

Unverkäufliche Leseprobe

TAMÁS MIKLÓS
DER KALTE
DÄMON



Versuche zur Domestizierung des Wissens

C.H.BECK

Tamás Miklós

Der kalte Dämon

Versucher zur Domestizierung des Wissens

362 Seiten

Gebunden

ISBN: 978-3-406-6883-1

Weitere Informationen finden Sie hier:

<http://www.chbeck.de/15996500>

INHALT

- 7 Vorwort**
- 23 Der kalte Dämon**
Versuche zur Domestizierung des Wissens
- 35 «Es ist hier keine Auskunft für
den Philosophen»**
Über Kants *Weltbürger*-Essay
- 91 Kant und Mendelssohn über Aufklärung**
- 98 Zurück zum Ozean der Poesie**
Die Undenkbarkeit und die Unentbehrlichkeit der
Geschichtsphilosophie im *System des
transzendentalen Idealismus*
- 114 Der Himmel über Germanien**
Zu Schillers Jenaer Antrittsrede
- 122 Die Zauberer der Schattenwelt**
Dichtung und Geschichtsphilosophie in Schillers
Gedicht *Die Künstler*
- 129 Bilder des Chaos**
Schiller *Über das Erhabene*
- 138 Warum schrieb Hegel eine
Geschichtsphilosophie?**

- 153 Burckhardt und Nietzsche**
«vom Nutzen der Historie»
- 160 «Die Geschichte als einen Text betrachten»**
Zu den geschichtsphilosophischen Thesen
Walter Benjamins
- 194 Angelus perditus**
Karl Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*
- 214 Die Philosophie des Zögerns**
Odo Marquard, der Verweigerungsverweigerer
- 246 Hans Peter Duerr,**
vom Teufel geholt, doch zurückgekehrt
- 274 Ein alter Teufel**
Paul Feyerabend
- 311 Anmerkungen**

VORWORT

*Gerade durch die Leere
des kindlichen Himmels
manifestiert sich
ein Gott für Erwachsene.*

Emmanuel Levinas

I.

Nicht was geschehen ist, ist Gegenstand der Geschichtsphilosophie; über ihrem Tor steht der Satz Rousseaus: «Beginnen wir also damit, alle Tatsachen beiseitezulassen.» Geschichtsphilosophie handelt nicht von den Geschehnissen, sondern von den Chancen und Möglichkeiten ihrer Deutung, insofern wir die Geschehnisse durch Erzählen zu unserer eigenen Geschichte machen, sie handelt von der Identität eines abendländisch geprägten Geistes, der an den Vorstellungen der Freiheit und der Vernunft festhält.

Wilhelm Dilthey, Jacob Taubes, Karl Löwith oder Odo Marquard betonen, dass uns in der Tiefe des modernen geschichtsphilosophischen Denkens die (säkularisierte) biblische Tradition erwartet. Auch wenn diese Texte nicht nur im Kraftfeld der biblischen Tradition stehen, sondern zudem im Rationalismus der Aufklärung verankert sind, der sich seinerseits der griechischen philosophischen Tradition verdankt, war die klassische Geschichtsphilosophie mit ihren unlösbaren Spannungen für ihre Autoren wie ihre Leser eine Theodizee. Sie war es durchaus, mochte sie kritisch oder weniger kritisch gegen die bestehenden Verhältnisse auftreten, apokalyptisch oder apologetisch reden. Nicht aber, indem sie einfach den Plan Gottes oder der Natur loben und das Böse besiegen, instrumentalisieren, verharmlosen oder relativieren würde, sondern weil sie die menschlichen Handlungen und Leiden in den Kontext des Bun-

des mit dem biblischen Gott, mit dem Gott der Freiheit (oder in den Kontext der Entbehrung dieses Freiheitsbundes) stellte.

Die Geschichte sollte nicht nur als Teil einer Weltordnung, sondern als die Entfaltungsgeschichte oder zumindest als ein Zuhause der menschlichen Freiheit, damit aber auch als Ort des Bösen dargestellt sein. Überdies galt es, das Böse zu deuten, den Unsinn in die Ordnung der Welt zu integrieren, und es durch die Einbeziehung in eine vernünftige gemeinsame Geschichte unschädlich zu machen. Dass etwa Kant eine solche Theodizee, eine Vereinbarung einander widersprechender Elemente, für eine Einsicht hielt, «zu der kein Sterblicher gelangen kann», hinderte ihn nicht, die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie als «eine solche Rechtfertigung [...] der Vorsehung» zu untersuchen.

Die Theodizee ist ein altes Handwerk. Doch in früheren Zeiten wurde von der Philosophie nicht erwartet, das Böse zu zähmen oder sogar zum Guten zu wenden, für die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu haften, und in späteren Zeiten war eine solche Wirkung nicht mehr zu erhoffen. Auch Weltordnung und Freiheitsstolz klingen heute seltsam, und Geschichtsoptimismus wäre nach dem zwanzigsten Jahrhundert geradezu pervers. Die Geschichtsphilosophie, die ihre eigene Rolle für außerordentlich wichtig hielt, erscheint somit als ein vorübergehendes geistesgeschichtliches Phänomen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts: Es gab sie nicht immer und längst ist sie totgesagt. Das letzte Jahrhundert sollte sie eigentlich mitsamt ihren Kritikern unter sich begraben haben.

