

Die Zukunft der Geschichte

Die KASSELER PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN sind das Publikationsorgan der Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme der Wissenschaften und der gesellschaftlichen Praxis.

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Die Zukunft der Geschichte / Hrsg. Heinz Eidam ; Frank Hermenau ; Dirk Stederoth. –

Kassel : kassel univ. press, 2002.

(Kasseler Philosophische Schriften : 35)

ISBN 3-933146-92-5

© 2002, kassel university press GmbH, Kassel

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

Umschlaggestaltung: Jochen Roth, Kassel

Satz: Dirk Stederoth, Kassel

Druck und Verarbeitung: Zentraldruckerei der Universität Kassel

Printed in Germany

Die Zukunft der Geschichte

Reflexionen zur Logik des Werdens

Herausgegeben von Heinz Eidam, Frank Hermenau und Dirk Stederoth

Kasseler Philosophische Schriften 35

Inhalt

Vorwort	7
<i>Anne Eusterschulte</i> Die Trinität der Geschichte. Zur Geschichtstheologie des Joachim von Fiore	11
<i>Frank Hermenau</i> Carazans Traum	45
<i>Dirk Stederoth</i> Das Ende am Anfang. Anmerkungen zu Hegels Geschichtsbegriff	55
<i>Michael Hampe</i> Naturgesetz, Gewohnheit und Geschichte. Historisierung der Natur – Naturalisierung der Geschichte in der Prozeßtheorie von Charles Sanders Peirce	71
<i>Heinz Eidam</i> Standrecht und Apokatastasis. Die Moral am Ende der Geschichte(n)	101
<i>Gabriele Hermenau</i> Die beschädigte Zukunft. Versuch über Günther Anders und <i>Matrix</i>	127
<i>Maria Schafstedde</i> Das Verschwinden der Zukunft	143

Vorwort

Von einem „Ende der Geschichte“, wie es relativ pünktlich zum Millenniums-Wechsel durch das Buch von Francis Fukuyama und in anschließenden Debatten verkündet wurde, kann angesichts der weltpolitischen Ereignisse der Gegenwart kaum die Rede sein. Aber ist, was sich seit dem 11. September 2001 ereignet hat, eine neue Geschichte, die nun anfängt, oder immer noch die alte, die sich fortsetzt, wiederholt, gar als Wiederholung sich fortsetzt? Und welche Zukunft, wenn sie denn eine hat oder noch haben soll, hätte denn eine Geschichte, die nicht immer wieder nur die alte sein sollte?

Wenn es eine Geschichte – wieder oder immer noch – geben sollte, so ist damit nicht nur die Wiederaufnahme der Reflexion über Geschichte gefordert, sondern zugleich ein Hauptproblem des Begreifens von Geschichte überhaupt markiert. Zu fragen wäre nämlich, wie es möglich ist, einen Prozeß zu beschreiben oder zu begreifen, in den das Begreifen selbst hineingestellt und mit ihm auf eine Zukunft verwiesen ist, ohne die der Prozeß in der Tat keiner mehr und allein die Zeit das einzig weitergehende noch wäre.

Die Frage nach der Zukunft der Geschichte meint jedoch mehr und anderes als das bloß abstrakte Fortschreiten einer ebenso abstrakt gedachten Zeit. Angesprochen ist mit ihr eine Entwicklung, die einerseits für die Gegenwart des Begreifens als unabgeschlossen gelten muß, deren Entwicklungscharakter andererseits – und darin liegt das Problem – nur durch ein Telos bestimmt werden kann, das die Unabgeschlossenheit in seinen finalen Abschluß wiederum einschließt. Der Prozeß wäre ab ovo final terminiert, selbst wenn sein Telos als unerkannt, ungewiß oder gar unerkennbar gesetzt wäre. Er wäre von Anfang an am Ende, auch wenn er noch nicht zu Ende wäre. Auch unabgeschlossen ließe er nichts offen.

Eine Öffnung dieses Prozesses wäre dann nur dadurch möglich oder wenigstens denkbar, daß entweder von „Außen“ etwas auf ihn einwirkte, was ihn aus seiner präterminierten Gerichtetheit herausreißen würde, oder daß innerhalb des Prozesses selbst ein „blinder Fleck“, ein kontingentes Moment eingeschrieben wäre, das sich der Finalität und daher seinem und jedem Abschluß prinzipiell widersetzt oder auch entzieht. Im ersten Falle wäre zu fragen, ob jenes prozeßtranszendent gedachte „Außen“, eben weil es den Prozeß be-

einflußt, auch in ihn mit einfließt und daher zu dem Prozeß selber noch gehört. Der zweite Fall dagegen würde das Begreifen vor die paradox erscheinende Aufgabe stellen, ein Unbestimmtes als solches bestimmen zu sollen, ohne es gerade dadurch seiner Unbestimmtheit wiederum zu berauben. Beließe man es dagegen bei einer ganz abstrakten Unbestimmtheit, so verlöre sich wiederum auch der Unterschied, ob das Unbestimmbare außerhalb des Prozesses oder kontingent inmitten seines Werdens selbst angesiedelt werden soll.

Trotz dieser so abstrakt wie aporetisch erscheinenden Logik des Werdens wird man nicht umhinkommen, sich – immer wieder – dem Problem der Geschichte und ihrer Bedeutung für die sie wie immer Habenden, Machenden oder auch nur Erleidenden zu stellen, sofern in ihr nicht nur das Vergangene erinnert und eine mögliche Zukunft erwartet wird, sondern auch jede Gegenwart durch ihre geschichtliche Situierung allererst ihre Be-Gründung erhält. Diese historische Dimensionierung der jeweiligen Gegenwart durch Vergangenheit und Zukunft, Erinnerung und Erwartung beinhaltet daher immer auch schon eine Position zur Bestimmung der in ihr lebenden Menschen selbst und ihres jeweiligen Selbstverständnisses.

Zwei weitere Fragestellungen lassen sich hier anschließen. Zum einen läßt sich feststellen, daß die Geschichte und das mit ihr gemeinte Werden immer wieder verschieden begriffen wurden und daher ebenso verschiedene Positionen der Bestimmung menschlichen Seins und seiner geschichtliche Begründung evozierten – sei es etwa in der Form einer Entbergung von bloß verschüttet Vergangenen oder auch der eines Entwerfens künftiger Realisierungen, von Projekten also, die bisweilen von vergangenheitsgesättigten Projektionen kaum noch zu unterscheiden sind.

Zum anderen schließt sich an diese anthropologische Perspektive die Frage an, inwieweit durch solche geschichtlichen Begründungsformen des eigenen Selbstverständnisses der Mensch, sei es als einzelner oder auch seine Gattung, lediglich zum Erfüllungsgehilfen eines – anthropologisch, historisch oder auch theologisch gefaßten – Prinzips bestimmt wird, er also lediglich das – anthropologisch, historisch oder auch theo- oder teleologisch – geschichtet aus sich herauschälen kann, was anfänglich bereits in ihn gelegt, ihm selbst angeboren oder von wo auch immer her vorherbestimmt war. Die vor allem neuzeitlich so geschätzte Freiheit seiner individuellen Selbstbestimmung wäre dann vielleicht nur der Schein, der allein zum Vollzug einer allgemeinen Notwendigkeit notwendig war.

Doch fragt sich weiter, ob diese Form einer projektiven Determination nicht durch einen vorab retrospektiv und deshalb vielleicht fälschlicherweise bezogenen Standpunkt allererst zustande kommt. Es fragt sich also, ob die Perspektive eines in Geschichte Handelnden nicht insofern eine andere ist, als er in der vorgängig zwar bestimmten, aber nicht ihn bestimmenden Situation und daher einer aus Freiheit sich allererst bestimmenden Rationalität der Handlung die eigene Zukunft jeweils auch gestalten will. Ein Begriff von Geschichte hingegen, der versuchte, diese im Kleinen zugestandene Freiheit im Großen und Ganzen wiederum vorgängig in die Begründung ihrer Notwendigkeit einzubeziehen, hätte sie prinzipiell auch schon wieder verloren.

Der Frage, wie (eine) Geschichte in ihrer prozessualen Logik zu denken und als eine zukünftig offene aus der Freiheit menschlichen Handelns selbst zu begreifen ist, gehen die Beiträge in diesem Band aus durchaus unterschiedlichen Perspektiven nach.

Kassel, im Januar 2002

Heinz Eidam
Frank Hermenau
Dirk Stederoth

Anne Eusterschulte

Die Trinität der Geschichte

Zur Geschichtstheologie des Joachim von Fiore

„Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich – und zu diesem Zwecke auch äußerlich – vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. [...] 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, der also nichts weniger als schwärmerisch ist.“

Immanuel Kant,
*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*¹

I. Aufgeklärte Trinität des Geschichtlichen

Mit seiner philosophischen Schrift *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) legt Gotthold Ephraim Lessing in konziser Gedankenführung die Aufgabe der biblischen Offenbarung aus der Sicht der aufgeklärten Vernunft dar. So heißt es im ersten Paragraphen dieser Abhandlung: „Was die Erziehung bei dem einzeln Menschen ist, ist die Offenbarung bei dem ganzen Menschengeschlechte.“² In Analogsetzung des phylogenetischen und ontogenetischen ‚Erziehungsprozesses‘ enwirft Lessing ein dreistufiges Modell einer im Laufe der Menschheitsgeschichte sich herausbildenden vernunftbestimmten Sittlichkeit.

¹ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königl. Preuß. Akad. d. Wiss., Bd. VIII, S. 27 (= Erste Abtheilung: Werke), Berlin 1923.

² Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 1 [im folgenden zitiert als EM unter Angabe der Paragraphenzählung], in: *Werke VIII, Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften*, hrsg. in Zusammenarbeit m. H. Göbel v. H. G. Göpfert, Darmstadt 1996, S. 490.

Die überlieferten biblischen Schriften sind nach Lessing gleichsam elementare Lehrbücher einer sittlichen Früherziehung. Entsprechend dem anfänglich kindlichen Auffassungsvermögen des Menschengeschlechts bzw. einer sich geschichtlich erst entwickelnden Vernunftfähigkeit ist es das Alte Testament, über das der Begriff des Einigen Gottes zunächst einem auserwählten Volk aufgehen sollte, auf daß dieses in künftigen Zeiten zur Erziehung aller übrigen Völker befähigt werde. So enthält das alttestamentarische „Elementarbuch für Kinder“ (EM, § 26) bereits alle wesentlichen christlichen Vernunftlehren, wengleich angesichts der noch rohen Vernunftnatur der Menschheit zunächst durch die diesseitsbezogenen Gebote eines ebenso liebenden wie zürnend strafenden Gottes repräsentiert. Und doch sind die in eine Zukunft weisenden Lehren von der Unsterblichkeit der Seele wie eines künftigen Lebens, dem Gericht und Strafe vorausgehen, bereits als *Anspielungen*, *Fingerzeige* und *Vorübungen* (EM, §§ 44-46) in den alttestamentarischen Schriften enthalten. Sofern aber ein jedes Elementarbuch auf eine Altersgruppe zugeschnitten ist, mußte ein „besserer Pädagog [...] kommen, und dem Kinde das erschöpfte Elementarbuch aus den Händen reißen. – Christus kam.“ (EM, § 53) Damit tritt der Neue Bund oder die neutestamentarische Heilslehre als zweites und verbessertes Elementarbuch in die Geschichte: einer Adoleszenzphase der Menschheit, die, in der Vernunftentwicklung aus den Kinderschuhen erwachsen, nun edlerer Beweggründe bzw. überzeitlicher Zielsetzungen bedurfte, um moralisches Handeln zu motivieren. Mit Christus wird das Heilsversprechen der Unsterblichkeit der Seele bzw. die überzeitliche Vergeltung alles irdischen Tuns zur Triebfeder der praktischen Vernunft. Doch auch das zweite Elementarbuch der göttlichen Offenbarung muß, sobald die Vernunft seine Offenbarungswahrheiten als Vernunftwahrheiten begreift, abgelöst werden durch eine Heilsbotschaft, die den menschlichen Verstand zur verwirklichten Aufklärung führt. Eine Vernunftentfaltung, die, so Lessing, in der reinen Tugendliebe aufgeht.

„Oder soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie?“ (EM, § 81)

Mit Emphase betont Lessing diesen Zielpunkt der Geschichte. Eine Vernunftentwicklung innerhalb der Menschheitsgeschichte, worauf die gesamte Erziehung qua Offenbarungslehre abzweckt. Und so kann die entschiedene Antwort auf die Frage nur lauten:

„Nein; sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen, nicht nötig haben wird; da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehemals bloß heften und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen.“ (EM, § 85)

Dieser Zeit einer Tugend, die um ihrer selbst Willen verwirklicht wird und nicht länger ob einer heilsgeschichtlich drohenden Ahndung sittlichen Fehls, der Freiheit einer sich in Sittlichkeit erhebenden Vernunft sieht Lessing als der „Zeit eines *neuen ewigen Evangeliums*“ entgegen, deren Nahen bereits „gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts“ (EM, § 86 f.) propagierten.

Wenngleich als wahrscheinlich gelten kann, daß Lessing die Schriften Joachims von Fiore nicht im Original kannte³, bezieht er sich auf die joachitisch inspirierte franziskanische Spiritualenbewegung, die in Berufung auf ein neues ewiges Evangelium eine radikale Refom der Kirche einforderte, um damit eine dritte Heilszeit, das Zeitalter des Heiligen Geistes, einzuleiten.

Zwar formuliert Lessing deutliche Vorbehalte gegenüber einer übereilten Heilserwartung, mit der die mittelalterlichen Schwärmer, die Unreife ihre Zeitgenossen verkennend, das Zeitalter einer Vergeistigung der Menschheit auszurufen trachteten. Doch greift er ein heilsgeschichtliches Motiv auf, um es im aufklärerischen Sinne menschheitlicher Vervollkommnung, einer fortschreitenden Vernunftentfaltung als Geschichtstelos, fruchtbar zu machen.

„Vielleicht war ihr *dreifaches Alter der Welt* keine so leere Grille; und gewiß hatten sie keine schlimme Absichten, wenn sie lehrten, daß der Neue Bund eben so wohl *antiquieret* werden müsse, als es der Alte geworden. Es blieb auch bei ihnen immer die nämlich Ökonomie des nämlichen Gottes. Immer – sie meine Sprache sprechen zu lassen – der nämliche Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts.“ (EM, § 88)

Nach Lessing birgt die biblische Offenbarungslehre gleichsam ein göttliches Erziehungsprogramm, das sich menschheitsgeschichtlich in einer zunehmenden Bewußtwerdung unhintergebar Vernunftwahrheiten zeitigt, um schließlich in einem Zeitalter der vollendeten Entfal-

³ Vgl. hierzu H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Fiore, Bd. I: De Joachim à Schelling*, Paris 1979, S. 270; M. Reeves/W. Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford 1987, S. 60.

tung der praktischen Verunft sein Ziel zu erreichen. Die geschichtlichen Beweggründe menschlichen Handelns, die alttestamentarische Strafandrohung oder das neutestamentarische Erlösungsversprechen als *Movens* der Geschichte, werden im Stadium vollendeter Humanität und Freiheit überwunden. Der Plan einer göttlichen Vorsehung in der Geschichte erfüllt sich, aufklärerisch interpretiert, in der sittlichen Menschwerdung.

Lessings Geschichtsphilosophie beruft sich wesentlich auf ein geschichtstheologisches Muster, wie es der kalabrische Mönch Joachim von Fiore grundgelegt hat. Und Lessing ist nur *ein* Repräsentant dafür, wie gerade die trinitarische Geschichtstheologie in struktureller Hinsicht zur Basis geschichtsphilosophischer Konzepte wird. Spuren der joachitischen Lehre, teilweise durch Lessing vermittelt sowie durch kirchenhistorische Standardwerke angeregt, lassen sich bei Fichte, Hegel oder Kant wie bei Schlegel, Novalis oder Hölderlin auffinden. Eine deutliche geschichtsphilosophische Anknüpfung an die joachitischen Geschichtstheologeme zeigt sich beim späten Schelling.

II. *Eschatologische Muster der Geschichtsphilosophie*

Kennzeichnend für die mittelalterliche Geschichtstheologie ist insbesondere die typologische Exegese der biblischen Offenbarung und die hierauf beruhende heilsgeschichtliche Interpretation des weltzeitlichen Geschehens.⁴ Diese Typologien sind für das sich mit der Aufklärung etablierende, philosophische Geschichtsverständnis von grundlegender Bedeutung. In der typologischen Auffassung christlicher Heils- und Erlösungslehre sind gewissermaßen abstrahierbare Muster geschichtlichen Denkens angelegt.

