der Wert des Andenkens, das ihnen mit dem Denkmal gesetzt werden sollte, gestorben. Das Gedenkzeichen gilt nun dem toten Wert selbst. Wer es betrachtet, soll daran erinnert werden, dass diesen Namen vergessener Toter einst ein hoher, inkommensurabler Wert beigemessen wurde, dass dieser Wert das natürliche Ende seiner Geschichte erreicht hat und seither zur Norm ge-

112 So Armando Petrucci, *Writing the Dead: Death and Writing Strategies in the Western Tradition*, Stanford: Stanford University Press, 1998.

worden ist (dem Gedenkstein schuldet man Respekt, nicht die unverfügbare Trauer).

Übrigens trifft diese Bestimmung für alle Formen von Grabmälern zu. Michelets Bemerkung über die »Pflicht des Historikers« zur Rettung der Toten vor dem Vergessen ist vielleicht besonders dann nachvollziehbar, wenn man sich diesen in der Sepulkalkultur unvermeidlichen, hingenommenen und oftmals sogar einkalkulierten Bedeutungswandel bewusst macht. Die Sepulkalkultur rechnet mit dem unkörperlichen Tod, dem Vergessen der Toten. Warum sonst beschränken sich die Grabinschriften zumeist allein auf bloße Namen und Lebensdaten, die fast überhaupt keine Information preisgeben? Weit dauerhaftere Bewohner der Nekropolen als die Toten sind die toten Werte. Sie benötigen nicht einmal Namenszeichen. Sie sind genügsam und transzendieren, ganz wie manche Formen der Geschichtsschreibung, die Unterscheidung von anonym und onomastisch. Allein die symbolische Markierung des Begräbnisplatzes reicht ihnen aus, um sich zu erhalten. Auch die Ruine einer seit Jahrtausenden verlassenen Nekropole verewigt nach wie vor die einstigen Wertsetzungen und deren Vergessen, auch die Geldmittel, die für sie aufgewandt worden sind und die ihrerseits längst keine Werte mehr konstituieren.

Kurz, der Friedhof ist der symbolische Ort des Wertjenseits. Er steht nicht für sich und nicht für die Toten, sondern bezeichnet die Fähigkeit von Kollektiven, tote Werte in Form von Normen aufrechtzuerhalten. Er bezeugt die Vergänglichkeit der Trauer. Die Konkurrenz des Historischen mit der Sepulkalkultur entsteht aus dem Bedürfnis, an dieser symbolischen Konstitution eines Wertjenseits als Quelle von Normativität zu partizipieren, sei es kollaborativ durch Arbeitsteilung, sei es durch einen Verdrängungswettbewerb. Es ist nicht zuletzt diese Partizipation, durch die sich Historizität und Historisierung voneinander unterscheiden.

*198. Kleine Synthese zu Normativität und Tod.* Normativität ist Fürsorge für tote Werte. »Fürsorge« bezeichnet ein kaum einhegbar weites Spektrum an Praktiken, die immer auch Bezeichnung, Kommunikation und Repräsentation, gleich ob ent- oder eingefaltet, einschließen. Um dem Schwinden einer gegebenen Fürsorge, dem Abbrechen einer solchen Praxis zu begegnen, versucht die Normativität, die Trägerschaft dieser Praxis zu erweitern; und im Fall der moralischen Normen neigt sie dazu, die Trägerschaft zu universalisieren, indem sie sich vermittels des Schemas der humanitären Moral auf die Menschheit orientiert. Zugleich ist diese Orientierung eine Funktion der medialen Einfachheit der Zeichen der Normativität. Ähnlich wie bei den Grabmalen sind selbst die unleserlichen Inschriften verständlich und ist das Arrangement der jeweiligen

Grabräume über zumindest die meisten kulturellen Distanzen hinweg nachvollziehbar.

Nicht alle werden in solcher Weise bestattet. Die Möglichkeit, dass die Normen verschwinden, vergessen werden, wird anerkannt; ihr soll entgegengearbeitet werden. Es ist sogar diese Möglichkeit, die die Norm überhaupt erst konstituiert; Norm bedeutet Aufschiebung eines Vergessens, Ausdehnung des Intervalls bis zu einem unnatürlichen Tod, der eben spätestens mit dem Aussterben der Menschheit erreicht ist. Vielfach sind in historischer Zeit schon kulturelle Ordnungen oder Völker ausgestorben und auch ermordet worden. In allen diesen Trägerschaften bestanden jeweilige Normensysteme, nicht immer allein moralische, die schon verlorengegangen sind. Es kann sich um Standardisierungsnormen handeln, die etwa bestimmte Verrichtungen betreffen, ein *savoir-faire* irgendwelcher Art; um Bedeutungsnormen, die nicht mehr verstanden werden; um Korpora irgendwelcher konventioneller Regeln. Natürliche Sprachen sind ein gutes Beispiel für solche Normensysteme, deren Sterblichkeit von Sprachgemeinschaften aufgeschoben wird, aber nicht für immer. Die Erfahrung des Aussterbens von Werten *und* Normen ist allgemein. Und es scheint, als ob die Praktiken der Fürsorge ein Kontinuum bildeten, so dass jede dieser Praktiken das Gefühl der Nachbarschaft zu verlorenen Formen von Fürsorge in sich trägt.

Das deutlichste Kriterium, anhand dessen sich moralische Normen von nichtmoralischen unterscheiden lassen, ist wohl die Tendenz zur Forderung nach gesamt-menschheitlicher Fürsorge. Niemand strebt (hoffentlich) nach Universalisierung der Tischsitten; die universale Geltung moralischer Normen hingegen wird zumindest tendenziell erwartet. Zu den interessanteren Entwicklungen der Moderne gehört die Ausdehnung solcher Forderungen auf das sogenannte Kultur- und das Naturerbe »der Menschheit«. Dessen Verletzungen werden zunehmend als Verletzungen moralischer Normen empfunden, selbst wenn durch die entsprechenden Gewalthandlungen keine Menschen zu Tode kommen. Die scheinbare Inwertsetzung als ein solches »Erbe« ist also eigentlich eine Außerwertsetzung, indem die Werte ihrem natürlichen oder unnatürlichen Entwicklungsgang enthoben werden sollen. Über ein gewöhnliches Erbe regieren Eigentumsnormen, die garantieren, dass die Erben ihr Erbteil nach Gutdünken erhalten oder verschleudern können. »Menschheit« als moralisch überschriebener Gattungsbegriff, der Normenkonformität garantiert, verbindet sich nicht mit der Möglichkeit eines solchen Handelns.

Aber auch das Aussterben ist ein menschheitlicher, die Spezies insgesamt (und viele andere Spezies ebenfalls) betreffender Vorgang. Die Kritik,

die aus geistes- und sozialwissenschaftlicher Sicht an der naturwissenschaftlich vorgeschlagenen geologischen Epochenbezeichnung »Anthropozän« geübt worden ist – dass nämlich die Verantwortung nicht klar benannt werde, dass eher von »Kapitalozän« die Rede hätte sein müssen –, weist darauf hin, dass hier vor der Folie einer Implikation und einer Vision vom Verschwinden der Gattung noch eine Rettung der moralischen Norm versucht wird (im moralischen Negativum der Schuld). Der Begriff des Anthropozäns ist zuletzt de-moralisierend, weil er die Möglichkeit einer Totenfürsorge für Werte universal verstellt, indem er das absolute Ende dieser Fürsorge ankündigt – worin vielleicht gerade der finstere Reiz des Begriffs liegt. Dass »die Menschheit«, wenngleich nur in wenigen ihrer Glieder, kollektiv normabweichend handeln und sich unversehens selbst zur Auslöschung zu bringen vermöchte, war zwar schon die geschichtsphilosophische Lektion des Kalten Kriegs gewesen. Aber die Prägung durch das andalusische Erbe der averroistischen Position, die von der Unsterblichkeit der menschlichen Gattung ausgeht und diese Unsterblichkeit in die Universalität der moralischen Normen übersetzt, scheint ausweislich der vielen Belege für die Ablehnung des Anthropozän-Begriffs einstweilen noch stärker als diese Lektion.

199. *Geschichtsschreibung als Bestattungspraxis.* Wie steht es nun, der Wechselfälle der Totenfürsorge eingedenk, um die Frage nach Historizität und Historisierung? Die bei Michelet zu beobachtende Einmischung der Geschichtsschreibung in die Sepulkralkultur ist als Folgeerscheinung des entstehenden sepulkralen Voluntarismus interpretierbar. Die Arbeit der Geschichtsschreibung trägt bei zu jener »Arbeit der Toten« (Laqueur), zur Aufrechterhaltung der Identität der Gesellschaft mit sich selbst durch fortdauernde Inklusion der Toten. Diese Inklusion ist tatsächlich eine Einschließung, da ihr entscheidendes praktisches Instrument die Banung der Toten in den Grabraum ist. Wenn man sich auch nur entfernt an Giorgio Agambens Vorstellungen über die fundamentale Rolle des »Banns« und der Tötungsgewalt in der rechtlich-politischen Verfassung von Gesellschaften hält,<sup>113</sup> liegt der Schluss nahe, dass Gesellschaft immer zuallererst Ordnung der Toten erfordert.<sup>114</sup> Auch die Geschichtsschreibung

113 Giorgio Agamben, *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], übers. von Hubert Thüring, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002; vgl. ferner Achille Mbembe, »Necropolitics«, übers. von Libby Meintjes, in: *Public Culture* 15,1 (2003), 11-40.

114 Der klassische Beitrag zur Sozialtheorie des Umgangs mit Toten ist Robert Hertz, »Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes« [1907], in: *Das Sakrale, die Sünde und der Tod: Religions-, kultur- und wissenssoziologische*

reihet sich ein unter die Instanzen, die den Toten einen Raum geben und sich auf diese Weise selbst außerhalb dieses Raums stellen: Poussins arkadische Hirten.

Die Geschichte tritt ungefähr zeitgleich mit dem Voluntarismus zu den sepulkralen Ordnungsverfahren hinzu (und teilweise damit in Konkurrenz). Vielleicht ist der Voluntarismus sogar die Folge einer im Grunde koalitionären Verbindung der Totenfürsorge mit einem sich zunehmend als wissenschaftlich verstehenden System des Schreibens von Geschichte. Dies folgendermaßen: Die Geschichte weist den Toten ihren Ort zu, sie kennt vielleicht ihre Namen und ihren Sitz im Leben; aber sie beschreibt darüber hinaus die Vergangenheit als Ordnung, in der man auch den anonymen Toten jederzeit einen Platz zuweisen kann nach Geschlecht, Stand, Klasse, Nation, Ort, Zugehörigkeiten zu Mehr- und/oder Minderheiten, schließlich nach epochaler Fortüne und woran man sonst noch denken mag. Auch Schillers »Verdienst« gehört in diese Ordnung und weist daraufhin, dass sich die moralische Ontologie des Historischen in die Totenfürsorge einfügt. Die humanitäre Rettung der Toten vor dem Vergessen wird insbesondere dort, wo die große Zahl betroffen ist, von dieser Platzanweiserfunktion der Geschichtswissenschaft übernommen. Zugleich erweitern sich die Optionen in der Sepulkralkultur, die in die Lage gerät, zum Beispiel anonyme und unmarkierte Grabstellen anzubieten, da für die Toten anderswo gesorgt ist. Insofern scheint es plausibel, dass sich der Voluntarismus erst voll entfalten konnte, nachdem die moderne europäische Geschichtskultur von einer breiten Öffentlichkeit angenommen worden war. Darin unterscheidet sich die moderne Totenfürsorge deutlich von der antiken, in der entschieden weitläufigere Ansichten über die Unterwelt die Funktion eines sekundären symbolischen Aufenthalts der Toten erfüllten.

Verkompliziert wird die neue, von Historizität durchtränkte Sepulkralkultur allerdings durch die Nachträglichkeit der Geschichtsschreibung, die in regelmäßigen Abständen die textuelle Umbettung von Toten erzwingt. Dabei kann zugleich jeweils festgestellt werden, redundant wie es scheinen mag, dass die Toten in der Tat immer noch tot sind. Schwäche der traditionellen Sepulkralkultur: die Ungewissheit, auch bei Michelet so deutlich herausgestellt, ob die Toten wirklich tot sind oder nicht doch in gespenstischer Form umgehen und herumspuken. Die Geschichte stellt sich als effektivere Austreibung des Gespenstischen zur Verfügung. Der Friedhof bleibt ein Ort des Unheimlichen, der geschichtswissen-

*Untersuchungen*, übers. und hrsg. von Stephan Moebius, Christian Papilloud, Konstanz: UVK, 2007, 65-180.

schaftliche Text wird es nie. Und doch lässt sich die Staffellung von Entscheidungen über Erhalt oder Aufhebung von Grabstätten im sepulchralen Voluntarismus auch als funktionales Äquivalent der geschichtswissenschaftlichen Praxis der Umbettung deuten. Die wechselseitigen Bindungen nehmen an Zahl und Stärke zu.

200. *Im Grabraum.* Vielleicht gibt es aber am Ende trotz allem noch eine andere Möglichkeit des Umgangs mit den Toten – und den toten Werten –, der weniger in ein transzendentes Jenseits als Außenraum des Grabes zu flüchten versucht, als vielmehr die Einfaltung in den Innenraum des Grabes akzeptiert – also eine Raumordnung wie bei Caravaggio, nicht wie bei Poussin. Die Gemeinschaft, die man mit den Toten empfindet, muss nicht unbedingt als Dienst an der Gemeinschaft der Lebenden verstanden werden. Ein Ausweg aus der Komplementarität von »Arbeit der Toten« einerseits, »Trauerarbeit« der Lebenden andererseits – ist diese Unterscheidung möglicherweise die Urszene ökonomischer Spezialisierung und Arbeitsteilung? – kann darin bestehen, die Toten vor den Lebenden zu retten – oder die Lebenden vor sich selbst – oder auch nur vor einem selbst, etwa im Hinblick auf die Entpflichtung der eigenen Toten vom Tragen der Last der eigenen Trauer. Vielleicht gehört es gerade zur moralischen Struktur der modernen Geschichtsschreibung, diese Entlassung der Toten aus der Trauer der Lebenden zu leisten. Auch dies wäre eine geschehensethische Pflicht, die weit eher den kontingenten Verläufen zugeordnet wäre als dem Wollen moralischer Subjekte, denn das Wollen gehört den Lebenden, und die Trauer ist, wie gesagt, unverfügbar. Sie lässt sich per Willensentscheidung weder herbeiführen noch aus der Welt schaffen, obwohl sie einem merkwürdigen Trost der Geschichtsphilosophie vielleicht nicht verschlossen ist. In der Vermittlung dieses Trosts läge wohl zumindest ein Teil der moralischen Bedeutung des Geschichtlichen.

Die Historisierung beruht auf der Inwertsetzung von Vergangenen – und im Fall der kritischen Historisierung, von der Nietzsche spricht, sogar der Inwertsetzung des Erlittenen (wohlgemerkt nicht des Leidens selbst), das zur Grundlage einer Verbesserung im Sinn einer Vermehrung des Glücks werden soll. Bei der Historizität geht es hingegen um ein Geschehen im Normativen, und das heißt im Intervall des Grabraums der Werte. Unter dem Aspekt der Historizität kann die Geschichte, auch und zumal in ihrer wissenschaftlichen Gestalt, durchaus ein Laufenlassen solcher Verläufe sein. Sie handelt immer auch, gleich wie sublimiert, davon, wie die Trauer geschieht und wie sie vergeht. So gerät die Historizität, könnte man sagen, auf die Seite der Toten, die eine Gegenwelt zur Seite der Lebenden bildet. Sie stünde zwischen Tod und Tod, also im



Grabraum, in mehr als einer Hinsicht, nämlich auch zwischen dem Tod der Werte und deren schließlich nicht aufzuhaltendem zweiten Tod, dem der Normen.

Die philosophische Funktion von Historizität – jenseits der aus den Wertrelationen herkommenden laufenden Historisierungen – liegt in der konkreten Demarkierung dieses Zwischenraums, der auch der Raum einer Trennung zwischen den Lebenden und den Toten ist. Das moralische Gewicht einer Geschichtsschreibung, die spezifisch auf die Historizität zielt und dieser gegenüber der projektförmigen Historisierung den Vorzug gibt, besteht gerade darin, diese Trennung und Freisetzung zu ermöglichen, zumindest vorübergehend. Die hyperbolische, vielleicht unter der Hand auch von Sehnsucht, Neid und Bewunderung tingierte, Poussin zugeschriebene Behauptung, bei Caravaggio werde die Malerei zerstört, ließe sich vom Bild- in den Grab- und von dort in den Geschichtsraum übertragen – und sie ließe sich ebenso gelassen hinnehmen wie ehemals.

Die Unterscheidung von Vergangenen und Geschichtlichem – Letzteres in der Dopplung von Historisierung und Historizität – entstünde aus dieser Konstellation. Und die Distinktion bei gleichzeitiger Interdependenz von Historisierung und Historizität, der in der Kategorie der Zeitlichkeit nichts entspricht, ist möglicherweise auch die treffendste Erklärung dafür, warum und wie das Geschichtliche vom Vergangenen geschieden ist. Die Vergangenheit hat keine zwei Körper, die Geschichte schon. Eine Aufgabe der Geschichtsphilosophie liegt darin, diesen Umstand zur Sprache zu bringen und so seine Anerkennung zu ermöglichen.

201. *Schutzpatron der Totengräber.* Rembrandt hat den Stoff der Auferweckung des Lazarus mehrfach behandelt; das Sujet war ihm so wichtig, dass er sein eigenes Gemälde aus den frühen 1630er Jahren und das seines Freunds Jan Lievens in seinem eigenen Haus hängen hatte, wie aus dem Katalog der Zwangsversteigerung seines Hausrats im Jahr 1656 hervorgeht.<sup>115</sup> Die gemalte Version zeigt eine überaus theatralische Auffassung der biblischen Historie. Jesus scheint von seinem eigenen Wunder überwältigt, während der sich langsam in seinem Grab aufrichtende Lazarus den Gesichtszügen nach zwischen Tod und Leben steht. Anders als Caravaggio zeichnet Rembrandt den Lazarus als eine

115 So Ben B. Johnson, »Examination and treatment of Rembrandt's Raising of Lazarus«, in: *Bulletin of the Los Angeles County Museum of Art* 20.2 (1974), 18-35. Zum Motivkomplex siehe auch Wolfgang Stechow, »Rembrandt's Representations of the ›Raising of Lazarus‹«, in: *Bulletin of the Los Angeles County Museum of Art* 19.2 (1973), 6-11.



Abb. 5: Rembrandt Harmensz. van Rijn, Die Auferweckung des Lazarus, ca. 1630-32

eher elendige Figur und scheint zumindest mit der häufigen Verwechslung des Toten aus dem Johannesevangelium (Joh. 11, 1-45) mit seinem Namensvetter, dem Bettler im Lukasevangelium (Lk. 16, 19-31), zu spielen. Caravaggio hält sich enger an die biblische Überlieferung. Lazarus, der Bruder der Schwestern Martha und Maria von Bethanien, wird traditionell als junger Mann angesehen, der dem weiteren Umfeld der Jüngerschaft angehörte. Rembrandts Raumauffassung folgt der niederländischen Rezeption des Tenebrismus. Das Geschehen spielt in einem Innenraum, beleuchtet von einer einzigen Lichtquelle. In der dunkelsten

Partie der hinteren Wand setzen dort aufgehängte Waffen, kostbar und orientalisierend verziert, Farb- und Lichtakzente. Eine auf 1632 zu datierende Radierung zeigt dieselbe Szene von ihrer anderen Seite her, mit Jesus in Rückansicht, reproduziert aber ansonsten dieselbe Auffassung der Historie.

1642 entsteht noch eine weitere Radierung desselben Themas. Hier hat sich die Auffassung der Szene stark verändert. Teile sowohl des Innen- als auch des Außenraums – der durch einen zentralen Durchbruch gezeigt wird, ein Höhleneingang, durch den belaubtes Geäst und Gebäude auf einem Hügel erkennbar sind – werden nurmehr durch wenige Linien angedeutet. Statt einer ausgefeilten Lichtregie stehen graphische Gestaltungen unterschiedlicher Grade des Skizzenhaften und Unfertigen im Vordergrund. Der mimische und gestische Haushalt der Figuren ist subtiler und zurückhaltender gestaltet, am deutlichsten in der Geste der Auferweckung, die nicht mehr mit senkrecht erhobenem, sondern mit waagrecht angehobenem Arm vollzogen wird. Die Mimik ist bei fast allen Figuren in sich gekehrt, vom exaltierten Staunen der Zuschauerfiguren in der Gemäldeversion ist fast nichts geblieben. Auch vom Triumph des ewigen Lebens über das sterbliche, auf den die biblische Erzählung direkt verweist – indirekt deutet sie, positioniert am Beginn der Passionsgeschichte, auch auf die Auferstehung Jesu selbst voraus –, ist hier nur noch wenig zu sehen. Die Auferstehung des Lazarus zu neuem Leben setzt ihn, möchte man meinen, bloß der Ungewissheit eines weiteren Todes aus. Zweihundert Jahre bevor sich dieser Umstand in Michelets Diskurs abzeichnet, scheint Rembrandt schon an einer ähnlichen Stelle angelangt zu sein: Die Auferweckung der Toten »zu einem zweiten Leben« ist selbst nur vorläufig und ungewiss. Der Raum, der sich um die Historie der Radierung bildet, ist unabgeschlossen, unabschließbar, im Werden, eine Verschränkung von Innen und Außen, die auf Schlüssigkeit und sinnliche Eindeutigkeit nicht mehr angewiesen zu sein scheint. Die wechselseitige Durchdringung von Innen und Außen wird möglich aufgrund eines Prinzips der Skalierung des Vorläufigen und Unfertigen. Die Graphik stellt in ihrer gesamten Fläche den Umstand zur Schau, dass die Zeichnung noch viel weiter ins Einzelne hätte gehen können; der Grad an zeichnerischem Detail ist sehr ungleichmäßig. So entstehen an manchen Stellen der Bildfläche relative Verdichtungen, an denen sich die Unterscheidung von Innen- und Außenraum festmachen lässt. Dasselbe Prinzip prägt auch die Zeichnung der Figuren, die mal mehr, mal weniger deutlich gestaltet sind, aber nirgends fertig im Sinn eines Illusionismus des Gesichtssinns; und dieses Gestaltungsprinzip erlegt den Figuren sogar eine Art Habitus der unfertigen Aktion und



Abb. 6: Rembrandt, Auferweckung des Lazarus, 1642

Reaktion auf, der sich auch aus moralischer Perspektive deuten lässt: als Rücknahme der Figuren in den umgebenden Raum des Geschehens im Medium der Unfertigkeit.

Ob nicht in dieser Auffassung der Historie, in der sich die Konfliktlage zwischen Poussin und Caravaggio aufhebt, ein Sinnbild erkannt werden kann für die unaufhebbare und unabschließbare Doppelfigur von Historizität und Historisierung? Als Heiliger ist der von den Toten auferweckte

Lazarus der Schutzpatron der Totengräber. Vielleicht sollte man seine Zuständigkeit auf die Geschichtswissenschaften erweitern.