Doch dem ist keineswegs so. Und dies nicht nur, weil die großen Texte der Geschichtsphilosophie, die inzwischen nicht mehr vertretbaren Geschichtsauffassungen, selbst zu einem Areal für die Suche nach dem Ursprung totalitärer Ideologien, zur Theologiegeschichte der Moderne oder zum Forschungsfeld begriffsgeschichtlicher Untersuchungen des zwanzigsten Jahrhunderts geworden sind. Aus diesen Perspektiven würde die Geschichtsphilosophie nur als bemerkenswerter Gegenstand unserer Geistesvergangenheit anerkannt werden können. Tote Theorien beißen nicht. Wenn wir aber nicht nur die längst ausgekühlten Geschichtsmärchen in den Blick nehmen, nicht nur nach ihrer Metaphorik oder ihren Konstruktionen und damit nach Überresten der biblischen Tradition, nach Ähnlichkeiten und Unterschieden fragen, sondern – um Odo Marquard zu paraphrasieren – *nach der Frage, worauf die Geschichts-*

philosophie die Antwort ist, erweisen sich diese Texte als überaus lebendig und provokativ.

In den folgenden Interpretationen versuche ich daran zu erinnern, dass die «Klassiker» der Geschichtsphilosophie – die sich bewusst an eine äußerst problematische Aufgabe herangewagt hatten – keineswegs naive Fortschrittsgläubige sind, sondern Gesprächspartner, die unsere Gegenwart bei weitem überlebt haben. Sie führen uns in vertraut-gefährliche Landschaften. Als Fremdenführer für zu Hause sitzende Katastrophentouristen zeigen sie uns den Abgrund, der sich unter unseren Schreibtischen aufgetan hat, unsere eingestürzte Welt, in der wir Fremde geworden sind.

II.

Eine der zentralen Fragen, durch die die klassische Geschichtsphilosophie als unentbehrlicher Versuch ins Leben gerufen wurde, war die Frage nach der Möglichkeit, das Bild des Menschen als eines freien Wesens aufrechtzuerhalten. Geschichtsphilosophien sind Freiheitsphilosophien. Wenn für Hegel die Freiheit des Menschen als Mensch das Selbstverständnis des Abendlandes ist, braucht er dazu keine besonderen Argumente, es beginnt ja der *Dekalog* mit den beiden Sätzen: «Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.» Oder in 3. Mose 26,13: «Ich habe eure Jochstangen zerbrochen und euch wieder aufrecht gehen lassen.» Dass der Mensch neben dem *Gott der Freiheit* keine anderen Herren anerkennt, ist das Wesen des Bundes. Dieser Bund ist ohne Selbstverneinung nicht mehr aufzugeben. Wenn aber Hegel konstatiert, dass es «in neueren Zeiten so weit gekommen [ist], daß die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen hat», redet er über die offene Krise des auf Religion beruhenden abendländischen Selbstverständnisses.

Solange niemand behauptete, die Geschichte der diesseitigen Welt würde von einer dem menschlichen Verstand zugänglichen Weisheit gelenkt, wurde von der Philosophie auch nicht erwartet, für die in der Geschichte wirkende Weisheit der Vorsehung oder «der Natur», für einen sich in der Geschichte offenbarenden absoluten Geist zu argumentieren.

Nur wer die Vernunft und die Freiheit aus den irdischen Geschehnissen herauslesen will, muss, wenn unsere Welt doch nicht als hinreichend vernünftig und frei erscheint, zu den Argumenten der Vernunft greifen. Dass diese Aufgabe der Philosophie zufiel, hing aber nicht nur mit der Krise religiöser, sondern auch wissenschaftlicher Weltbilder zusammen.

Dabei ging es nicht nur um eine bloße Weltordnungsvorstellung der Vernunft. Es ging um die Aufrechterhaltung des abendländischen menschlichen Selbstbildes als Ebenbild Gottes, der frei in der Mitte der Schöpfung steht, der den Namen der Dinge kennt und nennt, der Gut und Böse unterscheiden kann. Dieses Bild und die dazugehörigen Begriffe haben ihren traditionellen Kontext, ihre Deutung mit dem Kraftverlust der alten vorneuzeitlichen Metaphysik – infolge der technischen, wissenschaftlichen, geografischen, ökonomischen, gesellschaftlichen Wandlungen und Horizonterweiterungen und der Glaubenskriege – verloren, in dem neuen, jeglicher Metaphysik entkleideten wissenschaftlichen Weltverständnis aber nicht wiedergefunden. Auch wenn die Wissenschaften sich als Zugang zur Weltordnung anboten und damit die Rolle des Glaubens zu übernehmen bereit waren, auch wenn der Mensch gerade seine Gottähnlichkeit in seiner Vernunft entdeckt hatte, die für das Lesen im Buch Gottes, der Natur, geschaffen worden war und damit den alten, am Ende des Galilei-Prozesses gefundenen Kompromiss zwischen Wissen und Glauben, die *veritas duplex*, in der Zeit der frühen Aufklärung als überholt ansehen musste, war doch die Freiheit nicht aus der Naturkausalität abzuleiten, das Böse nicht im Kontext der Naturgesetze zu deuten. Man mag die Welt als Werk Gottes und göttlicher Absicht mit wissenschaftlichem Eifer betrachten wollen, «allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch», schrieb Kant. Ein metaphysisches Vakuum war entstanden, nun musste die Vernunft selbst diesen gefährlich geistesdünn gewordenen Raum metaphysisch neu füllen.