So läßt sich in der geistesgeschichtlichen Entwicklung geschichtsphilosophischen Denkens eine Kontinuität vermeintlich überwundener heilsgeschichtlicher Deutungsmuster verfolgen. Schöpfungslehre, Christologie und Apokalyptik finden als strukturelle Denkmuster Eingang in geschichtsphilosophische Systeme. Zum einen wird durch die Über-

⁴ Die folgenden Überlegungen stützen sich maßgeblich auf Anregungen und Denkansätze, wie sie W. Schmidt-Biggemann in seiner Studie *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, vorgelegt hat.

tragung eschatologischer Motiv-Konstellationen auf den Lauf der Weltgeschichte eine dem Geschichtsprozeß immanente Sinnstruktur formulierbar. Durch diese Transformation eines göttlichen Heilsplans in eine säkulare Teleologie oder Vorsehungslehre kann Geschichte als zielgerichteter Prozeß einer sich weltzeitlich entfaltenden Vernunft begriffen werden. Das geschichtliche Werden ist damit nicht der Kontingenz preisgegeben, sondern läßt sich auf eine immanente Vernunftordnung zurückführen. Wenngleich gelöst von einer ausdrücklich heilsgeschichtlichen Einbettung, erlaubt es die Aufnahme theologischer Typologien, dem Gang der Geschichte eine innerzeitliche Gliederung, Folgerichtigkeit und Zielgerichtetheit zu unterlegen.⁵ Zum anderen kann das durch die mittelalterlichen Texte vermittelte Bewußtsein eines nahenden Endes, auf das es sich in spiritualisierter Frömmigkeit vorzubereiten gilt, im Sinne aufklärerischer Geschichtskonzeptionen als ein Appell an die sittliche Umkehr und ethische Reform der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse gedeutet werden bzw. als Symbol eines zu erstrebenden Friedenszeitalters.⁶

Die Latenz solcher heilsgeschichtlicher Strukturmomente innerhalb geschichtsphilosophischer Konzeptionen weit über die Neuzeit hinaus zeigt sich insbesondere anhand der nachhaltigen Wirkung des dreistufigen Modells weltgeschichtlicher Entwicklung, wie es der kalabrische Mönch Joachim von Fiore im 12. Jahrhundert grundgelegt hat. Joachim von Fiore expliziert in seinen Schriften, ausgehend von seinem Verständnis der Trinität, den Gedanken einer fortschreitenden Vollendung des göttlichen Heilsplans im Weltgeschehen in der Abfolge von drei irdischen Reichen. Mit dieser Übertragung der theologischen Dreifaltigkeitslehre auf Phasen der Weltgeschichte, auf Ver-

⁵ Vgl. hierzu die Ausführungen K. Löwiths: „Das Faktum der Geschichtsphilosophie und ihre Frage nach einem letzten Sinn ist dem eschatologischen Glauben an einen heilsgeschichtlichen Endzweck entsprungen.“ (K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953, S. 14)

⁶ In der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* zieht Kant eine Parallele zwischen einem philosophischen und einem theologisch-spirituellen Chiliasmus. Es ist der „*philosophische Chiliasm*, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, eben so wie der *theologische*, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret“ (Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademieausgabe, Bd. 6, 1. Stück, III, S. 34). Der philosophisch interpretierte, säkularisierte Begriff eines Chiliasmus wird zum Symbol eines Weltbürgertums in ethischer Hinsicht.

gangenheit, Gegenwart und Zukunft des irdischen Geschehens, expliziert er eine Zeitenlehre, die als trinitarische Geschichtstheologie gefaßt werden kann.

III. Trinitarische Geschichtstheologie und Politische Theologie

Joachim von Fiore prägt mit seiner spirituellen Auslegung der göttlichen Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Hl. Geist ein Modell von drei sich ablösenden geschichtlichen Phasen irdischen Geschehens, deren jede im Zeichen einer göttlichen Person steht. Bereits mit dieser Vorstellung eines sich in drei ineinandergreifenden Stadien vollziehenden Heilsgeschehens, das im Zeitlichen offenbar wird, oder, anders formuliert, dem Offenbarwerden der göttlichen Trinitas in einer Dreifaltigkeit des irdisch-zeitlichen Geschehens, geht er weit über zeitgenössische, an der Patristik orientierte Geschichtsspekulationen hinaus. Insbesondere aber die Lehre einer Vollendung der Menschheit in einer geistigen, monastisch-asketisch geprägten dritten und endzeitlichen Phase, in der mit einer spirituellen Reform ein noch zu erreichendes Stadium der unerfüllten Menschheitsgeschichte im Diesseits einsetzt, birgt unverkennbar politisch-utopische Brisanz. Die Lehren Joachims von Fiore entfalten daher nicht zufällig gerade im Kontext religiöser Reformbestrebungen große Wirkung, etwa bei den joachitischen Fraticellenbewegungen des 13. Jahrhunderts oder den sogenannten Schwärmern und radikalen religiösen Glaubenserneuerern im Zeitalter der Lutherischen Reformation. Liegt doch in dem von ihm prophezeiten Eintreten eines monastischen Zeitalters und damit der zwangsläufig voraufgehenden Aufhebung oder zumindest rigorosen Reform der bestehenden Klerikerkirche immense politische Sprengkraft.

Bevor die trinitarische Geschichtstheologie Joachims von Fiore sowie deren politisch-theologische Dimension eingehender dargelegt werden kann, sei vorab die Methodik der typologischen Schriftexegese in den Blick genommen.

IV. Typologien des Geschichtlichen

Für das mittelalterliche Geschichtsverständnis ist die Heilsgeschichte die Folie jeglichen weltlichen Geschehens: Aus ihr erschließt sich eine der zeitlichen Abfolge irdischer Geschehnisse zugrunde liegende Sinnhaftigkeit, die sich aus der Erwartung einer verheißenen Zukunft bestimmt. Der Verlauf der Menschheitsgeschichte ist in den göttlichen Plan eines Heilsgeschehens eingeschrieben, folgt einer von Gott verbürgten Ordnung aller Zeiten in Richtung auf ein außer- und überzeitliches Ende.

Weltgeschichte manifestiert sich als innerzeitliche Erstreckung eines Heilsgeschehens über ein fortschreitendes Offenbarwerden des göttlichen Willens im Lauf der Geschichte. Sie kann als Progression gedeutet werden, sofern sich der Anfang im Ende erfüllt, sich das Zeitliche ins Überzeitliche aufhebt. Der geschichtliche Prozeß erfährt seine Sinnstiftung aus diesem verheißenen Ende, auf das jegliches innerzeitliche Geschehen zuläuft.

Über die typologische Exegese der biblischen Offenbarungslehre wird dieses Geschichtsverständnis gestützt. Jegliches weltliche Geschehen wird als Bestätigung des heilsgeschichtlich Verheißenen interpretiert. Nicht nur fügt sich so die zurückliegende Menschheitsgeschichte (die Vergangenheit) in einen heilsgeschichtlich notwendigen Gang der Geschehnisse, auch die Gegenwart wird als Stadium innerhalb des göttlichen Heilshandelns verortet. Aus Gegenwart und Vergangenheit eröffnet sich weiterhin eine Perspektive auf das Zukünftige.⁷ Die Schriften beider Testamente treten in einen unmittelbaren Offenbarungs- und Verweisungszusammenhang.

Wie sich die in ihrem Sinn noch verhüllten Prophetien des AT in ihrer Bedeutung im NT erschließen, ebenso birgt das NT über den literalen Sinn hinausweisende Verkündigungen, die als Zeichen eines zukünftigen Geschehens gedeutet werden können, einem Ende, das noch aussteht. Mit Christi Geburt, Tod und Auferstehung, d. h. durch das Geschichtlichwerden des göttlichen Logos in der zeitlichen Welt und deren Überwindung, ist ein Prozeß eingeleitet, der sich menschheitsgeschichtlich in der endgültigen Offenbarung des ewigen Gottesheils für jeden Einzelnen vollendet.

⁷ Vgl. hierzu H. Grundmann, „Grundzüge der Mittelalterlichen Geschichtsanschauungen“, in: ders., *Ausgewählte Aufsätze. Joachim von Fiore* (= *Monumenta Germaniae Historica, Schriften* Bd. 25.2), Stuttgart 1977, S. 211-219.

Der Zeitrahmen der weltzeitlichen Entwicklung ist geprägt durch das Bewußtsein, daß die Welt sich bereits in einer Endzeit befindet. Dieses apokalyptische Wissen stützt sich vor allem auf zwei typologische Zeitkonzeptionen, die in spezifischer Ausdeutung auch für die Zeitalterlehre Joachims von Fiore entscheidend sind.

V. *Weltzeitalter und Schöpfungslehre*

Zum einen ist hier eine Weltzeitalterlehre zu nennen, die sich auf das Sechs-Tage-Werk und den darauf folgenden siebten Ruhetag Gottes, wie er im Schöpfungsbericht Mose verbürgt wird, berufen kann. Die Zahl Sieben erhält in der Bibelexegese im Kontext von Zeitangaben einen ‚pars pro toto‘-Charakter, sie kann somit ‚*pro universo tempore*‘, d. h. für die „Gesamtheit des irdischen Lebens oder die irdische Dauer der Kirche“ stehen.⁸ Die Verbindung der Siebenzahl mit der Ordnung der Weltzeitalter (*ordo saeculorum*) ist aber insbesondere auf den Bezug zum Schöpfungsvorgang in sieben Tagen bzw. auf die Vollendung der geschaffenen Welt am siebten Tag zurückzuführen. Die Sieben kann vor diesem Deutungshintergrund als die Zahl der Vollendung (*perfectio*) oder der Erfüllung im Ende interpretiert werden.⁹ Ausgehend von der göttlichen Schöpfungswoche ist hiermit ein Zeitverständnis gegeben, das sich sowohl auf das menschliche Leben übertragen läßt als auch die Vorstellung einer Abfolge von sieben irdischen Zeitaltern grundlegt, wobei das letzte Zeitalter dann wiederum dasjenige ist, in dem sich die Zeit erfüllt. In der Heiligung des Sabbats, die auf das Ruhen Gottes am siebten Schöpfungstag zurückgeht, ist in typologischer Parallelisierung des siebten Schöpfungstags mit dem siebten Welttag oder Weltzeitalter eine Deutung des Sabbatzeitalters als eines Zeitalters der verheißenen Ruhe im Geiste präfiguriert.

Bestätigung findet diese auf eine Vollendung hin ausgelegte Zeitalterlehre weiterhin durch den Bezug zur Erlösungslehre des Neuen Testaments. Auch die Erlösung durch den Opfertod Christi erfüllt sich am sechsten Tag, am siebten Tage aber ruht der Leichnam des Gekreuz-

⁸ Siehe hierzu die Ausführungen in: H. Meyer/R. Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987, Sp. 495.

⁹ In der Offenbarung des Johannes wird die Siebenzahl in eben dieser Bedeutung zum Typus der Erfüllung.

zigten im Grab, um am achten Tag aufzuerstehen.¹⁰ So wird die Grabesruhe Christi am siebten Tag, in der sich das Erlösungswerk erfüllt hat, typologisch zum Motiv der einer Ruhe des Menschen nach Erfüllung seines Lebenswerks bzw. zur Vorstufe der Auferstehung.

Wenngleich sich hier Interpretationsspielräume zeigen, bestimmt diese typologische Zahlallegorese seit Augustinus die christliche Weltzeitvorstellung.¹¹ So stehen nach Augustinus die ersten fünf Zeitalter der Welt für die alttestamentarisch verbürgte Geschichte des jüdischen Volkes. Mit der Geburt Christi setzt das sechste Weltzeitalter ein, das nach dem Kreuzestod Christi und dem Auferstehungsgeschehen bis zum Ende der Welt währt. Dieses sechste und letzte Weltzeitalter umfaßt also die gesamte Weltzeit bis zur Parusie, der verheißenen Wiederkunft Christi. Gemäß heilsgeschichtlicher Deutung befindet sich der Geschichtsprozeß seit Christi Geburt in einer Endzeit bzw. in Erwartung der endgültigen Erlösung. Umstritten ist in der christlichen Tradition die Interpretation des siebten Welttages (Sabbat) und somit die Frage nach dem apokalyptisch angekündigten tausendjährigen Friedensreich.

Nach der apokalyptischen Vision des Johannes gehen der Wiederkunft des Herren und dem jüngsten Gericht nicht nur, wie bereits in den alttestamentarischen Prophetien und den Evangelien, kosmische Untergangsszenarien, Plagen, Unwetter und die Verwüstung der Erde als untrügliche Zeichen voraus. Das nahende Ende des irdischen Jerusalem zeigt sich vor allem durch das Wüten der Hure Babylon und ihrer Anhängerschaft sowie durch das Aufbegehren des Antichristen, der die Christenheit gegen ihren Gott aufzuwiegeln trachtet. Kampf und Niederwerfung der Bestie durch einen Engel, der diese für tausend Jahre in einen Abgrund verbannt, leiten ein tausendjähriges Friedensreich unter der Regentschaft Christi und der Märtyrer ein. Nach diesem Millennium wird der Satan nochmals freigegeben, um die Völker zum Kampf gegen die Gläubigen aufzuwiegeln, und in einem letzten Kampf für immer besiegt. Hierauf erst folgen Endgericht und Auferstehung.

Prophezeit ist mit dieser Vision lediglich die Dramaturgie des endzeitlichen Geschehens. Eben hier liegt der Spielraum für Spekulationen, Prognostiken und Berechnungen sowie eine Deutung der histo-

¹⁰ Joachim von Fiore parallelisiert die Auslegung des Auferstehungsgeschehens mit der „Auferstehung“ des „Buchstabenleibes“ qua spiritueller Lesart.

¹¹ Siehe hierzu „Sex aetates mundi: Beda Venerabilis' (673-735) Weltzeiten“, in: W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, S. 593 ff.

risch-politischen Wirklichkeit nach der Semantik der Apokalyptik.¹² Frühe Chiliasten können vor diesem Hintergrund den siebten Welttag, das Friedensreich unter Christi Regentschaft, als eine innerweltliche Gottesherrschaft deuten, gar als Phase eines irdischen, sinnlich-leiblichen Freudenreiches.¹³

Die orthodoxe christliche Lehrmeinung vertritt seit Augustinus die Auffassung, Johannes habe als siebten Tag entweder den letzten Teil des ausgehenden sechsten Welttages gemeint, oder aber die verbleibende Weltzeit des sechsten Jahrtausend insgesamt.¹⁴ Für die spirituelle Deutungstradition jedenfalls, wie sie Joachim von Fiore vorantreibt, ist der siebte Tag der Weltwoche innerzeitlicher Vorbote eines ewigen Gottesreiches, während der achte Tag oder die durch Achtzahl allegorisch gefaßte Ewigkeit auf einen Zustand der ewigen Ruhe jenseits aller Zeiten hindeutet (in typologischer Entsprechung zur Auferstehung Christi).

Entscheidend ist, auch für die spätere philosophische Adaption eines solchen geschichtstheologischen Deutungsmusters, daß sich damit eine innerzeitliche Phase der Vergeistigung (oder der sittlichen Vernunft) biblisch fundieren läßt.

Joachim begründet mit der Auslegung des siebten Welttages als Phase der geistigen Ruhe oder des kontemplativen Mönchtums die Notwendigkeit einer religiösen Erneuerung. Die Heraufkunft einer irdischen Friedenszeit fordert die Reform der politisch-sozialen Ordnung wie die Ablösung der bestehenden Klerikerkirche. Dies ist als fortschreitendes Offenbarwerden des göttlichen Heilsgeschehens gedacht, das allerdings nicht passiv erfahren, sondern aktiv von den Gläubigen vorangetrieben wird.

¹² Bereits im 2. bzw. 3. nachchristlichen Jahrhundert wird die Apokalyptik in unmittelbare Beziehung zu politischen Gegebenheiten gesetzt. Im Zeitalter der Christenverfolgung konnte so Kaiser Nero als Personifikation des Antichristen und Inbegriff eines satanischen Imperators identifiziert werden. Vgl. E. Lohmeyer, „Antichrist“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. v. Th. Klauser, Stuttgart 1950, Bd. I., S. 450-458.

¹³ Vgl. zur Geschichte des Chiliasmus in der jüdischen Tradition bzw. im frühen Christentum bis hin zum Wiederaufleben des Chiliasmus in der Reformation sowie im 17. Jh. die nach wie vor aufschlußreiche Studie von Heinrich Corrodi: *Kritische Geschichte des Chiliasmus*, 3 Bde., Frankfurt/Leipzig 1781-1783. Joachim von Fiore findet hierin allerdings nur beiläufig Erwähnung.

¹⁴ Vgl. Augustinus, *De civitate die*, XX, 7 und 9.

Wie das Alte Testament im Neuen Testament aufgehoben wird, um sich in seiner tiefen Wahrheit schließlich im apokalyptisch verheißenen ewigen Evangelium zu enthüllen, ebenso vollzieht sich in der Menschheitsgeschichte eine kontinuierliche Entwicklung der Gläubigen, die in ein Stadium der spiritualisierten Frömmigkeit im Zeichen des Heiligen Geistes mündet.

Zwar nährt die Hoffnung auf den Anbruch eines Friedensreiches in der Folgezeit vor allem millenaristische Vorstellungen eines revolutionierenden religiösen Umbruchs bzw. eines politischen Umsturzes der Machtverhältnisse. Doch, wenngleich in Berufung auf Joachim formuliert,¹⁵ sind solche Spekulationen, die einen radikalen Einschnitt, einen göttlichen Eingriff oder übernatürlichen Einbruch in der Geschichte erwarten, von der Lehre Joachims zu unterscheiden.¹⁶ Joachims Geschichtsverständnis postuliert gerade keine solche Zäsur, sondern basiert auf dem Modell einer sich gleichsam organisch vollziehenden immanenten Entwicklung.

Ein zweites Auslegungsmuster des Zeitlichen ist die christologische Wende des Weltgeschehens. Mit dieser Typologie werden drei entscheidende Eckpfeiler des Heilsgeschehens gegeben: Die göttliche Welterschöpfung oder die Entstehung aller Zeiten kennzeichnet gemäß dem Genesisbericht des AT die Vergangenheit, an deren Anfang der Sündenfall und damit die Erlösungsbedürftigkeit des gefallen Menschen steht. Dies ist die Zeit des alten Bundes oder der Gesetze, die der biblische Gott mit seinem auserwählten Volk über deren Stammesväter schließt. Mit der Ankunft des prophezeiten Erlösers, der Geburt, dem Tod und der Auferstehung Jesu, wie sie durch das Neue Testament offenbart ist, d. h. durch das Erlösungsgeschehen Christi, ist gewissermaßen eine Zeitenwende von weltgeschichtlicher Dimension eingeleitet. Das Christusgeschehen steht für eine Restitution der Schöpfungsordnung bzw. des Menschen im Sinne eines neu geschenkten geistigen Lebens in der Gnade. (Vgl. Röm. 6, 6 f.) Insbesondere nach pauli-

¹⁵ Seit dem 13. Jahrhundert läßt sich das Aufkommen einer Vielzahl pseudo-joachitischer Schriften verfolgen. In die Rezeption gehen diese pseudo-epigraphischen Schriften gemeinsam mit den Originalwerken ein. Neben den Erstdrucken der Schriften Joachims (Venedig 1519 u. 1527) werden zu Beginn des 16. Jhs. etliche ihm zugeschriebene Werke veröffentlicht. Der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel danke ich für die Möglichkeit, in eine Reihe dieser alten Drucke Einsicht nehmen zu können.