202. *Historizität, Struktur, Elastizität.* Bemerkenswert bleibt jenes widersprüchlich scheinende Resultat, dass nämlich die Totenfürsorge ein unveränderliches Muster an funktionalen Positionen aufweist, gleich wie stark sich die sie umgebenden kulturellen Praktiken der Bestattung, der Geschichtsschreibung oder selbst der humanitären Rettung verändern. Anscheinend befindet man sich im Bereich der »anthropologischen Konstanten«, von denen etwa Reinhart Koselleck zu sprechen pflegte und die er insbesondere mit Hilfe der von Carl Schmitt her übernommenen Methode der Paarung von »Gegenbegriffen« sichtbar zu machen hoffte.

Kosellecks Katalog, der als Kategoriensystem einer »Historik« die Möglichkeiten von Geschichtsschreibung erfassen sollte, enthält: Sterbenmüssen und Tötenkönnen, Freund und Feind, Innen und Außen von Räumen, Früher und Später beziehungsweise Eltern und Kinder, sowie Oben und Unten beziehungsweise Herr und Knecht.<sup>116</sup> Diese Kategorien sind anthropologisch gedacht, indem sie in ihrer Gesamtheit einerseits auf das Körperliche, andererseits auf das Soziokulturelle als Bestimmungen des Menschlichen verweisen. Sie hängen insofern an der Vorstellung der menschlichen Gattung und bezeichnen die Grenzen, innerhalb derer jede Historisierung verbleiben muss. Jenseits der Bestimmungen der kontingenten Eigenschaften des Menschen sollen die Kategorien nicht begründbar sein. Das aristotelische Modell der Kategorienpluralität, die sich nicht auf allgemeinere Prinzipien zurückführen lässt, kehrt an dieser Stelle wieder. »Der Mensch« ist eben seiner Natur nach so und so, und die Vielzahl dieser Bestimmungen lässt sich weder vermindern noch in ein schlüssiges, kohärentes System überführen.

Es entsteht Nähe zu einem starken Begriff von »Struktur« als einem unveränderlichen System von Positionsbestimmungen, innerhalb dessen allerdings Bewegung stattfindet und das außerdem Interdependenzen sowie unabsehbare Möglichkeiten der Differenzierung kennt. Die Struktur weist eine Signatur zeitlicher Veränderung auf, die sich von dem, was eine Historisierung erfasst, unterscheidet, weil sie in ihren Möglichkeiten von vornherein eingeschränkt und auch selbst, nämlich als Struktur, der Inwertsetzung entzogen ist, weil sie nichts anderem kommensurabel gemacht werden kann. Diese Signatur struktureller Zeitlichkeit lässt sich als Explikation von Historizität im Gegensatz zu Historisierung be-

116 Reinhart Koselleck, »Historik und Hermeneutik«, in: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, 97-118.

greifen. Die Struktur der Historizität kommt allerdings über das Kreuz der Unsterblichkeiten nicht hinweg, weil sie sich an das Allgemein-Menschliche, die Kontingenzen der Gattungsgeschichte heftet. Die Konstanz der Struktur, die ihr ein nicht-historisierbares Ansehen gibt, ist an den Bestand der Gattung gekoppelt; das Aussterben der Menschheit muss auch die Struktur beenden.

Totenfürsorge, möchte ich behaupten, ist selbst ein Strukturphänomen in diesem Sinn. Sie ist deswegen nicht vollständig historisierbar, weil mit ihr Historizität, als die eingehegte Instabilität der bedingten Variation, unvermeidlich schon gegeben ist. Auch ein weiterer Umstand wäre zu bedenken: dass Strukturphänomene zwar einen, wenn auch oft nur vermuteten Entstehungsprozess durchlaufen, aber kein absehbares Ende haben. Ob nicht das oft zitierte Bonmot Fredric Jamesons, das Ende der Welt sei heute leichter vorstellbar als das Ende des Kapitalismus,<sup>117</sup> auch auf diesen Umstand anspielt, dass man eine Struktur, selbst wenn ihr ein ungefähres Entstehungsdatum beigelegt werden kann, nicht vollständig für historisierbar hält, wenn nicht auch ein mögliches Ende absehbar ist? Denn dann trägt sie eher den Charakter der Norm als den des Werts. Sie gehört eher auf die Seite der Historizität als der Historisierung. Einfach kann es sich die Historisierung mit der Unabhängigkeitserklärung von der Struktur nicht machen.

Zugleich entsteht eine strukturelle Bedingung wie etwa das Kreuz der Unsterblichkeiten als Interferenz unterschiedlicher Felder von Bedeutungen, als koalitionäres Phänomen, das seinerseits nicht ganz unabhängig von der Möglichkeit der Historisierung gedacht werden kann. Seine Entstehung folgt keineswegs einfach aus »Konstanten« des menschlichen Gattungswesens; insofern ist die Flucht in die Anthropologie nicht hilfreich und haben die Strukturen ihr eigenes Recht. Begrifflich fassen lassen sie sich vielleicht über das Begriffspaar Plastizität und Elastizität: Historizität bezeichnet eine elastische Veränderlichkeit, die auf die Dauer in eine vorherige Form zurückkehrt. Historisierung hingegen zeichnet sich durch plastische Veränderlichkeit aus, die der elastischen Rückkehrbedingung nicht unterliegt. Auch die negative Plastizität ist dabei mitzudenken (eine entsprechende negative Elastizität hingegen gibt es nicht).<sup>118</sup>

117 Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press 1994, S. xii.

118 Auf ein längeres Referat von Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris: Vrin, 1996, und auf die an dieser Stelle besonders naheliegende Auseinandersetzung mit Hegel sei hier verzichtet; immerhin soll der Berührungspunkt markiert, zugleich aber betont werden, dass die zugleich faszinierende und totalisierende Perspektive auf die Plastizität, die Malabou anhand

Man kann aus diesen Überlegungen eine Präzisierung des Strukturbegriffs gewinnen: Struktur ist dasjenige, was Historizität hat, aber nicht – beziehungsweise nur in seiner Entstehung, nicht aber seinem Vergehen – historisiert werden kann, weil es den plastischen Geschichten von Wertsetzungen und Entwertungen, die hinter den expandierenden Korpora historischen Wissens stehen, nicht zugänglich ist. Die Bindung an die elastische Struktur ist auch der wahrscheinlichste Grund dafür, dass das Historische an die Wiederkehr gekoppelt bleibt, an die Figuren der partikularen Apokatastasen, die sich immer neu manifestieren. Das Problem der Bildung von semiosphärischen Koalitionen als Kern von Kulturgeschichte muss mit den Interdependenzen von Strukturen rechnen.

Deswegen verschwindet die Möglichkeit der Historisierung übrigens keineswegs. Die Sepulkralkultur der römischen Antike etwa ist von derjenigen der europäischen Moderne weit entfernt, und diese Entfernung lässt sich auch beschreiben und erklären. Nur hat man beim Schreiben von Geschichte üblicherweise gleichzeitig sowohl mit der Historisierung als auch mit der Historizität zu tun. Beide Aspekte des Geschichtlichen überlagern sich. In der Praxis dominiert oft der eine über den anderen, aber anwesend sind sie doch. Der Begriff des Geschichtlichen ist ein Kuriosum, denn er verweist nicht auf einen Gegenstand, sondern auf zwei, die sich jedoch – wie im Vexierbild – gegenseitig aus der Rolle des Bezugsobjekts der Intentionalität herausdrängen.

203. *Zwei Körper der Geschichte.* Die Vorstellung von der Zweikörperlichkeit, wie Ernst Kantorowicz sie auseinandersetzt, impliziert Unterscheidungen von eigentlicher und übertragener Bedeutung, von Konkretion und Abstraktion: hier der wirkliche Körper eines wirklichen Königs, dem Dinge unterlaufen, wie sie menschlichen Körpern eben unterlaufen; dort der überhöhte Körper, der der Monarchie selbst zugehört und sich zuletzt in den Staat insgesamt übersetzt. In der einfachsten Deutung, wie man sie in der Rechtspraxis der europäischen Monarchien antrifft, stirbt nur der erste Körper, während dem zweiten eine Unsterblichkeit zugebilligt wird, von der man behauptet, dass sie göttlichen Ursprungs sei.

Kantorowicz vollzieht nach, wie die Semantik des ursprünglich theologischen *corpus mysticum* – grob gesagt, die Teilhabe der Gemeinde am Körper Christi – sich auf politische Angelegenheiten überträgt, so dass *corpus reipublicae*, *corpus politicum*, *corpus morale et politicum* und andere Varianten, in denen sich verschiedene philosophische Einflüsse – etwa

der Schriften Hegels herausarbeitet, mit dem Problem der Elastizität vergleichsweise weniger anzufangen weiß.

die Vorstellung vom Primat des Politischen über das Moralische – vermischen, alle synonym verwendet werden.<sup>119</sup> In der Übertragung der Zweikörperlichkeit auf Mensch und Menschheit insgesamt, wie Kantorowicz sie bei Dante nachvollzieht, wird auch dieses Wechselspiel der Bedeutungen rekonstituiert. Der sterbliche Mensch ist auf den symbolischen Körper der Gattung verwiesen, die auch als Bewahrung einer kollektiven Identität über die Sukzession in der Zeit hinweg, das heißt als *universitas*, aufzufassen ist (ebd. 456-460, zur Bedeutung von *universitas* auch 220f.). Allein zur Zeit des alten Adam, des ersten Menschen vor seiner Entzweiung und dem nachfolgenden Sündenfall, waren Individuum und Gattung deckungsgleich; und erst der Sündenfall hatte Adam der Sterblichkeit ausgesetzt. Für Dante eröffnet sich aus diesem Gedanken aber die Möglichkeit, dem *vetus Adam* einen *novus Adam* entgegenzusetzen, der in der Figur des Universalmonarchen – die zuletzt als Kollektiv, als *humanitas* qua *universitas* verstanden wird, nicht als Individuum – das irdische Paradies wiederzuerrichten vermöge. Dies könne gelingen mit Hilfe der vier nicht von der Kirche verwalteten, weil nicht von Gott inspirierten oder »eingegossenen« weltlichen Tugenden des bloßen Intellekts – Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung, im Gegensatz zu den nur von Gott her denkbaren Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung (460-466). Zuletzt gehe es Dante darum, eine relative Unabhängigkeit des Politischen vom Theologischen zu erklären.<sup>120</sup> Dass hier die Überführung des Sterblichen in etwas Unsterbliches unternommen wird, ist deutlich genug, wie Kantorowicz in einem Exkurs zu den doppelten Grabbildern frühneuzeitlicher Herrscher herausstellt (423-432). Die Pointe aber, dass die Unsterblichkeit des *corpus mysticum* des Politischen nur vorgeblich ist und in apotropäischer Absicht behauptet wird, da auch die zweiten Körper umkommen, ließe sich noch setzen. Auch aus einem neuen irdischen Paradies könnte die *humanitas* wieder herausstürzen.

Wenn man annimmt, dass die Zweikörperlichkeit vor allem dazu dient, koalitionäre Bindungen unter abstrakten Körpern zu verhandeln, scheint es mir legitim, den Begriff auch auf das Verhältnis von Historisierung (*corpus verum* mit der Verlegenheitsformel, die Kantorowicz nennt, zum Beispiel 220) und Historizität (*corpus mysticum*) zu übertragen.

119 Kantorowicz, *Körper*, 218-241.

120 Vgl. auch Anselm Haverkamp, »Stranger than Paradise: Dantes irdisches Paradies als Antidot politischer Theologie«, in: *Geschichtskörper: Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, hrsg. von Wolfgang Ernst, Cornelia Vismann, München: Fink, 1998, 93-103, der besonders die rhetorischen und literarischen Verpflichtungen einer Geschichtsschreibung herausstellt, die einen solchen Befund erarbeiten will.



Diese Übertragung ist nicht ohne Vorbild. In Natalie Zemon Davis' Skizze einer Zweikörperlichkeit der Geschichtsschreibung – in der die einzelnen Gelehrten zugleich den überzeitlichen Körper der disziplinären Wissenschaft besitzen sollten – waren seinerzeit semantische Glissandi zwischen abstrakten und personalen Körpern auffällig: zwischen Oeuvre und Autor einerseits, zwischen disziplinärem Textkorpus und disziplinärer Gemeinschaft andererseits.<sup>121</sup> Aber im Grunde ist an dieser semantischen Unstetigkeit gar nichts problematisch, denn sie ist nur Teil einer Zirkulation von Bedeutungen, deren spielerischen Charakter auch Davis schon genau erfasst hatte. Die Funktion dieser Zirkulation liegt zuletzt in dem, was Davis als Absicht einer »Demokratisierung« der Zweikörperlichkeit benannte: Ablösung vom Primat des Politischen in Gestalt des Staatskörpers, der seinerseits dem Theologischen abgerungen worden war. Und in der Moderne wäre weiters die Freisetzung des Historischen aus der unverbrüchlichen Bindung an das Politische gemeint, die es mit dem Moralischen teilt und die zur Voraussetzung einer neuen Allianz wird: Historizität nicht mehr als *corpus morale et politicum*, sondern nurmehr als *corpus morale* – aber vielleicht müsste man neutraler formulieren *corpus structurale* –, während die Allianz mit dem Politischen zunehmend auf die Historisierung als *corpus verum* verlagert wurde.

204. *Historizität und Historisierung: Beim Schreiben von Geschichte.* Wenn ich also die Frage beantworten sollte – und ich gestehe es ja ein, dass ich sie beantworten sollte –, was diese ganze diffizile Operation der Distinktion von Historizität und Historisierung in der Erläuterung der bloßen Bedeutung von »historisch« eigentlich erklären soll, dann wäre es vielleicht am einfachsten, auf das Beispiel von Kantorowicz' Studie zu den »Zwei Körpern« zu verweisen. Einerseits arbeitet Kantorowicz die kleinteilige Entwicklung bestimmter theologisch-politisch-juristischer Fiktionen als Abfolge von subtilen Singularitäten heraus; andererseits wird gerade diese Entwicklung zur Blaupause und zugleich zum historischen Apriori von Staatlichkeit überhaupt erhoben. Am Ende unternimmt die Untersuchung gerade nicht den Schritt, eine Linie bis in die Moderne zu ziehen. Stattdessen geht sie zeitlich fast bis ganz an ihren Anfang zurück, um den scheinbaren Endpunkt der von ihr nachgezeichneten Entwicklung, die Verselbständigung und Autonomisierung des Politischen, schon bei Dante Alighieri aufzuzeigen. Deutlich genug, auch Kantorowicz war nicht nur an einer Historisierung des politischen Denkens der euro-

121 Natalie Zemon Davis, »History's Two Bodies«, in: *American Historical Review* 93.1 (1988), 1-30, hier 2.

päischen Monarchien gelegen, sondern zugleich an einem Argument über strukturelle Gegebenheiten des Politischen. Diese Gegebenheiten liegen keineswegs in einer Sphäre ahistorischer Veränderungslosigkeit; auch hier findet Wandel statt und kann man Geschichtlichkeit auffinden, aber eine Geschichtlichkeit, die sich der Problematik der Wiederholung nicht per Dekret entzieht. Wäre schließlich »das Politische« nur dann historisch, wenn es sich aller strukturellen Eigenschaften entledigte? Aber ist es nicht auch und gerade in diesen Eigenschaften, die auf instabilen Distinktionen von allerlei Art beruhen, historisch? Der Scheinwiderspruch löst sich auf, wenn die doppelte Bedeutung von »historisch« zugestanden wird; und diese doppelte Bedeutung erklärt sich – auch – aus einer Geschichte der koalitionsären Lagen in der europäischen Semiosphäre.

Analog erklärt sich etwa auch die merkwürdige Lage, in die man gerät, wenn man der Geschichtlichkeit der Totenfürsorge nachgeht, aus der grundsätzlichen Doppeldeutigkeit von »historisch«, das einerseits nach der Seite einer wertbasierten Historisierung, andererseits nach der Seite eines geöffneten und aufgesperrten Intervalls der normbasierten, gegenüber dem Vergehen von Normen apotropäischen Historizität mit eingehogter Veränderungsfähigkeit verstanden werden kann.

Ein weiteres Beispiel wäre »die Moderne« als Komplex bestimmter sozioökonomischer Merkmale, als konstitutiv letzte Epoche zugleich ein aufgesperrtes Intervall, von dem sich weder die Geschichtsschreibung noch, wie Wolfgang Knöbl argumentiert hat, die Soziologie zu lösen vermögen.<sup>122</sup> Auch die Geschichte der politischen Organisationsformen in Europa illustriert den Befund: Schon seit der Antike gibt es die polybianische Denkfigur vom zyklischen Wechsel der Regierungsformen; und zugleich begegnet man einer kontinuierlichen Geschichte der Institutionen und Technologien der Herrschaft, die dieser Denkfigur keineswegs entspricht. Doch setzt die historisierende Perspektive Polybios nicht einfach ins Unrecht, denn er verweist auf strukturelle Bedingungen der Machtkonzentration und -distribution sowie der Verbindung von Staatlichkeit und Personen. Die Bedingungen erzeugen eine Historizität des Politischen, die mit der Historisierung der Politiken nicht in eins fällt.

Beim Lesen und Schreiben von Geschichte treten allenthalben solche Lagen auf. Vermutlich kann man jedem geschichtswissenschaftlichen Argument nachweisen, dass es einerseits auf eine strukturelle Lage bedingter Veränderungsmöglichkeiten mit Neigung zur bloßen Zirkulation, andererseits auf einen Entwicklungsgang weg von oder hin zu etwas

122 Knöbl, *Soziologie*.

hinausläuft. *Plus ça change, plus c'est la même chose* auf der einen Seite, unwiederbringliche und unwiderrufliche Veränderungen auf der anderen. Ich glaube nun keineswegs, dass man sich nach einer Seite hin aus der vertrackten Doppeldeutigkeit hinauswinden könnte oder sollte. Allerdings hilft die geschichtsphilosophische Untersuchung dabei, die Problemlage der doppelten Gestalt jeden Wandels genauer bestimmbar zu machen. Es ist doch schließlich ein Fortschritt im Verständnis des Historischen, wenn man dem Gemeinplatz (und philosophischen Angst-Topos), »alles« sei historisch, begegnen kann, indem man dessen Attraktivität daraus erklärt, dass das Historische, wie im Märchen von Hase und Igel, deswegen immer schon da ist, weil es aus zwei schwer zu unterscheidenden Körpern besteht, Historizität und Historisierung, die sich an Anfang und Ende der Rennstrecke positioniert haben, auf der sich derjenige Hase vergebens abhetzt, der sich etwa in der einen Lauf-richtung an den Slogan Fredric Jamesons: *Always historicize*, zu halten versucht und in der anderen an überzeitliche Wahrheitsansprüche und Letztbegründungen der Philosophie.<sup>123</sup>

205. *Sea changes*. Zum Abschluss dieser Überlegungen sollen noch einige Ungewissheiten, Komplikationen und Ironien ausgestellt werden, die sich aus der Frage nach der Schließung des großen Intervalls herleiten, nach dem Ende von Historizität und Historisierung, der Denkfigur des Aussterbens, durch die die Zerstörung des Kreuzes der Unsterblichkeiten endlich realisiert würde. Das Leben im Bewusstsein der unmittelbaren Nähe zum möglichen Aussterben der Menschheit – und einer unüberschaubar großen Zahl anderer Gattungen – gehört zu den Zeichen der Gegenwart als historischer Epoche, ganz anders als in der ersten Zeit des Nein/Nein, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als sich die europäische Welt zunehmend auf die Position stellte, das sowohl die Menschheit als auch die Einzelnen sterblich seien, das Aussterben aber meist in eine unabsehbare Zukunft projiziert wurde. Für die Gegenwart stellt sich die Frage, ob das neuartige Nahbewusstsein, das etwa auch die für die humanitäre Moralität nötige Distanzbestimmung unmöglich macht, im gesamten koalitionsären Gefüge von Historizität, Historisierung, Moralität, Sepulkralkultur und Politik das bewirken müsste, was mit einer eigentümlichen Metapher Shakespeares im Englischen als *sea change* bezeichnet wird, nämlich dem ursprünglichen Zusammenhang nach die

123 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press, 1981, ix. Zu den philosophischen Valenzen des Kunstmärchens von Hase und Igel vgl. auch Trüper, *Orientalism*, 186 f.

wundersame Verwandlung der Toten der See in Korallen und Perlen, »into something rich and strange« (*The Tempest*, Act I, Scene II). Diese Verwandlung der Toten verweist auf die Möglichkeit einer völlig unerwarteten Metamorphose jenseits der menschlichen Fürsorge oder Rettung – eine Totenfürsorge nach dem Ende aller Totenfürsorge. Das ganz Andere soll aus dem zweiten Tod der Toten entstehen, auch wenn seine Entstehung zuletzt das Wunderbare erfordert.

Zahlreiche kulturtheoretische Analysen der Gegenwart haben in den letzten Jahrzehnten eine Topik des kommenden Anderen entwickelt. Endlich soll das bloß-Menschliche im Denken überwunden werden, vielleicht um sich jenen höheren Intelligenzen anzuverwandeln, auf die schon Leibniz gehofft hatte und deren wirkliches Erreichen nun mit dem ewigen Frieden nicht allein innerhalb der menschlichen Gattung, sondern auch in der Homöostatik einer planetarischen Ökologie in eins fallen soll. Chakrabarty etwa schreibt von einer anthropologischen »Lichtung« (mit Heideggers Vokabel), einer neuen Auffassung der *conditio humana* im Zusammenhang der Bewohnbarkeit des Planeten für alle Spezies.<sup>124</sup> Der subjektlose Untergang aller, von dem die Drohung des Aussterbens handelt, soll den Erwerb eines neuen kollektiven Subjekts provozieren. Erstmals soll die Menschheit als Ganzes – sogar im erd-systemischen Zusammenhang – durch die Drohung ihrer Vernichtung gedacht und allenfalls auch (»kommunistisch«) organisiert werden können, wie Maurice Blanchot das Problem in Antwort auf Karl Jaspers bestimmte, dem er das Festhalten an alten liberalen Gemeinplätzen einer individual-moralischen Besserung vorhielt.<sup>125</sup> Doch zugleich fällt bereits an dieser Stelle auf, dass sich die Positionsbestimmungen des ganz Neuen und erstmalig Erreichbaren gegenüber der Drohung des Aussterbens in einer schier endlosen Kaskade zu übertrumpfen trachteten. Diese Kaskade dauert bis heute an.

Aus dieser Topik, die aus der epochalen Zäsur der Atombombe hervorgegangen ist, entsteht unweigerlich eine ähnlich kaskadierende Gegen-topik der Ironien und Paradoxien, in denen sich die Beharrungen des bloß-Menschlichen, des alten Adam, zum Ausdruck bringen. Vollständig übersehen lässt sich dieses weitläufige Feld des gehörten Graswachsens und -niedertrampeln kaum noch. Seine innere Spaltung führt in eine umfassende Ungewissheit und Urteilslosigkeit. Vielleicht konnte allenfalls noch die christliche Theologie – Karl Rahner legte eine solche

124 Chakrabarty, *Climate*, 196.

125 Maurice Blanchot, »Die Apokalypse enttäuscht« [1964], in: *Die Apokalypse enttäuscht: Atomtod, Klimakatastrophe, Kommunismus*, hrsg. von Alexander García Düttmann, Marcus Quent, Zürich: Diaphanes, 2023, 15-26, hier 24.