Da weder die Religion noch die Wissenschaft in der Lage war, die Idee der Freiheit (das Wissen von Gut und Böse) und damit den metaphysischen Status des Menschen zu retten, fiel diese Aufgabe auf die Philosophie. Die Philosophie geriet aus ihrer Position als Magd der Theologie in die Rolle des Rettungsendels der Theologie und somit in eine Rolle, die sie unlösbaren Widersprüchen aussetzte.

Die neue Metaphysik der Vernunft entstand aus ihrer Selbstreflexion und verstand sich zugleich als Korrektur der dogmatischen Metaphysik

und der neuzeitlichen Wissenschaftsverabsolutierung, als Selbstkorrektur der Aufklärung. In dieser philosophischen Neubegründung der Freiheit fanden Kant und auch die Autoren des *Ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus* ihre Herausforderung.

Da die Vernunft mit der Aufgabe allein stand, den Glauben an die Freiheit, an den Freiheitsbund, an die Auserwähltheit des Menschen zu verteidigen, musste sie davon ausgehen, dass sie dabei weder mit der Hilfe der Erfahrungen noch mit den Werkzeugen wissenschaftlicher Forschung als Verbündeten rechnen kann. Das Wissen, das die empirischen Forschungen anbieten können, schien die Freiheit und die Menschenwürde nicht nur nicht zu begründen, sondern ihnen auch keinen Raum zu öffnen. Dass der Fortschritt des Wissens die Freiheit sogar bedrohen kann, steht im Zentrum der Gedanken eines nach politischen Lösungen suchenden Rousseau. Der klare theoretische Schritt Kants war der Wendepunkt: «Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen», so sein berühmter Satz im Vorwort zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, der den Ausbau neuer Positionen der Metaphysik nach der Aufklärung eröffnet. Für eine postmetaphysische Metaphysik musste man also das Wissen zuerst auf seinen Platz verweisen, seine Kompetenz begrenzen. So konnte man versuchen, die Idee der Freiheit (und natürlich auch des Bösen) zu retten. Da man die Freiheit nicht erkennen, nur denken kann, ist die Freiheit nur um den Preis ihrer Befreiung von der Weltherrschaft des Wissens zu haben. Das Wissen vom Hoheitsgebiet der «Dinge an sich selbst» zurückzudrängen – in dieser Kantischen Wende können wir in gewisser Weise eine Rückkehr zur *veritas duplex* sehen. Dabei handelt es sich um die scharfe Unterscheidung zwischen den Wahrheiten des Glaubens und den der Wissenschaften, durch die die Auserwähltheit des Menschen und die Möglichkeit der Moral vor dem herrenlos gewordenen Wissen bewahrt werden sollte. Mag die *veritas duplex* im Auge der Aufklärung anfangs als unnötiges Zugeständnis des Wissens erscheinen, stellte sie sich für Kant wieder als Möglichkeit dar, angesichts des metaphysischen Vakuums, das die Selbstsicherheit der Aufklärung eröffnet hat, die Idee der Freiheit zu bewahren.

Diese Unterscheidung, die Demarkationslinie zwischen Wissen und Glauben (Denken), konnte aber bloß die abstrakte, die denkbare Möglichkeit der Freiheit sichern. Ist es aber mit dem zu rettenden Menschenbild vereinbar, die Option der Freiheit als reine A-priori-Idee aufrechtzu-

erhalten, eine Idee, die in der Wirklichkeit der Erscheinungen nicht aufzuweisen ist? Nach der Aufklärung ohne Weiteres zur *veritas duplex* zurückzukehren war keinesfalls problemlos, da der Glaube gegenüber dem Wissen offensichtlich nicht mehr genügend Eigengewicht besaß. Die Freiheit musste aber nicht nur leere Chance, sondern identitätsstiftend für den Menschen sein, sie «muß garantiert sein durch eine Ordnung, welche so offen und so unveränderlich ist wie die der Natur», schrieb bald Schelling. Hegel kritisierte Kants Trennung und schreibt von dem «die Objektivität der Erkenntnis fliehende[n] Glaube[n]», der ohne Objektivität «für das Erkennen leer ist». Das Absolute muss aus der Negativität austreten, zur Geschichte werden, sich zum Anderen «seiner selbst entäußern und sich dadurch Gegenständlichkeit und Dasein [...] geben».

Die geschichtsphilosophischen Versuche Kants zeigen, dass er diese Schwäche auch selbst gespürt hat. Kant – wie dann Schelling oder Hegel – überlegte, wie die Freiheit auch in der erfahrbaren Wirklichkeit aufzuzeigen sei – selbst wenn die tatsächlichen Erfahrungen und auch wichtige philosophische Überlegungen, etwa die von Kant gerade vorgenommene Trennung oder Schellings frühere Zurückweisung der Möglichkeit von Geschichtsphilosophien, dagegensprechen. Es galt ja eine Verbindung zwischen dem Geist und der objektiven Dimension, zwischen Glauben und Wissen zu suchen, und diese Suche zu vertreten.