¹⁶ Vgl. M. Reeves/W. Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford 1987, S. 11.

nischer Lehre vollzieht sich mit dem stellvertretenden Leiden und Opfertod Christi eine Versöhnung der Welt mit Gott, die einer Neuerschaffung gleichkommt (vgl. 2. Kor. 5, 17 f.). Dieses durch Christi Tod wiederverlebene Leben ist als eine „innere“ Verwandlung und Erlösung der Vorschein einer kommenden Heilszeit, die sich im ewigen Leben der Auferstandenen endgültig offenbaren soll.¹⁷ Die Auferstehung des Gekreuzigten, der über Leiden und Tod triumphiert, ist die Vorwegnahme einer letztendlichen, überzeitlichen Befreiung, der Verheißung am Ende aller Tage, in das Reich Gottes einzugehen, die mit der „zweiten“ Parusie Christi, der Wiederkunft des auferstandenen Herren einsetzen wird.

Das Bewußtsein der Zeitlichkeit bzw. Vergänglichkeit nicht nur der individuellen Existenz, sondern der Weltzeit schlechthin, ist insbesondere durch die biblische Verheißung einer „Wiederkunft“ des Erlösers Jesus Christus bestimmt, der sich am Ende aller Tage in seiner ganzen Macht und Herrlichkeit zeigen soll.

Der Ausstand des Verheißenen prägt das Verhältnis zum Zeitlichen als eine Art permanente Nah-Erwartung eines Endes, in dem sich die Zeit erfüllt. Die christologische Struktur, aus der sich Anfang, Mitte und Ende der Menschheitsgeschichte aus übergeordneter Perspektive als ein sinnhafter weltgeschichtlicher Verlauf begreifen lassen, ist der oben skizzierten Zeitalterlehre unterlegt zu denken. Der heilsgeschichtliche Rahmen erhält damit eine Binnenstruktur auf der Grundlage der Weltzeitaltereinteilung.

VI. *Prospektion aus der Retrospektion*

In den Schriften des kalabrischen Mönches Joachim von Fiore begegnen wir beiden typologischen Mustern einer eschatologischen Einfassung der irdischen Geschichte. Durch seine spiritualisierte Auslegung des Alten und Neuen Testaments, insonderheit der Apokalypse, entwickelt Joachim eine prophetische Einsicht in den unmittelbar bevorstehenden Weltenlauf, die über die traditionelle mittelalterliche Zeitalterlehre und Geschichtstheologie hinausweist.

¹⁷ Siehe hierzu „Die Umkehr der Geschichte in Christus: die paulinische Geschichtstheologie von Gesetz und Evangelium“, in: W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, S. 585-592.

In seinen drei vor 1200 abgeschlossenen Hauptwerken, der *Concordia novi ac veteris testamenti*, der Schrift *Expositio in Apocalypsim* und dem *Psalterium decem chordarum*, wie in späteren Schriften, etwa dem *Tractatus super quatuor evangelia* und schließlich dem sogenannten Figurenbuch (*Liber figurarum*), zeigt er über den Erweis einer Konkordanz der beiden Testamente, wie sich wiederkehrende typologische Muster biblischen Geschehens auf den Fortgang der Geschichte übertragen lassen. Die Auslegung solcher typologischen Strukturen im Hinblick auf das Zukünftige ist geprägt durch eine spiritualisierte Auffassung des Schriftsinns.¹⁸

Der Charakter dieser Prophezeiungen ist jedoch nicht der einer Zukunftsprognose oder Vorwegnahme des Zukünftigen. Vielmehr handelt es sich um eine Exegesemethode, die man eine Prospektion aus der Retrospektion nennen könnte. Das heißt, es geht hier um eine prophetische Voraussicht auf ein Heilsgeschehen, dessen zukünftiger Verlauf bereits in der biblisch verbürgten Vergangenheit beschlossen liegt, somit je schon begonnen hat, sich bereits im Prozeß der Vollendung befindet. Aus dieser Interpretationsperspektive einer „rückwärtsgewandten Prophetie“¹⁹ zeichnet sich in der Vergangenheit der eschatologische Verlauf des Zukünftigen ab.

Die prospektive Deutung der heilsgeschichtlichen Entwicklung vor dem Hintergrund einer typologischen Verschränkung der beiden Testamente basiert auf einer exegetischen Introspektion. Vor dem geistigen Auge („oculum mentis“²⁰) gilt es den noch im Verborgenen liegenden Schriftsinn zu vergegenwärtigen. Joachims exegetische Methode, die Freilegung dessen, was sich unter dem Buchstaben der biblischen

¹⁸ Schon zu zu Lebzeiten hatte sich Joachim von Fiore mit seinen prophetischen, auf eine profunde Schriftkenntnis gestützten exegetischen Fähigkeiten großes Ansehen erworben. Seine typologische Methode, biblische Allegorien, Symbole oder Ereignisabläufe aus dem Alten wie Neuen Testament so aufeinander zu beziehen, daß die hieraus gewonnenen strukturell wiederkehrenden Momente über die Exegese der Heiligen Schrift hinaus auf das historische-politische Geschehen übertragbar werden, d. h. Rückschlüsse auf den Verlauf der geschichtlichen Wirklichkeit zulassen, sorgten verschiedentlich dafür, daß Joachim von Fiore um prognostische Prophetien im Hinblick auf zeitpolitische Fragen gebeten wurde. Vgl. hierzu etwa H. Grundmann, „Grundzüge der Mittelalterlichen Geschichtsanschauungen“, S. 78 ff. sowie B. McGinn, „Joachim and the Sibyl“, in: *Citeaux* 24 (1973), S. 129-138.

¹⁹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, S. 15.

²⁰ Vgl. Joachim von Fiore, *Concordia noui ac veteris Testamenti*, Venedig 1519/ Nachdruck Frankfurt a. M. 1983, lib. II, cap. 1, fol. 19rb.

Überlieferungen in verhüllter Form ankündigt, und seine Zeitenlehre sind dabei in unmittelbarem Zusammenhang zu betrachten.²¹

Grundlage ist ein Trinitätsverständnis, wonach aus der Offenbarung des Alten Testaments, das im Zeichen des Vaters steht, und der Offenbarung des Neuen Testaments im Zeichen des Sohnes eine dritte, verborgene Heilsbotschaft im Zeichen des Heiligen Geistes hervortritt bzw. sich in vergeistigter Erkenntnisweise eröffnet.²² Wir haben gesehen, daß Lessing dieses Interpretament aufgreift.

Joachim von Fiore beruft sich hinsichtlich einer geistigen Verlebendigung des Schriftsinnes wiederholt auf die Worte des Apostels Paulus. Die paulinische Auslegung der „inneren Erlösung“ durch Christi Kreuzestod und Auferstehung erhält eine trinitarisch weitergeführte Deutung. Das Offenbarwerden des Heiligen Geistes durch das Christusgeschehen markiert demnach eine dritte, höhere Stufe der zu erlangenden göttlichen Gnade oder einen dritten Heilsstatus. Für Joachim ist der tote Buchstabe des Alten Testaments nicht schon im Neuen Testament zu neuem Leben auferstanden und damit in seiner geistigen Bedeutung vollständig offenbar geworden. Der Geist der Freiheit, der nach Paulus in Christi Auferstehung im neuen Bunde unverhüllt zu Tage tritt (vgl. 2. Kor. 3, 17), ist vielmehr in eminenter Weise als Verheißung eines Eingehens in ein vergeistigtes Verstehen von größter Klarheit zu verstehen.²³

Joachim faßt dies verschiedentlich als Prozeß einer fortschreitendem Lichtwerdung des Geistes oder eine Erhellung dessen, was in den alttestamentarischen Schriften aufscheint, im Neuen Testament ans Licht tritt, um in vergeistigter Lesart schließlich in lucidester Klarheit des Heiligen Geistes zu erstrahlen. Gottes Selbstoffenbarung im Licht des Heiligen Geistes kündigt sich gemäß spiritueller Erkenntnis in beiden Testamenten an, um auf eine kommende heilsgeschichtliche

²¹ Siehe hierzu B. McGinn, „Intellectus spiritualis: Joachim’s Understanding of Scripture“, in: ders., *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, London/New York 1985.

²² Vgl. zur Konkordanz der beiden Testamente: Abbot Joachim of Fiore, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, ed. E. R. Daniel (= Transactions of the American Philosophical Society, Vol. 73, Part 8, 1983), Philadelphia 1983, S. 62 bzw. *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 2, fol. 7va.

²³ „Restat ergo ut fateantur ueram esse sententiam illam apostoli qua dictum est: ‚Littera occidit, spiritus autem uiuificat.‘“ *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 55; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 1, fol. 6rb. Auf diese Stelle aus dem Brief des Apostels Paulus (2. Kor. 3, 6) sowie auf die Folgeverse wird sich Joachim in seinen Schriften immer wieder beziehen.

Phase, d. h. ein geschichtliches Stadium, das durch das Wirken des Heiligen Geistes geprägt ist, hinzudeuten.²⁴

In Übertragung der Trinitätsstruktur auf den Verlauf der Weltgeschichte bilden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nach Joachim von Fiore so etwas wie eine Dreifaltigkeit der irdischen Zeit. Die Trinität figuriert für eine dreistufige Vollendungsbewegung, worunter gleichermaßen die Erlangung eines geistigen Erkenntnismodus wie die Erfüllung des Heilsgeschehens in einem geschichtlichen Geist-Stadium begriffen wird.

VII. Typologische Konkordanz und Statuslehre

Insbesondere die Johannes-Apokalypse ist für Joachim von Fiore das Buch, in dem die Dimension des Heiligen Geistes sich eröffnet, „wodurch das Verborgene aufgedeckt und die Geheimnisse geöffnet werden. Es ist der Schlüssel des Alten und das Begreifen des Zukünftigen, die Eröffnung der Zeichen und die Entdeckung der Geheimnisse.“²⁵ In der geheimen Offenbarung werden gewissermaßen die Siegel dessen, was sowohl in den alttestamentarischen wie den neutestamentarischen Schriften verkündigt ist, geöffnet. Anhand der typologische Überlagerung der beiden Testamente zeigt Joachim die Kontinuität einer heilsgeschichtlichen Entwicklung, die Offenbarwerdung des Heiligen Geistes im geschichtlichen Prozeß.

Anders als anhand der mittelalterlichen Deutungstradition erläutert, wonach mit dem Christusgeschehen ein Wendepunkt bzw. eine Sinnmitte der Geschichte gegeben ist, die eine zweite und zugleich endzeitliche Phase irdischen Geschehens einleitet, resultiert aus dem Erweis einer Konkordanz der biblischen Überlieferung für Joachim, daß

²⁴ Vgl. Gioachino da Fiore, *Il Libro Delle Figure*, a cura di L. Tondelli, 2 Bde., Turin 1940; hier Bd. II, Tav. 19. „Ut enim in primo statu seculi consummata sunt proprie opera Patris, in littera veteris testamenti: in secundo opera Filii in littera novi testamenti, licet indivisa sint illorum opera, quia duo unum sunt: ita et in illo tertio statu qui futurus est consummanda sunt in Spiritu opera Spiritus Sancti: quatinus in spiritali doctrina spiritalis sit et perfecta novi illius populi conversatio“. Vgl. zur Entrückung Pauli in den dritten Himmel 2. Kor. 12, 2-4.

²⁵ „Apocalypsis dictus est liber iste, eo quod occulta detegat et revelet archana. Est enim clavis veterum, notitia futurorum, signatorum apertio, detectio secretorum.“ (*Enchiridion*, ed. Burger 1986, S. 12)

eine zweite Zeitenwende und damit eine dritte Heilszeit im Zeichen des Heiligen Geistes zu erwarten ist, in der sich erst der göttliche Heilsplan auf Erden erfüllen soll. Diese Zeit des Geistes oder der geistigen Erneuerung im Glauben ist erst das letzte, der Parusie vorausgehende Stadium der Weltgeschichte. Zwar behält Joachim die bis dato gültige christliche Zeitalterlehre bei und riskiert insofern keinen Konflikt mit der orthodoxen Lehrmeinung der Kirche. Vielmehr etabliert er seine trinitarische Geschichtsauffassung parallel hierzu bzw. in subtiler exegetischer Verflechtung.

Zunächst formuliert Joachim in expliziter Anknüpfung an Augustinus eine Weise der Geschichtsbetrachtung, die von zwei Zeiträumen (*tempus*) ausgeht.

Die erste ist die Zeit des Alten Testaments, die beginnend mit Adam bei Jakob zur Blüte kommt und bis zu Christus währt.²⁶ Sie steht für die Geschichte des jüdischen Volks. Die zweite Zeit oder die Zeit des Neuen Testaments beginnt mit Ozias²⁷, blüht auf in Christus und reicht bis zur Vollendung alles Irdischen. Sie steht für die Zeit, die mit dem heidnischen Volk der Römer ihren Anfang nimmt, was nach Augustinus in die Tage des Ozias zurückreicht.

Die erste Zeit steht im Zeichen des Vaters, ist die Zeit der Patriarchen, geprägt durch die Verfolgung des Volkes Israel bzw. der Ausgewählten, die unter dem Gesetz und der Beschneidung leben. Die zweite Zeit steht im Zeichen des Sohnes, ist geprägt durch die Verfolgungen, die die Kirche betreffen. Es ist die Zeit der in Christus getauften Söhne.

Ausgehend von dieser Geschichtsvorstellung, einer Zeit des alttestamentarischen Gottesvolkes, auf die eine Zeit der neutestamentarischen Christenheit folgt, entwickelt Joachim dann den Gedanken einer Zeit des spirituellen Glaubens vermöge der Begnadung durch den Heiligen Geist. In Rekurs auf die Worte des Apostel Paulus geschieht

²⁶ Vgl. *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 72. *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 7, fol. 9ra.

²⁷ Gemäß der biblischen Historie ist Ozias Zeitgenosse des Propheten Jesaias, der das Kommen eines Messias verkündet hat. Hier liegen also die alttestamentarischen Vorzeichen bzw. der latente Beginn eines Zeitalters des Sohnes. Vgl. hierzu *Liber Figurarum*, hrsg. v. L. Tondelli, M. Reeves u. B. Hirsch-Reich, *Il libro delle figure*, 2. Edition Turin 1954, 2 Bde., siehe Bd. I, 86 f. und I, 88 f. sowie B. Hirsch-Reich, „Eine neue ‚Oeuvre de Synthèse‘ über Joachim von Fiore“, in: Delno C. West (ed.), *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the influence of the calabrian prophet*, Vol. I, New York 1975, S. 99.

dies zunächst unter Betonung der Verschiedenheit der geistigen Gaben und damit der Unterschiedenheit der beiden genannten Zeiträume. „Diuisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus“ (vgl. 1. Kor. 12, 4). Gleichzeitig aber, so verschieden beide Zeitphasen auch sind, ist es für Joachim *ein* Geist, der sich in beiden Zeiten in unterschiedlicher Weise zeitigt und das Leben der Gläubigen bestimmt. Es ist dieser eine Geist, der in seiner Offenbarungsbewegung über den jüdischen Gottesglauben wie den römisch-christlichen Glauben hinausführt. Aus beiden hervorgehend verwirklicht sich dieser göttliche Geist in einem dritten Stadium des vollends spirituellen Christentums. Dieses wird nach der exegetischen Beweisführung Joachims durch das Wirken spiritueller Männer eingeführt. „Et sciendum quod littera veteris testamenti commissa fuit populo Iudeorum, littera novi populo Romano, spiritualibus autem viris spiritualis intelligentia que ex utraque procedit.“²⁸ Auch dies ist, im politisch-historischen Kontext betrachtet, ein kühner Gedanke. Wegweisend für den Eintritt in die dritte Heilszeit auf Erden ist nicht die bestehende Klerikerkirche, sondern eine mönchische Frömmigkeitsbewegung.

Hier liegt der Angelpunkt eines Geschichtsverständnisses als heilsgeschichtlicher Prozeß, der sich nach Joachims Lehre in drei sich ablösenden Status der Geschichte trinitarisch vollzieht. Nach diesem dreistufigen Modell, das vom Gedanken einer durchgängigen Entwicklung des Geistes in der Geschichte getragen wird, gibt es einen ersten Status in dem die Menschen unter dem Fleische lebten. Beginnend mit Adam trägt er Früchte seit Abraham bis hin zu Zacharias, dem Vater Johannes des Täuflers, und kommt zur Vollendung in Christus. Dieser Status steht zugleich für die Beschnittenen (*ordo coniugatorum*), also das Volk Israel, sofern es unter dem Gesetz des alten Testaments lebt. Es ist das geschichtliche Stadium des Vaters.

Der zweite Status, gleichsam eine Übergangsphase, in der die Menschen unter dem Fleisch wie dem Geist lebten, nimmt seinen Anfang mit Elias dem Propheten bzw. mit Ozias. Er bringt Früchte ausgehend von Zacharias bis hin zur 42. darauffolgenden Generation und vollendet sich in der nahen Gegenwart. Dieser Status steht für das klerikale Christentum (*ordo clericorum*) und damit die Nachfolger Christi.

Der dritte Status ist durch ein Leben ganz unter dem Geist bestimmt; er nimmt seinen Anfang mit dem heiligen Benedikt, wird

²⁸ *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 73; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 7, fol. 9rb.

fruchttragend in der 22. Generation nach Benedikt und vollendet sich zum Ende der Welt.²⁹ Dieser Status steht ganz im Zeichen des Heiligen Geistes bzw. des Mönchtums (*ordo monachorum*). Dieser dritte Geist-Status, dessen Keim bereits gelegt ist, der aber erst noch Früchte bringen wird und zwar, wie Joachim meint, in naher Zukunft,³⁰ ist gemäß der göttlichen Trinität aus beiden vorausgehenden hervorgegangen bzw. in beiden schon gegenwärtig.

Joachim betont, daß sich der Anbruch eines Stadiums des Heiligen Geistes nicht allein durch die Glaubensreform des heiligen Benedikt bestätigt, sondern ebenso in der alttestamentarischen Zeit seine Wurzeln hat.³¹ Diese zweifache Herkunft unterstreicht nicht nur Joachims Auffassung der weltgeschichtlichen Entfaltung einer Tripersonalität Gottes. Sie sucht zudem den Erweis einer dritten Heilszeit biblisch zu fundieren.