Position nahe<sup>126</sup> – diese Ungewissheit als kontrastives Mittel zur Gewahrdung katholischer Heilsgewissheit deuten. Denn die Rettung hatte aus christlicher Sicht längst stattgefunden, das ganz Andere war längst schon geschehen. Diese Position der Gelassenheit gegenüber der Apokalypse ist allerdings zuletzt auch nur wieder auf dem Kreuz der Unsterblichkeiten lokalisiert und zieht dessen andere Positionen nach.

206. *Mortalitätsegoismus, Frischs Frage*. Max Frisch beginnt den ersten der in seinen Tagebüchern festgehaltenen, posthum herausgegebenen *Fragebögen* mit der entwaffnenden Insinuation: »1. Sind Sie sicher, dass Sie die Erhaltung des Menschengeschlechts, wenn Sie und alle Ihre Bekannten nicht mehr sind, wirklich interessiert?« Und sofort wird nachgehakt, damit man sich der Verlegenheit dieser Frage nicht entziehen kann: »2. Warum? Stichworte genügen.«<sup>127</sup> Der Kynismus ist, recht verstanden, ein heuristisches Verfahren, bellender Wachhund des Begrifflichen. Er zeigt die vertrackte Lage des Nein/Nein an: Man kann die erste Frage nicht ernsthaft mit Ja beantworten, also mit einem Bekenntnis zur Gattungsunsterblichkeit, allerdings auch nicht ohne weiteres mit Nein; und in beiden Fällen fehlen für die zweite Frage sogar die Stichworte. Warum sollte es überhaupt Werte geben, die über die körperliche und affektive Annehmlichkeit der Einzelnen und ihrer jeweiligen Umfeldler hinausreichen? Warum sollte man solche etwaigen Werte nicht einfach hinfahren lassen? Was sollten die entsprechenden Normen sein, was könnte mich dazu veranlassen, an deren dauerhaftem Bestand über meine Lebensspanne (und die meiner Bekannten) hinaus Anteil zu nehmen?

Allerdings gilt auch hier, dass die bellenden Hunde nicht beißen. Frischs Formulierung »alle Ihre Bekannten« wäre noch unangemessen großzügig, wenn sie nicht als ironische Konzession an ein implizites Argument aufzufassen wäre. Allzu vielen Menschen ist vermutlich bereits an den meisten ihrer Bekannten deutlich weniger gelegen. Es handelt sich um Folgeerscheinungen der Position des Nein/Nein. Der Perspektive des Gattungsaussterbens wird zunehmend diejenige der Individualsterblichkeit kontrastiert, die allein noch interessiert. Der Egoismus, den Frisch aufdeckt, ist nicht einer der eigenen Interessen und Wertsetzungen, sondern einer der unbedingten Zueignung an die eigene Sterblichkeit, deren Bedeutung man gegen die Drohung der Gattungsterblichkeit verteidigt, indem man sich gegenüber dieser Drohung gleichgültig

126 Vgl. Trüper, »Species«.

127 Max Frisch, *Fragebogen. Erweiterte Ausgabe* [1992], hrsg. von Tobias Amslinger, Thomas Strässle, Berlin: Suhrkamp, 2019, 7.

macht: Nach uns die Sintflut, einmal mehr der freudsche Todestrieb, der den ungehinderten Weg zum eigenen Tod über alles stellt. Es entsteht eine neue gesellschaftliche Ordnung durch dieses Ausspielen der beiden Sterblichkeiten des Nein/Nein gegeneinander. In dieser neuen Ordnung regiert über allem der Todestrieb, es wird nurmehr gestorben, nicht, wie man landläufig sagt, gelebt. Der eigene Tod nimmt die Rolle des höchsten Werts ein, kategorische Inkommensurabilität, die für nichts eingetauscht werden kann, aber den Tausch garantieren soll. Es handelt sich um einen Wert, der für sich selbst sorgt, also die Totenfürsorge der Normativität nicht mehr benötigt.

Vielleicht wäre daher eben das genügende Stichwort zu Frischs zweiter Frage das einer grundsätzlichen Verwandlung des Geschichtlichen, einer Historisierung der Historizität. Geschichtlich wäre nur noch das Gemeinige in der Vorwegnahme meines eigenen Tods, die uneigentliche Geschichte »des Man« wäre schon ganz beseitigt. Heidegger stünde hier tatsächlich noch im Hintergrund. Aber sein Verständnis von Historizität als »Vorlaufen zum Tode« wäre erst als nachgeordnetes Phänomen, als Treppenwitz des »Atomzeitalters« erreichbar. Denn Frischs Frage hätte in ihrer Allgemeinheit, als Frage an jedermann, ohne das historische Apriori der Drohung der nuklearen Menschheitsvernichtung seit Beginn des Kalten Kriegs ihrer Plausibilität entbehrt. Hat demnach Frischs Frage das Problem des geschichtsphilosophischen *sea change* gelöst?

207. *Multiplikatorischer Terrorismus: Aussterben heute.* Eine geschichtsphilosophische Signatur der Moderne ist der Erwerb der Denkmöglichkeit vom technologisch induzierten Aussterben der Menschheit: Die Nichtfortsetzung des Krieges mit seinen eigenen Mitteln, der ewige Frieden als nuklearer Winter. Günther Anders analysierte vielleicht am klarsten die Reichweite dieses Szenarios und die Schwierigkeiten seiner öffentlichen Anerkennung, zugleich die Frage, ob hier nicht etwas kategorial Neues, eine Überschreitung der bisherigen »Schwellen« jeglichen historischen Bewusstseins gegeben sei.<sup>128</sup> Doch nachdem das Szenario einmal erfasst war, blieb man bei dieser Errungenschaft nicht stehen, sondern fügte der plötzlichen, nukleartechnischen noch die unwillkürliche und schleichende technologisch-ökologische Möglichkeit des Aussterbens hinzu: Faunenschnitt, Erderwärmung, Anthropozän. Auch hier etablierten sich die Distinktionen, und beinahe wie von selbst. Immer

128 Günther Anders, »Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit«, in: ders., *Die Antiquiertheit des Menschen 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* [1956], München: Beck, 2010, 233-324.

wieder geht es um die Vermehrung der positiven Freiheit, um die Erweiterung der Handlungs- und der Geschehensmöglichkeiten und deren Anverwandlung an den »Geist«.

Warum ist es für das Denken aber attraktiv, sich das Aussterben anzuverwandeln? Es ist die Trauer um die Trauer, das Ende der Toten, die die Aussterbenden nicht mehr sein werden (nämlich nicht mehr Tote für andere noch Lebende), die totale Vorwegnahme der Trauer, die Trauer um die noch Lebenden, im Kleinen wie im Großen, im Aussterben von Kollektiven aller Größen. Die Trauer zerfällt üblicherweise in die antizipatorische und imaginierende Vortrauer und die Nachtrauer, die erst nach dem Gestorbensein der Toten einsetzt und es in gewisser Weise darauf anlegt, sich von der Vortrauer so radikal zu unterscheiden wie sie kann (*diesen* Schmerz hatte man keineswegs erwartet). Der geschichtsphilosophische Terrorismus kassiert die Nachtrauer, für die niemand übrigbleibt. Dennoch ruht selbst unter dieser Vorgabe das geschichtsphilosophische Denken nicht, bis die Drohung der Verabsolutierung der Vortrauer, ihre völlig unausdenkliche Monotonie, abgewendet ist. Wenn die Möglichkeit des Aussterbens nicht auf Abstand gehalten werden kann, weil sie wahrscheinlich wird, muss diese Möglichkeit multipliziert werden. Der einzelne geschichtsphilosophische Terrorismus reicht auf die Dauer nicht aus, es entstehen weitere; etwa neben der nuklearen Bedrohung die diversen ökologischen Szenarien des baldigen Aussterbens der Menschheit. Anders behält Unrecht: »Die Bombe« hat keinen geschichtsphilosophischen *sea change* bewirkt, obwohl oder gerade weil sie (nur) Epoche gemacht hat. Indem indessen die Drohung des Aussterbens differenziert worden ist, hat bereits der Abderitismus die Oberhand. Diese Oberhand besteht auch gegenüber der Frage Frischs, denn nun kann man Präferenzen darüber haben, auf welche Art des Aussterbens die Frage Bezug nimmt. In der Ermächtigung durch abderitistische Vervielfältigung liegt, abseits der interpretatorischen Heerstraße, eine wesentliche Funktion des Anthropozänbegriffs.

208. *Der Müll und die Toten.* Bereits im Vorraum der abderitistischen Apokalyptik eröffnen allerdings die Eigenheiten des Anthropozäns begriffliche Möglichkeiten für einen *sea change* von Historizität und Historisierung, zumindest dem Anschein nach. Don DeLillos Roman *Underworld* enthält, meine ich, eine der wichtigeren jüngeren Theorisierungen des Historischen, weil hier eine Konzeption verfolgt wird, die der Pluralisierung der Abderitismen zu entgehen versucht.<sup>129</sup> Es wird den ver-

129 Don DeLillo, *Underworld* [1997], London: Picador, 2011.

schiedenen Modi des Aussterbens eine Unterwelt übergeordnet, die man als die der absoluten Vermüllung bezeichnen könnte, des Überhandnehmens eines Vergangenen, das alle Distinktionen und Bedeutungen aufhebt, so dass schließlich jede Geschichtlichkeit unmöglich wird, und zwar selbst dann, wenn die Menschheit nicht ausstirbt. Die bloße Möglichkeit des technisch induzierten Aussterbens, da sie eine ungeheure Zunahme der technischen Produktion und Konsumtion mit sich bringt, reicht schon aus, um diese Unterwelt zu stiften. Der Übergang in diesen Zustand ist allmählich und beinahe unmerklich.

Als Leitmotiv dient zunächst ein Baseball, der Ball des »shot heard around the world« im Meisterschaftsendspiel 1951, der, in die Ränge geschlagen, das scheinbar schon feststehende Spielergebnis im letzten Moment umkehrte. Um den verschollenen Ball spinnt DeLillo eine fiktive Erzählung seiner nachfolgenden Besitzverhältnisse, in der die offizielle Authentifizierung ebenso ausbleibt wie die vollständige Kenntnis seiner Provenienz. Schließlich gelangt der Ball – oder irgendein Ball – in den Besitz des Protagonisten des Romans; ob sich diesem Spielgerät der Status eines *historischen* Gegenstands zuerkennen lässt, ob es also historisierbar ist, bleibt einer willkürlichen Zuschreibung anheimgestellt. Der Protagonist, Manager in der Abfallindustrie, ist sich des Umstands durchaus bewusst, dass es nur eine unbegründbare Entscheidung ist, die einen ansonsten wertlosen Gegenstand vom bloßen Müll in den Gnadenstand des geretteten historischen Objekts erhebt; und dass nur er allein für diesen Ball noch diese Entscheidung treffen kann, die nur für ihn selbst, den Protagonisten, noch Geltung besitzen kann.<sup>130</sup> In einer Nebenhandlung wird verfolgt, wie ein analoger Mechanismus als »Transfiguration« (wie Arthur Danto sagte) aus Müll und Trümmern Kunstwerke entstehen lässt.<sup>131</sup>

Beide Handlungsstränge verlieren sich im labyrinthischen Plot des Romans so, wie sich der Baseball selbst verloren hatte: Allen Historisierungen, allen Transfigurationen droht dasselbe Geschick wie ihren Gegenständen. Die Gesellschaft verbraucht die Lebenden ebenso wie die Toten, die namenlosen ebenso wie die historisierten – Leitmotive, die vergessen werden. Die nukleare Konfrontation im Kalten Krieg hat gerade diese Bedeutung. Das Aussterben der Spezies ist in Form ihrer willentlichen Auslöschung möglich geworden, also als historische Handlung, jedoch als letzte denkbare, in deren Gefolge nur noch Müll übrigbleiben

130 DeLillo, *Underworld*, 99 f.

131 Arthur C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.



kann, keine Geschichte. So endet der Roman Anfang der 1990er Jahre mit einer satirischen Engführung, in der die Frage untersucht wird, ob man den amerikanischen Müll vermittels nuklearer Explosionen in den ehemals sowjetischen Atomtestanlagen in Kasachstan zur Zerstörung bringen könnte. Diese Episode wird mit einer weiteren verbunden, in der eine angebliche Marienerscheinung auf einer Anzeigentafel zum Verehrungsobjekt eines ephemeren lokalen Kults wird. Als letztes Signal der schon im Verschwinden begriffenen Geschichte manifestiert sich auch die eschatologische Erlösungshoffnung im Medium der Weltvermüllung noch einmal wieder. Bereits in der Eingangsszene hat sich die aus einem Magazin gerissene Abbildung von Brueghels *Triumph des Todes* mit ihrem apokalyptischen Motivfundus zu den überwältigenden Müllmengen des Baseballspiels gesellt, die im Stadion verbleiben, nachdem das Publikum heimgegangen ist. Die Müllhalde ist der Zielort aller Mythen vom Gericht, von der endgültigen Trennung der Gerechten und Ungerechten und vom ewigen Leben (die Weltgeschichte sollte nach dem bekannten Vers Schillers schließlich das »Weltgericht« sein). Das Neue der Moderne ist aber diese Vermüllung. Das Ende übersetzt sich in eine unterscheidungslose Hinterlassenschaft von wertlosen Spuren.

Hier nähme also nicht nur die Totenfürsorge, sondern auch der Tod selbst eine neue Gestalt an. Die letzte Klammer, die letzte Abschließung der Intervalle natürlicher und unnatürlicher Tode bleibt hier deswegen unschließbar, weil alles gleichermaßen zum Müll geworden ist. Der Grabraum, die titelgebende »Unterwelt«, hat sich entgrenzt. Es ist ein ähnliches Imaginarium wie im Mythos der Medusa. Die Gestalt der Versteinerung verliert sich nicht mehr, sondern wird geologisch beliebig ausgedehnt (bis der Stein schließlich doch zu Staub verfällt in einem unmerklichen Prozess). Die Müllhalde, die keiner menschlichen Fürsorge und keiner Rettung bedürftig oder fähig ist, ersetzt den Friedhof als symbolisches Feld der Normativität. Zugleich erdrückt der Überschuss der Materie der Vergangenheit zuletzt die Möglichkeit von Historisierung oder reduziert sie auf eine rein private Unternehmung, wie DeLillo sie am Fall jenes Baseballs auseinanderlegt. Die Öffentlichkeitsbedingung des Historischen wird negiert. Offenheit und Geschlossenheit des Intervalls werden zuletzt ununterscheidbar. Denn es besteht eine unaufhebbare Ungewissheit über die Frage, wann die Vermüllung wirklich absolut wird. In dieser Ungewissheit gedeihen neu-alte apotropäische Rettungsversuche und Ethiken, die das Ende der Geschichtlichkeit zumindest verzögern. Auch in diesem Bild der großen Veränderung, der Verunterweltlichung der Oberwelt, ist das Ende der Struktur unabsehbar.

209. *Ethos des Verschwindens?* Christoph Paret hat in einem kurzen Essay vorgeschlagen, die Frage des sogenannten Anthropozäns vom Über- auf das Nachleben zu verschieben: Nicht das menschheitliche Überleben ist bedroht, das Nachleben ist die Drohung. Denn auffällig ist Paret zufolge vor allem der Umstand, dass die menschliche Gattung sich in ihrer neu-erworbenen geologischen Handlungsmacht unabsichtlicherweise ein Nachleben in ihren Hinterlassenschaften gesichert habe, in den Abfallprodukten der technisch-industriellen, nuklearen und fossil-energetischen Zivilisation, im Müll, wie er die Unterwelt DeLillos bildet. Alles archiviere sich nunmehr, nach völliger Verschmelzung von erster und zweiter Natur, auf unwillkürliche Weise.<sup>132</sup> Die von Boris Groys aufgeworfene Frage, wie überhaupt noch etwas zum Verschwinden gebracht werden könne, werde folglich an Relevanz zunehmen.<sup>133</sup> Der Nexus von Wertung, Erinnerung, Aufbewahrung und Transfiguration sei aber bislang nicht ersetzbar, die Frage, wie eine Inwertsetzung des völligen Verschwindens zu bewerkstelligen sei, nicht beantwortet, zugleich aber dringliches, normativ gebotenes Ziel, das sich aus der neuen Epoche ergebe.

In Paret's Perspektive bringt also auch das Problem der Vermüllung unmittelbar wieder eine normative Position hervor, und zwar eine des zu verwirklichenden Nein/Nein, der Schließbarkeit der Klammer, der Rettung der Möglichkeit des unnatürlichen Todes, der erst im Verschwinden der Spuren verwirklicht wird. Es ist ein Folgephänomen von Bewegung in der Struktur, wenn dort, wo von einer Rettung der Toten die Rede ist, die Frage nach der Rettung des Todes selbst einmal mehr nicht ausbleibt. Auch das Differenzierungsvermögen begehrt zuletzt auf gegen Paret's These. Ob nicht die willkürliche Archivierung der kulturellen Bedeutungen *neben* der unwillkürlichen Archivierung des anthropozänischen Mülls einfach weiter operiert? Das Ende des Unterschieds von Vergangenenem und Historischem in der absoluten Vermüllung jenseits aller ethischen Adressierbarkeit, wie DeLillo es suggeriert, wäre wieder kassiert, sobald man die Frage nach der Ethik stellen kann: So vornehm kann die Menschheit nicht zugrundegehen.

Ein zumeist nur impliziter Fluchtpunkt vieler Debatten um das Anthropozän ist auch der eines »Endes der Geschichte«. Die ethische Appellstruktur im Begriff des Anthropozäns betrifft ja den Versuch, das Historische aus der Kultur herauszuschneiden. Nicht weniger als der

132 Christoph Paret, »Versehentlich unsterblich: Nachleben im Anthropozän«, in: *Merkur* 869 (2021), 79-86.

133 Nämlich deswegen, weil gerade die kulturelle Fixierung auf das Neue zugleich die immer rigidiere Archivierung bedinge; vgl. Boris Groys, *Über das Neue: Versuch einer Kulturökonomie*, München: Hanser, 1992.

Fortbestand der Gattung selbst, die Vermeidung des ansonsten nötigen Aussterbens, die Rettung der Spezies, soll durch dieses Opfer erkaufte werden. Denn es ist die Gesamtheit des bis anhin Historisierten, die als moralisch-terroristischer Komplex, als ursächlich für die anthropozänische Drohung des Aussterbens identifiziert wird. Wenn nun – sei es in Gestalt eines »Parlaments der Dinge« (wie Bruno Latour sagte) oder irgendeiner anderen Form »planetarischer« Neueinrichtung – ein im Grunde immer noch nach dem Modell eines irgendwie liberal fundierten demokratischen Denkens gebautes System der nicht bloß humanen Repräsentation und Billigkeit konstituiert wäre, das die multiplen Drohungen des Aussterbens entkräftete, so wäre auch, ähnlich wie im »ewigen Frieden« des kantischen Völkerbunds, die »Geschichte« vorbei.

Doch lässt sich diese Vorstellung vom Ende des Geschichtlichen auch interpretieren als die Bemühung, eine Form des Ja/Nein, der Gattungsunsterblichkeit bei zugestandener Individualsterblichkeit, wiederzugewinnen. Damit steht das Kreuz der Unsterblichkeiten einmal mehr im Raum, zumal der normativ-moralische Unterbau, wohlverborgen, zuletzt immer nur wieder eine spezifisch menschliche Handlungsfähigkeit adressiert, also die vorgeblich überwundenen Distinktionen aufs Neue etabliert. Die Ethiken des menschlichen Verschwindens und Nichtverschwindens sind insofern nur Wandlungen innerhalb der gegebenen Struktur.

210. *Realismen, eine Fußnote zum Verschwinden.* Es gibt auch einen Realismus des Geschehenen, der dieses ganz unabhängig davon macht, ob man ihm noch ein Handlungs- oder Wahrnehmungssubjekt zuschreiben kann. Unter den Bedingungen eines solchen Realismus könnte die Menschheit aussterben, ohne dass die Geschichte verloren ginge, die allerdings ihre Zweikörperlichkeit, ihre Bindung an Werte und Normen, ganz verlieren müsste. Quentin Meillassoux hat eine solche Position vor einigen Jahren sehr nachdrücklich vorgetragen.<sup>134</sup>

Allerdings müsste dieser Realismus, wenn er ernsthaft auf einen Begriff der »Geschichte« im Gegensatz zu dem der »Vergangenheit« abheben wollte, der moralischen Normativität denselben Status des Wirklichen zuweisen, um auf diese Weise auch die Ungeschichte retten zu können. Denn, wie bemerkt, die Ungeschichte benötigt Normativität, um nicht in einem bedeutungslosen Chaos »möglicher Welten« zu versinken. Die Realität der Vergangenheit bleibt von dieser Bedingung unbelastet, die

134 Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit: Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz* [2006], übers. von Roland Frommel, Zürich: Diaphanes, 2008.

der Geschichte hingegen nicht. Sofern man dieser Unterscheidung nicht entgeht, erlegt sich jener Realismus unrealistische Bedingungen auf, nämlich solche, die er keineswegs zu erfüllen beabsichtigt. Zu einer eindeutig moralischen Ontologie wird sich wohl bis auf weiteres niemand von denjenigen verstehen wollen, die eine realistische Position vertreten.

Was motiviert aber das begriffliche Ressentiment hinter diesem Unwillen? Vielleicht regiert auch hier zuletzt der Wunsch nach einem Jenseits des Grabes, einem Jenseits des Jenseits der Werte, das sich aber nicht in ein Diesseits rückübersetzt. In diesem unüberbietbaren Jenseits soll nun die Wirklichkeit in ihre Rechte wiedereingesetzt werden, unverzerrt von Werten und Normen; und von hier aus soll auch ein Wahrsprechen möglich werden, das das kollektive Denken der Menschheit vom Kopf auf die Füße stellt – eine Utopie der Vernunft, die von allen Störungen der Endlichkeit des Lebens bereinigt wäre. Mit der Wirklichkeit des Menschengemachten hält diese Utopie keine Rechnung.

Hier kann man jedoch mit McDowell fragen, welche Handhabe eine realistische Position hätte, diese andere, »zweite« Wirklichkeit zur bloß nachrangigen Realität zu erklären,<sup>135</sup> zumal anhand des angeblich rangentscheidenden, aber doch höchst spezifischen Kriteriums eines Gedankenexperiments vom Aussterben der Menschheit. Mehr noch, um diese Rangfrage stellen zu können, positioniert man sich bereits auf dem Kreuz der Unsterblichkeiten; und am Ende verlässt man sich auf eine Mischung aus Wert- und Normsetzungen, die man sich als Grundsätze vom Gegenargument erbetteln müsste, eine *petitio principii*, die möglicherweise nur nach geschehensethischem Schema – erinnert sei an die oben angestellten Überlegungen zum Bettel – erfolgreich zu sein vermöchte. Dann wäre schließlich auch einzugestehen, dass man bereits eine Unterscheidung von Geschichtlichem und Vergangenen vorausgesetzt hätte, um eben eine moralisch signifikante Position des wahrhaftigen Denkens unabhängig vom menschlichen Makel zu erreichen – auch dies zuletzt eine Ethik des Verschwindens, der Menschenleere.