Es war also eine Geschichtsmetaphysik vonnöten, die die menschlichen Handlungen als Geschichte der Freiheit, und diese Geschichte als ihr Zuhause darzustellen versuchte. Sie wurde gebraucht trotz, aber auch infolge der erneuten Trennung der Dimensionen von Wissen und Freiheit, und stand sofort im Widerspruch damit. Bei Kant hat die Geschichtsphilosophie natürlich keinen «vorkritischen» Charakter, sie setzt *Die Kritik der reinen Vernunft* voraus, auf deren Basis sie aber nicht aufzubauen war. Sie sollte, nachdem Glauben und Wissen einmal klar getrennt worden waren, diese wieder vereinigen und diese Vereinigung zugleich mit ihrer Trennung vereinbaren. Keine leichte Aufgabe.

Zunehmend wurde deutlich, dass für die Erzählbarkeit der vernünftigen Geschichte die Trennung zwischen Wissen und Glauben nicht nur verletzt wird (und werden muss), weil die A-priori-Idee des Glaubens, die Freiheit, sich in der Wirklichkeit des Erkennbaren wiederzufinden versucht, weil also der Glaube Wissen sein möchte, sondern auch, weil das

Wissen von der Freiheit ohne Glauben nicht mehr auskommt. Bei Kant waren weder der Glaube noch das Wissen bereit, ihre wechselseitige Angewiesenheit hinsichtlich der Geschichtsphilosophie offen einzugehen. Bei ihm darf und kann eine Geschichtsphilosophie nicht Teil der Transzendentalphilosophie sein, und die absolute Idee als absoluter Wille darf und kann nicht ohne Weiteres im Bereich des Wissens auftreten. Da Geschichtsphilosophie und Transzendentalphilosophie für Kant nicht zu vereinbaren sind, kann sein geschichtsphilosophischer Versuch kein gutes Gewissen haben. Auch Hegel, der dabei weniger Bedenken hat, kann die absolute Freiheit – indem er sie bei der Wiedervereinigung von Glauben und Wissen aus dem Schutz der «Negativität» in die Wirklichkeit von Erscheinungen, in die Arena der Geschichte wirft – nicht *unmittelbar* auftreten lassen. Das würde die Idee der Freiheit der Individuen zu offenbar gefährden. Die vollendete Freiheit als notwendiges Endziel der Geschichte muss sich im Geschichtsverlauf bei Hegel als List der Vernunft, bei Schelling als sich nicht völlig objektivierende Offenbarung, bei Kant als ungewollte Folge der ungeselligen Geselligkeit verkleiden. Die späteren ironischen Bilder, der *Kentaur* von Jacob Burckhardt oder der Schachautomat mit dem im Mechanismus *versteckten Zwerg* «Theologie» von Walter Benjamin stellen die Geschichtsphilosophie treffend als *Mischwesen* dar.

III.

Trotz aller bewusst durchsichtig gelassenen Tarnungen war klar, dass die Philosophie der Weltgeschichte, um die Idee der vom Menschen untrennbaren Freiheit aufrechtzuerhalten, Schwierigkeiten mit der Freiheit der konkreten sterblichen Individuen haben musste. Weil eine zum Vernunftziel «Freiheit» laufende Geschichte nur als eine von den Intentionen der Einzelnen losgelöste Geschichte der Menschheit zu denken war, widersprach sie der Autonomie des Individuums sowie den Möglichkeiten einer Moralphilosophie.

Und doch wurde versucht, gerade diese Geschichte auch als Geburtsort und Bühne menschlicher Freiheit und als Weltgericht, als irdisches Gericht von Gut und Böse zu betrachten. Die Weltgeschichte als Weltgericht misst und urteilt sicherlich mit überindividuellem Maß, aber sie

urteilt noch immer. Sie deutet Gut und Böse anders, als eine Moral der Individuen, aber sie deutet sie. Sie *weiß* wieder von dem Bösen, und stellt einen Kontext auf, in dem das Böse zu benennen ist, eine Möglichkeit der Bewertung von Umständen, Geschehnissen und Taten – und damit eine Weltordnung der Werte.