Festzuhalten ist an diese Stelle, daß Joachim zwei Modelle geschichtlichen Denkens miteinander verbindet bzw. seine Konzeption aus der christlichen Zeitenlehre ableitet. Diese Zweigleisigkeit hat nicht nur zu außerordentlich widerstreitenden Meinungen in der neueren Joachim-Forschung geführt,³² sondern möglicherweise Joachim selbst zu Lebzeiten vor Häresieverdächtigungen und Schreibverbot hinsichtlich der Statuslehre bewahrt.³³ Es wurde bereits darauf hingewiesen,

²⁹ Vgl. *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 66 f.; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 4, fol. 8rb.

³⁰ Die Generationenangaben verweisen auf eine zeitliche Prognose. Nach Joachim entspricht einer Generation eine Dauer von 30 Jahren gemäß dem Lebensalter Jesu. Die Klerikerkirche umfaßt 42. Generationen (also etwa bis zum Jahr 1260). In der 40. Generation (oder der 42. Generation gerechnet seit Zacharias, d. h. um 1200) nimmt Joachim die deutliche Ablösung der Geistkirche aus der Mutterkirche an. Auch die 22. Generation nach dem Hl. Benedikt (6. Jh.) fällt etwa auf das Jahr 1260. Dieser Zeitpunkt, mit dem sich Joachim aber nicht exakt festgelegt wissen will, ist der Wendepunkt zur Geistkirche. Vgl. *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. V, cap. 118, fol. 134ra.

³¹ Vgl. *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 68; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 5, fol. 8va.

³² Vgl. hierzu Herbert Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Floris*, (= Münstersche Forschungen I) Marburg 1950, S. 64 ff. sowie ders., „Dante und Joachim von Fiore. Zu Paradiso X-XII“, in: Delno C. West (ed.), *Joachim of Fiore in Christian Thought*, Vol. II, S. 329-375; E. Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934; B. McGinn, „Intellectus spiritualis: Joachim's Understanding of Scripture“, S. 173 u. 175.

³³ Jedenfalls betont Joachim vielerorts sein Bemühen, nicht vom rechten Glau-

daß insbesondere die Auslegung des „Sabbat“ oder des tausendjährigen irdischen Friedens je nach dem zugrunde gelegten Weltzeitkonzept eine brisante historische Bedeutung gewinnt.

Ungeachtet dessen scheint jedoch unübersehbar, daß die Bezugnahme und Diskussion der christlichen Zeitvorstellung der Vorbereitung und Fundierung des genuin von Joachim verfolgten Geschichtsmodells dient. In der *Concordia* macht er deutlich, daß beide Betrachtungsweisen sich gegenseitig erhellen, um aber zugleich auf das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn hinzuweisen und damit seine trinitarische Auffassung einzuführen.

„In hiis autem, que de duobus populis dicta sunt, ostensum est quod a Patre et Filio mittatur Spiritus Sanctus; qui utique et ipse, cum mittitur, spirat ubi uult et diuidit de suo singulis prout uult. Quod autem sine principio et sine fine a Patre Filioque procedit, magis in tribus ordinibus suprascriptis considerari oportet“.³⁴

In der *Expositio*, die ebenfalls beide Betrachtungsweisen des geschichtlichen Wirkens Gottes miteinander verbindet, thematisiert er unter der Überschrift „Assignatio concordie duorum testamentorum“ zunächst das Verhältnis der alttestamentarischen Zeit des Vaters zur neutestamentarischen Zeit seit Christi Geburt, um zu konstatieren, daß das neue Testament gewissermaßen doppelgestaltig ist („testamentum nouum geminum est et quasi duplex“). Denn es ist nicht nur der Sohn im Fleisch erschienen, sondern mit diesem hat sich der Heilige Geist in Gestalt des Feuers und der Taube enthüllt. Das aber heißt, es ist nicht nur der Sohn geschickt, um die Welt zu erlösen, sondern ebenso der Geist, auf daß er dessen Werk vollende.³⁵ Sofern damit also letztlich die zweite Zeit unter zweierlei Gnadeneinwirkungen steht, empfiehlt es sich für Joachim, hier eine Distinktion einzuführen, um das Wirken Gottes in der je für eine göttliche Person spezifischen Weise zu erkennen.³⁶ Die Gnade des Geistes wird damit einem besonderen Heilsstatus zugeordnet. Diese Unterscheidung macht möglich, den Gläubi-

ben abzuweichen. Vgl. hinsichtlich des trinitarischen Statuskonzepts: *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 76; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 9, fol. 9vb.: „Nec istud tamen dico, ut quod absit a cordibus fidelium ...“.

³⁴ *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 74; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 8, fol. 9rb.

³⁵ Vgl. *Expositio*, ed. Venedig 1527, Introduct., cap. 6, fol. 6va.

³⁶ „Tempus istud quod dicitur gratie in duas temporum portiones distinguitur, quod omnino necessarium est, inuenimus in tribus statibus magna quedam opera domini distincta proprietatibus suis“ (ebd.).

gen des dritten Status eine zukunftsweisende Bedeutung beizumessen und diese über die Verankerung in der Trinitätslehre zu stützen.³⁷

Grundlage der eschatologischen Geschichtsbetrachtung ist diese spirituelle Auslegung der relationalen Struktur der göttlichen Trinität. So wie sich der eine Gott in drei Personen manifestiert, so ist auch das göttliche Heilshandeln in seiner geschichtlichen Entfaltung in drei Stadien entsprechend der Selbstoffenbarung Gottes in drei Personen als ein trinitarischer Prozeß zu verstehen.

Mit seiner Trinitätsauffassung formuliert Joachim Relationsverhältnisse, die strukturelles Fundament seiner Auffassung geschichtlicher Entwicklungen sind.

„Wir bekennen uns zu einer Dreiheit und im wahrsten Sinne zu drei zusammen; dem Vater geht nichts voraus, der Sohn ist von dem Vater weder gemacht noch geschaffen, sondern gezeugt, der heilige Geist ist weder gemacht noch geschaffen und auch nicht gezeugt, sondern aus beiden hervorgegangen.“³⁸

Übertragen auf das Geschichtsdenken heißt das: Die Zeit des Vaters oder die Geschichte des alttestamentarischen Gottesvolkes ist wie Gottvater der voraussetzungslose Anfang aller Zeiten.

Die Zeit des Sohnes oder des neutestamentarischen Christentums ist nicht gemacht oder geschaffen, sondern wie die Gottessohnschaft Christi gewissermaßen aus dem Vater gezeugt; die neue Zeit wird aus der alten geboren, ist in dieser bereits angelegt und geht aus dieser gleichsam als natürlicher Offenbarungsprozeß hervor: die Inkorporation Gottes in der Geschichte im Sinne einer inneren Erlösung des Christentums.

Die Zeit des Geistes oder einer spirituellen Vollendung im Glauben aber geht aus beiden vorausgehenden Heilsphasen hervor. Das heißt einerseits, daß auch der Geiststatus der Geschichte bereits in beiden vorausgehenden Zeiten angelegt ist, nicht „gemacht“ wird, sondern als notwendige Weiterentwicklung eines Offenbarungsgeschehens hervor-

³⁷ Vgl. *Expositio*, ed. Venedig 1527, Introduct., cap. 7, fol. 9rb.

³⁸ „Confiteamur deum vnum, et summe vnum. Confiteamur trinum et veraciter trinum, patrem a nullo, filium a patre, non factum, non creatum, sed genitum, spiritum sanctum ab utroque non factum non creatum, non genitum, sed procedentem.“ (*Psalterium*, ed. Venedig 1527, fol. 230va) Allerdings ist sich Joachim des Problems, mißinterpretiert zu werden, durchaus bewußt, so daß er davor warnt, die postulierte Tripersonalität als Annahme von drei Gottheiten fehlzudeuten bzw. mit der Substantialität jeder Person eine dreifache Substanz zu verbinden. Vgl. ebd., fol. 230ra.

tritt. Er ist das Stadium einer Vollendung dessen, was im Verborgenen schon angelegt ist. Der Status der inneren Erlösung wendet sich in einen äußeren Heilsstatus. Zugleich läßt sich diese Geistzeit als eine Art Synthese auf höherer Ebene begreifen, in der beide voraufgehenden „aufgehoben“ werden. Joachim verwendet vielerorts ganz bewußt den Terminus „evacuare“ im Sinne eines Freisetzens durch Verwandlung.

Und doch sind die drei Personen in ihrem Bezug zueinander nicht etwa im Sinne einer Sukzession zu verstehen, sondern als gleicheweige (*coeternus*) und vollkommen gleichwertige (*coequalis*) Personen.³⁹ Eben darin liegt das große „*archanum mysterium trinitatis et unitatis*“⁴⁰. Grundlegend ist es aber, die darin angelegte Offenbarungsbewegung zu erkennen bzw. eine Vollendung (*consummatio*) im Geiste. „*Ubi enim est finis, ibi et consumatio.*“⁴¹

Diese Differenzierung ist für die trinitarische Geschichtsbetrachtung von außerordentlicher Bedeutung. Joachim von Fiore spricht in seiner Zeitenlehre in der Regel nicht von drei Zeitaltern, sondern ausdrücklich von „Status“. Es handelt sich also um Zustände eines geschichtlichen Geschehens. Die innertrinitarische Relationsstruktur oder das Verhältnis der drei göttlichen Personen, die nach Joachim gemäß den Schriften des Alten wie Neuen Testaments als unterschiedliche Modi einer Offenbarung Gottes zu deuten sind,⁴² prägen sich geschichtlich gewissermaßen als drei göttliche Heilsstatus aus. Und doch ist eine Kontinuität gewahrt. Die Geschichte erfährt keine Brüche, sondern ist bestimmt von Wendepunkten innerhalb einer zusammenhängenden generativen, irreversiblen Folge, denn es ist der eine Gott, der sich in diesen drei Personen offenbart und entsprechend eine zusammenhängende Heilsgeschichte.

Die Menschheitsgeschichte ist gleichsam die Verwirklichung einer geistigen Freiheit. Anders als bei Lessing, der in Anlehnung an die trinitarische Status-Lehre einen Erziehungsprozeß vorzeichnet, der in fortschreitender menschheitsgeschichtlicher Vernunftentfaltung in die

³⁹ Vgl. *Psalterium*, ed. Venedig 1527, lib. I, fol. 230vb; *Expositio*, ed. Venedig 1527, pars I, fol. 34rb.

⁴⁰ *Expositio*, ed. Venedig 1527, pars I, fol. 34va.

⁴¹ *Expositio*, ed. Venedig 1527, pars I, fol. 34rb.

⁴² *Psalterium*, ed. Venedig 1527, lib. I, fol. 230ra-b: „Credimus vnam personam vocari patrem, quia habet filium aliam vocari filium quia habet patrem aliam vocari spiritum sanctum, quia ab utroque spiratur, (hoc est) quia ab utroque procedit et ab utroque donat“.

Freiheit reiner Sittlichkeit führt, ist der Freiheitsbegriff bei Joachim tief religiös gefaßt. Freiheit realisiert sich in der seelischen Vergeistigung bzw. einer spirituellen Gottesnähe des Gläubigen. Über die religiöse Verinnerlichung vollzieht sich eine Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte.

Der erste der drei Weltzustände ist demnach die Zeit unter dem Gesetz, sofern das auserwählte Volk Gottes nicht den Anfängen nicht in die Lage war, die Freiheit des Geistes zu erringen, bis daß jener kommen sollte, der sagt: „Wenn der Sohn euch befreit haben wird, werdet ihr wahrhaft Freie sein.“ (Vgl. Gal. 5, 1) Dies ist der Status des Vaters bzw. des alttestamentarischen, jüdischen Volkes unter den Gesetzen des alten Bundes.

Der zweite Weltzustand ist die Zeit unter dem Evangelium, die bis in die Gegenwart dauert. Im Verhältnis zum Voraufgegangenen ist sie durch eine Freiheit gekennzeichnet, die in Hinblick auf das Zukünftige jedoch bloßes Stückwerk ist. Denn gemäß den Worten des Paulus gilt: „Jetzt erkennen wir stückweise und prophezeien aus Stückwerk. Wenn aber das kommen wird, was vollkommen ist, wird das Stückwerk aufgehoben.“ (1. Kor. 13, 9-10) Dieser zweite Status ist also die Zeit des Christentums. Für Joachim zeichnet sich hier ein Fortschritt in der Freiheit ab, der sich allerdings erst in der Geistzeit vollends erfüllen soll.

Erst im dritten Weltzustand, dem Status des Geistes, dessen Eintreten zum Ende des Weltalters erwartet wird, befreien sich die Gläubigen von Pseudo-Lehren ruchloser Propheten und entdecken den tieferen Sinn der Schrift. Vor allem aber erstrahlen neue Lehrer wie Sterne am Firmament. Dieser Status gewährt die Freiheit im Heiligen Geiste.⁴³ Der Geschichtsprozeß ist zu verstehen als eine sich verwirklichende geistige Freiheit, die für den frommen Mönch Joachim nichts anderes ist als Ausdruck einer verinnerlichten göttlichen Gnade.

So unterscheidet er an anderer Stelle die drei Offenbarungsweisen Gottes als „Status des Gesetzes“ (*sub lege*), „Status der Gnade“ (*sub gratia*) und „Status noch reicherer Gnade“ (*sub ampliori gratia*). Alle weiteren Bestimmungen oder Eigenschaften, die diesen drei Status zugeschrieben werden, folgen der Struktur eines Dreischritts in Hinblick auf eine Vergeistigung im Glauben.⁴⁴

⁴³ Vgl. *Expositio*, ed. Venedig 1527, Introduct., cap. 5, fol. 5rb.

⁴⁴ *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. V, cap. 84, fol. 112rb.

Mit der trinitarischen Status- und Zeitenlehre entwickelt Joachim ein außerordentlich vielschichtiges Deutungsmuster, das durch Überlagerungen und Überblendungen immer wieder den generativen Aspekt herausstellt. Noch während der erste Status zur Vollendung in Christus strebt, nimmt der zweite seinen Anfang, in dessen Verlauf wiederum der dritte Status einsetzt, der jedoch auch im ersten Status eine Voraussetzung hat. Im Status des alttestamentarischen Gottes ist schon der des Sohnes wie der des Geistes angelegt. Im Status des Sohnes wirken ebenso der Vater wie der Geist. Im Status des Geistes vollenden sich die vorausgehenden.

Für den Geschichtsprozeß heißt das, daß das Auslaufen eines Heilsstatus zugleich durch das Hervortreten des darauffolgenden geprägt ist. Diese Phasen einer Überlagerung sind damit historisch von besonderer Brisanz.

Mag die Darlegung dieses prozessualen Geschehens mitunter verwirrend wirken, so wird die Entwicklungsbewegung von Joachim anhand grafischer Erklärungsmodelle illustriert. Er entwirft Bilder, die sich dem geistigen Sehen erschließen sollen.

VIII. *Geschichte als organischer Prozeß*

Zum einen ist der Gedanke des kontinuierlichen Auseinanderhervortretens der drei Status in Entsprechung zu Wachstums- oder Reifephasen als Folge von *Initium/Germinatio – Fructificatio – Consummatio* vorzustellen. In den Schriften Joachims begegnen uns zur Verdeutlichung dieser Auffassung Baum-Darstellungen in Anlehnung an Stammbaumschemata. Die Darstellungen solcher „spiritualium arborum“ dienen als visuelle Textfiguren dem Überschnitt in die geistige Einsicht. Wie bei den Texten selbst ist die Erkenntnis von Symmetrien und Konkordanzen Voraussetzung der Wahrnehmung eines tieferliegenden, spirituellen Gehalts.⁴⁵ So wächst, wie die Grafiken in Entsprechung zur Statuslehre zeigen, aus einer Wurzel, der Phase des alttestamentarischen, durch die Stiftung des alten Bund gepflanzten Glaubenskeimes (*Germinatio*, Wurzel und Beginn eines Status) der Stamm der Gläubigen hervor, um reiche Triebe zu entfalten (*Fructi-*

⁴⁵ *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 109; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, cap. 22, fol. 13vb.

ficatio) und einer Vollendung oder Blüte (*Consummatio*) entgegenzustreben. Dieses „Wachsen im Glauben“ kennzeichnet eine Entfaltungsbewegung, die auf drei Status insgesamt appliziert werden kann und damit die Heilsgeschichte von den Anfängen der Menschheit bis zur verheißenen Parusie umfaßt. Zugleich kennzeichnen die drei Wachstumsphasen aber auch die Binnenstruktur jedes einzelnen Status.

Entscheidend ist, daß der Geschichtsprozeß damit als organische, ununterbrochene Bewegung gefaßt werden kann. Der zweite Status wurzelt im ersten, der dritte geht aus beiden hervor. Die heilsgeschichtliche Entwicklung vollzieht sich ohne epochale Einschnitte genetisch, vergleichbar den Geschlechtergenealogien (Stammbäume), die Joachim in manchen Darstellungen auf diese Baumstruktur überträgt. Auch die biblische Baumsymbolik steht hier im Hintergrund.⁴⁶

IX. *Geschichte zwischen Exil und Verheißung*

Ein anderes Modell, das Joachim aufgreift, um die Statuslehre visuell zu erläutern, ist der Dreischritt von *Exodus* – *Transitus* – *Introitus*. Grundlage dieses typologischen Musters ist das Schicksal des auserwählten Gottesvolkes gemäß der alttestamentarischen Überlieferung: der Auszug (*Exodus*) des jüdischen Volkes aus Ägypten, der Zug durch die Wüste bzw. die Überquerung des Jordans (*Transitus*) und der Einzug in das gelobte Land (*Introitus*). Wenngleich der alttestamentarischen Geschichte entnommen, sucht dieses Modell prinzipiell – in der Darstellung durch drei wie Kettenglieder ineinandergreifende Kreise visualisiert – den aktiven Weg der Gläubigen in der Geschichte begreifbar zu machen. Ein Glaubensweg, der als Pilgerreise oder Wanderschaft der Seele vor allem auf eine krisenhafte Wende oder Prüfung, die zur Konversion im Glauben führt, verweist. Es handelt sich hier also um eine drei Heilsstatus durchschreitende Bewegung, die sich vor allem als eine innere Verwandlung, eine Transformation im Glauben vollzieht. Auch dieses Strukturschema verdeutlicht im umfassenden Sinne das Verhältnis der drei Status des Vaters, des Sohnes und des Geistes, aber es markiert zugleich einen Wendepunkt, der innerhalb jeder einzelnen der drei Heilszeiten anzusetzen ist.