211. *Allerseelen, aller Gespenster.* Und wenn auch im Aussterben der Menschheit nichts und niemand verloren ginge? In Jacques Derridas *Spectres de Marx* steht eine Auslegung von Ontologie durch das Gespensterwesen, den Spuk (*hantise*, aus der die *hantologie* wird) zur Disposition. Derrida stellt dabei die Rolle der Eigentumsansprüche von sozialen und politischen Kollektiven auf bestimmte Tote – und das

135 Zur Erläuterung des Problems McDowell, *Geist*, 18-20.

unvermeidliche Korrelat dieses Anspruchs, die Ausschließung, Abschreibung und sogar die nochmalige, symbolische Tötung anderer Toter – in den Vordergrund.<sup>136</sup> Die Möglichkeit, die diese Struktureigenschaft von Sepulkralkulturen und ihren in die *hantologie* verschobenen philosophischen Äquivalenten eröffnet, ist die einer Anerkennung aller Gespenster, das Lebenlassen aller Toten.

Derrida greift zu diesem Zweck auf ein Repertoire von Deutungselementen aus den Werken jüdischer Philosophen (insbesondere Rosenzweig, Benjamin und Lévinas) zurück, die als philosophischer Messianismus – in Absetzung von der christlichen Eschatologie – angesprochen werden. Dieser Messianismus erfordert die *exappropriation*, die radikale Enteignung oder Rückgängigmachung der Aneignung der Toten, ihrer Funktionalisierung als Form von »Kapital« (148). Der Messianismus verpflichtet zur Zeugenschaft und zur praktischen, innerweltlichen Betätigung zugleich, enthält außerdem eine »undekonstruierbare« Idee von Gerechtigkeit (147).

Derridas Band, an dessen Anfang das Problem von Marx' Nachleben nach dem Ende der kommunistischen Regimes in Osteuropa steht, untersucht die Art und Weise, wie der Begriff des Kapitals selbst das Gespenstische erfordert. In Nachfolge von und Konkurrenz zu Stirner unterwirft sich auch Marx in der *Deutschen Ideologie* dem Gebot, die Gespenster auszutreiben. Er gibt sich einer Programmatik der aufzählenden, verrechnenden Identifikation von Stirners angeblichen Gespenstern hin und überlässt einer eskalierenden, böswilligen Rhetorik der Exorzismen das Feld (221-224) – einer Rhetorik, deren sich Stirner, ebenfalls ein selbsternannter Exorzist, allerdings selbst auch schon befleißigt hatte. Derrida findet eine verwandte Denkbewegung in Marx' Theorie von Gebrauchs- und Tauschwert im *Kapital* wieder, nämlich in der »gespenstischen« Relation der Warenwerte untereinander, die der Relation der Menschen untereinander nachgebildet ist und die im »Warenfetisch« ihren Ausgang findet und nach Exorzismus verlangt (238-259). Zum Ende seines Arguments hin betont Derrida immer deutlicher, dass die *conjuraton* – die »Beschwörung« der sodann auszutreibenden Gespenster, auch die politische »Verschwörung«, auch der »Eid« als die normative Bindung, die sich ein Subjekt selbst zu setzen vermag – Bedingung und Ursprungsort des Denkens selbst sei (261f.). Der Spuk als die »Wiederkehr« (*le revenant*) der Toten lässt sich nicht vollständig bannen; die verbleibende Position ist die »messianische« einer Öffnung zur radikalen Gastfreundschaft gegenüber diesen »Anderen«.

136 Derrida, *Spectres*, 144.

Aber man erkennt das Muster: Auch Derrida positioniert sich auf dem Kreuz als Anti-Averroist zugunsten einer Variante der Individualunsterblichkeit, der Fähigkeit der Toten zur ewigen Wiederkehr. Vor dem zweiten, dem unnatürlichen Tod werden sie solchermaßen errettet, eine Errettung, deren Konturen Derrida an den erfolglosen Exorzismen Marx' nachvollzieht (sowohl dessen eigenen exorzistischen Bemühungen an Stirners Gedankenspuk als auch denjenigen, die besonders nach 1990 gegen Marx selbst unternommen wurden). Allerdings kann man das Verdienst Derridas in dieser Sache auch darin sehen, deutlich zu machen, dass man sich, solange das menschliche Denkwesen (oder -unwesen) umgeht, nicht in eine Position des Nein/Nein flüchten kann. Die schiere Möglichkeit des Denkens hängt an der Struktur. Es will über sich hinaus, aber bleibt Apotropaion, das sich gegen etwas konstitutiv Unverständliches richtet und dem Aufschub und dem Ausweichen verpflichtet bleibt. Das Denken wäre dann ein Fern- und Hinhalten, das irgendwann selbst ins Gespenstische, ins Spukwesen umschlagen müsste. Denn seine Verschriftlichungen sichern immer auch ein Nachleben, gleich ob nun onomastisch oder anonym, dessen Vergeblichkeit sie nur selten eingestehen. Wenn es eine absolute Vermüllung gibt, besteht sie vielleicht gerade im Spukwesen einer entgrenzten Schriftproduktion (gut möglich, dass sich deren Morgendämmerung in der Verselbstständigung des Schreibens durch künstliche Intelligenzen gerade erst andeutet). Auch so würde sich das Umlaufen im Kreuz der Unsterblichkeiten schließlich erhalten.

*Spectres de Marx* war nicht zuletzt Widerspruch gegen das seinerzeit modisch gewordene Schlagwort vom »Ende der Geschichte«. Dem Selbstverständnis nach Trauerarbeit, genauer gesagt Nachtrauerarbeit, also der Verabsolutierung der Vortrauer entgegengesetzt, gestand der Band – zugleich gegen und durch alle seine Ironien – seine Bedürftigkeit nach einer Linderung dieser Trauer ein, also nach Trost. Deutlich zeigte sich, dass diese Bedürftigkeit in der geschichtsphilosophischen Denkbewegung über alle ihre scheinbaren Brüche und Enden und Metamorphosen hinweg erhalten geblieben war. Die Trostbedürftigkeit, Folge der koalitionsären Bindung des Historischen an die Moralität der Rettung und die Totenfürsorge, durchzieht als großes Uneingestandenes die meisten philosophischen und politischen Projekte vom geschichtlichen Erreichen eines ganz Anderen, von der Selbstüberwindung des Geschichtlichen, die für das gegenwärtige Denken so charakteristisch sind. Anstatt sich weiter und gründlicher an diesen Projekten abzarbeiten, sollen deshalb zum Schluss noch einige Überlegungen zur Frage nach dem Trost der Geschichtsphilosophie folgen.

## IX. Trost der Geschichtsphilosophie

Trostscham, Trostbedürfnis und Trostfähigkeit nach Blumenberg – Trostmotive in Kants Geschichtsphilosophie – abderitistische Trostlosigkeit – Kontrast zum Trost bei Boethius – Varianten von Tröstung bei Nietzsche – Kreuz der Trostmittel – begrenzte Möglichkeiten einer Historisierung von Trost im Vergleich zur Historisierbarkeit von Moralität: Plastizität der Moral, Elastizität des Trosts – Noch einmal zur Tugendethik – Trost als Fluchtziel der Moralität – Geschichtsphilosophie hat einen eigentümlichen tröstlichen Charakter.

212. *Unter dem Schutz einer gewissen Verschämtheit.* Blumenberg bemerkt, »mit Recht« seien »Trostbedürftigkeit und Trostfähigkeit unter den Schutz einer gewissen Verschämtheit gestellt, wie die Armut oder die Dummheit.«<sup>137</sup> Die Herleitung der Trostbedürftigkeit fällt ihm nicht schwer, sie resultiert für ihn aus der Sterblichkeit. Die Trostfähigkeit hingegen ist eine zweifelhaftere Angelegenheit; sie scheint eher den Status der wohlmeinenden Lüge innezuhaben und auf eine Selbstüberschätzung tröstender Mitmenschen hinzuweisen. Als philosophische Tröstungen seien sowohl die »alte Unsterblichkeit«, nämlich diejenige der Theologie, als auch »eines der neueren Argumente«, nämlich »die Unsterblichkeit der Gattung« (ebd.), im Zeichen einer solchen Lüge und Selbstüberschätzung angetreten. Kurz, Blumenberg erweist dem Nein/Nein pflichtschuldig die modernistische Ehre. Seine Reaktion auf diese Lage besteht darin, den Trost unter den Vorbehalt einer Skepsis zu stellen.

Einmal mehr tritt die Kosmologie als Allegorie an die Stelle des menschlichen Lebens. Blumenberg bietet zwei physikalische Theoreme auf: erstens, wie schon so viele im 19. Jahrhundert, die Entropie, den Wärmetod des Universums, als Signatur der absoluten Trostlosigkeit der Wirklichkeit; und zweitens die kosmische Mikrowellenhintergrundstrahlung, derentwegen das Universum etwa drei Grad wärmer ist als es am absoluten Nullpunkt sein müsste. Dieses zweite Theorem dient als Metapher für das Minimum, auf das der Trost reduziert worden ist. Daraus lässt sich Blumenberg zufolge auch eine Bestimmung von Geschichtlichkeit gewinnen:

Der Raum ist erfüllt von einem Geräusch, einer Störung aller Signale und Informationen, die ihn von Welten zu Welten durchlaufen. Dafür ist nur ein anderer Ausdruck, daß er nicht so kalt ist, wie er sein müßte, hätte er nicht eine Geschichte. (Ebd. 155)

137 Blumenberg, *Sorge*, 153.

Geschichtlichkeit besitzt mit anderen Worten deswegen eine gewisse Trostfähigkeit, weil sie den »Typus des Arguments [abbildet]: So schlimm, wie es sein könnte, ist es doch gar nicht« (ebd. 156). »Geschichte« bezeichnet die minimale Trostfähigkeit, die man der Wirklichkeit noch zuschreiben kann.

Blumenberg steigert die These bewusst ins Lächerliche. Sie soll gar nicht auf ihre Geltung hin befragt werden; und sie soll auch nicht einfach ein Prozedere offenlegen, das sich als »Technik« des Trosts bezeichnen ließe (Blumenbergs Anführungszeichen). Vielmehr belege sie einfach die Angewiesenheit auf die symbolischen Zeichen; eine semiotische Verschiebung, die der Natur des Menschen als *animal symbolicum* entspreche.

[Die Hintergrundstrahlung] ist noch einmal ein Sachverhalt, der so aussieht, *als ob* es doch eines jener Zeichen in der Welt und am Himmel gäbe, die das Ganze als zugunsten des Menschen bestimmt ausweisen – und sei es auch nur, um ihn für das zu trösten, was ihm zuvor durch dieses Ganze, beziehungsweise dessen Theorie, angetan worden war. (157)

Eine Ironie, die sich in ihrer Halbherzigkeit potenziert, ein fast unbeholfen kursiviertes Als-ob – diese rhetorischen Mittel belegen die zu Anfang der Passage aufgerufene »Verschämtheit«. Dieser Affekt soll etwas »schützen«, was in der Mitte der kosmologischen Parodie eines semiotischen Arguments vom Typus des Geschichtszeichens für die gütige Einrichtung des Weltlaufs nur mit einem Wort angerissen wird: dass es nämlich um die »Geschichte« gehe (das Wort fällt hier allein im vorher zitierten Satz von Seite 155). Im Umkreis der lebensfeindlichen Katastrophenanhäufung, die aus der Sicht der Gegenwart – oder zumindest eines bestimmten Selbstverständnisses von Gegenwart – die Bedeutung von »Geschichte« dominiert und für die Blumenberg allenfalls die Kälte des Weltalls als passender Vergleichspunkt erscheint, ist jede Rede vom »Trost« mit hohen Hürden umstellt. Der Anstand gebietet das Beiseiteblicken, und man soll sich schämen, dass man überhaupt nach Tröstung verlangt und sie vielleicht sogar erlangt.

Zugleich sind diese wenigen Seiten Blumenbergs allerdings auch ein Zugeständnis, dass die Frage nach dem Trost im Zusammenhang mit der Historizität immer – und immer noch – mit im Raum steht, auch wenn kaum jemand mit ihr Umgang pflegen will. Jenes »mit Recht«, mit dem Blumenberg seine Überlegung einleitet, ist insofern auch eine Irreführung.



213. *Trostlosigkeit des Abderitismus nach Kant.* Vielleicht ist es einfach dieser Fehler, den Nietzsche in Kants Zurückweisung des Abderitismus mehr erahnt als diagnostiziert: die Monotonie jener Deutung, die im Abderitismus nur die Trostlosigkeit erkennt, aber dessen Trostfähigkeit übergeht, weil die Scham zu groß ist, die Trostbedürftigkeit einzugestehen. Kants Bestimmung des Abderitismus ist diese:

[...] eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch Vorwärts und Rückwärts gehen so abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die andere Thiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.<sup>138</sup>

Einmal mehr jener beißende Sarkasmus der kantischen Geschichtsphilosophie, hinter dem sich ihre Orientierung, nicht aufs Scheitern, sondern auf den Erfolg »in den Augen der Vernunft« verbirgt, einer Instanz, die sich über die Grenzen des »Verkehrs der Gattung mit sich selbst« erhebt. Einmal mehr also auch die averroistische Neigung, die natürliche Ordnung der Spezies zur Grundlage des Arguments zu machen. Und einmal mehr würde Herder Kant in den Arm fallen und die Rechte des Individuums verteidigen; und einmal mehr würde Lotze das Für-andere-Sein aller Zeiten behaupten und würde Nietzsche das subtile Laufenmachen der Historisierungen gegen die Monotonie der kantischen Lösung in Anschlag bringen. Überall Argumente der Tröstung gegen die kantische Untröstlichkeit im Angesicht des Abderitismus. Während sogar der menschliche »Verstandesaufwand« ermüden und erlahmen kann, weil er »Kosten« mit sich bringt, bleibt der Blick der »Augen der Vernunft« klar und unbestechlich. Denn in diesem Blick erhebt sich die Gattung durch das Selbstbewusstsein über ihre Begrenzungen (sie tritt aus dem Reich der Kosten aus und hat einen inkommensurablen Wert für sich).

Doch ist hier eine Falltür eingebaut: Warum bedarf die Vernunft der Tröstung, in der Geschichte mehr als »ein bloßes Possenspiel« sehen zu können? Warum kennen und benötigen die Augen der Vernunft überhaupt einen »Werth«, auch wenn er nichts kostet? Die Falltür führt vom Obergeschoss der Vernunft zurück ins Parterre des wertbelasteten Gattungslebens. Und wie es in der Architektur so zu gehen pflegt: Das Obergeschoss reproduziert die tragende Struktur des Untergeschosses.

<sup>138</sup> Kant, *Streit*, AA VII, 82.

Wenn Kant der menschlichen Spezies das »Possenspiel« der »anderen Thiergeschlechter« nur deswegen ersparen zu können meint, weil die Menschheit eben zum Oberstübchen der Vernunft Zugang hat, deswegen weil sie in der Lage ist, beim »Possenspiel« nicht nur mitzumachen, sondern auch zuzuschauen, macht er die Rechnung ohne die Architektur. Die Sache wiederholt sich auf der höheren Ebene. Nietzsche, wie gesagt, ahnt etwas und will das Obergeschoss lieber versperrt wissen. Aber dieser Impuls ist unnötig, denn die Struktur bleibt sich gleich. In ihrem Bereich reproduziert die Vernunft das »Spiel«, wenn sie Trost und Wert benötigt.

Doch vielleicht ist gerade die Unterscheidung der Stockwerke von Interesse, und zwar unabhängig von der Frage, ob man hier überhaupt einen Begriff der »Vernunft« benötigt. Denn die Unterscheidung der Ebenen weist darauf hin, dass Abderitismus keineswegs nur einen Singular besitzt. Im Gegenteil können verschiedene Abderitismen gleichzeitig statthaben, wie sich gerade in der Unterscheidung von Historizität und Historisierung zeigt, die eine Distinktion zweier verschiedener Abderitismen ist: der laufenden, wertgetriebenen Bemühungen um die Erarbeitung spezifischer Geschichten einerseits, des strukturgebundenen Umlaufs unter interdependenten Sprachspielen andererseits. Vielleicht ist es eine sinnvollere Bestimmung der Vernunft, wenn man sie nicht als »Auge« auffasst, sondern als das Vermögen, verschiedene Abderitismen sowohl herzustellen als auch zu bewohnen. Und man kann den Abderiten dies eine nicht absprechen, dass sie – ebenso wie die Unsterblichen bei Borges – nicht bloß ein Gebäude, sondern eine ganze Stadt des Widersinns angelegt hatten, die sie außerdem – anders als jene Unsterblichen – auch bewohnten.

214. *Heroisches Pharmakon.* Zugegeben, Kant ist zumindest kein offensichtlicher Melancholiker. Aber implizit kehrt das Motiv der philosophischen Tröstung immer wieder. Schon in der früheren maßgeblichen Schrift zur Geschichtsphilosophie, der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* von 1784, bemerkt Kant gleich eingangs, dass ohne den Grundsatz einer natürlichen Teleologie, einer »Naturabsicht« der Verbesserung der Verhältnisse, »das trostlose Ungefähr an die Stelle des Leitfadens der Vernunft« trete.<sup>139</sup> Allerdings sei die Verwirklichung der Naturabsicht nur von der menschlichen Gattung insgesamt zu »hoffen« – eben jener Satz, der Herder so empörte –, nicht von den Einzelnen. Denn, ein berühmt gewordenes Bild, »aus so krummem Holze, als woraus der Mensch

139 Kant, »Idee«, AA VIII, 18.

gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.«<sup>140</sup> Und auch im *Streit der Fakultäten* steht am Beschluss das Bild vom Arzt, der nur »vertröstet«, also falschen Trost spendet durch systematische Fehllektüre der Symptome auf die Besserung des Zustands hin.

Der Trost, der zumal »in Ansehung der Staatsübel« bestenfalls erreichbar sei, bestehe allenfalls in dem

heroische[n] Arzneimittel, welches *Hume* anführt und eine schnelle Kur bewirken dürfte. – »Wenn ich jetzt (sagt er) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen sehe, so ist es als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten.« *Sero sapiunt Phryges. [...]*<sup>141</sup>

Heroisch ist dieses Arzneimittel – und schon seit der Antike wird der Trost topisch als Arznei bezeichnet –, weil es das Inkaufnehmen des schlimmen Schadens erfordert, aus dem »die Nationen« endlich klug werden sollen, nach Auskunft der lateinischen Sentenz spät oder auch allzu spät, wie in der Überlieferung die Trojaner oder auch die Jakobiner der Französischen Revolution, die bekanntlich die sogenannten phrygischen Mützen trugen.

Bei genauerer Betrachtung manipuliert Kant das Zitat Humes, das dessen Essay »Of Public Credit« entstammt. Dort ist nicht von den »Nationen«, sondern von den »princes and states fighting and quarrelling« die Rede, was den Autor an ein »match of cudgel-playing fought in a China shop« erinnert.<sup>142</sup> »Cudgel-playing« aber bedeutet nicht die Schlägerei der Betrunkenen, von der Kant spricht, sondern die Fechtübung mit Holzstöcken, und der sportive Charakter einer solchen Veranstaltung, die bei Hume nur durch das problematische Instrument der staatlichen Kreditaufnahme möglich wird, verschwindet in Kants allzu ungefährender Übersetzung. Der Streit über den Kredit gehört zum Standardrepertoire der Verhandlungen zwischen »virtue« und »commerce« im englischsprachigen republikanischen Diskurs des 18. Jahrhunderts über Partizipation, Besitz, Regierung und deren Gefährdung. Doch gut vierzig Jahre nach Hume ist das philosophische Interesse an der Tugend schon bis zur Unkenntlichkeit verwandelt und minimiert.

<sup>140</sup> Kant, »Idee«, AA VIII, 23.

<sup>141</sup> Kant, *Streit*, AA VII, 93 f.

<sup>142</sup> David Hume, »Of Public Credit« [1752], in: *Essays, Moral, Political, and Literary*, hrsg. von Eugene Miller, Indianapolis: Liberty Fund, 1985, 349-365, hier: 361 f.

Dem Kontext nach spricht auch Kant in seinen geschichtsphilosophischen Beiträgen stets zur republikanischen Denktradition.<sup>143</sup> Doch er fügt an dieser Stelle auch das verächtliche Bild der knüppelbewehrten Trunkenbolde hinzu, ferner den Verweis auf die Trojaner, deren Niederlage bekanntlich nicht die eines Scheingefechts, sondern im Gegenteil total war. Der Preis, den Kant für das »Lernen« der Menschheit in Kauf zu nehmen bereit ist, ist demnach nicht mehr gedeckelt, nicht mit etwas zerschlagenem Porzellan gleichzusetzen. Bei Hume steht die Topik einer republikanisch gesonnenen Kritik fürstlicher Willkür und Ehrsucht im Vordergrund. Bei Kant ist diese traditionelle Topik ihrer politischen Bedeutung schon halb entkleidet. Die »besoffenen Kerle« sind Repräsentanten der Menschheit im Allgemeinen, der makelbehafteten menschlichen Natur. Die Republik der phrygischen Mützen, deren Träger aus ihrem Schaden kaum mehr klug geworden waren, bevor sie auf der Guillotine endeten, hatte die politische Sprache des Republikanismus aus Kants Sicht offenbar beschädigt, zugleich aber die moralische Sprache freigesetzt. Die Konsequenzen für den Trost sind erheblich, weil die Trostbedürftigkeit nun am menschlichen Makel allgemein hängt, nicht mehr etwa am Makel der Regierungsform. Krummes Holz, besoffene Kerle wird es immer geben. Das »heroische Arzneimittel« heilt also gar nicht mehr, es lindert allenfalls die Symptome.

215. *Erinnerung an Boethius.* Die beständigste und wichtigste philosophische Autorität zum Problem des Trosts ist die *Consolatio Philosophiae* des Boethius. Dieses Dialogwerk, angelegt als Gespräch des Autors mit der allegorischen Gestalt der Philosophie, beginnt mit einer Klage über die Unzuverlässigkeit der Fortuna (im ersten und zweiten Buch). Der Dialog, den Angaben des Autors nach während seiner Haft (und der Überlieferung nach vor seiner nachmaligen Hinrichtung auf Befehl des Theoderich) verfasst, gehört zu den wirkmächtigsten, allerdings aus heutigen Debatten fast völlig verdrängten Grundlagentexten der Geschichtsphilosophie. In der personifizierten Fortuna verdichtet sich die bloße Kontingenz einer nicht allein profanen und undifferenzierten Wirklichkeit, sondern einer spezifisch historischen Welt, die sich als Sphäre der politischen Herrschaftsmacht und weiterer Belange hoher gesellschaftlicher Geltung von anderen Bereichen des Wirklichen unterscheidet. Fortuna hat nur aufgrund einer Reihe ausdifferenzierter gesellschaftlicher Wertsetzungen, aus denen diese Sphären der gesellschaftlichen Geltung entstehen, überhaupt einen Zugriff auf das menschliche

143 Vgl. etwa Kant, *Streit*, AA VII, 90 f.

Begehren. Der Fortuna ist aber die Tugend entgegengestellt, die der Einzelne anzustreben habe. Der Dialog steht insofern fest in der platonischen Tradition, als dass die Tugend zuletzt immer als Einheit gedacht wird. Mehr noch, die Tugend allein gewährt Zugang zur Glückseligkeit; sie ist der eine wirkliche Wert, der allein subsidiäre Werte stiften kann (drittes Buch). Alles, was ansonsten zu den Glücksgütern gerechnet wird, darunter gerade das, was die Gesellschaft üblicherweise für wertvoll hält, ist nicht allein unbeständig und hinfällig, sondern wird nur irrtümlicherweise für dem Glück zuträglich gehalten. Die Fortuna regiert allein durch Illusion.