Freiheit bedeutet, den Dingen Namen geben, Gut und Böse beim Namen nennen, Verantwortung für die Bewertung übernehmen und so die Wirklichkeit durch Verantwortlichkeit in Besitz nehmen. Deshalb braucht die Geschichte als Ort der Freiheit den Begriff des Bösen. Die Geschichtsphilosophie fand demnach ihre exklusive Aufgabe nicht nur darin, das Böse in einen zähmenden und tröstenden historischen Kontext einzusperren, «in welchem», wie Hegel schreibt, «jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet», sondern bereits in der Rettung der Definierbarkeit des Bösen. Der Gedanke, «die Weltgeschichte ist das Weltgericht», deutet nicht nur darauf hin, dass der aufgeklärte Mensch mit seinen Taten allein geblieben ist, nicht nur auf das Verschwinden höherer Instanzen (damit auch jeglicher Gnade), jeglichen höheren Gerichts, und nicht nur darauf, dass der Prozess nun in Abwesenheit eines Richters stattfindet, wodurch das Urteil den Tätern überlassen bleibt. Er ist auch ein starker Hinweis darauf, dass das Böse noch immer (auch nach der alten Metaphysik und nach der Euphorie des naturwissenschaftlichen Weltbildes) zu benennen ist. Die Geschichtsphilosophie klagt im Prozess der Verantwortlichkeit für das Böse keinen Freispruch mehr ein, sondern ein Urteil. Solange noch Anklage- und Verteidigungsreden geschrieben werden können, läuft der Prozess vielleicht noch und kann auch die Chance auf ein Urteil bestehen. Bedrohlich wird es nicht, wenn dieses uns keinen Freispruch mehr gewährt, und auch nicht, wenn es niemanden gibt, der uns freisprechen könnte, sondern erst, wenn es keinen Prozess mehr gibt, das heißt, wenn kein Gesetz, keine Ordnung zu finden ist, die durch das Böse verletzt würde. Wenn unser Kontext verschwindet, der das Böse als Böses deuten kann, geht damit das Böse verloren. Dann ist es nicht das Böse, das sich im Nichts auflöst, sondern wir selbst lösen uns in dem auf, was als böse zu erachten wir keinen Abstand mehr haben. Deshalb ist die Rettung des Bösen durch die Weltgeschichte als Weltgericht ein Versuch, diesen Kontext, den Blickwinkel der Freiheit, zu retten.

War auch *die Funktion* einer Geschichtsphilosophie – die sich in den verwaisten traditionellen Problemkreis des Glaubens, ein der rationalen Argumentation eigentlich fremdes Element, hineingeworfen fand – trotz schlechtem transzendentalphilosophischen Gewissen klar, führten selbst die spezifisch geschichtsphilosophischen Dilemmata schnell in sumpfiges Gelände. Versuchte man aber die Fragen nach der geschichtlichen Funktion des Bösen, nach der verdächtig intimen Beziehung zu ihm sowie nach den Beziehungen zwischen Notwendigkeit und Freiheit, Naturgesetzen und menschlichen Gesetzen, Erkenntnis und Spekulation, oder die Frage, wem eigentlich der erzählerische Blickwinkel der Weltgeschichte gehört, irgendwie zu meistern, zeichnete sich ab, dass stets nur sehr unbequeme Geschichtskonstruktionen zu erdenken waren.

Die Geschichtsphilosophie hat (auch in der Augen ihrer Verfasser) viel Menschliches aufgeopfert, um das Menschliche zu retten. Eine Geschichte, in der «vernünftige Selbstschätzung» und Wohlbefinden grundsätzlich kollidieren, wie Kant schreibt, die «nicht der Boden des Glücks» ist, wie Hegel sagt, die zum konkreten, gegebenen, kurzen Leben mit seinen unmittelbaren, begrenzten, individuellen Zielsetzungen und Wünschen nicht viel zu bieten hat, und für die die «Selbstschätzung» nur als eine Art Bodensatz vorstellbar ist, der nach dem Ausgießen des Glücks in der Tasse übrig bleibt – empfand selbst Kant als abstoßend. Er ging davon aus, dass die Vorsehung den Menschen zu seiner glücklosen Geschichte zwingen müsste.

IV.

Die Aufgabe, der Blickwinkel, die Methode und die gesellschaftlichen und moralischen Konsequenzen einer Vernunftgeschichte waren zwar von Anfang an bedenklich, doch stärker war der Wunsch, der Freiheit, dem Wissen von Gut und Böse in der Historie der menschlichen Handlungen ein Zuhause zu finden und gleichzeitig dem «Bösen» das letzte Wort über die Existenz der Menschen nicht zu überlassen. Denen, die dieses Abenteuer auf sich nahmen, war der hohe intellektuelle und moralische Preis des Unternehmens klar. Ein Rückzug war jedoch mangels Hinterland kaum möglich. Er hätte zum Verlust der traditionellen Werte der abendländischen Kultur und ihres Selbstbildes geführt. Die ge-

schichtsphilosophischen Versuche sind auch Lageberichte aus dieser intellektuell-kulturellen Falle. Keiner ihrer Verfasser fand einen wirklich beruhigenden Ausweg und keiner nahm die Abrechnung mit *einer* der kollidierenden Komponenten bereitwillig auf sich.