⁴⁶ Vgl. etwa Joh. 15, 5; Hes. 17, 22 f. (siehe *Concordia*, lib. II, cap. 1, fol. 19 va) sowie Jes. 11, 1.

Der Übergang (*Transitus*) erhält besonderes Gewicht. Ist dieser gemäß dem AT als Durchschreiten einer leidvollen Übergangsphase (Wüste bzw. Übertreten des Jordan) gefaßt, so zieht Joachim in bezug auf das NT die Parallele zur Passion Christi. In beiden Fällen steht der Übergang, der durch Prüfung und Leid, Versuchung und Tod führt, für eine Wende der Geschichte: der Umschlag von der Verheißung in die Erfüllung. Die „terra promissionis“ ist der Status des Geistes.

Unterstrichen wird dies zusätzlich durch eine analoge Betrachtung der zwölf herausragenden Männer (zwölf Patriarchen, Apostel) im Vergleich alttestamentarischer und neutestamentarischer Überlieferung, die nach Joachim auf zwölf spirituelle Wegführer in die dritte Heilszeit hindeuten.⁴⁷

So sind es im AT zwölf Patriarchen, die Söhne Jakobs, die mit ihm nach Ägypten ziehen (*Exodus*), die zwölf Patriarchen stehen für die Väter der zwölf Stämme, deren Oberhäupter sie bis zum Ende des ersten Status, also bis zur Geburt Christi sind.

Zwölf Fürsten, die mit den oben genannten auszogen, erliegen nach der alttestamentarischen Geschichte beim Durchschreiten der Wüste (*Transitus*) dem Tod. Diese zwölf Fürsten finden neutestamentarisch ihr Pendant in den zwölf Aposteln und ihren Nachfolgern, die bis zum Ende des zweiten Status der Versuchung bzw. der Verfolgung bis in den Tod ausgesetzt sind.

Die zwölf Männer, die nach dem AT in das gelobte Land einziehen (*Introitus*), sind nach der Methode retrospektiver Prospektion zu deuten als die Väter des dritten Status. Es sind dieses die spirituellen Anführer einer neuen Glaubensbewegung, die den Weg zum verheißenen Gottesfrieden weisen.⁴⁸

⁴⁷ *Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 161; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, pars II, cap. 6, fol. 22ra.

⁴⁸ „Duodecim fore diximus patriarchas, filios Iacob qui intrauerunt cum ipso in Egyptum; duodecim principes qui defecerunt in deserto, duodecim qui intrauerunt in terram promissionis. Dicimus autem duodecim patriarchas designare omnes patres duodecim tribuum, quorum ipsi fuerunt primi usque ad finem primi status, hoc est usque ad Christum; duodecim principes, qui ceciderunt in deserto cum hiis qui egressi fuerant ex Egypto, duodecim apostolos cum successoribus eorum, quorum manet temptatio et ruina corporum usque ad finem secundi status; duodecim principes, qui ingressi sunt terram promissionis, patres tertii status, quorum primi erunt duodecim qui omnes uisuri sunt illam pacem quam promisit deus diligentibus se.“ (*Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 162)

Jeder dieser Zwölfheiten (Patriarchen, Apostel, spirituale Männer) wird also die die trinitarische Figur der Pilgerschaft (Auszug – Übergang – Erreichen des gelobten Landes) unterlegt. Durch die Übertragung der Rahmenstruktur auf die Binnenstruktur zeigt sich deutlich, daß der Gang der Heilsgeschichte im Teil wie im Ganzen wirksam wird bzw. der dritte Status im AT wie im NT präfiguriert ist, sich aus beiden entwickeln kann, weil er in beiden je schon wirksam geworden ist.

Nach Joachim von Fiore führt der damit gewiesene Weg in eine neue Gemeinschaft der Gläubigen, die sich gleichsam „natürlich“, d. h. gemäß dem Vorausgegangenen folgerichtig erhebt und die alte Kirche ablöst.

X. „*Ecclesia spiriutalis*“

So wie das Volk der Gläubigen durch die Erlösungstat Christi bzw. vermittels der Lehre des Evangeliums den alttestamentarischen Glauben (die Zeit der Synagoge) verlassen hat, um in die christliche Mutterkirche überzugehen und damit im Schoß der *Ecclesia* im neuen Glauben wiederaufgenommen zu werden, so wird es auch von der Mater *Ecclesia* ausgehen, um im Überschreiten des Bestehenden in einer dritten Heilszeit der Vergeistigung im Schoß einer „*Ecclesia spiriutalis*“ aufzugehen.⁴⁹ Dieser „Transitus“ deutet sich für Joachim bereits an bzw. hat seinen Anfang genommen durch die wegberedende Glaubensreform, die durch ausgewählte Männer wie den heiligen Benedikt bzw. den Zisterzienserorden eingeleitet ist, um sich schließlich an allen Gläubigen zu vollenden und die Gemeinschaft der Gläubigen in das „verheißene Land“ (die Zeit der *Ecclesia spiriutalis*) zu führen. Hier verbindet sich das Motiv der Pilgerschaft mit dem der Empfängnis. Das Neue wächst aus dem Alten hervor bzw. die alte Kirche geht mit der neuen bereits schwanger.⁵⁰ Im dritten Status wird die Kirche eine Phase des Friedens erleben, sie wird als jungfräuliche Kirche mit ihrem König

⁴⁹ „ita nunc quoque amatores christi transeant per doctrinam spiritualement recipiendi quandoque et ipsi in sinu spiriutalis ecclesie.“ (*Concordia*, ed. Daniel 1983, S. 413; *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. IV, cap. 37, fol. 58r-58v)

⁵⁰ Vgl. *Expositio*, ed. Venedig 1527, pars I, fol. 83va: „sextum tempus ecclesie, in quo oportebat concipere spiritualement ecclesiam haud dubium“.

vermählt⁵¹, das Wasser des Buchstabens wandelt sich in den Wein geistiger Erkenntnis, aus der heiligen Kirche gehen Männer hervor, die sich erst von beiden Testamenten nähren, dann nur noch von geistiger Speise.

Die sechste Zeit, seit der Inkarnation Christi, ist für Joachim, hierauf wurde bereits hingewiesen, doppelt konnotiert, was er in Rekurs auf biblische Motive zu belegen sucht. Die sechste Zeit ist die der klerikalen Kirche, eingesetzt mit Petrus, und zugleich beginnt in ihr die siebte Zeit der geistigen Kirche, für die Johannes steht. Mit Christi Auferstehung ist auch der Spiritus Sanctus im sechsten Zeitalter offenbar geworden, der sich im siebten Zeitalter vollends entfaltet.

„Von diesen zwei Zeitaltern, dem sechsten und dem siebten gilt ganz und gar Verschiedenes: es gehört nämlich die Arbeit zum sechsten Zeitalter, zum siebten die Ruhe. Das eine gehört speziell zu Christus, das zweite zum Heiligen Geist. [...] Und darauf geht die Einrichtung von zwei Ordnungen und Lebensweisen in der Kirche zurück, eine nämlich der Arbeitenden, eine derjenigen, die Kontemplation betreiben [...] Beide Zeitalter haben also zur selben Zeit ihren Anfang genommen, beide besitzen auf ähnliche Weise das Leben in der Kirche Christi und beide Ordnungen entwickeln sich gleichzeitig und laufen gleichzeitig gemäß dem, was von Petrus und Johannes gesagt ist: ‚sie gingen beide zu gleicher Zeit‘.⁵² Überhaupt gehört zu Petrus das aktive, zu Johannes das kontemplative Leben, zu Petrus das beschwerliche Leiden, zu Johannes die mühevollere Ruhe. An einem Tag aber sind Petrus und Johannes berufen worden, weil beide Ordnungen zugleich gegründet sind, und zwar bei der Ankunft des Herren und der Ankunft des Heiligen Geistes. Aber siehe, diejenigen, die gleichzeitig angefangen haben, beenden ihre Laufbahn nicht zugleich, denn nach dem Tod des Petrus bleibt Johannes in diesem Leben, weshalb der Herr gesagt hat: ‚Wenn ich will, daß er bleibt bis ich komme‘ [Joh. 21, 22]. Auf diese Weise des Übergangs wird jenes Leben, das zu Petrus gehört, als sechstes Zeitalter vollendet werden, jenes Leben aber, das zu Johannes gehört, wird bestärkt werden und es wird das siebte Zeitalter in seiner Klarheit eintreten.“⁵³

⁵¹ Joachim nimmt hier Bezug auf die Hochzeit zu Kanaan (Joh. 3, 1-2) sowie auf 2. Kor. 11, 2. Vgl. *Tractatus*, ed. Buonaiuti 1930, S. 191. Zur Brautmystik auch E. Benz, *Ecclesia Spiritualis*, S. 10.

⁵² Vgl. zum Zusammenwirken der beiden Apostel Apg. 3, 1-11; 4, 13-22; 8, 14-25.

⁵³ *Liber Figurarum*, ed. Tondelli 1940, Bd. II, Tav. 19; vgl. *Concordia*, ed. Venedig 1519, lib. II, pars II, cap. 5, fol. 21ra sowie ebd., pars I, cap. 28, fol. 18ra.

Das sechste Zeitalter (Christi Leiden und Tod am sechsten Tag) birgt also in sich den Anfang des siebten, kontemplativen Zeitalters. Es weist über sich hinaus auf die Ruhe des Sabbat (Erfüllung des Erlösungswerkes). „Contemplativa [vita] vero que spectat ad sabbatum proprie adscribitur Spiritui Sancto qui liber semper fuit et expers ab omni passione laboris.“⁵⁴

XI. *Der dritte Status oder der Sabbat des Friedens*

Nach Joachim von Fiore steht die in der Johannes-Apokalypse verheißene tausendjährige Friedensherrschaft in unmittelbare Folge der Niederwerfung des Antichristen, also in naher Zukunft bevor, und zwar als ein irdisches Reich des Heiligen Geistes.

Der Geist, der aus dem Vater wie dem Sohn hervorgeht, beide in der innertrinitarischen Liebe aufgehen läßt, dieses Mysterium der Trinität birgt nach der Deutung Joachims in Applikation auf die irdische Geschichte die zu erwartende Heraufkunft einer Gnadenzeit. In diesem dritten Heilstadium wird die geistige Liebe unter den Gläubigen zur Blüte kommen, die sich im Wirken der „viri spirituales“, den Anführern auf dem Weg in eine neue Zeit, ankündigt. In Entsprechung zum trinitarischen Selbstaufschluß Gottes liegt in den Verheißungen des Alten und Neuen Testaments gewissermaßen eine dritte Heilsbotschaft, ein Evangelium des Geistes verborgen, wie es in der Offenbarung des Johannes als das „ewige Evangelium“ angekündigt ist.

„Jetzt aber ist bereits über die fünfte Zeit⁵⁵ zu sprechen, in deren Anfang wir uns befinden, in welcher der vom Sohn ausgesandte Heilige Geist seine Werke noch mehr wirken lassen muß, viel eindringlicher als er bislang gewirkt hat, damit alle den Heiligen Geist zu ehren lernen, so wie den Vater und den Sohn. Worin? Zweifellos in dem, was sein Evangelium ist. Es ehrt ihn nämlich nicht so wie es ihm gebührt, wer sein Evangelium nicht in demütiger und ergebener Haltung empfängt. Und was ist sein Evangelium? Dasjenige, wovon Johannes in der Apokalypse sagt: ‚Ich sehe einen Engel Gottes durch die Mitte des Himmels fliegen, und es ist ihm das ewige Evangelium gegeben‘. [Apok. 14, 6] Was ist sein Evangelium? Jenes das aus dem Evange-

⁵⁴ *Liber Figurarum*, ed. Tondelli 1940, Bd. II, Tav. 19.

⁵⁵ Die „fünfte Zeit“ ist hier nach dem Muster der Fünffzahl bzw. der fünfachen innertrinitarischen Relation der Personen bestimmt. Sie entspricht der letzten Phase der Weltzeit.

lium Christi hervorgeht. ‚Der Buchstabe nämlich tötet. Der Geist aber macht lebendig‘. [2. Kor. 3,6] Deswegen sagt die Wahrheit selbst: Wenn jener Geist der Wahrheit kommen wird, wird er euch alle die Wahrheit lehren. Und damit offenbar werde, daß er vom Evangelium Christi und seiner Schrift aufnimmt und er die Auserwählten, gewissermaßen Wasser in Wein verwandelnd, trunken macht, fügt er hinzu und spricht: ‚Nicht nämlich von sich aus wird der sprechen, sondern er spricht, was auch immer er hört, und was die zukünftigen Dinge sind, wird er uns verkünden. Er wird mich verherrlichen, denn von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkünden.‘ [Joh. 16,13] Dieses Werk also bewirkt in uns der Heilige Geist, um uns alle Wahrheit zu lehren, er richtet unser geistiges Trachten zu himmlischem Sehnen und heißt uns jenen Tag zu erwarten, nach welchem alle Heiligen geseufzt haben, und in der Hoffnung auf die Herrlichkeit, die Söhne Gottes zu preisen. Es muß nämlich jener unseren Geist verändern, was er machen kann, wann er es will und wie er es will, so wie Gott, und unsere Herzen von den fleischlichen Begierden zur himmlischen Liebe überführen, so daß wir gewissermaßen nicht sind, was wir gewesen sind, sondern andere zu sein beginnen.⁵⁶

Was Joachim von Fiore hier entwirft, ist nicht das ihm zugeschriebene „Evangelium Eternum“, das Gerardo di S. Borgo als Quintessenz Joachitischer Lehren bekanntmachen sollte und das durch die Synode von Anagni 1255 als Häresie verurteilt wurde.⁵⁷ Wenn Joachim sich hier auf die apokalyptische Vision bezieht, dann keinesfalls um eine dritte Heilbotschaft oder ein neues Evangelium zu behaupten, das die beiden Testamente der Heiligen Schrift außer Kraft setzt. Vielmehr verleiht er den biblischen Schriften kraft der spirituellen Erkenntnis

⁵⁶ „Et quod est evangelium eius? Illud de quo dicit Joannes in Apocalypsis. Vidi angelum dei volantem per medium celum, et datum est illi evangelium eternum. Quod est evangelium eius? illud quod procedit de evangelio christi. Litera enim occidit: Spiritus autem vivificat. Propter hoc enim veritas ipsa dicit: Cum venerit ille spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. [...] Oportet enim illum immutare mentes nostras, quod postest facere quando vult et prout vult sicut deus et transferre corda nostra a carnialibus desideriiis ad amorem celestium, vt quodammodo non simus quod fuimus, sed alii esse incipiamus.“ (*Psalterium*, ed. Venedig 1519, lib. I, fol. 259vb-260ra; vgl. auch *Liber figurarum*, ed. Tondelli 1940, S. 68 f.)

⁵⁷ Vgl. P. H. Denifle, „Das Evangelium aeternum und die Commision zu Anagni“, in: *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Bd. 1, Berlin 1885, S. 49-90; E. Benz, „Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium Aeternum. Joachim-Studien III“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Dritte Folge II, LI. Band (1932), S. 415-455 und ders., „Thomas von Aquin und Joachim von Fiore. Die katholische Antwort auf die spiritualistische Kirchen- und Geschichtsanschauung. Joachim Studien III“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Dritte Folge IV, LIII. Band (1934), S. 52-116.

größte Bedeutung, denn er eröffnet in ihnen die Dimension des Heiligen Geistes oder die Einsicht in die Ausfaltung der göttlichen Dreieinigkeit in der geschichtlichen Welt. Gemeint ist also eine neue Lebensform auf der Grundlage einer Vergeistigung im Glauben, wie sie durch die Ordensregeln des heiligen Benedikt vorbereitet bzw. durch die Zisterzienser weitergeführt worden ist. Diese Zeit der mönchisch-asketischen Lebensweise bzw. der *vita contemplativa* soll als ein großes Friedensreich Juden, Heiden und Christen in einem Glauben vereinen, die klerikale Kirche ablösen, um eine neue Kirche, die „ecclesia spiritualis“, als die brüderliche Gemeinschaft aller Gläubigen hervorgehen zu lassen, die bis zur zweiten Parusie währt.

Wie Johannes auf Petrus so folgt auf die episkopale Kirche jener Orden, der in seiner spirituellen Kraft in die Spuren Christi tritt und mit dem sich die Verheißung erfüllt: „das Reich unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden“ (vgl. Dan. 7, 27).⁵⁸

Auch dies ist ein Gedanke, der in abgewandelter Form bei Schelling wiederzufinden ist, wenn er die drei Apostel Petrus, Paulus und Johannes (in Entsprechung zum Verhältnis von Vater, Sohn und Geist) als stellvertretend für drei Heilszeiten interpretiert und Petrus als Repräsentanten der alten Kirche in Berufung auf das AT deutet, Paulus als Repräsentanten einer lebendigen Auseinandersetzung mit dem Buchstaben der Überlieferung für die zweite Zeit setzt und schließlich Johannes als Repräsentanten einer dritten Periode der in Freiheit erstrebten, ewigen Kirche begreift.⁵⁹

„Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche, jenes zweiten, neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts mehr ausschließenden Stadt Gottes, [...] in die Heiden und Juden gleich eingehen, in der Heidenthum und Judenthum gleich begriffen sind, die ohne beschränkenden Zwang, ohne äußere Auktorität, welcher Art sie sey, durch sich selbst besteht, weil jeder freiwillig herbeikommt, jeder durch eigene Überzeugung, indem sein *Geist* in ihr eine Heimath gefunden, zu ihr gehört.“⁶⁰

⁵⁸ Der Gedanke einer zukünftigen Geistkirche wird von Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* aufgegriffen.