Der theoretische Ausgangspunkt ist mithin der eines Monismus des Werts: Es gibt überhaupt nur einen einzigen Wert, und dieser Wert ist unwandelbar und für alle Menschen derselbe. Die Einheit des Guten ist zuletzt auch mit dem Ursprung aller Dinge, nämlich Gott selbst, gleichzusetzen, und Gott ist zugleich »die Glückseligkeit selbst«. <sup>144</sup> Ferner ist damit auch das Prinzip des »Einen« oder der Einheit überhaupt identisch (ebd. 142 f.). Leben und Tod der Lebewesen bestimmt Boethius im nächsten Schritt als Einheit und Zertrennung von Körper und Seele (144 f.). Die Erhaltung dieser Einheit, also des Lebens, sei als natürliches Ziel aller Dinge anzusehen. Indem alles nach der Einheit verlange, strebe es folglich auch nach dem Guten (*bonum*), der Glückseligkeit (*beatitudo*) und Gott (*deus, summus deus*). Dieser konsistente Monismus des Werts bestimmt auch das Wesen des Moralischen, nämlich durch den Begriff der Tugend, die unverbrüchlich personal aufgefasst wird, also am Individuum festgemacht bleibt.

Im vierten Buch widmet sich Boethius derjenigen Frage, die später unter dem Begriff der Theodizee verbucht wird: Wie in einer solchen göttlichen Ordnung das Böse oder Schlechte, die *mala*, Neutrum Plural, also »die üblen Dinge«, überhaupt bestehen könnten (164 f.). Boethius verschiebt aber im Folgenden die Bedeutung der Frage, indem er sie allein im Hinblick auf »die Guten« und »Schlechten« (Maskulinum Plural), nämlich die einzelnen Menschen und ihr Erlangen und Verfehlen der Tugend, diskutiert (166 f.). Unter den Menschen ist das Streben nach Glückseligkeit allgemein. Doch die Erfolge sind ungleich verteilt, und nur die Tugendhaften erweisen sich tatsächlich als erfolgreich, will sagen, sie werden durch ihr erfolgreiches Bestreben gut, während die Bösen durch ihr erfolgloses Bestreben aus Schwäche (Unwissenheit, Akrasia) schlecht werden. In diesem argumentativen Unterschleif, der

144 Boethius, *Trost der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch, hrsg. und übers. von Ernst Gegenschatz, Olof Gigon, Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2004, Liber III, 132 f.

aus den Weltübeln die schlechten Menschen macht und aus dem höchsten Gut die guten, verbirgt sich *in nuce* die gesamte mittelalterliche und frühneuzeitliche Vorstellung von der Tugend als Stifterin einer gesellschaftlichen Hierarchie eindeutig qualifizierter Individuen. Die Bösen kommen für Boethius in ihren unterschiedlichen Makeln verschiedenen Arten von Tieren gleich (182-185). Alle Strafe bringt sie dem Glück näher, weswegen Gnade und Verschonung ihrem Glück unzutraglich sind (190-199). Die Unvollkommenheit der Menschen insgesamt erhellt aus ihrer zeitlichen Beschaffenheit, aus der heraus zugleich die Freiheit ihres Willens erklärlich wird. Die Willensfreiheit besteht, obwohl für die überzeitliche Gottheit die Gesamtheit des Weltgeschehens gleichzeitig gegenwärtig ist, was man aber nicht mit einem mechanistisch determinierten Weltganzen zu verwechseln hat (fünftes Buch).

Schon nach diesem knappen Referat ist vielleicht einsichtig, wie entfernt die Erinnerung an Boethius in der Gegenwart ist. Denn im Zeichen des »Einen« könnte von Werten im Plural und gar deren nietzscheanischer »Umwertung« keine Rede sein.

216. *Kommerzienräte der Vernunft*. Kant tröstet sich durch den »Beweis« des geschichtlichen Fortschritts der menschlichen Gattung zur Freiheit. In der grundsätzlichen Ambition, das philosophische Raisonement in die Funktion einer Trösterin zu setzen, schließt dieser Gedankengang zwar noch an Boethius an. Doch ist Kants geschichtsphilosophisches Verfahren bereits seiner Struktur nach völlig anders angelegt als dasjenige der *Consolatio Philosophiae*. Für Boethius nämlich ist die Tröstung ein privatives Verfahren, indem sie darin besteht, alle (scheinbaren) Werte bis auf »das Eine« wegzunehmen. Im zuletzt zitierten Überlegungsgang Kants lässt sich zwar nur ein impliziter Diskurs über die Natur des Werts auffinden, doch weist bereits dieser Befund auf den Unterschied hin. Hier spielt die Relativität verschiedener Werte zueinander, also ihre Kommensurabilität, offenbar eine erhebliche Rolle (»keinen größeren Werth«; »weniger Kosten«). Das Beweisverfahren zielt entschieden darauf ab, über das Minimum des Abderitismus hinaus mit den Kosten der Vernunftbetätigung einen höheren Wert einzutauschen, also einen Zugewinn zu erwirtschaften. Ein solcher Tausch, ein Kommerzium der Vernunft, wie man sagen könnte, ist dem privaten Verfahren des Boethius geradezu entgegengesetzt, indem es Mehrwert zu schaffen versucht, der über den einen unwandelbaren Wert hinausgeht. Man kann sich das Verfahren so vorstellen, wie wenn man die kleine Hautwunde des Kindes mit dem sprichwörtlichen Trostpflaster überklebt, das den Schmerz mehr als kompensiert, sei es durch die Anerkennung, die Abweichung vom

Gewöhnlichen und die damit verbundene Auszeichnung oder gegebenenfalls den ästhetischen Mehrwert eines bunten Musters.

Gerade die Zeit Kants ist eine der abreißen Tradition. Das Tugendidiom der moralischen Sprache verschwindet zwar nicht vollständig, aber verliert an und wandelt sich in seiner Bedeutung. Die modernen Moralphilosophien haben zunehmend Hemmungen, Individuen eindeutig auf die Klassen der »Guten« und »Bösen« zu verteilen. Sie ziehen es vor, über das Handeln, das Fühlen, das Urteilen und den Nutzen zu sprechen. Die Alten erscheinen ihnen hartherzig; aber zugleich können sie, die Modernen, den Wert nicht ohne Kommensurabilität, nämlich das Geld denken. Das Schema der Tröstung durch Mehrwert ist eine entscheidende Blindstelle der kantischen Geschichtsphilosophie – und auch der allermeisten modernen Geschichtsphilosophien, sofern sie sich überhaupt mit der Frage nach dem Schmerz des Historischen beschäftigen. Denn hier manifestiert sich eine weitere Variante des leeren Tauschs, in dem man für einen Wert immer nur einen anderen Wert erhält, dem zwar zugestanden wird, ein Mehr bieten zu können, der aber auch seinerseits nie endgültig genug ist.

Zwar sieht Kant auch etwas von dieser Gefahr und geht davon aus, wie etwa in *Zum ewigen Frieden* zu lernen ist, dass das Maß an menschenmöglicher Freiheit einmal erreicht sein muss. Diesem Erreichen kann im Geschichtlichen kein weiterer Trost mehr nachfolgen; und doch bleibt auch dem ewigen Frieden die Metapher vom »krummen Holz« der Menschennatur eingeschrieben, deren Trostbedürftigkeit nie völlig vorübergeht, wie man mit Blumenberg annehmen darf. An dieser Stelle folgt dann auch bei Kant die bis in die Moderne, teils bis in die Gegenwart unvermeidliche Theologisierung: Was dürfen wir hoffen, und so weiter?<sup>145</sup> Wenn im vorliegenden Buch von »Hoffnung« gerade nicht die Rede ist, dann auch deswegen, weil mir die Vermeidung dieses Ausweichmanövers philosophisch von Bedeutung scheint.

217. *Alles viel zu viel werth.* Belegstellen zum Trost aus der Philosophiegeschichte der klassischen Moderne weisen auf eine dauerhafte Verunsicherung über den Begriff hin. Einmal mehr können Nietzsches Schriften als semantischer Resonanzkörper dienen. Bei ihm ist gar nicht selten vom Trost die Rede. Doch unternimmt er nur beiläufige Versuche,

145 Als Belegstelle ließe sich etwa anführen: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], AA 6, 76, wo vom fraglichen »praktischen Nutzen« der »Gott wohlgefälligen Gesinnung« die Rede ist, aus der man eine Hoffnung auf göttliche Gnade ziehe, also einen »Trost«, dem aber für das moralische Verhalten keine deutliche Wirkung zugeschrieben werden könne.

dem Begriff auch eine philosophische Rolle zuzuschreiben. Gerade deswegen kartiert dieser Textfundus die verschiedenen Möglichkeiten, philosophischen Trost auf den Begriff zu bringen.

In der *Geburt der Tragödie* ist mehrfach die Rede vom »metaphysischen Trost«, nämlich dem die Tragödie tragenden Gefühl, »dass das Leben im Grunde der Dinge, trotz allem Wechsel der Erscheinungen unzerstörbar mächtig und lustvoll sei.«<sup>146</sup> Diese gewollt antikisierende Auffassung ist in ihrem privativen Wegnehmen aller individuellen Leiden und Schmerzen auch mit Boethius' Auffassung der *consolatio* noch kompatibel. Bei Nietzsche aber kann sie sich nicht gegen die alltagssprachlichere Auffassung durchsetzen, in der Trost zunächst die Linderung der Empfindung des individuellen Unglücks auf kurze Frist ist. Ein solcher Trost steht immer im Verdacht des Selbstbetrugs. So in *Menschliches, Allzumenschliches* eine Passage über zwei »Trostmittel« nach Epikur, dem »Seelen-Beschwichtiger des späteren Alterthums«, dem es »genügte«, etwa denjenigen,

welche »die Götterangst« quälte, zu sagen: »Wenn es Götter giebt, so bekümmern sie sich nicht um uns,« – anstatt über die letzte Frage, ob es Götter überhaupt gebe, unfruchtbar und aus der Ferne zu disputieren. [...] In anderen Fällen, namentlich wenn eine halb physische, halb moralische Hypothese das Gemüth verdüstert hatte, widerlegte er nicht diese Hypothese, sondern gestand ein, dass es wohl so sein könne: aber es gebe noch eine zweite Hypothese, um die selbe Erscheinung zu erklären; vielleicht könne es sich auch noch anders verhalten. [...] In der einfachsten Form [...]: erstens, gesetzt es verhält sich so, so geht es uns Nichts an; zweitens: es kann so sein, es kann aber auch anders sein.<sup>147</sup>

Das hier gezeichnete Bild der »Trostmittel« ist rein palliativ; der bei Boethius so prominente Topos vom Trost als Heilung fehlt. Das erste dieser Trostmittel ist privativ, das heißt es bietet keinen zusätzlichen Wert, sondern entwertet, indem es den Wert der Götterfurcht beseitigt (der gegenüber dem Glück einfach ein negativer Wert ist, dennoch ein Wert). Das zweite Trostmittel hingegen gibt den Mehrwert weiterer Möglichkeiten hinzu. Hier zeichnet sich das Prinzip des Trostpflasters ab, doch handelt es sich hauptsächlich immer noch um eine Wegnahme, nämlich die der Möglichkeit einer Gewissheit.

146 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, § 756.

147 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, II, Der Wanderer und sein Schatten, § 7, KSA 2, 543 f.



Wegen dieses privaten Übergewichts ist es wenig überraschend, dass Nietzsche als Moderner mit dieser Analyse des Trosts schließlich unzufrieden bleibt. So liefert er zuletzt auch Belegstellen, die darauf hindeuten, dass er noch weiteres zur Problematik beizusteuern versucht, und zwar gerade im Zusammenhang mit der ewigen Wiederkunft. So etwa in einem der nachgelassenen Fragmente:

Jener Kaiser hielt sich beständig die Vergänglichkeit aller Dinge vor, um sie nicht zu wichtig zu nehmen und zwischen ihnen ruhig zu bleiben. Mir scheint umgekehrt Alles viel zu viel werth zu sein, als daß es so flüchtig sein dürfte: ich suche nach einer Ewigkeit für Jegliches: dürfte man die kostbarsten Salben und Weine ins Meer gießen? – und mein Trost ist, daß Alles was war ewig ist: – das Meer spült es wieder heraus[.]<sup>148</sup>

Aus der Privation von Werten kann Nietzsche »seinen« Trost nicht gewinnen; stattdessen folgt die Gleichsetzung von allem im »Viel zu viel« der unermesslichen Allgemeinheit aller Werte. Diese Gleichsetzung läuft zuletzt darauf hinaus, dass es nur einen Wert gibt, der ein unüberbietbares, ozeanisches Maximum bildet, aus dem alles Einzelne, man denke übrigens an Valéry's *objet ambigu*, beliebig wieder »ausgespült« werden kann und wird. Das Prinzip der Kommensurabilität der Werte wird universalisiert: alle Werte sind gleich und werden beständig füreinander eingetauscht.

Demnach hätte die philosophische Tradition seit zwei Millennien die Möglichkeit übersehen, statt des Minimums des Einen einfach das Maximum des Alls zu setzen und solchermaßen nicht einen Wertmonismus durch Subtraktion, sondern durch Addition zu erreichen. Aber es ist eben auch alles »viel zu viel«, eine Überforderung des menschenmöglichen Maßes. Und als Ersatz für die vergleichsweise wesentlich stringenteren Analyse des Trosts bei Boethius taugt Nietzsches flüchtige Notiz ohnehin nicht. Das Gegenteil von Allem ist nicht das Eine, sondern entweder die partielle oder aber die leere Menge; und Nietzsche liefert kein Gegenstück zu Boethius' Argument über die Willensfreiheit, das immerhin erläutert, wie das Schlechte überhaupt möglich ist. Wie es nämlich schlechte Werte geben könnte, ist aus Nietzsches Bemerkung nicht deutlich.

<sup>148</sup> Nietzsche, NF-1887,II[94], Nr. 346, KSA 13, 43. Dem Kontext der Notizengruppe nach kämen Julius Caesar sowie Napoleon als Referenzen für den angesprochenen Kaiser in Frage; aber aus inhaltlichen Gründen scheint es wahrscheinlicher, dass Marc Aurel gemeint ist.

218. *Kreuz der philosophischen Trostmittel.* Immerhin lässt sich festhalten, dass es nach dem Zeugnis der zitierten Passagen bei Nietzsche drei Auffassungen der Tröstung gibt: die privative Reduktion auf den »metaphysischen« Bestand des Lebens überhaupt; die palliative Beschwichtigung und Ablenkung, die als Privation einzelner Sorgen und Kummernisse oder auch einzelner Gewissheitsansprüche fungiert; und den kommerziellen Mehrwert, der zur Eskalation und schließlich Universalisierung der Tauschverhältnisse tendiert und in das ozeanische Motiv der ewigen Wiederkunft mündet.

Diese Distinktionen deuten etwas vielleicht beinahe schon Unwillkommenes an: Erneut schält sich eine Möglichkeit zur Kreuzklassifikation heraus. Die Kriterien liegen nicht so offen zutage wie im Fall der Unsterblichkeit, weil die einfache Negation in diesem Fall nicht ausreicht. Aber es ist deutlich, dass die einen Auffassungen den Trost als privativ behandeln, die anderen als additiv; und während die einen Trostkonzeptionen auf einen umfassenden und endgültigen Prozess der Heilung des Übels abzielen (kurativ), der nicht an eine konkrete Situation gebunden bleibt, und nur einen Wert anerkennen (Monismus), begnügen sich die anderen mit einer situativen Lösung, der Linderung einer akuten Schmerzlage (palliativ) und lassen eine Vielzahl von Werten bestehen (Pluralismus). Also ergäben sich die folgenden Kombinationen: privativ und palliativ (Nietzsches Epikur); privativ und kurativ (Boethius, Nietzsches metaphysischer Trost); additiv und palliativ (Schema des Trostpflasters, Kants Geschichtszeichen); und schließlich additiv und kurativ (Nietzsches ewige Wiederkunft). Weil in diesem Fall die Binarität nicht so eindeutig und geschlossen ist wie im Fall des Kreuzes der Unsterblichkeiten, lässt sich durchaus denken, dass andere Bestimmungen noch hinzutreten könnten; aber die Art und Weise, wie die zusätzlichen Kriterien situativ/nicht-situativ und wertmonistisch/-pluralistisch sich in den Aufriss einfügen, weist zugleich auf die Solidität der Kreuzstruktur hin.

<b>Kreuz der Trostmittel</b>	<i>privativ</i>	<i>additiv</i>
<i>kurativ</i> <i>nicht-situativ/wertmonistisch</i>	Boethius' Trost der Philosophie	Nietzsches ewige Wiederkunft
<i>palliativ</i> <i>situativ/wertpluralistisch</i>	Epikurs Trostmittel nach Nietzsche	Trostpflaster; Kants Geschichtszeichen

Tab. 2: Kreuz der philosophischen Trostmittel

219. *Trostgeschichte als Verlustgeschichte?* Der Befund vom Kreuz der philosophischen Trostmittel deutet an, dass die Problemlage von Historizität und Historisierung mindestens dort tangiert ist, wo von Tröstung jenseits der kleineren Hautverletzungen die Rede ist. Denn wenn man versucht, eine geschichtliche Entwicklung der Vorstellungen vom philosophischen Trost zu skizzieren, landet man vornehmlich beim Umlauf durch die Kreuzstruktur, obwohl es zunächst so scheint, als hätte man es mit einer eindeutigen Entwicklung der Verengung auf eine Position hin zu tun. Denn die naheliegendste Historisierung der Vorstellungen vom philosophischen Trost verläuft analog zur schon skizzierten Trajektorie vom Verlust der Tugendethik, die durch ihre rigide Personalisierung des moralisch Guten einst die Anschließung der Einzelnen an »das Eine« und die Unterordnung des Moralischen unter das Politische ermöglicht hatte. Ähnliches scheint auf den ersten Blick der privativ-kurativen Trostvorstellung nach dem Modell des Boethius zu widerfahren, die an die Tugendethik eng angeschlossen war. Indem sich in der neuen kapitalistisch-imperialistischen Wirtschaftsordnung des 18. Jahrhunderts die Vorstellungen vom Wert in Richtung des Monetären und des Kommerziellen verschieben, kollabieren nicht nur die angestammten Moralphilosophien (einschließlich deren Unterordnung unter das politische Denken), sondern scheint sich auch das Verständnis des Trosts zum additiv-palliativen zu wandeln. Tatsächlich wird das moralische Subjekt relativ gesehen und auf lange Sicht weniger stabil, so dass der Weg zu seiner eindeutigen Ansiedlung in der Tugend verschlossen scheint.

Heute würde wohl jede Person, die irgendjemand anderen oder auch sich selbst für vollkommen tugendhaft oder untugendhaft zu halten imstande wäre, in den Verdacht einer gefährlichen Dummheit gegenüber menschlicher Vielschichtigkeit geraten. An die Verachtung, die in der modernen Literatur – beginnend nicht zufällig im 18. Jahrhundert – der psychologisch unterkomplexen Figurenzeichnung entgegengebracht wird, sei nur von ungefähr erinnert. Stattdessen tritt die Orientierung an einzelnen Handlungen und ihrem Nutzen in den Vordergrund des moralphilosophischen Diskurses; und im Hintergrund entwickelt sich die oben skizzierte Ethik des bloßen Geschehens.

Eine Verlustgeschichte des Trosts wäre ihrer Anlage nach aber moralisch-terroristisch, weil sie die Trostbedürftigkeit allenfalls situativ und momentan zu befriedigen verspräche, also die Trostfähigkeit radikal auf das kleinstmögliche Trostpflaster beschnitte. Nietzsches Vision eines additiv-kurativen Verfahrens wäre eine exzentrische Minderheitsmeinung, und der privativ-palliative Trost, wie Nietzsche ihn bei Epikur entwickelt sieht, wäre kaum mehr als eine gutgemeinte Manipulation von geringer

philosophischer Würde. Diese Geschichte könnte sich im Übrigen an Alasdair MacIntyres Verständnis vom Verlust der Tugendethik anschließen und die Verlustgeschichte des Trosts als bloß nachgeordnetes Symptom derselben Geschichte ansehen.

Aber in dieser Anschlussfähigkeit zeigt sich auch eine Schwäche. Denn MacIntyres Auffassung ist zuletzt einem Wunschdenken geschuldet, einem Begehren nach einer bestimmten Form von Normativität, nämlich der tugendethischen, im Gegensatz zu anderen. Dieses Begehren versteht sich bei MacIntyre selbst als geboten – wir *sollten* eigentlich dasjenige wollen, was er unter Tugend versteht, nur ist es durch die tragischen Umstände der Moderne, wenn nicht unerreichbar, so doch zumindest äußerst schwer erreichbar. Dieses Begehren verwechselt sich also selbst mit seinem Ziel, wenn das Wollen des Gesollten an die Stelle des Gesollten tritt. Das Schema der moralisch-terroristischen Verlustgeschichte macht es sich zu einfach und verwirrt doch zugleich die Lage.

220. *Nadelöhre*. Während der Historisierung der Tugend andere Möglichkeiten als die moralisch-terroristische offenstehen – vom Verlust der Tugend könnte man sogar als Erfolgsgeschichte erzählen –, verhält es sich mit der Historisierung des Trosts schwieriger, wie sich am Beispiel des Boethius zumindest andeutungsweise zeigen lässt. Wenn man etwa Peter Browns Analyse der Kulturgeschichte der Wertvorstellungen in der Spätantike folgt, schlägt die Position des Boethius schon als Symptom eines intellektuellen Widerstands gegen die Folgen eines Wandels im System der Geldwerte zu Buche. Die Einführung einer neuen Goldwährung, des *solidus*, seitens des römischen Imperiums in der konstantinischen Zeit zeitigte Brown zufolge erheblichen sozialgeschichtlichen Niederschlag, der auch theoriegeschichtliche Folgen provozierte. Durch die Währungsreform sei das Kaisertum zum Mittelpunkt einer Rekonstitution des Reichtums geworden – sowohl in praktischer als auch in symbolischer Hinsicht –, indem es sein Monopol auf die neue Währung genutzt habe, um eine Klasse an die Freigebigkeit des kaiserlichen Hofes gebundener Neureicher zu produzieren. So könne man von einem gewissen Zentralisierungseffekt bis in die provinziellen Oberschichten hinein ausgehen. Aus dieser neuen Konstellation im Verständnis des Wohlstands hätten fernerhin die patristischen christlichen Theologen eine Formel abgeleitet, der zufolge der flüchtige und wandelbare Geldwert in einen ewigen Wert im Jenseits habe umgewandelt werden können. Diesem Jenseits stand der monotheistische Einzelgott als Komplement des monarchischen Einzelherrschers vor. Wie der Kaiser auf Erden neuen Reichtum zu schaffen vermochte, so Gott im Jenseits. Dieses Konzept

entwickelte eine Zugkraft, die die Institutionalisierung der Kirche vermittels ihres entstehenden Stiftungswesens entscheidend beschleunigte.<sup>149</sup> Dies ist der Moment einer Theologisierung des zwar längst bestehenden, aber durch die Reform der Währung auf eine neue, konkrete Grundlage gestellten monetären Wertbegriffs, der die Interdependenz von Kommen-surabilien und Inkommensurabilien impliziert. Die Inkommensurabilien treten in der neuen theologischen Konzeption als Mehrwert auf, der zum weltlichen Reichtum hinzutritt und mit ihm erkaufte wird.