War dieses Vorhaben der Geschichtsphilosophie, wie seine Kritiker oft meinten, ein zu optimistisches und unausführbares, jedoch keineswegs harmloses Vorhaben? Was hat man aber von einem Märchen verstanden, wenn man verwundert konstatiert, seine Helden, die sich, um die Hand ihrer Prinzessin zu gewinnen, aufgemacht haben, einen Berg in den vier Zipfeln eines Taschentuchs wegzuschaffen, seien angesichts der Unausführbarkeit des Unternehmens verrückt? Die Märchenritter würden mit der Schulter zucken und sagen: Es ist noch verrückter! Uns schwant sogar, dass die Prinzessin eine eiserne Nase hat. Der «Märchenkritiker» ist in diesem Fall gar nicht über das Märchen hinausgekommen, er ist noch nicht einmal in es eingetreten und versteht nicht, worum es geht. Warum – könnten die Ritter der Geschichtsphilosophie fragen – glauben unsere nachgeborenen Kritiker, mit dem Aufzeigen der Widersprüche, der Inkonsequenzen unserer Hypothesen hätten sie auch das Wesen unseres Abenteurers verstanden und es erleichtert hinter sich lassen können? Begannen denn nicht alle klassischen geschichtsphilosophischen Texte des deutschen Idealismus damit, dass sie den Leser auf den A-priori-Charakter ihrer Hypothesen aufmerksam gemacht haben, dass sie auch die Widersprüche thematisiert und deutlich über die Kompromisse und Listen gesprochen haben, mit denen sie eine rationale Geschichtsphilosophie zu erkaufen hofften? War es nicht Kant selbst, der gesagt hat, dass «die Schwierigkeit [...] auch die bloße Idee dieser Aufgabe vor Augen legt»? War es nicht Schelling, der über die Unmöglichkeit der Geschichtsphilosophie schrieb, obwohl er sie für unentbehrlich hielt? Hat nicht Schiller für optische Täuschung gehalten, was wir mit dem Auge der Vernunft sehen? War Hegel nicht klar genug, als er über die List der Vernunft sprach? Nannte der Besucher des Doktor Faustus nicht unmissverständlich den Preis seines Angebots?

Würden die Kritiker der Großen Erzählung das Märchen verfassen, würde sich natürlich niemand daran machen, unlösbare Aufgaben zu lösen, würde sich niemand einer unmöglichen Probe unterziehen, würde niemand einen Frosch oder das seit hundert Jahren mumifizierte Dornröschen küssen, denn dies könnte – wie Kant über die eigenen geschichtsphilosophischen Versuche befand – befremdend sein. Die Kritiker der

«Posthistoire» würden keine Geschichte schreiben, der böse Zauber würde nie gebrochen, niemand würde die Toten erwecken.

Um sich einer Aufgabe anzunehmen, die nicht nur unterwegs, sondern auch am Schluss, am Ziel, ein starkes Herz verlangt, die nur eine noch härtere Probe als Lohn verspricht und ihrem Held am Ende des Märchens kein Glück, sondern höchstens Würde anbieten kann, bedarf es der Überzeugung, es gebe zu diesem Versuch keine erträglichere Alternative: Egal wie es endet, wer sich nicht auf den Weg macht, ist bereits verloren. Im Augenblick des Verstehens der Gefahr – wie Benjamin später sagte: in ihrer Jetztzeit – veranlasst nicht die Illusion, sondern die Notwendigkeit der Rettung die mit der Geschichtsphilosophie Ringenden aus Königsberg, Tübingen und Jena zur Kühnheit. Schon allein weil sie die Paradoxa und Konsequenzen ihrer Aufgabe zur Genüge kennen, stehen sie ihren späteren Kritikern nicht wehrlos gegenüber: Sie thematisieren die Schwachstellen ihrer Gedankengänge selbst. Sie gehen von Problemen aus, an denen später die Kritik von außen meist endet. Natürlich kannten sie den Preis ihres Versuchs: den Verlust der intellektuellen und moralischen Unschuld. *Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen* – damit begann Kant seine geschichtsphilosophischen Überlegungen. Wenn wir verstehen, warum die Geschichtsphilosophie als eine unabweisbar bewusste Aufgabe in einem langanhaltenden Augenblick der deutschen Philosophie erscheint, die Angst also, aus der sie hervorgegangen ist und die Schiller und Nietzsche bei diesen Autoren bemerkten, dann lesen wir sie vielleicht als Denker, die uns näher stehen als die späteren Neuentdecker und Entlarver ihrer Widersprüche.

V.

Auch wenn der Gedanke an die gemeinsam interpretierte Geschichte heute höchstens als vergangenes Zeitsymptom oder als eine diskreditierte Machtrhetorik zur Sprache kommen kann, unsere Freiheit hat noch immer kein annehmbareres Zuhause als unsere Geschichten.

Im ersten Teil des vorliegenden Bandes geht es um Autoren, die trotz aller Zweifel nach den Möglichkeiten einer derartigen Erzählung suchten. Im zweiten Teil um solche, die darüber nachdenken, warum wir auf Geschichten angewiesen sind, wie es um den erkenntnistheoretischen,

theologischen Status und die Natur unserer Erzählungen bestellt ist – auch wenn sie längst mit der Möglichkeit einer wie auch immer gearteten gemeinsamen Geschichte abgeschlossen haben.

Gerade dass das Wesen der Geschichte ihre Nicht-Selbstverständlichkeit bildet, also die Deutung, die Benennung, die Inbesitznahme des Geschehenen durch Erzählung, bindet sie an ihre Erzähler und kann sie den anderen Subjekten fremd halten, wenn diese nicht zu derselben Erzählgemeinschaft gehören.