⁵⁹ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in: *Werke*, Fotomechanischer ND der Ausgabe 1858, Darmstadt 1959, 37. Vorlesung, S. 328.

⁶⁰ Ebd., 36. Vorlesung, S. 298. In einer Fußnote verweist Schelling hier auf Joachim von Fiore.

Die Geschichtstheologie des Joachim von Fiore entwirft einen trinitarischen Entwicklungsprozeß, der sich in einer geistigen Erneuerung im Glauben vollendet, in einen irdischen Frieden mündet. In diesem Status des Geistes erfüllt sich erst die Selbstentfaltung des dreieinigen Gottes in der Geschichte, offenbart sich die Trinität als vollendete Einheit Gottes, denn „Ich bin das A und das O, spricht der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige“ (Apok. 1, 8).

Der Gedanke einer Transformation oder Aufhebung (*evacuatio*) des Vergangenen im Gegenwärtigen, das Überschreiten der Gegenwart auf ein Zukünftiges hin, die kontinuierliche Bewegung einer im Anfang schon angelegten Vollendung dessen, was im Ende als ein geistiges Friedenszeitalter offenbar wird, diese Verheißung eines „neuen“ oder „ewigen“ Evangeliums ist von nachhaltigem Einfluß auf die Geistesgeschichte.

Die trinitarische Bewegung, die Joachim von Fiore aus der relationalen Struktur des dreieinigen Gottes entwickelt, ist im Sinne einer fortschreitenden Spiritualisierung und Verinnerlichung der Menschheit als unumkehrbare, umfassende Erneuerung des religiösen Lebens zu verstehen, nicht aber als Bruch mit dem christlichen Glauben oder als Abkehr von den Offenbarungen der Schrift. Dennoch wird gerade in dieser Vorstellung einer „Aufhebung“ (*evacuatio*) des Vorausgegangenen in einem Kommenden bzw. in der Idee eines notwendig zu vollziehenden *transitus* als Voraussetzung des Eintritts in eine *terra promissionis* eine gleichsam dialektische Figur grundgelegt, die nicht zuletzt in geschichtsphilosophische Ansätze des 18. und 19. Jahrhunderts eingeht.

Um die Nachwirkung in der idealistischen Geschichtsphilosophie zu unterstreichen, sei nochmals auf Schellings *Philosophie der Offenbarung* hingewiesen. Schelling, der mehrfach den Namen des kalabrischen Mönches erwähnt, stützt sich auf die *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche* von Neander (1842). Ein direkter Rückgriff auf die in einer Werkausgabe des beginnenden 16. Jahrhunderts edierten zentralen Schriften Joachims von Fiore läßt sich auch bei Schelling nicht nachweisen. Gleichwohl zeigt er ein deutliches philosophisches Interesse an der Trinitätsspekulation des bekannten Abtes Joachim von Floris⁶¹ bzw. an dessen Aufschlüsselung der göttlichen Tripersonalität, sofern damit drei Personen Gottes „als die drei Herrscher aufeinanderfolgender Zeiten gedacht werden“ können.

⁶¹ Vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 26. Vorlesung, S. 69.

Wenngleich Schelling die joachitische trinitarische Geschichtsauffassung in modifizierter Form auslegt, übernimmt er doch das Muster jener „tiefer denkender Menschen im Mittelalter [...] daß das A.T. die Zeit des Vaters gewesen, die Zeit des N.T. die Zeit des Sohnes sey“ und „daß eine dritte Oekonomie, eine dritte Zeit bevorstehe, die Zeit des Geistes, welche das ewige Evangelium bringen solle. Als Anhänger dieser Lehre von einem bevorstehenden ewigen Evangelium wurde insbesondere der oben erwähnte Abt Joachim gerechnet“.⁶² Auch Schelling äußert Vorbehalte gegenüber einer Auslegung dieses ewigen Evangeliums als einer dritten Heilsbotschaft, womit das Evangelium Christi nur von vorübergehender Gültigkeit wäre. Ein Vorwurf der auch Joachim von Fiore gemacht wurde, allerdings keineswegs seine Absicht trifft, wie im Vorangehenden gezeigt. Vielmehr kann man in Hinsicht auf die Intention Joachims von Fiore die Mutmaßung Schellings unterstreichen, daß der Sinn vielmehr dieser war, „daß eine höhere Entwicklung des Evangeliums Christi bevorstehe, wodurch es erst in das Evangelium des Geistes übergehe, wo das nur durch Geistesdruck *äußerlich* erhaltene, aber eben darum innerlich verdunkelte und aufs Neue zum unverständlichen Geheimniß gewordene Christenthum im vollen Licht einer vollkommen begriffenen und verstandenen Wahrheit erscheinen werde [...] Für uns hat jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwicklung der Dinge, von dem Vater aus – durch den Sohn – in den Geist geht. Der Vater war zuvor, d. h. vor aller Zeit, der Sohn ist in der Zeit, er ist die während der gegenwärtigen Schöpfung herrschende Persönlichkeit, der Geist wird nach der Zeit seyn als letzter Beherrscher der vollendeten, in ihren Anfang, also in den Vater zurückgekommenen Schöpfung: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes aufhört, sondern daß nur die Herrlichkeit des Geistes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt. Damit ist aber auch erst diese eine vollkommen offenbare und verwirklichte.“⁶³

Bei Schelling gewinnt die Transformation der joachitischen Geisteszeitaltervorstellung bzw. der trinitarischen Auslegung des Geschichtsprozesses, wie bereits bei Lessing, dem er in Hinsicht auf die Be-

⁶² F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 71 f.

⁶³ Ebd., S. 73.

deutung des ewigen Evangeliums zustimmt⁶⁴, philosophische Gestalt. In der christlichen Heilsgeschichte einer sukzessiven Selbstoffenbarung Gottes findet die philosophische Bestimmung einer geschichtlichen Natur des Absoluten ein grundlegendes Fundament. „Denn was Johannes von dem einzelnen Menschen sagt: die göttliche Einwohnung in dem Menschen sey erst vollendet, wenn der Geist hinzukomme, dieß gilt auch von dem Ganzen.“⁶⁵

⁶⁴ „Schelling déclare dans une conférence de 1802 qu’il y a une ‘impossibilité évidente à maintenir le christianisme sous sa forme exotérique’, il estime qu’il existe un rapport nécessaire entre le dogme de la Trinité et le développement de l’histoire et il proclame la venue de ‘l’Évangile absolu’; la thèse de Lessing lui paraît irréfutable.“ (H. de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, S. 379)

⁶⁵ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, S. 73.

Carazans Traum

Carazans Traum¹ – eine Geschichte, die Kant in seinen frühen *Beobachtungen über das Gefühl des Erhabenen und des Schönen* als Beispiel für ein „erhabenes Grausen“ zitiert – beginnt als recht traditionelle moralische Geschichte. Ein Reicher hat es aus Geiz an Barmherzigkeit mangeln lassen, dafür aber den privaten Ablaßhandel qua Religionshandlung intensiviert:

„Dieser karge Reiche hatte“ – heißt es in der Geschichte – „nach dem Maße als seine Reichtümer zunahm, sein Herz dem Mitleiden und der Liebe gegen jeden anderen verschlossen. Indessen, so wie die Menschenliebe in ihm erkaltete, nahm die Emsigkeit seiner Gebete und Religionshandlungen zu.“²

An dieser Stelle weiß der geneigte Leser schon, daß, wo die Menschenliebe fehlt, auch das Beten nichts nutzen kann. Die Strafe für die Herzlosigkeit kann nicht weit sein, und in der Tat folgt in der Geschichte sofort das Gericht:

„Nach diesem Geständnisse fährt er also fort zu reden: An einem Abende, da ich bei meiner Lampe meine Rechnungen zog und den Handlungsvorteil überschlug, überwältigte mich der Schlaf. In diesem Zustande sah ich den Engel des Todes wie einen Wirbelwind über mich kommen, er schlug mich, ehe ich den schrecklichen Streich abbitten konnte. Ich erstarrete als ich gewahr ward, daß mein Los vor die Ewigkeit geworfen sei, und daß zu allem Guten das ich verübt nichts konnte hinzugetan, und von allem Bösen das ich getan nichts konnte hinweggenommen werden. Ich ward vor den Thron dessen, der in dem dritten Himmel wohnt, geführt. Der Glanz, der vor mir flammete, redete mich also an: Carazan, dein Gottesdienst ist verworfen. Du hast dein Herz der Menschenliebe verschlossen und deine Schätze mit eiserner Hand gehalten. Du hast nur vor dich selbst gelebt [...]“³

Im Traum holt den Kaufmann der Engel des Todes und führt ihn vor seinen Richter. Das Gericht unterbricht die Zeit, Carazan erstarrt, was

¹ Immanuel Kant, *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1964 ff., Bd. II, S. 827.

² Ebd.

³ Ebd., S. 827 f.

war, ist gewesen, ist abgeschlossen, nichts kann mehr getan, nichts verändert werden, und *was* war, *was* dieses Leben Carazans war, spricht der Richter aus, ausführlicher als in der Einleitung der Geschichte: „Du hast dein Herz der Menschenliebe verschlossen und deine Schätze mit eiserner Hand gehalten. Du hast nur vor dich selbst gelebt [...].“ Und dies ist die Begründung für das Urteil, das am Anfang dieses Gerichtes, vor aller Tatsachenfeststellung, steht, auf die das Strafmaß folgt:

„und darum sollst du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ausgestoßen leben.“⁴

Eine spiegelnde Strafe wird also verhängt; wie die Tat, so die Strafe: die Tat, zunächst als Mitleidlosigkeit, Kälte und Geiz beschrieben, wird durch die Strafe nochmals charakterisiert – und hier beginnt das Besondere dieser Geschichte: „Du hast nur vor dich selbst gelebt und darum sollst du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ausgestoßen leben.“ Wesentlich ist nicht das Fehlen der Caritas, bzw. wird von dieser Seite aus Carazans Leben nicht charakterisiert, wesentlich ist der Egoismus, und die Strafe verordnet ihm genau diesen als Existenzform, Lebensform, Todesform. Und Carazan, nun nicht mehr vor seinem Richter, sondern in seiner individuellen, seiner sehr individuellen Hölle, erlebt, erleidet seine Strafe:

„In diesem Augenblicke ward ich durch eine unsichtbare Gewalt fortgerissen und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich ließ bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äußersten Ende der Natur näherte, merkte ich, daß die Schatten des grenzenlosen Leeren sich in die Tiefe vor mich herabsenkten. Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsternis. Unaussprechliches Grausen überfiel mich bei diesem Anblick. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Gesichte, und endlich erlosch der letzte glimmernde Schein des Lichts in der äußersten Finsternis. Die Todesängste der Verzweiflung nahmen mit jedem Augenblicke zu, so wie jeder Augenblick meine Entfernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangst, daß, wenn zehntausendmal tausend Jahre mich jenseits der Grenzen alles Erschaffenen würden gebracht haben, ich doch immerhin in den unermesslichen Abgrund der Finsternis vorwärts schauen würde, ohne Hilfe und Hoffnung auf Wiederkehr.“⁵

⁴ Immanuel Kant, *Werke*, Bd. II, S. 828.

⁵ Ebd.

Grenzenlosigkeit, Unendlichkeit in Raum und Zeit, Individuierung und Linearität – „ohne Hoffnung auf Wiederkehr“ – als Horror: „Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsternis“. Aber nochmals: Die Strafe ist eine spiegelnde, was nach der Unterbrechung der Zeit – dem Gericht – kommt, entspricht dem, was vor dieser Unterbrechung war, und charakterisiert es so. Das Kaufmannsleben, eines mit Buchführung, ein karges Leben aus der schatzbildnerischen Phase des Kapitalismus, eines, in dem alle Private Ausgaben, alles materielle Glück, aller Genuß als Negativposten in der Abrechnung erscheinen, ist also charakterisiert durch eine leere Unendlichkeit: des Raums, der Zeit und der Individualität. Die lineare Expansion um der Expansion willen – Prinzip kapitalistischer Entwicklung – produziert eine Welt ohne Menschen; und im übrigen auch ohne Gegenstände: Es gibt in dieser Hölle auch keine gegenständliche Welt, wie es für die Buchhaltung auch keine Gegenstände als solche, sondern lediglich Äquivalente oder Symbole für Werte gibt. Diese Welt ohne Gegenstände und ohne Menschen ist eigentlich eine Nicht-Welt, und dementsprechend faßt Carazans Reaktion die Essenz seiner Hölle zusammen:

„In dieser Betäubung streckte ich meine Hand mit solcher Heftigkeit nach Gegenständen der Wirklichkeit aus, daß ich darüber erwachte.“

Es ist die gegenständliche Wirklichkeit, die in dieser dynamischen, schwindelerregenden, leeren Unendlichkeit in Raum und Zeit verlorengeht. Diesen Verlust beschreibt Carazan als Betäubung, also als einen Zustand, in dem einem die Sinne vergehen, und das Erwachen aus dieser Betäubung ist das Erwachen des Bewußtseins der Bedeutung der gegenständlichen Realität und in welchem Ausmaß diese von der Sozialität selbst abhängt. Und dies, nicht die Rückkehr zur Caritas, ist die eigentliche „Moral“ der Geschichte:

„Und nun bin ich belehrt worden, Menschen hochzuschätzen; denn auch der Geringste von denjenigen, die ich im Stolze meines Glücks von meiner Türe gewiesen hatte, würde in jener erschrecklichen Einöde von mir allen Schätzen von Golkonda weit sein vorgezogen worden.“⁶

Hannah Arendt hat diese Geschichte in ihren Vorlesungen über Kants politische Philosophie zitiert zur Illustration für die der Kantischen politischen Philosophie zugrundeliegende Erfahrung. Und sie zieht von dieser beim jungen Kant zitierten Geschichte eine Linie zu dem

⁶ Immanuel Kant, *Werke*, Bd. II, S. 828.

berühmten Paragraphen 40 der *Kritik der Urteilskraft*, in dem die Urteilskraft selbst „als eine Art *sensus communis*“ bestimmt wird, und zu verschiedenen Äußerungen Kants, die die Bedeutung Anderer selbst für das Geschäft des Denkens betonen.

Nun zeigt diese Geschichte aber gewiß keine positive Erfahrung, sondern allenfalls eine negative, aus der in irgendeiner Weise ein Entkommen gesucht wird. Daß dieser Versuch des Entkommens in eine politische Philosophie münden könnte, ist eine Möglichkeit, und zwar diejenige, die Arendt den Hörern ihrer Vorlesungen schmackhaft zu machen versucht. Man könnte aber auch versuchen zu zeigen, inwiefern sich hier eine Erfahrung artikuliert, die der spezifisch modernen Geschichtsphilosophie zugrundeliegt. Das klingt vielleicht zunächst etwas abwegig, denn diese Geschichte hat gewiß keine systematisch zentrale Stelle im Werk Kants. Aber immerhin: Der Protagonist – der karge Reiche, der Vereinsamte, der nur für sich Lebende – taucht, manchmal leicht verwandelt, an verschiedenen Stellen wieder auf. Er dient etwa als Beispiel in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – bei jenen Protagonisten moralischen oder weniger moralischen Verhaltens, „deren Gemüt [...] von eigenem Gram umwölkt [ist], der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht“, und jenen, die „von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer sind“, bei solchen Krämern, die Unmündige nur solange nicht übervorteilen, als ein längerfristiges Kalkül ihnen davon abrä⁷ –, eine Carazan-Figur landet als eine Art Robinson auf einer einsamen Insel in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft⁸ und man darf auch getrost nochmals an diese Geschichte denken bei Kants verschiedenen Skizzierungen bürgerlicher Anthropologie, etwa in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, wo von der „*ungesellige[n] Geselligkeit* der Menschen“ die Rede ist, von der „Neigung sich zu *vergesellschaften*“⁹ bei gleichzeitigem „großen Hang sich zu *vereinzeln*“, vom „Hang zur Faulheit“, der nur durch das Streben, sich durch „Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht [...] sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht

⁷ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werke*, Bd. VII, S. 23 f.

⁸ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Werke*, Bd. X, S. 116 f.

⁹ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Werke*, Bd. XI, S. 37 f.

wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht *lassen* kann“, überwunden wird.¹⁰

Als Problem taucht der Egoism in der *Anthropologie* wieder auf, in der an erster und wichtigster Stelle übrigens nicht der praktische bzw. moralische Egoismus genannt wird, sondern der logische, der meint für das Denken ohne seine Mitmenschen auskommen zu können, was Kant selbst für die Mathematik bestreitet. Und Kants Spekulationen über *Das Ende aller Dinge* führen ihn wieder zu einem Gedanken, der „etwas Grausendes in sich“ hat: „weil er gleichsam an einen Abgrund führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist“.¹¹

Man sieht also, daß diese Figur Kant immer wieder beschäftigt, und ganz allgemein gesprochen ist es ja kaum zu bestreiten, daß das Realitätsproblem einerseits, das ethische Problem, wie der bürgerliche Egoism überwunden werden kann, andererseits eine gewisse Rolle bei Kant spielen, und so darf man wenigstens spekulieren, ob in dieser Geschichte, die beides verbindet und deren Motive immer wieder auftauchen, bestimmte Erfahrungen enthalten sind, die auch der Geschichtsphilosophie zugrunde liegen.

In einem Aufsatz über „Geschichte und Politik in der Neuzeit“¹² aus dem Jahre 1958 geht Arendt der Frage nach, welche Erfahrungen der neuzeitlichen Philosophie der Geschichte zugrunde liegen und warum diese die politischen Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts und spätere Ansätze zu einer politischen Philosophie so erfolgreich haben verdrängen können.

Kant ist in diesem Zusammenhang besonders interessant, weil er am Übergang sowohl eine Geschichtsphilosophie als auch Ansätze zu einer politischen Philosophie entwickelt hat, eine Geschichtsphilosophie, die über die Realisierung der Naturabsicht spekuliert und damit in einer Reihe steht zwischen Vicos gewendetem Cartesianismus und der Hegelschen List der Vernunft, und eine politische Philosophie, die sich auf die Formulierung von Verfassungsordnungen konzentriert, innerhalb derer freies Handeln möglich sein soll. Die geschichtsphilosophische Perspektive ordnet Arendt an dieser Stelle

¹⁰ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, S. 38.