Boethius scheint sich nun einer solchen Auffassung des Werts geradezu erwehren zu wollen. Seine Anhänglichkeit insbesondere an die platonischen Dialoge, auf die er mehrfach auch direkt verweist, deutet darauf hin, dass an dieser Stelle zumindest die Philosophiegeschichte der Wertbegriffe tatsächlich, wie Brown es mit dem Bibelwort ausdrückt, »durch ein Nadelöhr« gegangen ist (die Entsprechung des Nadelöhrs ist die Kirche selbst, durch die aller Unwahrscheinlichkeit zum Trotz schließlich auch der Reiche das Himmelreich zu erlangen vermag). Obwohl auch Boethius zu den christlichen Autoren dieser Epoche zählt, scheint sein grundsätzliches Strategem dennoch darin zu bestehen, die theologische Transzendentalisierung des Geldwerts zu vermeiden. Vom Lohn im Jenseits wird nichts versprochen, und die Teilhaber der Tugend sind selbst und vermittels der Ausübung ihres freien Willens auf dem Weg, sich dem höchsten Gut und also Gott anzunähern und anzugleichen. Das Argument über den Trost durch das eine höchste Gut verliert daher auch durch seine theologischen Implikationen nichts von seinem Gegensatz gegen die spezifische kommerzielle Werttheorie, die Brown nachzeichnet. Mehr noch, das Argument des Boethius benötigt den Gegensatz zur Theologisierung der Geldwerte, um überhaupt die Schärfe seiner eigenen Position erreichen zu können. Es handelt sich sowohl bei der patristischen Konzeption als auch bei derjenigen des Boethius um Symptome eines Umlaufens durch die Positionen des Kreuzes der Trostmittel. Der Versuch einer Historisierung des Trosts schon bei Boethius endet mithin in der Struktur; eine jener Situationen, wo man Historizität antrifft, obwohl die Historisierung versagt.

221. *Hybris der untröstlichen Moderne.* Allenfalls kommt der Moderne als einem weiteren Nadelöhr immer noch eine besondere Bedeutung zu. Denn wie im Fall der Unsterblichkeiten, die in der Position des Nein/Nein zugunsten eines entropischen und chaotischen Universums

149 Peter Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton: Princeton University Press, 2012.

universaler Sterblichkeit abgeschafft werden sollen, wird auch der Trost auf eine einzelne Position hingedrängt, die additiv-palliative, der gegenüber alle anderen Auffassungen als entweder unerreichbar oder lächerlich erscheinen sollen. Dieser Befund hält immerhin die Möglichkeit offen, dass das moralisch-terroristische Schema der Verlustgeschichte auf den Trost anwendbar bleibt und ein Minimum an Historisierung ermöglicht.

Doch ähnelt diese Lage derjenigen, in die der Gang des Arguments hinsichtlich der Kreuzstruktur der Unsterblichkeiten geraten war. Im Fall der Unsterblichkeiten war die Struktur vor allem deswegen über ihre scheinbare Verengung auf das Nein/Nein hinweg bestehen geblieben, weil sie sich durch einen nicht offensichtlichen, durch Sepulkralkultur und Geschichtlichkeit vermittelten Transfer in das Verhältnis von Werten und Normen gerettet hatte. Das Kreuz der Trostmittel jedoch scheint sich auf grobschlächtigere Weise aufrechtzuerhalten. Diejenige prospektive Historisierung, die auf die Abschaffung der Kreuzstruktur der Trostmittel durch die Verengung auf die palliative-additive Position hinauslaufen scheint, gerät einfach in einen Selbstwiderspruch. Denn indem sie das private Trostmittel der Wahrhaftigkeit in Anwendung bringt, will sie offensichtlich mehr als nur ein palliatives, nämlich ein kuratives Pharmakon anbieten, obwohl sie doch behauptet, dass mehr als ein Palliativum nicht zur Verfügung stehen kann. In der epistemischen Tugend der unbedingten Aufrichtigkeit, die die Kälte des Universums ohne Umschweife eingesteht, verbirgt sich eine Botschaft vom Trost der Untröstlichkeit: Wenn man der Wirklichkeit nur ehrlich und unerschrocken entgegentritt und etwa die alten theologischen Sentimentalitäten beiseitelässt, soll nach dieser privaten Selbstreinigung ein fester Grund für die tugendhafte Person erlangt sein. Blumenbergs Metapher der Hintergrundstrahlung fängt genau diese Situation ein: die lächerliche Geringfügigkeit des möglichen palliativen Trosts, dessen Eingeständnis aber das einzig mögliche Heilmittel der Wahrhaftigkeit ist.

So fern also steht die Moderne dem Boethius gar nicht. Unter der Hand wird die additiv-palliative Position in die privativ-kurative umgewandelt, und es ist noch nicht einmal ein gewollter Betrug anzuprangern, denn es handelt sich bloß um einen unbeabsichtigten Effekt der Bewegung innerhalb der Struktur. Das Historisierungsschema der Verlustgeschichte greift nicht. Der Trost hat offenbar nur seine Struktur und die spröde Historizität, die sich damit verbindet.

222. *Tugendgeschichte noch anders.* Im Moralischen verhält es sich gerade umgekehrt. Am Beispiel der Tugend, unabhängig von der Frage, ob man

deren Historisierung als Verlust, als Gewinn oder gar als Abderitismus auffassen möchte, zeigt es sich deutlich. Das Verschwinden der Tugend in der Moderne ist zunächst einmal keineswegs total. Auch heute bestehen ungezählte Varianten von Sprachspielen der Tugend, auch wenn sie nicht immer mit diesem Begriff versehen sind. Zum Beispiel kann man an die mit bestimmten archaischen Standeszugehörigkeiten verbundenen Ehrverbrechen denken, die trotz strafrechtlicher Irrelevanz Skandal machen (etwa die Plagiate von Akademiker\*innen oder solchen, die sich die Zugehörigkeit zu diesem Stand zu erschleichen suchen). Persönliche Tugend (in immer noch schwach ständischer Manier) wird nach wie vor von gesellschaftlichen Gruppen in unterschiedlicher Weise eingefordert. Nach wie vor gehört die Tugend zu den wirksamen Prinzipien der Individuierung per Zuordnung zu Gruppenidentitäten.

Doch fehlt in der Gegenwart die Instanz »des Einen«, die als »Ursprung« aller Tugenden zu dienen vermöchte. Kaum ist es ein Zufall, dass alle zeitgenössischen Tugendethiker auf Aristoteles Bezug nehmen, viel seltener hingegen auf Platon, der immer wieder auf die Einheit »des Guten« hinausgeht. Die Tugend kann heute nur im Schatten einer theoretischen Bewusstlosigkeit ihr Dasein fristen; denn ihr mangelt die eindeutige Legitimation. Sobald das »Auge der Vernunft« auf sie fällt, erscheint sie nicht als Einheit, sondern als inkonsistentes Sammelsurium, das allenfalls kraft seiner traditionellen Autorität – oder auch nur als sinnstiftende Setzung innerhalb einer Lage vollständiger Absurdität – Anspruch auf die Anhänglichkeit der Einzelnen machen darf. Die traditionellen moralischen Sprachspiele und – insbesondere außerhalb einer spezifischen philosophischen Fachdiskussion – der Begriff der Tugend selbst gelten als lächerlich, und ihre Nachwirkungen werden als irrliehender »Moralismus« verspottet und verachtet.

In der jüngsten Philosophiegeschichte ist von der Tugendethik hingegen vielfach erwartet worden, die Unmöglichkeit einer systematischen Moraltheorie sowohl zu erweisen als auch zu kompensieren. Die Personalisierung, die dem Moralischen durch diese Ansätze auferlegt wird, ist immer eine Re-Personalisierung im Zeichen dessen, was den Wechselfällen der Individuen gerecht wird und was diesen in der tendenziell depersonalisierenden Moralphilosophie der Moderne entzogen worden war. Am weitesten geht hierbei einmal mehr MacIntyre, bei dem das Individuum sich in der und durch die Gemeinschaft als moralfähig begreifen muss (in konsequenter Umgehung des Nexus von Imperium und Individualisierung, über den Nietzsche nachgedacht hatte). Und doch nähert sich diese Theoriebewegung nirgends wieder zum Beispiel an den tugendethischen Neoplatonismus des Boethius an.

Die Veränderungen nach Aufkommen des industriellen Kapitalismus wirken im Vergleich kompromissloser als diejenigen der ersten christlichen Theologisierung. Die Tugend ist selbst in einem historischen Prozess befangen, der sich keineswegs umkehren oder aufheben lässt. Die Tugend lässt sich anscheinend historisieren, ohne unmittelbar auf die Figur eines bloßen Umlaufens durch strukturbedingte Möglichkeiten gestoßen zu werden, die hier mit dem Begriff der Historizität verknüpft worden ist. Ohne eine solche Historisierung lässt sich die Bedeutung moralischer Sprachspiele vielfach nicht oder nur in verstümmelter Weise klären; und das Verstehenwollen stiftet den Wert, unter dem sie historisiert werden können. Hier besteht die Möglichkeit einer Historisierung, während die Historizität in den Hintergrund tritt.

223. *Trost als Asyl des Moralischen.* Die Historisierbarkeit moralischer Sprachspiele wird oft ignoriert, vermutlich weil seit Langem jeder Versuch einer Historisierung des Moralischen auf erhebliche Widerstände trifft. Die Moralphilosophie ist unglücklich, geradezu untröstlich, wenn ihr Gegenstand historisiert wird, ohne dass ihm nicht zumindest irgendein Anspruch auf Universalität und Überzeitlichkeit zugebilligt wird.

Auch MacIntyre kämpft mit der Historisierung des Moralischen, die er doch selbst betreibt; er scheint sich aber so zu behelfen, dass es in seiner Darstellung der Verhältnisse vor der katastrophalen Entwicklung der Moraltheorie in der Moderne gar keine signifikante Geschichtlichkeit des Moralischen zu geben scheint. Denn jede die Wechselfälle »wertfrei« beschreibende und bloß nachvollziehende Historisierung sei ihrerseits schon Teil der Verlustgeschichte, die entscheidend von der modernen Konzeption der individuellen Verschiedenheit und Willkür der Wertsetzungen befördert werde.<sup>150</sup> So findet sich die Historisierung sogar dort denunziert, wo sie nötig ist, um eine bestimmte Veränderung überhaupt mit einiger Plausibilität fassbar zu machen. Wie etwa eine Verlustgeschichte der Tugend ohne eine solche Historisierung, die die Offenheit und Kontingenz der behaupteten Entwicklung anzuerkennen bereit wäre, überhaupt gedacht werden könnte, ist nicht absehbar. Denn sobald ein irgendwie notwendiger Entwicklungsgang vorläge, wäre es mit der Trauer um das Verlorene doch wohl vorbei.<sup>151</sup> Kurz, eine Lage des Widersinns.

Der Befund reicht über das Problem der Tugend weit hinaus. Auch jede andere Diagnose der kontingenten Unbeständigkeit, des schieren

150 Die Geschichtskritik schon einleitend in MacIntyre, *After Virtue*, Kap. 1.

151 MacIntyre gibt ebd., mit vagen Hinweisen auf Hegel und Collingwood, auch zu erkennen, dass seiner Ansicht nach eine andere Deutung von »Historisierung« möglich wäre, erklärt diese Ansicht allerdings nicht weiter.



Geschehens des Moralischen – indem die moralischen Werte nicht bestehen und selbst die Normen, die daraus entstehen, zuletzt ihre Schiffbrüche erleiden – begibt sich in die Domäne der Trostbedürftigkeit. Möglich, dass schon die Spaltung in exo- und esoterische Sprachspiele der Moral den Grund für diese Bedürftigkeit legt, weil die Moralphilosophie sich eben in esoterischer Hinsicht immer schon der Historisierung ausgesetzt weiß. Auf dieses Wissen reagiert sie so, dass sie sich die Kreuzstruktur der Trostmittel zum Asyl erwählt. Der Grund für diese eigenartige Fluchtbewegung liegt darin, dass die moralischen Sprachspiele in der Figur des Trosts eine Beständigkeit antreffen, die sie in einer der Historisierung unterworfenen moralischen Normativität nicht mehr vorfinden. Der Trost sperrt demnach innerhalb der moralischen Sprachspiele ein neues Intervall auf, dessen Schließung unabsehbar ist.

*224. Trost der Geschichtsphilosophie.* Wenn der Trost durch seine eigene Struktur umläuft, während er zugleich einer Historisierung wie derjenigen der Moralgeschichte Raum schafft, entsteht auch eine Distanzierung von der Unmittelbarkeit desjenigen Leidens, auf das der Trost reagieren soll. Es besteht durchaus noch eine Instanz, die Schmerzen leidet. Aber diese Instanz ist nicht einfach jene philosophisch verallgemeinerte Person, die mal als Inhaberin der Tugend, mal als phänomenales Subjekt oder auch als Monotonie des Willens ihre philosophischen Überhöhungen erlebt. Ebenso wenig ist sie die Person der kommunitaristischen Moraltheorien, die irgendeiner Gemeinschaft Vorrang einzuräumen hätte. Stattdessen geht es um eine von Mustern des schieren Geschehens nicht unabhängige Instanz, die von den Gestaltwechseln des Trosts gewissermaßen mitgezogen und jeweils in ihrer eigenen Gestalt verändert wird. Denn der Trost zieht das Leiden nach und verändert es, weil es auch auf ihn antwortet.

Adam Smith, indem er das Leiden und Mitleiden als kommunikative und mimetische Beziehung auffasste, hatte frühzeitig, wenn auch nach Maßgabe der vor- und nachherigen moralphilosophischen Tradition vergebens, darauf hingewiesen, dass Trost keineswegs einfach reagiert, sondern interagiert. Dieser Befund könnte auch erklären, warum die Geschichtsphilosophie selbst einen ihr eigentümlichen tröstlichen Charakter aufweisen kann. Denn so wird begreiflich, warum das Leiden nicht stetig dasselbe bleibt, sondern die unterschiedlichen Veränderungsmuster von Historizität und Historisierung teilt: Abderitismen, aber keine Stasis, keine Konstante, und kein unabdingbares Minimum. In einer zumeist schwachen und gewiss nicht selten lächerlichen Weise – die Satire bleibt einmal mehr nicht aus – wirken Historizität und Historisierung in die Wirklichkeit zurück. Auch das Gelächter kann trösten.

225. *Gegenglück und Gegenunglück*. Gottfried Benns Gedicht »Einsamer nie« (1936) enthält eine eigentümliche Formulierung – manchmal findet man sie zitiert<sup>152</sup> –, die indirekt die Sache der Tröstung betrifft, indem sie zur Ursache, aber zugleich zur Erhöhung einer unübertreffbaren Krankheit des Lebens spricht, jener Einsamkeit, die im Titel aufgerufen wird. Die abschließende Strophe lautet:

Wo alles sich durch Glück beweist  
 und tauscht den Blick und tauscht die Ringe  
 im Weingeruch, im Rausch der Dinge –:  
 dienst Du dem Gegenglück, dem Geist.<sup>153</sup>

Geist, eine Formel des Philosophischen unabhängig von seiner akademischen Disziplinierung, ist hier nicht einfach eine Form von Unglück, sondern ein aus einer konträren oder verqueren Stellung zum üblichen, eudämonischen Glück entstehendes Anderes. Dieses Gegenglück, das, anders als Benn vielleicht meint, nicht auf »den Geist« im Sinn der Metapher vom »Auge der Vernunft« reduziert werden kann, hat durchaus mit dem Denken zu tun, aber immer *auch* mit dem Denken als Bewegung im Bedingungsgefüge einer Struktur. Die im Grunde einfache Begriffsbildung gesellt dem Glück sein Anderes bei, das die Monotonie – hohle Ringe, hohle Blicke, tautologische Tauschverhältnisse – durchbricht. Auf den Stolz des Dichters, der sein ganz eigenes »Reich« zu »vertreten« meint, wie es in der zweiten Strophe heißt – im biographischen Kontext geradezu ein geschmacklicher Lapsus –, muss man nicht viel geben; und vielleicht noch nicht einmal auf die »Einsamkeit« des Titels, da jenes Gegenglück kaum so ausgesucht und selten zu sein scheint, wie Benn es sich offenbar ausmalt. Aber als Emblem des Trosts der Geschichtsphilosophie taugt die Formulierung dennoch.

Allenfalls wäre die Lage noch deutlicher bezeichnet, wenn man sich statt der Paarung Glück und Gegenglück eher auf die komplementäre von Unglück und Gegenunglück orientierte.

152 Ich selbst jedenfalls bin durch das Zitat bei Georg Baselitz, Alexander Kluge, *Weltverändernder Zorn. Nachricht von den Gegenfüßlern*, Berlin: Suhrkamp, 2017, 16, darauf aufmerksam geworden.

153 Gottfried Benn, »Einsamer nie« [1936], *Gedichte*, 1, Sämtliche Werke 1, hrsg. von Gerhard Schuster, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986, 135.



## Dank

Die vorliegende Arbeit ist entstanden im Rahmen des Forschungsprojekts *Archipelagic Imperatives: Shipwreck and Lifesaving in European Societies since 1800* (AISLES), für das Fördermittel des Europäischen Forschungsrats (ERC) aus dem Programm der Europäischen Union für Forschung und Innovation, Horizon 2020, bereitgestellt wurden (Finanzhilfvereinbarung 863393).

Frühere Versionen haben vollständig Eva Geulen, Hanna Hamel, Achim Saupe und Mario Wimmer, teilweise Claude Haas, Alexandra Heimes, Christoph Paret und Falko Schmieder gelesen. Hannah Stangl hat in einer von diversen vorletzten Fassungen viele sprachliche und inhaltliche Korrekturen vornehmen können und das Literaturverzeichnis erstellt. Ihnen allen bin ich in vielerlei Hinsicht – nur an einigen, gewiss zu wenigen Stellen habe ich es auch in den Anmerkungen zum Ausdruck gebracht – zu Dank verpflichtet und freue mich sehr, dieser Verpflichtung nun nachzukommen.

Schließlich bin ich auch Martin Sabrow und Achim Saupe dankbar für die gastfreundliche Aufnahme des Bandes in die Veröffentlichungsreihe des Leibniz-Forschungsverbunds »Wert der Vergangenheit«.

Berlin, im März 2024

## Verzeichnis der Abbildungen

- Abb. 1: Nicolas Poussin, Die arkadischen Hirten, 1638-40, Öl auf Leinwand, 85 × 121 cm, Paris, Louvre.
- Abb. 2: Caravaggio, Medusa, ca. 1597, Öl auf Leinwand, auf Holz gespannt, 60 × 55 cm, Florenz, Uffizien.
- Abb. 3: Caravaggio, Auferweckung des Lazarus, ca. 1609, Öl auf Leinwand, 380 × 275 cm, Messina, Museo Regionale.
- Abb. 4: Noach van der Meer, jr., Epitaph und Gedenkmedaille für Jan Nieuwenhuyzen, nach Jacques Kuyper, Charles und Jean François Sigault, ca. 1806-08, Radierung, 24,1 × 14,5 cm, Amsterdam, Rijksmuseum.
- Abb. 5: Rembrandt Harmensz. van Rijn, Die Auferweckung des Lazarus, ca. 1630-32, Öl auf Holz, 94,77 × 81,28 cm, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art (LACMA).
- Abb. 6: Rembrandt Harmensz. van Rijn, Auferweckung des Lazarus, 1642, Radierung, 15,0 × 11,4 cm (Platte) 16,1 × 12,2 cm (Blatt), Hamburg, Kunsthalle.

## Literatur

- Abel, Günter, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin: de Gruyter, 1984.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- *Negative Dialektik* [1970], Gesammelte Schriften 6, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], übers. von Hubert Thüring, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.
- Althusser, Louis, »Ideologie und ideologische Staatsapparate« [1970], übers. von Peter Schöttler und Frieder Otto Wolf, in: *Gesammelte Schriften*, VI, Hamburg: VSA-Verlag, 2010.
- Anders, Günther, »Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit«, in: *Die Antiquiertheit des Menschen 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* [1956], München: Beck, 2010, 233-324.
- Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien: Carl Konegen, 1894.
- Angehrn, Emil, *Geschichtsphilosophie: Eine Einführung* [1991], Basel: Schwabe, 2012.
- Ankersmit, Frank, *Historical Representation*, Stanford: Stanford University Press, 2001.
- *Sublime Historical Experience*, Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Anscombe, Elizabeth, *Intention*, Oxford: Blackwell, 1957.
- Arendt, Hannah, *Vita Activa, oder: Vom tätigen Leben* [1958], München: Piper, 2002.
- Ariès, Philippe, *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland* [1974], übers. von Hans-Horst Henschen, München: Hanser, 1976.
- Bachelard, Gaston, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes: Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], übers. von Michael Bischoff, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
- Bachtin, Michail, *Probleme der Poetik Dostoevkijs* [1929, 2. Aufl. 1963], übers. von Adelheid Schramm, München: Hanser, 1971.
- Barck, Karlheinz, »Louis-Auguste Blanquis poetische Kosmologie«, in: Louis-Auguste Blanqui, *Die Ewigkeit durch die Sterne: Eine astronomische*

- Hypothese*, übers. von Juliane Gräbener-Müller, hrsg. von Karlheinz Barck, Lisa Block de Behar, Karlheinz Fietkau, Berlin: Matthes & Seitz, 2014, 143-177.
- Barthes, Roland, *Michelet* [1954], übers. von Peter Geble, Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, 1980.
- Baselitz, Georg/Kluge, Alexander, *Weltverändernder Zorn. Nachricht von den Gegenfüßlern*, Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Bauer, Gerhard, *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin: de Gruyter, 1963.
- Bauman, Zygmunt, *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Cambridge: Polity, 1992.
- Baumstark, Moritz/Forkel, Robert (Hgg.), *Historisierung: Begriff – Geschichte – Praxisfelder*, Stuttgart: Metzler, 2016.
- Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique* [1740], Paris: Desoeur, 1820.
- Benjamin, Walter, Rezension zu »Roger Caillois, L'aridité«, in: *Gesammelte Schriften*, III, hrsg. von Helga Tiedemann-Bartels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, 549-552.
- »Zentralpark«, *Gesammelte Schriften*, I.2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, 656-690.
- »Über den Begriff der Geschichte« [1939/40], Nr. XVII, in: *Gesammelte Schriften*, I.1, hrsg. von Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, 691-704.
- »Ursprung des deutschen Trauerspiels« [1928], in: *Gesammelte Schriften*, I.1, hrsg. von Hermann Schweppenhäuser, Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, 203-430.
- »Passagen-Werk«, in: *Gesammelte Schriften* V.1-2, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.
- *Gesammelte Briefe* VI, hrsg. von Christoph Gösde, Henri Lonitz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- Benn, Gottfried, *Gedichte* 1, *Sämtliche Werke* 1, hrsg. von Gerhard Schuster, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Berlin, Isaiah, »Two Concepts of Liberty«, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, 118-172.
- Bernheim, Ernst, *Lehrbuch der historischen Methode* [1889], 5. u. 6. Aufl., Leipzig: Duncker & Humblot, 1908.
- Bernstein, Anya, *The Future of Immortality: Remaking Life and Death in Contemporary Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Bevernage, Berber, *History, Memory, and State-Sponsored Violence: Time and Justice*, New York: Routledge, 2012.