Mit dem Verschwinden des Wir der *Vernunftgemeinschaft* der Menschheit – ein säkularer Name der von allen Menschen geteilten Gottebenbildlichkeit – traten die Geschichtserzählungen offen als vom gesellschaftlichen (Marx) oder individuellen (Nietzsche) Potenzial und Blickwinkel der Erzähler bestimmte Geschichten auf, sie blieben aber weiterhin Erzählungen der Freiheit.

Doch die politische Instrumentalisierung der Geschichtsphilosophie kompromittierte sie bald als Mittel rohen Machtkalküls, wie in den Augen von Theodor Lessing, oder eröffnete den Weg für einen neuen Begriff der Geschichte, wie bei Walter Benjamin, der die Geschichte als Kampf miteinander ringender Geschichtsnarrationen interpretierte.

Benjamin, der Verfasser der letzten großen und freilich äußerst resignierten Geschichtsphilosophie, die sich noch für eine solche hielt, spricht davon, dass uns zwar nicht die ganze Vergangenheit gehören kann und wir auch hinsichtlich einzelner Momente der Vergangenheit nicht über eine gemeinsame Erzählung verfügen können. Wer sich jedoch nicht als bloßes Objekt der Geschehnisse, sondern als deren Subjekt betrachten wolle, habe keine andere Wahl, als die für ihn greifbaren Teile der Vergangenheit selbst zu interpretieren und diese immer wieder neu zu erbeutenden, neu zu deutenden Vergangenheitsfragmente den feindlich gesinnten Erzählungen entgegenzustellen. Wer nicht in der Lage ist, die Elemente der Vergangenheit, die Elemente der Kultur zu einer eigenen Geschichte zusammenzufügen, ist verloren. Wer keine eigene Geschichte hat, *der* ist nicht – und *war* auch nicht. (Davon weiß natürlich nicht nur die abendländische Literatur. Es genügt ein Hinweis auf den Roman von Tschingis Aitmatow, *Abschied von Gülsary*, oder auf die Erzählungen von *Tausendundeine Nacht*, in denen ein bestimmtes Motiv immer wiederkehrt: der letzte Wunsch vor der Hinrichtung, der auch dem schlimmsten Bösewicht

erfüllt werden muss – seine Geschichte erzählen zu dürfen. Denn dies ist der einzige Beweis seines Menschseins.)

Obgleich Benjamin die rettende Rolle der eigenen Geschichtserzählung betont, meint er, wie einst auch Burckhardt: Wer bloß eine einzige – seine «eigene» – Geschichte (Wahrheit) hat, der ist noch bei weitem kein wirklich freier Mensch, denn er ist in dieser einen Geschichte, in seiner eigenen Teilwelt (Zeit, Nation, Partei, Schicksal) gefangen, über deren Grenzen er nicht hinausblicken kann, zu der er keinen Abstand hat. Den von Burckhardt als Barbar betrachteten eingeschränkten Menschen, der nur *eine* Geschichte besitzt, hält Marquardt für fähig, Grausamkeiten zu begehen und totalitären Regimen blind zu dienen. Daher sollten wir lieber mehrere Geschichten zu unseren eigenen werden lassen und sie erzählen, empfiehlt er. Unsere besten Geschichten – durch die wir weder uns selbst als Geschichtslose noch unseren kritischen Abstand beim naiven und gefährlichen Verschmelzen mit einer einzigen Geschichte verlieren – sind *Märchen*. Es gebe keine größere Freiheit als das Erzählen von Märchen. Nicht die Geschichte, sondern die Vielzahl unserer Geschichten sei das Bild und die Tat der Vernunft.

Nur sind, erwidert darauf Paul Feyerabend heiter, unsere Geschichten Märchen der Angst. Kant zufolge ist aufgeklärt, wer sich nicht vor den Schatten fürchtet. Aber der Mensch fürchtet sich, würde Feyerabend antworten, und deshalb erzählt er nachts am Feuer Geschichten, um die Schatten zu vertreiben. Natürlich vergeblich. Doch vielleicht reißen unsere Geschichten die Augenblicke der Freiheit aus dem Dunkel heraus, wenn sie die fremden Schatten so zeichnen, als wären sie bekannt. Manchmal derart bekannt, dass uns nur andere Geschichten helfen, unsere eigenen Geschichten zu ertragen.

Texte wie *Der Roman eines Schicksallosen* von Imre Kertész scheinen die Möglichkeit des Erzählens von Geschichte zu verneinen. Bei Kertész ist nicht nur die gemeinsame Narration oder die Kommunikation der individuell erlebten Geschichte unmöglich, sondern selbst die Möglichkeit der eigenen Geschichte. Auschwitz widerlegt in seinen Augen die Denkbarekeit von Geschichte und von Geschichten gleichermaßen. Die uns widerfahrenden Geschehnisse sind fremde Geschichten – radikal und endgültig. Die Entfremdung kann nicht «zurückgenommen» werden – nicht weil der Preis zu hoch wäre, sondern weil es *kein Wohin* gibt. (War der Verzicht auf Glück einst der Preis einer vernünftigen Geschichte, wird

bei Kertész unter den unmenschlichsten Umständen die Unmöglichkeit jeder eigenen Geschichte eine Art Glück ermöglichen, ein animalisches Glück.) Damit würden wir eigentlich an das Ende der Geschichte unserer im Zeichen der Freiheit erzählten Geschichten gelangen. Kertész' Text gestaltet jedoch das Fehlen der eigenen Geschichte zu einem eigenen Text. Was nicht ist, und auf dessen Nicht-Existenz nur mehr eine Sprache der «Nicht-Sprache» verweist, ist auf diese Weise mit dem erzählten *Fehlen* doch gegenwärtig. Und in diesem Fehlen steckt viel Arbeit des abendländischen Geistes.