¹¹ Immanuel Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: *Werke*, Bd. XI, S. 175.

¹² Hannah Arendt, „Geschichte und Politik in der Neuzeit“, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994, S. 80-103.

einer kontemplativen Haltung zu, die politische dagegen einer praktischen Perspektive. Bei Kant verbindet sich beides: das praktische Interesse an der Realisierung des höchsten Guts, das kontemplative Interesse an einer Rekonstruktion des Geschichtsverlaufs als Realisierung einer Naturabsicht.

Charakteristisch ist nach Arendt für den spezifisch modernen Begriff der Geschichte der Prozeßbegriff. Alles Greifbare, alles Sichtbare gilt als erklärt, wenn es als Teil eines Prozesses, der an sich selbst weder greifbar noch sichtbar ist, erklärt werden kann. Die Welt, so faßt Arendt 1958 die Konsequenzen zusammen, hat „ihren eigentlichen, nämlich greif- und sichtbaren Zweck verloren [...], weil das Konkrete und das Allgemeine, das Einzelne in seiner besonderen Gestalt und die Bedeutung, die ihm zukommt, sich voneinander geschieden haben. Der Prozeß [...] hat sich ein Monopol auf Sinn und Bedeutung angeeignet“.¹³

Für unsere Situation heute – jenseits aller euphorischen Fortschritts- und Technikbegeisterung der fünfziger Jahre – stellt sich die Situation, nebenbei bemerkt, etwas anders dar: Wir denken zwar noch in geschichtsphilosophischen Kategorien, aber wir verbinden damit keine geschichtliche Perspektive mehr. Wir denken in Tendenzen, in Dingen, die es noch nicht oder nicht mehr gibt, wir begreifen uns als geschichtlichen Prozessen Unterworfenen, und diese Prozesse denken wir uns als universal: in der Ökonomie, in der Politik, in der Mode. Aber wir haben weder die Perspektive auf eine befreite Menschheit, noch glauben wir mehr an die Universalisierung der Freiheit oder der westlichen Werte, noch glauben wir daran, daß der freie Handel alles zum Besseren richten könne. Das alles sind nur noch Versatzstücke vergangener Hoffnungen und Ideologien. Trauriger Restbestand historischer Perspektive ist nur noch ein dumpfer, freud- und hoffnungsloser Glaube an den Weltmarkt, an die Kräfte der Wirtschaft und an ökonomische Zyklen, die als nur schwer zu beeinflussendes Fatum allein noch fraglose Anerkennung genießen. Die geschichtsphilosophischen Perspektiven scheinen so sehr in die Realität eingeflossen zu sein – als rapider Wandel in der Produktion und in den Lebensverhältnissen –, daß sich mit ihnen nichts mehr verbindet, was sowohl dem Leben des Einzelnen als auch den politischen Gemeinschaften so etwas wie einen noch ausstehenden Sinn oder einen Raum des Handelns eröffnen würde.

¹³ Hannah Arendt, „Geschichte und Politik in der Neuzeit“, S. 81.

Obwohl wir also den Fortschrittsglauben in keiner Hinsicht mehr teilen, so haben wir doch Teil an den von Arendt bestimmten negativen Momenten des neuzeitlichen Geschichtsbegriff: daß es nämlich gerade unser universalgeschichtliches Bewußtsein mit ist, das uns politische, also Handlungsperspektiven verstellt, wo wir – gewiß mit guten Gründen – daran glauben, daß sich an den großen Prozessen eh nichts ändern ließe.

Nun aber zurück zur Ausgangsfragestellung: Welchen Erfahrungen verdankt sich die moderne Geschichtsphilosophie, die es so vor Vico, also vor der Mitte des 18. Jahrhunderts, noch nicht gab und die mit Hegel bereits ihre klassische Formulierung gefunden hat? (Geschichtsphilosophie nach Hegel ist immer mindestens auch Kritik an der Geschichtsphilosophie).

Sicher hängt das Entstehen der Geschichtsphilosophie mit der gleichzeitigen Entdeckung einer Geschichte der Natur zusammen, daß also Natur nicht eine ewige und konstante, sondern eine in sich dynamische Ordnung ist. Und sicher hängen die Wendepunkte innerhalb der Geschichtsphilosophie sehr stark mit der Französischen Revolution zusammen, mit den Hoffnungen, die man in sie gesetzt hat, und vor allem mit der resignativen Enttäuschung, die sie bei großen Teilen des gebildeten Publikums hinterlassen hat. Arendt konzentriert sich allerdings zunächst auf einen zentralen anderen Punkt: nämlich auf die Frage der Unsterblichkeit.

„Auf jeden Fall verdankt unser Geschichtsbegriff, der ausschließlich ein neuzeitlicher Begriff ist, seinen Ursprung jener Übergangsepoche, in der das religiös fundierte Vertrauen auf ein unsterbliches Leben seinen Einfluß auf den weltlichen Bereich des Politischen verloren hatte, die neue Gleichgültigkeit aber gegen alle Fragen, die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit angehen, noch nicht geboren war.“¹⁴

Nach dem Ende der ewigen Stadt, so Arendt, habe niemand mehr geglaubt, daß „ein Gebilde von Menschenhand [...] unvergänglich währen“ könnte.¹⁵ Und diese politischen Gebilde waren es, innerhalb derer ein Unsterblich-Machen (athanatizein) möglich war: Sinn, Bedeutung konstituiert sich durch die bedeutende Tat; besondere Ereignisse, besondere Handlungen sind Exempel für alle folgenden, von ihnen aus wird die Gegenwart erhellt. Die politischen Funktionen

¹⁴ Hannah Arendt, „Geschichte und Politik in der Neuzeit“, S. 93.

¹⁵ Ebd., S. 91.

der antiken Welt habe, so Arendt, im wesentlichen die Kirche übernommen. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, der gemeinsame Glaube an ein Jenseits hat hier eine öffentlich-politische Bedeutung, und diese öffentliche politische Bedeutung – nicht der religiöse Glaube überhaupt – geht in der Neuzeit verloren.

„Der faktische Untergang der antiken Welt gab wohl den Anlaß zu einer Politisierung des Christentums und einer christlich-politischen Theorie; er konnte und durfte aber als solcher keine eigentliche Bedeutung für das christliche Denken haben, da er ja nur die christliche Überzeugung von der Hinfälligkeit der Welt überhaupt bestätigte. Diese Überzeugung verschwand keineswegs mit der neuzeitlichen Säkularisierung, sondern blieb auch für die Moderne durchaus maßgebend; aber sie machte sich jetzt sehr störend und beunruhigend bemerkbar. Die Trennung von Religion und Politik besagte, daß ein Mensch, was immer er als Mitglied einer Kirche glauben mochte, als Bürger unter der Voraussetzung individueller Sterblichkeit handelte, daß im politischen Bereich ein unsterbliches Leben nicht mehr gültig und maßgeblich garantiert war. Politisch gesprochen bedeutete also die moderne Säkularisierung nicht mehr und nicht weniger, als daß der Mensch wieder sterblich geworden war.“¹⁶

Auf dieses Sterblich-Werden von Mensch und Welt ist nach Arendt die Geschichtsphilosophie eine Antwort: nicht mehr die Gründung eines politischen Gebildes, auch nicht mehr ein Jenseits garantieren die Unsterblichkeit, sondern die menschliche Gattung als ganze, und zwar als in einem Prozeß befindliche, ist als unsterblich gedacht. Dem Besonderen, weder dem einzelnen Menschen noch der einzelnen Geschichte besonderer Begebenheiten, wird darin ein Sinn zugeordnet: Sinn und Bedeutung können diese höchstens von einem Ganzen her verliehen bekommen. Hierzu nochmals Kant:

„Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher, von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plan der Natur möglich sei.“¹⁷

Wie für Augustinus, für den eine umfassende Geschichte ein umfassendes „wahrheitsgetreues Compendium der Übel der Welt“¹⁸ ist,

¹⁶ Hannah Arendt, „Geschichte und Politik in der Neuzeit“, S. 92.

¹⁷ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, S. 34.

¹⁸ Augustinus, zit. n.: H. Arendt, „Geschichte und Politik in der Neuzeit“, S. 84.

so ist auch in der Geschichtsphilosophie der Moderne nicht das besondere, einzelne Ereignis wieder zur Ehre gelangt; kein Zweifel besteht darüber, daß, aus der Nähe betrachtet, Geschichte eine Ansammlung widersinniger Greuelthaten ist. Mir ist jedenfalls keine Geschichtsphilosophie bekannt, die dem Klischee von der optimistischen Aufklärung entspricht, die man heute glaubt überwunden zu haben.

Wenn Kant als die drei großen Grundprobleme der Philosophie, von denen sie nicht ablassen kann, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nennt, so wird das heute zwar noch zitiert. Zum Bild der Aufklärung gehört es aber, daß nur die Freiheit ernst genommen werden kann, Gott allenfalls noch als logisches Problem existiert, und der Gedanke der Unsterblichkeit scheint dieser Epoche gar nicht anzugehören. Arendts Überlegung ist nun aber die, daß es gerade das Problem der Unsterblichkeit war, das die Geschichtsphilosophie motiviert hat. Und in der Tat: Die vernünftige Rekonstruktion des göttlichen Plans mit dem Menschengeschlecht, diese Kontemplation über die gemeinsame Natur der Völker, die in ihrer Einheit zur Universalgeschichte sich zusammenziehen, sind Hauptthemen der Geschichtsphilosophie, die die politische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts beerbt hat.

Es ging mir hier um einige Erfahrungen, die der Geschichtsphilosophie zugrunde liegen. Nach dem, was ich mit Hannah Arendt zu zeigen versucht habe, liegt dieser Geschichtsphilosophie kein naiver fortschrittsgläubiger Optimismus zugrunde, sondern eher ein „Grausen“: Der Prozeß, den man – nicht handelnd, nicht bestimmte Zwecke realisierend – mitvollzieht, verwandelt Raum und Zeit in eine leere Unendlichkeit, führt in eine leere, weil vereinsamte Individualität, in der auch die gegenständliche Welt zugrunde geht. In diesem Zeit- und Erfahrungshorizont, in diesem Prozeß ohne Anfang und ohne Ende verschwindet die Unsterblichkeit in dieser wie in jener Welt, und die Philosophie der Geschichte kann als ein Versuch verstanden werden, dem nunmehr Sinnlosen Sinn zu verleihen, dem Sterblichen Unsterblichkeit (auch wenn der Einzelne im strengen Sinn keinen Anteil mehr daran haben kann) – allerdings ist der Preis für diese neue Unsterblichkeit hoch: Die Entwertung des Besonderen durch das Allgemeine wird zementiert, und es bedarf schon des Gestus philosophischer Rücksichtslosigkeit wie bei Hegel oder der Ideologie herber Männlichkeit, die es verstanden hat diesen Zustand zu ertragen, wie bei Max Weber, um dies zu ratifizieren. Ob eine politische Philosophie überhaupt und inwiefern eine Alternative wäre, wie Arendt meint, wäre Gegenstand eines anderen Textes.

Dirk Stederoth

Das Ende am Anfang

Anmerkungen zu Hegels Geschichtsbegriff

Hegel als Verfechter eines „Endes der Geschichte“ zu lesen, liegt nicht nur im Ansatz von Kojèves Hegel-Interpretation und deren umfassenden Einflußbereich im französischen philosophischen Denken des 20. Jhs.¹ vor, sondern auch die vielzitierte These von Fukuyama stützt sich wesentlich auf Hegel. Kaum berücksichtigt wird hierbei jedoch, daß es sich bei Hegels Rede vom „Ende der Geschichte“ (die sich im Übrigen wohl nirgends explizit findet) zunächst um ein exemplarisches Beispiel einer Strukturierungslogik handelt, die die (real-)philosophische Systematik Hegels überhaupt kennzeichnet. Denn es läßt sich zeigen,² daß Hegel gerade in seinen realphilosophischen Systemteilen bestrebt ist, das bestehende erfahrungswissenschaftliche Wissen vermittels der Strukturierungsmomente Prinzip, Bedeutungskriterium und Voraussetzungslogik in einen Gesamtzusammenhang allen Wissens zu systematisieren. Demnach ist das Systemganze so organisiert, daß der Telos des gesamten Systems (der „absolute Geist“) derjenige Punkt ist, der alles Wissen voraussetzt, jedoch selbst nicht mehr Voraussetzung für anderes Wissen ist und damit den Schlußpunkt des Ganzen markiert. Ebenso muß das Prinzip des Ganzen absolut voraussetzungslos sein, demgegenüber sich alles Wissen gleichsam als Prinzipiiertes verhält. Diese Grundstruktur von Prinzip, Telos, und Voraussetzungslogik setzt sich nun aber in allen substrukturellen Bereichen fort, so eben auch im Bereich zeitlicher

¹ So schreibt etwa Vincent Descombes über diesen Einfluß, daß „der von Alexandre Kojève von 1933 bis 1939 an der *Ecole pratique des hautes études* gehaltenen Vorlesung [...] die meisten Protagonisten der Generation der *Drei H* [Hegel, Husserl, Heidegger] folgen werden“ (Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, Frankfurt a. M. 1981, S. 17 f.

² Vgl. zur allgemeinen Prozeßlogik in Hegels Realphilosophie mit ihren drei Strukturierungsmomenten Prinzip, Bedeutungskriterium und Voraussetzungslogik: Dirk Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin 2001, insb. S. 403 ff.

Prozesse, wie sie in der Geschichtsphilosophie vorliegen. Um diese Prozeßlogik etwas transparenter zu machen, sei sie noch kurz an dem begrifflichen Zusammenhang der Eckpunkte eines Prozesses (der Einfachheit halber sei hier nicht von Prinzip und Telos, sondern von Anfang und Ende gesprochen) dargestellt.

Um mit dem „Ende“ zu beginnen – und hierin liegt schon die Frage nach Crux oder Rose von Hegels Ansatz, worauf noch zurückzukommen sein wird –, so ist das Ende immer das Ende eines Anfanghabenden, – das Ende ist Ende von etwas, was in seinem Anfang noch nicht am Ende ist, oder: es ist etwas *am Anfang*, insofern es noch nicht am Ende des von diesem Anfang Ausgehenden ist, jedoch zu diesem Ende hinführt, und somit das Ende immer dasjenige *seines* Anfangs ist. Etwas ist am Ende nur, insofern es seinen Anfang erfüllt, das im Anfang liegende, noch nicht zum Ende gebrachte nunmehr zu diesem Ende gebracht hat. Insofern also von einem Ende gesprochen wird, spricht man zugleich von dessen Anfangendem, dem Anfänglichen, und sofern man von diesem spricht, so liegt in ihm das Ende, von dem es Anfang ist, schon vor, denn es ist der Anfang *dieses* Endes. Allerdings muß sich der Anfang vom Ende auch dahingehend unterscheiden, daß im Anfang etwas *noch nicht* vorliegt, und dessen Vorliegen gerade das Ende als Ende dieses Anfangs auszeichnet. Der Anfang also, insofern er auf sein Ende hinführt, muß selbst eine Moment beinhalten, was ihn dazu bestimmt *noch nicht* Ende zu sein, sondern erst zum Ende zu werden, lediglich zum Ende hinzuführen, jedoch selbst noch nicht Ende *zu sein*. Ist nun der Anfang im Ende erfüllt, ist also das Angefangenhabende in seinem Ende, so ist auch jenes Moment in seinem Ende, ist als ehemals Moment des Anfangs nunmehr Moment des Endes. – Man könnte also sagen, das Charakteristische dieses Momentes, welches den Anfang vom Ende unterscheidet, ist, etwas zu einem „Noch-Nicht“ zu bestimmen. Das „Noch-Nicht“ eines Anfangs wäre damit dasjenige, welches sein Noch-nicht-am-Ende-Sein ausmacht.

Es gibt nun zwei Möglichkeiten, wie sich dies „Noch-Nicht“ als im Ende Erfülltes gestaltet: *Entweder* dieses Moment, welches den Anfang von seinem Ende unterscheidet, ist im Ende in seinem Charakter, etwas zu einem „Noch-Nicht“ zu bestimmen, aufgelöst oder als Moment aufgehoben als mit dem Anfang erfüllt (das *statische Ende*); *oder* dieses Moment hat seinen Charakter, etwas zu einem „Noch-Nicht“ zu bestimmen, nicht verloren; dann jedoch hat es sich im Ende lediglich *verwandelt*, ist nicht mehr Moment jenes Anfangs, sondern

nunmehr Moment dieses Endes, womit aber das Ende wiederum mit einem Moment des „Noch-Nicht“ behaftet wäre, was das Ende damit ebenso zu einem Anfang macht (das *dynamische Ende*). Entsprechend ließe sich auch der „Anfang“ in einen *absoluten* und einen *partiellen* Anfang unterscheiden³, wie es Hegel in der *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte* von 1822/23 mit dem Prinzipienbegriff andeutet: „Erstens: Das geistige Prinzip ist zuerst die Totalität aller besonderen Gesichtspunkte. Dann ist aber diese nicht einseitig, sondern zweitens: Die Prinzipien selbst, die Geister der Völker sind selbst die Totalität des einen Weltgeistes. In ihm schließen sie sich ab, stehen in einer notwendigen Stufenfolge. Sie sind die Sprossen des Geistes, der sich in ihnen zur Totalität in sich selbst abschließt.“⁴ – Die Prozeßlogik läßt sich also folgendermaßen zusammenfassen, daß der gesamte Prozeß mit einem absoluten Anfang beginnt und mit einem statischen Ende schließt, jedoch bevor sich das „Noch-Nicht“ des absoluten Anfangs im statischen Ende erfüllen kann, es einer notwendigen Folge von Partialprozessen (der Sprossen) bedarf, die die Voraussetzungen für jene besagte Erfüllung bilden und untereinander voraussetzungslogisch aufeinander bezogen sind, wobei jede Sprosse mit einem partialen Anfang beginnt und mit einem dynamischen Ende schließt, welches wiederum den partialen Anfang einer neuen Sprosse darstellt.