- Bien, Günther/Schwabl, Hans, Art. »Apokatastais«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Basel: Schwabe, 1971, col. 440-441.
- Blänkner, Reinhard/Schmieder, Falko/Voller, Christian/Wagner, Jannis (Hgg.), *Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie? Perspektiven der Kulturgeschichte im Ausgang von Heinz Dieter Kittsteiner*, Bielefeld: transcript, 2021.
- Blanchot, Maurice, »Die Apokalypse enttäuscht« [1964], in: *Die Apokalypse enttäuscht: Atomtod, Klimakatastrophe, Kommunismus*, hrsg. von Alexander García Düttmann, Marcus Quent, Zürich: Diaphanes, 2023, 15-26.
- Blanqui, Louis-Auguste, *Die Ewigkeit durch die Sterne: Eine astronomische Hypothese*, übers. von Juliane Gräbener-Müller, hrsg. von Karlheinz Barck, Lisa Block de Behar, Karlheinz Fietkau, Berlin: Matthes & Seitz, 2014.
- Auguste, *Die Ewigkeit durch die Gestirne*, übers. von Daniel Zumbühl, Wien: bahoe books, 2017.
- Blättler, Christine, *Benjamins Phantasmagorie: Wahrnehmung am Leitfaden der Technik*, Berlin: Dejavu Theorie, 2021.
- Block de Behar, Lisa, »Anstatt einer Einleitung: Konstellationen in B – Blanqui, Benjamin, Borges, Bioy Cesares«, in: Louis-Auguste Blanqui, *Die Ewigkeit durch die Sterne: Eine astronomische Hypothese*, übers. von Juliane Gräbener-Müller, hrsg. von Karlheinz Barck, Lisa Block de Behar, Karlheinz Fietkau, Berlin: Matthes & Seitz, 2014, 9-41.
- Bloxham, Donald, *History and Morality*, Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Blumenberg, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer: Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- *Die Lesbarkeit der Welt*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.
- *Theorie der Unbegrifflichkeit*, hrsg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2007.
- Boethius, *Trost der Philosophie*, Lateinisch-Deutsch, hrsg. und übers. von Ernst Gegenschatz, Olof Gigon, Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2004.
- Boltanski, Luc, *La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique*, Paris: Métailié, 1993.
- Borges, Jorge Luis, »Der Unsterbliche«, in: *Das Aleph. Erzählungen von 1944 bis 1952* [1949/1952], übers. von Karl August Horst und Gisbert Haefs, in: *Gesammelte Werke 5.1: Erzählungen*, München: Hanser, 1991, 249-266.
- Boureau, Alain, *Satan hérétique: Naissance de la démonologie dans l'occident médiéval (1280-1330)*, Paris: Jacob, 2004.



- Brandom, Robert, »Leibniz and Degrees of Perception«, in: *Journal of the History of Philosophy* 19.4 (1981), 447-479.
- *Making It Explicit*, Cambridge/MA: Harvard University Press, 1994.
- Breidbach, Olaf, *Radikale Historisierung: Kulturelle Selbstversicherung im Postdarwinismus*, Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Brown, Peter, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton: Princeton University Press, 2012.
- Calasso, Roberto, *Der Untergang von Kasch* [1983], übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Carrard, Philippe, *History as a Kind of Writing: Textual Strategies in Contemporary French Historiography*, Chicago: University of Chicago Press, 2017.
- Certeau, Michel de, *Das Schreiben der Geschichte*, übers. von Sylvia Schomburg-Scherff, Frankfurt a. M.: Campus, 1991.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, 2. Aufl., Princeton: Princeton University Press, 2007.
- *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago: The University of Chicago Press, 2021.
- Chladenius, Johann Martin, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig: Friedrich Lanckischens Erben, 1752.
- Cicero, Marcus Tullius, *De oratore/Über den Redner*, hrsg. von Harald Merklin, Stuttgart: Reclam, 1976.
- *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, hrsg. von Heinz Gunermann, Stuttgart: Reclam, 1976.
- *De re publica/Vom Gemeinwesen*, hrsg. von Karl Büchner, Stuttgart: Reclam, 1979.
- Coenen, Ekkehard, *Zeitregime des Bestattens: Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen*, Weinheim: Beltz Juventa, 2020.
- Croce, Benedetto, *Theorie und Geschichte der Historiographie* [1915], 3. Aufl., übers. von Enrico Pizzo, Hans Feist und Richard Peters, Tübingen: Mohr Siebeck, 1930.
- Danto, Arthur C., »Basic Actions«, in: *American Philosophical Quarterly* 2 (1965), 141-148.
- *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- *Narration and Knowledge*, New York: Columbia University Press, 1985.
- Daston, Lorraine/Galison, Peter, *Objectivity*, New York: Zone Books, 2007.
- Davidson, Donald, »The Logical Form of Action Sentences« [1967], in: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon, 2. Aufl. 2001, 105-148.

- »Agency« [1971], in: *Essays on Actions and Events*, 2. Aufl., Oxford: Clarendon, 2001, 43-61.
- »The Individuation of Events«, in: *Essays on Actions and Events*, 2. Aufl., Oxford: Clarendon, 2001, 163-180.
- Davillé, Louis, *Leibniz Historien: Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris: Alcan, 1909.
- Davis, Natalie Zemon, »History's Two Bodies«, in: *American Historical Review* 93.1 (1988), 1-30.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie* [1962], 7. Aufl., Paris: Presses Universitaires Françaises, 2014.
- *Differenz und Wiederholung* [1968], übers. von Joseph Vogl, München: Fink, 1992.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, *Anti-Ödipus*, übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- DeLillo, Don, *Underworld* [1997], London: Picador, 2011.
- Demandt, Alexander, *Ungeschehene Geschichte: Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn ...?* 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Derrida, Jacques, »Freud et la scène de l'écriture«, in: *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, 293-340.
- *Marges: De la philosophie*, Paris: Editions de Minuit, 1972.
- *Spectres de Marx: L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris: Galilée, 1993.
- *La bête et le souverain. Séminaire 2002-03*, 2, hrsg. von Michel Lisse, Paris: Galilée, 2010.
- Didi-Huberman, Georges, *Bilder trotz allem*, übers. von Peter Geimer, München: Fink, 2007.
- D'Iorio, Paolo, »Cosmologie de l'Éternel Retour«, in: *Nietzsche-Studien* 24 (1995), 62-123.
- Ditfurth, Hoimar von, *So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen: Es ist soweit*, Hamburg: Rasch & Röhring, 1985.
- Droysen, Johann Gustav, *Grundriß der Historik* [letzte Druckfassung 1882], *Historik. Historisch-kritische Ausgabe* 1, hrsg. von Peter Leyh, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977.
- Dühring, Eugen, *Der Werth des Lebens*, Breslau: Eduard Trewendt, 1865.
- Erl, Astrid, »Cultural Memory Studies: An Introduction«, in: *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, hrsg. von ders., Ansgar Nünning, Berlin: de Gruyter, 2010, 1-15.
- Ettlinger, Max, *Leibniz als Geschichtsphilosoph: Festrede bei der 50jährigen Reichsgründungsfeier der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster am 18. Januar 1921. Mit Beigabe eines bisher unveröffentlichten Leibniz-*

- fragmentes über ›Die Wiederherstellung aller Dinge‹ (Apokatastasis panton)*, München: Kösel & Pustet, 1921.
- Evans, Richard J., *Lying about Hitler: History, Holocaust, and the David Irving Trial*, New York: Basic Books, 2001.
- *In Defence of History* [1997], London: Granta 2018.
- Farge, Arlette, *Der Geschmack des Archivs* [1989], übers. von Jörn Etzold, Göttingen: Wallstein, 2011.
- Fassin, Didier, »Les économies morales revisitées«, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64.6 (2009), 1237-1266.
- Fassin, Didier/Rechtman, Richard, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, übers. von Rachel Gomme, Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Fauquet, Eric, *Michelet ou la gloire du professeur d'histoire*, Paris: Editions du Cerf, 1990.
- Fechner, Gustav Theodor, *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* [1836], 6. Aufl., Leipzig: Insel, 1906.
- Fenves, Peter, *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, New York: Routledge, 2003.
- *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Fichant, Michel, »Ewige Wiederkehr oder unendlicher Fortschritt: Die Apokatastasisfrage bei Leibniz«, *Studia Leibnitiana* 23.2 (1991), 133-150.
- Fisch, Jörg, »Reinhart Koselleck und die Theorie historischer Zeiten«, in: *Zwischen Sprache und Geschichte: Zum Werk Reinhart Kosellecks*, hrsg. von Carsten Dutt, Reinhard Laube, Göttingen: Wallstein, 2013, 48-64.
- Fischer, Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie 4: Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*, 2. Aufl., Heidelberg: Friedrich Bassermann, 1869, 525-531.
- Flügge, Christian Wilhelm, *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung*, 1, Leipzig: Crusius, 1794.
- Foot, Philippa, *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon, 2001.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [1966], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974.
- *Archäologie des Wissens* [1969], übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
- »Qu'est-ce qu'un auteur?« [1969], in: *Dits et écrits I: 1954-1969*, Paris: Gallimard, 1994, 789-821.
- Frege, Gottlob, *Die Grundlagen der Arithmetik* [1886], Hamburg: Meiner, 1988.

- »Funktion und Begriff« [1891], in: *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*, hrsg. von Günther Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 2008, 2-22.
- »Über Sinn und Bedeutung« [1892], in: *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*, hrsg. von Günther Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 2008, 23-46.
- Freud, Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Gesammelte Werke 11, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago 1944.
- »Die Verneinung« [1925], in: *Gesammelte Werke* 14, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago, 1948, 11-15.
- »Notiz über den Wunderblock« [1925], in: *Gesammelte Werke* 14, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago, 1948, 3-8.
- *Jenseits des Lustprinzips* [1920], Gesammelte Werke 13, hrsg. von Anna Freud u. a., London: Imago, 1940.
- Frevert, Ute (Hg.), *Moral Economies*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019 (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 26).
- Friedländer, Saul (Hg.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, Cambridge/MA: Harvard University Press, 1992.
- Frisch, Max, *Fragebogen. Erweiterte Ausgabe* [1992], hrsg. von Tobias Amslinger, Thomas Strässle, Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Fritzsche, Peter, »At the Limits of Historicization: The ›Final Solution‹, the Holocaust, and the Assimilation of History«, in: *Historisierung: Begriff – Geschichte – Praxisfelder*, hrsg. von Moritz Baumstark und Robert Forkel, Stuttgart: Metzler, 2016, 231-249.
- Frye, Northrop, »Anatomy of Criticism: Four Essays«, in: *Collected Works* 22, hrsg. von Robert Denham, Toronto: University of Toronto Press, 2006, 289-295.
- Gadamer, Hans-Georg, Art. »Geschichtlichkeit«, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) 2, 3. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 1958, Sp. 1496-1498.
- *Wahrheit und Methode* [1962], Gesammelte Werke 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.
- Gallagher, Catherine, *Telling It Like it Wasn't: The Counterfactual Imagination in History and Fiction*, Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- Gardner, Sebastian, »Nietzsche on Kant and Teleology in 1868: ›Life‹ is something entirely dark«, in: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 62.1 (2019), 23-48.
- Garland, Robert, *The Greek Way of Death*, Ithaca: Cornell University Press, 2. Aufl. 2001.
- Genette, Gérard, *Palimpseste: Die Literatur auf zweiter Stufe* [1982], übers. von Wolfram Bayer, Dieter Hornig, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

- Gentili, Carlo, »Kants ›kindischer Anthropomorphismus: Nietzsches Kritik der ›objektiven‹ Teleologie«, in: *Nietzsche-Studien* 39.1 (2010), 100-119.
- Geulen, Eva, »Mega Melancholia: Adorno's Minima Moralia«, in: *Critical Theory: Current State and Future Prospects*, hrsg. von Peter Uwe Hohendal, Jaimey Fisher, New York/Oxford: Berghahn, 2001, 49-68.
- Gigliani, Guido, »Introduction«, in: *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, hrsg. von Anna Akasoy, Guido Gigliani, Dordrecht: Springer, 2013, 1-34.
- Ginzburg, Carlo, *Der Richter und der Historiker: Überlegungen zum Fall Sofri*, übers. von Walter Kögler, Berlin: Wagenbach, 1991.
- »Just One Witness«, in: *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*, hrsg. von Saul Friedländer, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, 82-96.
- Gjesdal, Kristin, »History and Historicity«, in: *The Routledge Companion to Hermeneutics*, hrsg. von Jeff Malpas, Hans-Helmuth Gander, London/New York: Routledge, 2015.
- Goris, Wouter, »Das historische Apriori bei Husserl und Foucault: Zur philosophischen Relevanz eines Leitbegriffs der historischen Epistemologie«, in: *Quaestio* 12 (2012), 291-342.
- Götz, Norbert, »›Moral Economy‹. Its Conceptual History and Analytical Prospects«, in: *Journal of Global Ethics* 11.2 (2015), 147-162.
- Goux, Jean-Joseph, »Numismatika: Das Gold, der Vater, der Phallus, der Monarch und die Sprache (Versuch einer theoretischen Numismatik)«, in: *Freud, Marx: Ökonomie und Symbolik*, übers. von Frieda Grafe, Berlin: Ullstein, 1975, 57-118.
- Gradowski, Salmen, *Die Zertrennung: Aufzeichnungen eines Mitglieds des Sonderkommandos*, übers. von Almut Seiffert, Miriam Trinh, hrsg. von Aurélia Kalisky, Berlin: Jüdischer Verlag, 2019.
- Graeber, David/Wengrow, David, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*, London: Allen Lane, 2021.
- Grafton, Anthony, *The Footnote: A Curious History*, Cambridge/MA: Harvard University Press, 1997.
- Grimm, Jacob, »Über das Verbrennen von Leichen: Gelesen in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin am 29. November 1849«, in: *Kleinere Schriften 2: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*, Berlin: Dümmler 1865.
- Groys, Boris, *Über das Neue: Versuch einer Kulturökonomie*, München: Hanser, 1992.
- *Politik der Unsterblichkeit: Vier Gespräche mit Thomas Knoefel*, München: Hanser, 2002.

- Groys, Boris/Hagemeister, Michael (Hgg.), *Die neue Menschheit: Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- Groys, Boris/Vidokle, Anton (Hgg.), *Kosmismus*, Berlin: Matthes & Seitz, 2018.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, *Diesseits der Hermeneutik: Über die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.
- *Präsenz*, hrsg. von Jürgen Klein, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2012.
- Haac, Oscar A., *Jules Michelet*, Boston: Twayne, 1982.
- Hagemeister, Michael, *Nikolaj Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München: Sagner, 1989.
- Hartog, François, *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Paris: Seuil, 2003.
- Haskell, Thomas L., »Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility«, in: *American Historical Review* 90.2-3 (1985), 339-361, 547-566.
- Haverkamp, Anselm, »Stranger than Paradise: Dantes irdisches Paradies als Antidot politischer Theologie«, in: *Geschichtskörper: Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, hrsg. von Wolfgang Ernst, Cornelia Visermann, München: Fink, 1998, 93-103.
- *Metapher: Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs*, München: Fink, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Frühe Schriften*, Gesammelte Werke 1, hrsg. von Eva Moldenhauer, Karl-Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen: Niemeyer, 2001.
- *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung* [1938-39], hrsg. von Hans-Joachim Friedrich, Gesamtausgabe II.46, Frankfurt a. M.: Klostermann, 2003.
- »Der Spruch des Anaximander« [1959], in: *Holzwege*, Gesamtausgabe I.5, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.
- Heimes, Alexandra, »Revolution in Permanenz: Auguste Blanquis Ewigkeit durch die Sterne«, in: *Kosmos und Kontingenz: Eine Gegengeschichte*, hrsg. von Reto Rössler, Tim Sparenberg, Philipp Weber, München: Fink, 2016, 201-215.
- Heinekamp, Albert (Hg.), *Leibniz als Geschichtsforscher*, Studia Leibnitiana, Sonderheft 10 (1982).
- Heinrich, Klaus, »Vom Nutzen und Nachteil der Spaltung: Religionsphilosophische Erörterung eines gattungsgeschichtlichen Symbols«, in: *anfängen mit freud* [1997], Freiburg/Wien: ça ira Verlag, 2020, 69-93.

- Helfer, Christian, »Humanitätsduselei – Zur Geschichte eines Schlagworts«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 16.2 (1964), 179-182.
- Herder, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772], Sämtliche Werke 5, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung, 1891.
- *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [1784], Sämtliche Werke 13, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung, 1887.
  - »Wie die Alten den Tod gebildet? Ein Nachtrag zu Lessings Abhandlung desselben Titels und Inhalts«, in: *Zerstreute Blätter*, 2. Sammlung, Gotha: Carl Wilhelm Ettinger, 1786, 273-376.
  - »Wie die Alten den Tod gebildet? Ein Nachtrag zu Lessings Abhandlung desselben Titels und Inhalts«, in: *Sämtliche Werke* 15, hrsg. von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmann'sche Buchhandlung, 1888, 429-485.
- Hertz, Robert, »Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes« [1907], in: *Das Sakrale, die Sünde und der Tod: Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, übers. und hrsg. von Stephan Moebius, Christian Papilloud, Konstanz: UVK, 2007, 65-180.
- Herzog, Reinhart (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, Poetik und Hermeneutik 12, München: Fink, 1987.
- Hölscher, Lucian, *Zeitgärten: Zeitfiguren in der Geschichte der Neuzeit*, Göttingen: Wallstein, 2020.
- Howarth, Glennys, *Death and Dying: A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity, 2007.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, hrsg. von Richard Popkin, Indianapolis, Cambridge: Hackett, 1980.
- »Of Public Credit« [1752], in: *Essays, Moral, Political, and Literary*, hrsg. von Eugene Miller, Indianapolis: Liberty Fund, 1985, 349-365.
- Iggers, Georg G., *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1968.
- Ishiguro, Kazuo, *Never Let Me Go*, London: Faber & Faber, 2005.
- Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994.
- Jeismann, Michael/Koselleck, Reinhart (Hgg.), *Der politische Totenkult: Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München: Fink, 1994.
- Jennings, Michael W., »The Will to Apokatastasis: Media, Experience, and Eschatology in Benjamin's Late Theological Politics«, in: *Walter*

- Benjamin and Theology*, hrsg. von Colby Dickinson, Stéphane Symons, New York: Fordham University Press, 2016, 93-111.
- Johnson, Ben B., »Examination and treatment of Rembrandt's Raising of Lazarus«, in: *Bulletin of the Los Angeles County Museum of Art* 20.2 (1974), 18-35.
- Jonas, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist [1930]*, 1-2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- Kamlah, Wilhelm, *Philosophische Anthropologie: Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Zürich: Bibliographisches Institut, 1972.
- Kant, Immanuel, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« [1784], in: *Kants Gesammelte Schriften* (= AA), hrsg. von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, Abt. 1, Bd. 8, Berlin: Reimer, 1912, 15-31.
- »Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit« [1785], in: AA 8, Berlin: Reimer, 1912, 43-66.
  - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], AA 4, Berlin: Reimer, 1903.
  - *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], AA 5, Berlin: Reimer, 1908.
  - *Kritik der Urteilskraft* [1790/93], AA 5, Berlin: Reimer, 1908.
  - *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793], AA 6, Berlin: Reimer, 1907.
  - *Der Streit der Fakultäten* [1797], AA 7, Berlin: Reimer, 1907.
  - *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], AA 7, Berlin: Reimer, 1907.
- Kantorowicz, Ernst, *Die zwei Körper des Königs* [1957, 2. Aufl. 1966], übers. von Walter Theimer, Brigitte Hellmann, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1990.
- Kassow, Saul D., *Who Will Write Our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneg Shabes Archive*, Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Kellner, Hans, »Disorderly Conduct: Braudel's Mediterranean Satire«, in: *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*, Madison: University of Wisconsin Press, 1989, 153-187.
- Kierkegaard, Sören, »Die Wiederholung«, übers. von Günther Jungbluth u. a., in: *Die Krankheit zum Tode*, hrsg. von Hermann Diem, Walter Rest, München: Deutscher Taschenbuchverlag, 2005.
- Kittler, Friedrich (Hg.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften: Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn: Schöningh, 1980.
- Kittsteiner, Heinz Dieter, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M.: Insel, 1991.
- »Kants Theorie des Geschichtszeichens: Vorläufer und Nachfahren«, in: *Geschichtszeichen*, Köln: Böhlau, 1999, 81-115.



- *Mit Marx für Heidegger – mit Heidegger für Marx*, München: Fink, 2004.
- Klauser, Theodor, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Münster: Aschendorff, 1927.
- Klotz, Christian Adolph, *Des Herrn Grafen Caylus Abhandlungen zur Geschichte und zur Kunst 2*, übers. von Christian Adolph Klotz, Altenburg: Richtersche Buchhandlung, 1769.
- Knöbl, Wolfgang, *Die Soziologie vor der Geschichte: Zur Kritik der Sozialtheorie*, Berlin: Suhrkamp, 2022.
- Kolbert, Elizabeth, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, New York: Holt, 2014.
- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- »Darstellung, Ereignis und Struktur«, in: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, 144-157.
- »Historia magistra vitae: Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte«, in: *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, 38-66.
- *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- »Einleitung«, in: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, 9-16.
- »Historik und Hermeneutik«, in: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, 97-118.
- »Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft«, in: *Zeitschichten: Studien zur Historik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000, 298-316.
- Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter, *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Poetik und Hermeneutik, Bd. 5, München: Fink, 1983.
- Koselleck, Reinhart u. a., Art. »Geschichte«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Bd. 2, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, 593-717.
- Kracauer, Siegfried, *Geschichte – Vor den letzten Dingen* [1969], übers. von Karsten Witte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Küttler, Wolfgang/Rüsen, Jörn/Schulin, Ernst (Hgg.), *Geschichtsdiskurs 3: Die Epoche der Historisierung*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1997.
- Kuukkanen, Jouni-Matti, *Postnarrativist Philosophy of Historiography*, London: Palgrave Macmillan, 2014.
- LaCapra, Dominick, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.
- *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.
- Lactantius, Lucius Caecilius Firmianus, *Divinarum Institutionum Libri Septem*, hrsg. von Eberhard Heck, Berlin: de Gruyter, 2005.