*

Martin Buber erzählt:

Der Riziner Rabbi erzählte: «Als der heilige Baalschemtow einst das Leben eines todkranken Knaben, dem er zugetan war, retten wollte, hieß er ein reines Wachlicht gießen, nahm es in den Wald, heftete es an einen Baum und entzündete es. Dann sprach er einen langen Spruch. Das Licht brannte die ganze Nacht. Am Morgen war der Knabe genesen.

Als mein Ahn, der große Maggid, der Schüler des heiligen Baalschemtow, eine ebensolche Heilung bewirken wollte, wußte er die geheime Spannung des Spruches nicht. Er tat, was sein Meister getan hatte, und rief dessen Namen an. Das Werk geriet.

Als Rabbi Mosche Löb von Sasow, der Schülerschüler des großen Maggids, eine ebensolche Heilung bewirken wollte, sprach er: «Wir haben nicht mehr die Kraft, es auch nur zu tun. Aber erzählen will ich die Begebenheit, und Gott wird helfen.» Und das Werk geriet.»

*

Meinen einstigen Lehrern, meinen Freunden und meinen Studenten bin ich für die inspirierenden Gespräche dankbar. In das Luxusleben der Diskussionen über gute Bücher haben mich seinerzeit Éva Ancsel, Zoltán Balogh, Paul Feyerabend, Jürgen Habermas, István Herrmann, János Kelemen, Mária Ludassy, Odo Marquard, Gyula Munkácsy, Katalin Vidrányi eingeführt oder weiterbegleitet. Die Vorlesungen in Budapest, in Zürich oder in Heidelberg von Miklós Almási, Péter Balassa, Géza Fodor,

Ágnes Heller, György Poszler, Endre Simon, Kornél Steiger, Dénes Zoltai oder von Thomas Kuhn, Jacques Le Goff, Reinhart Koselleck, László Antal, Ota Sik werde ich nie vergessen. Es ist ein Geschenk eines Universitätslehrers, dass einige von seinen früheren Lehrern und Studenten zu Freunden werden. Die wichtigste geistige Umgebung war mir ein enger Kreis von alten Freunden, wie László Arató, Ferenc Fejtő, Bálint Somlyó, György Tatár, László Tengelyi. Meine verlegerische Tätigkeit beim Budapester Atlantisz Verlag hat es mir in den letzten 25 Jahren ermöglicht, einige meiner Lieblingsbücher mit einem breiteren Publikum teilen und einige Texte kommentieren zu können. Mein Dank gilt deshalb auch den Mitarbeitern des Verlages. Die in der Slowakei herausgegebene ungarische Ausgabe dieses Buches (*Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*, Kalligram, Bratislava, 2012) wurde nur leicht überarbeitet und durch ein Kapitel ergänzt. Ich kann nur hoffen, dass einzelne Texte nicht allzu sehr unter den Budapester Bibliothekszuständen ihrer unterschiedlichen Geburtsjahre leiden.

Die deutsche Ausgabe ist vor allem dem Verleger Wolfgang Beck zu verdanken. Seine Freundschaft hat mich bei diesem Abenteuer ermuntert. Ich bedanke mich für die herzliche Zusammenarbeit mit Eva Zador, Raimund Bezold, Christina Goldmann. Die Lektoratsarbeit mit Sophia Pick und Dirk Höfer habe ich besonders genossen.

Das Wissenschaftskolleg zu Berlin und die Zuger Kulturstiftung Landis & Gyr haben mir während der Arbeit an dieser Ausgabe bestmögliche Bedingungen und auch alle andere freundliche Hilfe gewährt. Und meistens schien auch die Sonne in Berlin.

*

Möchten wir unsere Freunde auf eine uns berührende Stelle eines bekannten Musikstückes aufmerksam machen, müssen wir einander nicht immer die ganze Musik heraufbeschwören. Auch dieses Buch konzentriert sich auf einige mich besonders faszinierende und aufeinander verweisende Punkte mancher Gedankengänge, die über die Beziehung zwischen Wissen und Geschichte nachdenken.

Oft öffnen gerade die Bruchstellen des Gedankens oder des Stils den Eingang in einen großen Text. Auch wenn wir von Kafka oder Benjamin wohl wissen, dass auf jeden sein eigenes Tor wartet, gehen wir bei unse-

ren Gesprächen davon aus, vielleicht doch etwas davon erzählen, zumindest umschreiben zu können, was wir durch diesen, sich uns öffnenden Spalt erblickt haben.

Solche Schriften sind oft eine Art Briefe. Ich bedanke mich bei den Adressaten.

[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter:
www.chbeck.de