- Lafargue, Paul, *Le Droit à la paresse* [1880/1883], Paris: Editions La Découverte, 2010.
- Landwehr, Achim, *Die anwesende Abwesenheit der Vergangenheit: Essay zur Geschichtstheorie*, Frankfurt a. M.: Fischer, 2016.
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus*, Iserlohn: Baedeker, 1882.
- Langlois, Charles-Victor/Seignobos, Charles, *Introduction aux études historiques* [1898], Paris: Editions Kimé, 1992.
- Laqueur, Thomas, »Bodies, Details, and the Humanitarian Narrative«, in: *The New Cultural History*, hrsg. von Lynn Hunt, Berkeley: University of California Press, 1989, 176-204.
- *The Work of the Dead*, Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Lefort, Claude, *Die leere Mitte: Essays 1945-2005*, übers. von Jacqueline Kersten, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2011.
- Legacey, Erin-Marie, *Making Space for the Dead: Catacombs, Cemeteries, and the Reimagining of Paris, 1789-1830*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2019.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *De l'horizon de la doctrine humaine: Ἀποκατάστασις πάντων (La Restitution Universelle)*, hrsg. von Michel Fichant, Paris: J. Vrin, 1991.
- *Versuche in der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übers. von Arthur Buchenau, Hamburg: Meiner, 1996.
- »Metaphysische Abhandlung« [*Discours de métaphysique*], in: ders., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie 2*, übers. von Arthur Buchenau, hrsg. von Ernst Cassirer, Hamburg: Meiner, 1996, 343-388.
- *Monadologie*, übers. von Hartmut Hecht, Stuttgart: Reclam, 1998.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Wie die Alten den Tod gebildet: Eine Untersuchung*, Berlin: Voß, 1769.
- Lessing, Theodor, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München: Beck, 1919.
- *Nietzsche*, Berlin: Ullstein, 1925.
- Lévi-Strauss, Claude, *Das wilde Denken* [1962], übers. von Hans Naumann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
- Lorenz, Chris, *De constructie van het verleden: Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* [1987], 5. Aufl., Amsterdam: Boom, 2002.
- *Konstruktion der Vergangenheit: Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, übers. von Annegret Böttner, Köln/Weimar: Böhlau, 1997.
- Lotman, Jurij, *Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur*, übers. von Gabriele Leupold, Olga Radetzka, Berlin: Suhrkamp, 2010.

- Lotze, Hermann, *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit II: Versuch einer Anthropologie*, Leipzig: S. Hirzel, 1858.
- *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit III: Versuch einer Anthropologie*, Leipzig: Hirzel, 1864.
- *Geschichte der Ästhetik in Deutschland*, München: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1868.
- Löwith, Karl, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [1935], *Sämtliche Schriften* 6, Stuttgart: Metzler, 1987.
- Lukian von Samosata, »Wie man Geschichte schreiben müsse«, in: *Sämtliche Werke*, 4, übers. von Christoph Martin Wieland [1789], Wien: Haas, 1798, 73-142.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth, 1981.
- Malabou, Catherine, *L'avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris: Vrin, 1996.
- *Ontologie des Akzidentiellen*, übers. von Ronald Vouillé, Berlin: Merve, 2011.
- Marenbon, John, »Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation«, in: *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, hrsg. von Anna Akasoy, Guido Giglioni, Dordrecht: Springer, 2013, 273-283.
- Marin, Louis, *Die Malerei zerstören* [1977], übers. von Bernhard Nessler, Zürich: Diaphanes, 2003.
- Markworth, Tino, *Unsterblichkeit und Identität beim frühen Herder*, Paderborn: Schöningh, 2005.
- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie: Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Marx, Karl, *Das Kapital*, 1 [1867], in: Marx, Engels, *Werke* (= MEW) 23, Berlin: Dietz, 1970.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie* [1845-46], in: MEW 3, Berlin: Dietz, 1978.
- »Manifest der kommunistischen Partei« [1848], in: MEW 4, Berlin (Ost): Dietz, 1959, 459-493.
- Mbembe, Achille, »Necropolitics«, übers. von Libby Meintjes, in: *Public Culture* 15.1 (2003), 11-40.
- McDowell, John, *Geist und Welt* [1996], übers. von Thomas Blume, Holm Bräuer, Gregory Klass, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.

- McTaggart, John M. Ellis, »The Unreality of Time«, in: *Mind* 17, Nr. 68 (1908), 457-474.
- Meillassoux, Quentin, *Nach der Endlichkeit: Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz* [2006], übers. von Roland Frommel, Zürich: Diaphanes, 2008.
- Meinecke, Friedrich, *Die Entstehung des Historismus* I-2 [1936], Werke III, München: Oldenbourg, 1965.
- Menke, Christoph, *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.
- Michelet, Jules, *Das Meer* [1861], übers. von Rolf Wintermeyer, Frankfurt a. M.: Campus, 2006.
- *Histoire du XIXe siècle* 2, Paris: Lévy, 1875.
- Mongré, Paul (Felix Hausdorff), »Sant' Ilario: Gedanken aus der Landschaft Zarathustras« [1897], in: *Gesammelte Werke* VII, hrsg. von Werner Stegmaier, Berlin u. a.: Springer, 2004, 85-474.
- »Das Chaos in kosmischer Auslese: Ein erkenntniskritischer Versuch« [1898], in: *Gesammelte Werke* VII, hrsg. von Werner Stegmaier, Berlin u. a.: Springer, 2004, 587-808.
- »Nietzsches Lehre von der Wiederkunft des Gleichen« [1900], *Gesammelte Werke* VII, hrsg. von Werner Stegmaier, Berlin u. a.: Springer, 2004, 895-902.
- Moser, Christian, *Buchgestützte Subjektivität: Literarische Formen der Selbstsorge und der Selbstthermeneutik von Platon bis Montaigne*, Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Mosès, Stéphane, »Benjamin, Nietzsche et l'idée de l'éternel retour«, in: *Walter Benjamin*, hrsg. von Jean-Marc Lachaud, Paris: Europe, 1996, 140-158.
- Most, Glenn W. (Hg.), *Historicization – Historisierung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- Müller, Philipp, *Geschichte machen: Historisches Forschen und die Politik der Archive*, Göttingen: Wallstein, 2019.
- Mulsow, Martin, *Monadenteleologie, Hermetik und Deismus: Georg Schades geheime Aufklärungsgesellschaft 1747-1760*, Hamburg: Meiner, 1998.
- Neale, Stephen, »The Philosophical Significance of Gödel's Slingshot«, in: *Mind* 104 (1995), 761-825.
- *Facing Facts*, Oxford: Clarendon, 2001.
- Nicolai, Friedrich, *Das Leben und die Meinungen des Herrn Magister Sebaldus Nothanker* I, Berlin/Stettin: Friedrich Nicolai, 1773.
- Nietzsche, »Die Teleologie seit Kant« [1868], in *Werke. Kritische Gesamtausgabe, I, 4: Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864 – Frühjahr 1868*, hrsg. von Johann Figl, Ingo W. Rath, Berlin: de Gruyter, 1999.

- *Unzeitgemäße Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* [1874] (= HL), *Kritische Studienausgabe* (= KSA) 1, hrsg. von Giorgio Colli, Mazzino Montinari, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1988, 245-334.
  - *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* [1872], KSA 1, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1988.
  - *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [1873], KSA 1, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1988.
  - *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* [1878-1880], KSA 2, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1988.
  - *Die Fröhliche Wissenschaft* [1882] (= FW), KSA 3, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1988.
  - *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* [1887] (= GM), KSA 5, 2. Aufl., Berlin: Gruyter, 1988.
  - *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* [1889] (= GD), KSA 6, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1988.
  - *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* [1895] (= A), KSA 6, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1988.
  - *Nachgelassene Fragmente*, KSA 7-13, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1988.
- Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat*, München: Beck, 1983.
- Novick, Peter, *That Noble Dream: The ›Objectivity Question‹ and the American Historical Profession*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Oexle, Otto Gerhard, »Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult«, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18.1 (1984), 401-420.
- *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zur Problemgeschichte der Moderne*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Oosterwijk, Bram, *De Zee was onstuimig ... Fragmenten uit de historie van de Koninklijke Zuid-Hollandsche Maatschappij tot Redding van Schipbreukelingen 1824-1991*, Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1994.
- Ophir, Adi, *The Order of Evils: Toward an Ontology of Morals*, New York: Zone Books, 2005.
- Ostersehltte, Christian, *Die Deutsche Gesellschaft zur Rettung Schiffbrüchiger*, Bremerhaven: Deutsches Schiffahrtsmuseum, 1990.
- Ovidius Naso, Publius, *Metamorphosen*, hrsg. von Niklas Holzberg, Berlin: de Gruyter, 2017.
- Panofsky, Erwin, »Et in Arcadia Ego: Poussin and the Elegiac Tradition« [1936], in: *Meaning in the Visual Arts*, New York: Doubleday Anchor, 1955, 295-320.

- *Tomb Sculpture: Its Changing Aspects from Egypt to Bernini*, London: Thames & Hudson, 1964.
- Paret, Christoph, »Versehentlich unsterblich: Nachleben im Anthropozän«, in: *Merkur* 869 (2021), 79-86.
- Paul, Jean, »Flegeljahre«, in: *Sämtliche Werke*, Abt. I.2, hrsg. von Norbert Miller, München: Hanser, 1987.
- »Selina oder Über die Unsterblichkeit der Seele«, *Sämtliche Werke*, Abt. I.6, hrsg. von Norbert Miller, München: Hanser, 1987.
- Peirce, Charles Sanders, »Immortality in the Light of Synechism«, in: *The Essential Peirce, 2: Selected Philosophical Writings, 1893-1913*, hrsg. von Nathan Houser u. a., Bloomington: Indiana University Press, 1998, 1-3.
- »What is a Sign?«, in: *The Essential Peirce, 2: Selected Philosophical Writings, 1893-1913*, hrsg. von Nathan Houser u. a., Bloomington: Indiana University Press, 1998, 4-10.
- Petitier, Paule, *Jules Michelet: L'homme histoire*, Paris: Grasset, 2006.
- Petronius, *Satyrische Geschichten*, übers. von Niklas Holzberg, Zürich: Artemis & Winkler, 2012.
- Petrucci, Armando, *Writing the Dead: Death and Writing Strategies in the Western Tradition*, Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Petzer, Tatjana (Hg.), *Unsterblichkeit: Slawische Variationen*, Berlin: Matthes & Seitz, 2021.
- Pines, Shlomo, »La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroes: une réponse à Al-Farabi?«, in: *Studies in the History of Arabic Philosophy: The Collected Works of Shlomo Pines*, hrsg. von Sarah Strousma, Jerusalem: Magnes Press, 1996, 357-377.
- Pinker, Steven, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Viking Books, 2011.
- Platon, *Sämtliche Werke*, 4 Bde., übers. von Friedrich Schleiermacher, Reinbek: Rowohlt, 1994.
- Pocock, John G. A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [1975], 2. Aufl., Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Precht, Oliver, *Heidegger: Zur Selbst- und Fremdbestimmung seiner Philosophie*, Hamburg: Meiner, 2020.
- Quine, Willard V. O., »Two Dogmas of Empiricism« [1951], in: *From a Logical Point of View*, 2. Aufl., Cambridge/MA: Harvard University Press, 1980, 20-46.
- Rancière, Jacques, *Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien* [2000], übers. von Maria Muhle, Berlin: b\_books, 2006.

- *Das Fleisch der Worte: Politik(en) der Schrift* [1998], übers. von Marc Blankenburg, Christina Hünsche, Zürich: Diaphanes, 2010.
- Ranke, Leopold von, »Über die Epochen in der neueren Geschichte: Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten«, in: *Aus Werk und Nachlass II*, hrsg. von Theodor Schieder, Helmut Berding, München: Oldenbourg, 1971.
- Raulff, Ulrich, *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1995.
- Reill, Peter Hanns, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley: University of California Press, 1975.
- Renthe-Fink, Leonhard von, *Geschichtlichkeit: Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Rév, István, *Retroactive Justice: Prehistory of Post-Communism*, Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Rickert, Heinrich, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine Einführung*, 3. Aufl., Heidelberg: Winter, 1924.
- Ricœur, Paul, *Zeit und Erzählung*, 3 Bde., übers. von Rainer Rochlitz, München: Fink, 1988-91.
- *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, übers. von Hans-Dieter Gondek, München: Fink, 2004.
- Rohbeck, Johannes, *Technik – Kultur – Geschichte: Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.
- Röllli, Marc, *Macht der Wiederholung: Deleuze, Kant, Nietzsche*, Wien: Turia & Kant, 2019.
- Ruin, Hans, »Historicity and the Hermeneutic Predicament: From Yorck to Derrida«, in: *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, hrsg. von Dan Zahavi, Oxford: Oxford University Press, 2018, 717-733.
- *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Stanford: Stanford University Press, 2018.
- Rüve, Gerlind, *Scheintod: Zur kulturellen Bedeutung der Schwelle zwischen Leben und Tod um 1800*, Bielefeld: transcript, 2008.
- Sahlins, Marshall, *Islands of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- *Apologies to Thucydides: History as Culture and Vice Versa*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Saramago, José, *Eine Zeit ohne Tod* [2005], übers. von Marianne Gareis, Reinbek: Rowohlt, 2007.
- Saupe, Achim, *Der Historiker als Detektiv – der Detektiv als Historiker: Historik, Kriminalistik und der Nationalsozialismus als Kriminalroman*, Bielefeld: transcript, 2009.

- Saussure, Ferdinand de, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* [1916], 3. Aufl., hrsg. von Charles Bally, Albert Sechehaye, übers. von Herman Lommel, Berlin/New York: de Gruyter, 2001.
- Sawilla, Jan Marco, »Geschichte: Ein Produkt der deutschen Aufklärung? Eine Kritik an Reinhart Kosellecks Begriff des »Kollektiv-singulars Geschichte«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 31.3 (2004), 381-428.
- Schiller, Friedrich, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine Akademische Antrittsrede bey Eröffnung seiner Vorlesungen gehalten*, Jena: Akademische Buchhandlung, 1789.
- »Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen« [1795], in: *Theoretische Schriften*, hrsg. von Rolf-Peter Janz, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 2000, 556-676.
- Schmidt, Arno, »Tina oder über die Unsterblichkeit« [1964], in: *Bargfelder Ausgabe*, I, 2.1, hrsg. von Wolfgang Schlüter, Berlin: Suhrkamp, 2013, 165-187.
- Schmieder, Falko, *Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie: Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus*, Berlin: Philo, 2004.
- Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], Berlin: Duncker & Humblot, 1997.
- Schopenhauer, Arthur, »Über die Universitäts-Philosophie« [1851], in: *Parerga und Paralipomena* I, hrsg. von Ludger Lütkehaus, Zürich: Haffmans, 1988, 139-199.
- »Nachträge zu Vom Leiden der Welt«, in: *Parerga und Paralipomena* 2, Schopenhauer's Sämtliche Werke (Großherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe) 5.2, hrsg. von Hans Henning, Leipzig: Insel, 1923.
- Schöttler, Peter, »Marc Bloch et les crises du savoir«, in: *Marc Bloch et les crises du savoir*, hrsg. von dems., Hans-Jörg Rheinberger, Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2011 (Preprint 418), 5-26.
- Schwebel, Paula, »Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and its Sources«, in: *Modern Language Notes* 127 (2012), 589-610.
- »Monad and Time: Reading Leibniz with Heidegger and Benjamin«, in: *Sparks Will Fly, Benjamin and Heidegger*, hrsg. von Andrew Benjamin, Dimitris Vardoulakis, Albany, NY: State University of New York Press, 2015, 123-144.
- Sgarbi, Marco, »Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment«, in: *Renaissance Averroism*, hrsg. von Anna Akasoy, Guido Giglioni, Dordrecht: Springer, 2013, 255-269.



- Shimbo, Sukeyoshi, »Geisterkunde und Apokatastasis-Rezeption bei Lavater und Jung-Stilling«, in: *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen: Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*, hrsg. von Karl Pestalozzi, Horst Weigelt, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 102-113.
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes* [1900/1907], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
- Smith, Adam, *Theorie der ethischen Gefühle* [1759/1790], übers. von Walther Eckstein, Hamburg: Meiner, 2010.
- Spir, Afrikan, *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig: Findel, 1873.
- Spon, Jacob, *Miscellanea Erudita Antiquitatis: Sive Supplementi Gruteriani Liber Primus: In quo eruditiora & intellectu difficiliora Marmora a Grutero ommissa enodantur; statuis, gemmis, nummis & toreumatis illustrantur*, Frankfurt a. M.: J. H. Widerholdt, Venedig: F. Rota, 1679.
- Statman, Daniel (Hg.), *Moral Luck*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Stechow, Wolfgang, »Rembrandt's Representations of the ›Raising of Lazarus‹«, in: *Bulletin of the Los Angeles County Museum of Art* 19.2 (1973), 6-II.
- Steedman, Carolyn, *Dust: The Archive and Cultural History*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2001.
- Steglich, Sina, *Zeitort Archiv: Etablierung und Vermittlung geschichtlicher Zeitlichkeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M.: Campus, 2020.
- Stegmaier, Werner, »Einleitung«, in: Felix Hausdorff, *Gesammelte Werke* VII, hrsg. von Werner Stegmaier, Heidelberg: Springer, 2004, 38-49.
- Stirner, Max, *Der Einzige und sein Eigentum* [1845], hrsg. von Ahlrich Meyer, Stuttgart: Reclam, 1972.
- Suchowiak, Bogdan, *Mai 1945: Die Tragödie der Häftlinge von Neuen-gamme*, Reinbek: Rowohlt, 1985.
- Tanaka, Stefan, *History without Chronology*, Boston, MA: Lever Press, 2019.
- Taubes, Jacob, *Abendländische Eschatologie* [1947], Berlin: Matthes & Seitz, 2007.
- Thompson, E. P., »The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century«, in: *Past and Present* 50 (1971), 76-136.
- Troeltsch, Ernst, »Der Historismus und seine Probleme« [1922], *Kritische Gesamtausgabe* 16.1-2, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf, Matthias Schloßberger, Berlin: de Gruyter, 2008.
- Trüper, Henning, »Löwith, Löwith's Heidegger, and the Unity of History«, in: *History and Theory* 53.1 (2014), 45-68.
- *Topography of a Method: François Louis Ganshof and the Writing of History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

- »Save Their Souls: Historical Teleology Goes to Sea in Nineteenth-Century Europe«, in: *Historical Teleologies in the Modern World*, hrsg. von dems., Dipesh Chakrabarty, Sanjay Subrahmanyam, London: Bloomsbury, 2015, 117-141.
  - »The Flatness of Historicity«, in: *History and Theory* 58.1 (2019), 23-49.
  - *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*, London: Bloomsbury 2020.
  - *Seuchenjahr*, Berlin: August, 2021.
  - »Depth and Death: On History, Humanitarianism, and Mortuary Culture«, in: *History of the Present* 11.2 (2021), 119-151.
  - »Der Schatten des letzten Menschen und die List der Scham: Günther Anders in Hiroshima und Nagasaki«, in: *Japonismen der Theorie*, hrsg. von Wolfgang Hottner, Henning Trüper, Wien: Turia + Kant, 2021, 124-177.
  - »Embarkation for Abdera: Historicization in Nietzsche's Second Untimely Meditation«, in *Quaderns de Filosofia* 9.1 (2022), 55-84.
  - »Species and Salvation: Theology of History for the Anthropocene?«, in: *Modern Intellectual History*, 19.4 (2022), 1245-1261.
- Trüper, Henning/Chakrabarty, Dipesh/Subrahmanyam, Sanjay, »Introduction: Teleology and History. Nineteenth-Century Fortunes of an Enlightenment Project«, in: *Historical Teleologies in the Modern World*, hrsg. von dems., London: Bloomsbury 2015, 3-23.
- Valéry, Paul, *Eupalinos oder der Architekt*, über. von Rainer Maria Rilke [1923/1927], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973.
- Vatter, Miguel, »Dignity and the Foundation of Human Rights: Toward an Averroist Genealogy«, in: *Politics and Religion* 13.2 (2020), 304-332.
- Vico, Giambattista, *Principes de la philosophie de l'histoire, précédés d'un discours sur la vie et le système de Vico*, übers. von Jules Michelet, Paris: Renouard, 1827.
- *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* [3. Aufl., 1744], übers. von Vittorio Hösle, Christoph Jermann, Hamburg: Meiner, 2009.
- Völkel, Markus, »*Pyrrhonismus historicus*« und »*fides historica*«: *Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1987.
- Voltaire, *La philosophie de l'histoire* [1765], *Oeuvres Complètes* 59, hrsg. von John H. Brumfitt, Genf: Institut Voltaire, 1969.
- Wachsmuth, Wilhelm, *Entwurf einer Theorie der Geschichte*, Halle/Saale: Hemmerde und Schwetschke, 1820.
- Walter, Tony, *On Bereavement: The Culture of Grief*, Buckingham: Open University Press, 1999.

- Weber, Max, »Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis« [1904], in: *Max-Weber-Gesamtausgabe I/7: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften. Schriften 1900-1907*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, 135-234.
- »Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik« [1906], in: *Max-Weber-Gesamtausgabe I/7*, 380-480.
- Weigel, Sigrid, *Body- and Image-Space: Re-reading Walter Benjamin*, übers. von Georgina Raul u. a., London: Routledge, 1996.
- Whatmore, Richard, »Introduction to the New Princeton Classics Edition«, in: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [1975], 2. Aufl., Princeton: Princeton University Press, 2016, vii-xxii.
- White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Wieland, Christoph Martin, »Die Geschichte der Abderiten« [1774-76], in: *Wielands Werke: Historisch-kritische Ausgabe* II.1, Berlin: de Gruyter, 2009.
- Williams, Bernard, »Moral Luck« [1976], in: *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 20-39.
- Wilson, Margaret Dauler, »Confused vs. Distinct Perception in Leibniz: Consciousness, Representation, and God's Mind«, in: *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1999, 336-352.
- Wimmer, Mario, *Archivkörper: Eine Geschichte historischer Einbildungskraft*, Konstanz: Konstanz University Press, 2012.
- »The Last Judgment before the Last«, in: *Modern Intellectual History* 19.4 (2022), 1227-1244.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* [1921], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1960.
- Wittkau, Annette, *Historismus: Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Zander, Helmut, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt: Primus, 1999.
- Zanner, Markus, *Konstruktionsmerkmale der Averroes-Rezeption: Ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des islamischen Philosophen Ibn Rushd*, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 2002.
- Zepp, Susanne, *Jorge Luis Borges und die Skepsis*, Stuttgart: Steiner, 2003.

Gefördert durch den Europäischen Forschungsrat (ERC) im Rahmen des Programms der Europäischen Union für Forschung und Innovation »Horizon 2020« (Finanzhilfvereinbarung 863393, Projekt AISLES) und durch den Open-Access-Publikationsfonds für Monografien der Leibniz-Gemeinschaft.



Diese Publikation wurde im Rahmen des Fördervorhabens 16KOA026 mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung im Open Access bereitgestellt. Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z.B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© Henning Trüper 2024

Publikation: Wallstein Verlag GmbH, Göttingen 2024

[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)

Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond und der Raleway

Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf

Umschlagbild: Erweckung des Lazarus, © bpk/Hamburger Kunsthalle/

Christoph Irrgang,

Lithographie: Wallstein Verlag

ISBN (Print) 978-3-8353-5730-3

ISBN (Open Access) 978-3-8353-8082-0

DOI <https://doi.org/10.46500/83535730>