Was diese Prozeßlogik nun näher für eine Philosophie der Weltgeschichte bedeutet, erschließt sich zu einem guten Stück aus denjenigen Betrachtungsweisen der Geschichte, von denen Hegel die seinige abgrenzen will, die ihr aber sowohl historisch als auch systematisch vorausgehen, – letzteres allerdings nur, insofern sie die erfahrungswissenschaftliche Grundlage⁵ einer „philosophischen Weltge-

³ Es sei hier darauf hingewiesen, daß von einem „absoluten Anfang“, sofern er nicht das Gesamtsystem betrifft, nur bezüglich des diskreten substrukturellen Bereiches gesprochen werden kann, also hinsichtlich der Geschichtsphilosophie oder aber der Psychologie, der Religionsphilosophie usw., d. h. dieser absolute Anfang wäre absolut ausschließlich auf diesen diskreten Bereich bezogen.

⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23. *Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, hrsg. v. Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer u. Hoo Nam Seelmann, Hamburg 1996, S. 15.

⁵ So sagt Hegel in der Einleitung zur *Enzyklopädie*, „daß der Erfahrung die *Entwicklung* der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der *Einzelheiten* der Erschei-

schichte“ bilden. Zu diesen Betrachtungsweisen gehört zunächst die unmittelbarste Form eines bloß deskriptiven Zugangs zu historischen Ereignissen und Begebenheiten, was Hegel die „ursprüngliche Geschichte“ nennt und sich etwa noch in den Werken Herodots und Thukydides’ zeige. Des weiteren lassen sich auf einer zweiten Ebene verschiedene Weisen des reflektierenden Umgangs mit solchen historischen Fakta feststellen, also die „reflektierte Geschichte“, zu der einmal Kompilate verschiedner deskriptiver Beschreibungen gehören, dann der „pragmatische“ Zugang, der Geschichte „moralische Reflexionen und Belehrungen“⁶ zu entlocken, drittens die „kritische“ Betrachtungsweise, die „eine Geschichte der Erzählungen der Geschichte und der Beurteilung der Erzählungen“⁷ darstellt, und schließlich die „Spezialgeschichte eines allgemeinen Gesichtspunktes“⁸, die die historischen Fakta hinsichtlich eines spezifischen Bereiches menschlichen Daseins (Recht, Kunst, Wissenschaft etc.) untersucht.

Nun sieht Hegel gerade in der letzten Form den „Übergang zur philosophischen Weltgeschichte“⁹, insofern in diesen Spezialgeschichten eine Allgemeinheit das Interesse fokussiert und die Fakta im Hinblick auf dieselbe ordnet und rekonstruiert. Allerdings bildet diese Allgemeinheit gerade eine Beschränkung gegenüber anderen

nung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besonderen dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nöthigung für das Denken selbst zu diesen concreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebenseyn aufgehoben wird, ist zugleich ein *Entwickeln* des Denkens aus sich selbst. Indem die Philosophie so ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt, gibt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der *Freiheit* (des *Apriorischen*) des Denkens und die *Bewährung* der *Nothwendigkeit*, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Thatsache, daß die Thatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Thätigkeit des Denkens werde.“ (G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, 3. Aufl. Heidelberg 1830, § 12 Anm.; zit. n.: *Gesammelte Werke*, Bd. 20, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Hans-Christian Lucas, Hamburg 1992)

⁶ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23, S. 9.

⁷ Ebd., S. 12.

⁸ Ebd., S. 13.

⁹ Ebd.

möglichen Sphären, die in ihrer Entwicklung rekonstruiert dargestellt werden könnten. Die „philosophische Weltgeschichte“ hingegen – und das ist der systematische Hauptpunkt, der sie von den anderen Betrachtungsweisen unterscheidet – bedarf einer Allgemeinheit, die nicht einer solchen äußerlichen Beschränkung unterliegt, sondern die Entfaltung eines Prinzips darstellt, das als absoluter Anfang das innere Wesen geschichtlichen Daseins umgreift und die geschichtlichen Fakta als Glieder der Entwicklung einer Totalität begreifen kann. Da aber die anderen Betrachtungsweisen dieser „philosophischen Weltgeschichte“ als erfahrungswissenschaftliche Grundlage vorausgehen, darf die „philosophische Weltgeschichte“ denselben insbesondere hinsichtlich der historischen Fakta nicht widersprechen, denn wie für die Philosophie überhaupt, ist auch für die philosophische Weltgeschichte „die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig. Ja diese Übereinstimmung kann für einen wenigstens äußeren Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden“¹⁰.

Für eine *Philosophie der Geschichte* bedeutet dies also, daß sie ihr Material, das „Wie“ der Dinge aus der historischen Forschung aufzunehmen hat, um dann nach ihrem notwendigen Zusammenhang zu fragen und diesen darzustellen. Hieraus ergibt sich aber zweierlei, nämlich *erstens*, daß die Geschichtsphilosophie nicht über ihre Gegenwart hinausweisen darf, und *zweitens*, daß sie des besagten Prinzips bedarf, von dem aus sich ein notwendiger Zusammenhang ableiten läßt.

Was das *Erstere* betrifft, so liegt in der Angewiesenheit einer wissenschaftlichen Philosophie auf empirische Gehalte eine Begrenzung ihres Gegenstands- bzw. Kompetenzbereichs, denn Aussagen über solche Dinge, die sich der Erfahrung notwendig entziehen, wie etwa die Zukunft, hat sich – Hegel zufolge – die Philosophie schlechterdings zu enthalten, denn: „die Philosophie [ist] *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit [...] Geht seine [des Individuums] Theorie in der Tat darüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 6.

Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.“¹¹ Demgemäß kann eine Geschichtsphilosophie, wenn sie wissenschaftliche Notwendigkeit beinhalten soll, nur von einem retrospektiven Standpunkt ausgehen, weil wir geschichtliche Erfahrungen nur von dem, was war und dem, was ist, haben können, jedoch niemals von dem, was sein wird. Kurz: Die Zukunft ist für Hegel keine legitime Dimension einer Philosophie der Geschichte, wodurch sich diese auch von allen heilsgeschichtlichen Geschichtsentwürfen unterscheidet,¹² die das Ziel der Geschichte immer in einer – wenn auch nahen – Zukunft ansetzen.

Das *Zweite* ist, daß eine Philosophie der Geschichte eines Prinzips bedarf, demgemäß sich die empirisch nur vereinzelt aufweisbaren Dinge in einen Zusammenhang stellen bzw. von dem her sich ein solcher Zusammenhang überhaupt erst herleiten läßt. Nun ist das übergreifende Prinzip der gesamten Hegelschen Geistesphilosophie die Freiheit, die im „Setzen der Natur als *seiner* [des Geistes – D.S.] Welt“¹³ gefaßt ist und damit als sein Sich-Herausbilden aus der natürlichen Unmittelbarkeit, um *für sich* als Geist zu werden: „Der Geist offenbart sich also, und wir können sogleich fragen: was offenbart er? Der Geist offenbart *sich*, oder besser: der Geist ist das Offenbaren selbst; er offenbart sein Offenbaren.“¹⁴ Folglich gilt dieses übergreifende Prinzip auch für den substrukturellen Bereich der Geschichtsphilosophie, allerdings in einer spezifizierteren Bestimmung, daß die Freiheit als Prinzip erst in der zeitlichen Sukzession der historischen Ereignisse sich herausbildet bzw. zum Bewußtsein kommt, oder, wie Hegel sich ausdrückt: „Die Weltgeschichte stellt [...] den *Stoffengang* der Entwicklung des Princips, dessen Gehalt das Bewußtseyn der Freyheit ist, dar.“¹⁵ – Damit aber dieses Prinzip zu

¹¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1986, S. 26.

¹² Vgl. den Aufsatz von Anne Eusterschulte in diesem Band.

¹³ G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 384.

¹⁴ *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn Professor Hegel. Im Sommer 1822. Berlin*, Mitschrift von Heinrich Gustav Hotho, Ms. Germ. Qu. 1298, Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, S. 20 f. – Für die Zitiererlaubnis für dieses und das Manuskript von Griesheim (s. u.) sei der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz ganz herzlich gedankt.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31* (Manu-

seiner Verwirklichung kommt, daß es nicht nur als abstraktes Prinzip bloß innerlich bleibt, sondern sich in der äußerlichen Welt manifestiert, offenbart, „muß ein zweytes Moment für [... seine] Wirklichkeit hinzukommen, und diß ist die Bethätigung, Verwirklichung und deren Princip ist der Wille, die Thätigkeit der Menschen überhaupt in der *Welt*. [...] Die Geseze, Principien leben, gelten nicht unmittelbar durch sich selbst; die Thätigkeit welche sie ins Werk und Daseyn [setzt,] ist des Menschen Bedürfniß, Trieb, und weiter seine Neigung und Leidenschaft; [...] Diß ist das unendliche Recht des Subjects, das zweyte wesentliche Moment der Freyheit, daß das Subject sich selbst befriedigt findet, in einer Thätigkeit, Arbeit“¹⁶. Es zeigt sich damit, daß jenes Sich-als-Offenbaren-offenbar-Werden des Geistes, jener „Fortschritt im Bewußtseyn der Freyheit“¹⁷, den die Weltgeschichte darstelle, nicht in einem stoischen Sinne einer Freiheit *gegenüber* der Welt gedacht ist, die für Hegel ja lediglich das „unglückliche Bewußtsein“ bedeutet, sondern vielmehr erst als Freiheit *in* der Welt Realisierung und Verwirklichung erlangt.

Wird nun von Hegel jener Fortschritt, wie er sich real in der Geschichte vollzogen habe, in die Einteilung gebracht, „daß die Orientalen nur gewußt haben, daß *Einer* frey sey, die griechische und römische Welt aber, daß *Einige* frey sind, daß wir aber wissen, daß *Alle* Menschen an sich frey, der *Mensch* als *Mensch* frey ist“¹⁸, so muß hiermit notwendig ebenso jene Verwirklichung verbunden sein, denn solange wir nicht nur „die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden“¹⁹, sondern diese „Schlachtbank“ sich auch noch unserer Gegenwart zugehörig erweist, kann von jener Verwirklichung noch keine Rede sein. Für Hegel sah die Welt doch scheinbar anders aus, denn für ihn hat seine Gegenwart „ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den *Staat* zum

skript), zit. n.: G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*, *Gesammelte Werke*, Bd. 18, hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1995, S. 185.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31* (Manuskript), S. 158 f.

¹⁷ Ebd., S. 153.

¹⁸ Ebd., S. 154.

¹⁹ Ebd., S. 157.

Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewußtsein die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwicklung [...] findet.“²⁰

Es kann und soll hier nicht erörtert werden, inwiefern der preussische Staat der ersten Hälfte des 19. Jhs. nur als eine äußerst schiefe Verwirklichung der Freiheit gelten kann; die Revolution von 1848 liefert jedenfalls ein deutliches Beleg dafür, daß es mit dem „zweiten wesentlichen Moment der Freiheit“, von dem Hegel sprach, also der Befriedigung der Subjekte, nicht so *rosig* aussah. Allerdings wurde ja am Anfang etwas ausführlicher erörtert, daß jenes verwirklichte Ende innigst mit der Bestimmung des Anfangs zusammenhängt, weshalb hier nicht nur – wie so oft – Hegels Endbestimmung fokussiert werden darf, sondern gleichfalls seine Bestimmung des Anfangs.

Über diesen „Anfang der Geschichte“ sagt Hegel in der Vorlesung von 1822/23 nun folgendes: „Nach unserem Begriffe vom Geist ist der erste, unmittelbare, natürliche Zustand des Geistes ein Zustand der Unfreiheit, der Begierde, worin der Geist als solcher nicht wirklich ist.“²¹ Dieser natürliche Zustand des Geistes, dieser Anfang beinhaltet also gleichsam ein Zweifaches, denn *einerseits* steht der Mensch als Geistwesen in der *prinzipiellen* Möglichkeit zur Freiheit, die jedoch am Anfang nur möglich, noch nicht wirklich ist, da der Mensch eben an diesem Anfang *andererseits* als Naturwesen von seinen partikulären Begierden und Zwecken bestimmt ist. Dieses Zweite ist nun aber – bezüglich der Geschichte – dasjenige, was sich oben als das Moment auszeichnete, etwas zu einem „Noch-nicht“ zu bestimmen, denn liegt der Begriff der Freiheit oder des Geistes im „Setzen der Natur als seiner Welt“, so ist der Prozeß der Geschichte von jenem Anfang her das In-Übereinkunft-Bringen der natürlichen, partikulären Zwecke der Menschen mit dem allgemeinen Zweck des Geistes, der Freiheit.

Das Vorantreibende dieses Geschichtsprozesses kann nun natürlich nicht eine *bewußte* Hervorbringung der Freiheit sein, denn dann wäre die Geschichte schon am Anfang am Ende bzw. das Unterscheidende zwischen Anfang und Ende entfiel und sie damit selbst. Also: „Im Anfang kann die Partikularität noch nicht mit dem absoluten Endzweck eines sein; sondern die partikulären Zwecke sind

²⁰ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 360.

²¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23, S. 33.

noch verschieden, und der partikuläre Wille verkennt zunächst seinen absoluten Endzweck und ist im Kampf. Er will diesen Zweck, verkennt aber diesen Trieb, sein wahrhaftes Inneres, schlägt sich in partikulären Zwecken herum und ist so im Kampf mit sich selbst. In diesem Kampf bekämpft er das, was er wahrhaft will und bewirkt so das Absolute selbst, indem er es bekämpft. Das Bewirkende ist also der partikuläre Wille, der zunächst seine endlichen Zwecke hat. Das Wahrhafte ist das Getriebensein zum absoluten Endzweck.²² Diese so berühmt gewordene „List der Vernunft“ besteht somit in dem den Menschen inhärierenden Widerspruch als „Bürger beider Welten“²³, der natürlichen wie der geistigen, der sie durch die Stufen der Weltgeschichte hindurch zur Verwirklichung des Endzwecks der Geschichte treibt, worin dann jener Widerspruch aufgehoben ist in der Vereinigung von partikulären, natürlichen Zwecken (Begierden, Leidenschaften) und dem allgemeinen Zweck des Geistes, der Freiheit.

Wäre nun dieser Endzweck erreicht, also die Übereinkunft von partikulären Zwecken und dem allgemeinen Zweck der Freiheit – und es sei zunächst dahingestellt, ob man diese Verwirklichung nun (wie Hegel) im preußischen Staat verortet, oder (wie Fukuyama) in der „neuen Weltordnung“ der Reagan-Administration –, wäre schließlich jener Endzweck erreicht, so wäre die Geschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“, der den Fortschritt in der Verwirklichung der Freiheit einschließt, eben *als Fortschritt* zu einem „statischen Ende“ – wie es oben genannt wurde – gebracht. Statisch wäre dies Ende, insofern das besagte Moment des „Noch-nicht“, also das Widersprechen von natürlichen, partikulären Zwecken und allgemeinem Zweck, in diesem Ende aufgehoben wäre. Wäre dieses Ende ein „dynamisches“, so würde sich dieses „Noch-nicht“ in diesem Ende nur verwandeln und im Widerspruch mit einem neuen Prinzip ein weiteres Fortschreiten aus sich hervorbringen. Solche „dynamischen Enden“ kommen aber – Hegel zufolge – lediglich den einzelnen Stufen der Weltgeschichte zu, denn jede weltgeschichtliche Epoche hat ihr eigenes und bezüglich des allgemeinen Prinzips des Geistes

²² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23, S. 439.

²³ *Philosophie des Geistes vorgetragen vom Professor Hegel. Sommer 1825*, Nachschrift von Gustav Julius von Griesheim, Ms. Germ. 4°. 544, Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, S. 57.

untergeordnetes, besonderes Prinzip, was sich nach dem Untergang dieser Epoche in einer neuen Epoche in einem neuen Gewand zeigt.

Was nun aber das „statische Ende“ der Weltgeschichte anbelangt, so sei mit „Statik“ weniger eine Ruhe oder Prozeßlosigkeit angesprochen als vielmehr die *tragfähige Form*, in der die Menschen nunmehr ihre partikulären Zwecke mit dem allgemeinen Zweck der Freiheit vermitteln. Aber nicht nur dieser unablässig zu vollziehende Vermittlungsprozeß vitalisiert dieses Ende, sondern ebenso, daß es beständig in der Erziehung nunmehr *bewußt* hervorgebracht werden muß, denn nicht ohne Grund konnotiert Hegel die einzelnen Stufen der Weltgeschichte mit denen der Lebensalter²⁴, bei aller Problematik in der Zuordnung.²⁵ Statisch also ist der von diesem Ende ausgehende Prozeß dahingehend, daß das Bewußtsein der Freiheit und die verwirklichte Freiheit eine „tragfähige Form“ darstellt, in der die Menschen nunmehr *bewußt* in tätiger Vermittlung leben wie sie ebenso *bewußt* jene „tragfähige Form“ beständig wieder hervorbringen.

In dieser Hinsicht könnte man die Weltgeschichte Hegels mit dem zur Deckung bringen, was Marx die „Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft“²⁶ genannt hat; in einer anderen Hinsicht wäre dieser Vergleich jedoch völlig verfehlt. Hatte Hegel jene Verwirklichung des Endzwecks in dem bürgerlichen Staat seiner Zeit verortet (und Fukuyama folgt ihm dahingehend, daß die vermeintliche „neue Weltordnung“ letztlich doch die alte der bürgerlichen Gesellschaft ist), so liegt für Marx als „Sohn *seiner* Zeit“ in den „bürgerlichen Produktionsverhältnisse[n] ... die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses“ (ebd.), wobei für ihn in der Lösung dieses letzten Antagonismus, also in der Befreiung aus den entfremdenden kapitalistischen Produktionsverhältnissen, der Ab-

²⁴ Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23, S. 114 ff.

²⁵ In diesem Passus seiner Vorlesung bringt Hegel die Weltgeschichte und die Lebensalter in folgende Zuordnung: Ostasien – Kindesalter, Vorderasien – Knabenalter, Griechen – Jünglingsalter, Römer – Mannesalter, germanisch-christliche Welt – Greisenalter. Diese Zuordnung ist schon allein deshalb problematisch, weil das Greisenalter in der „Philosophie des subjektiven Geistes“ mit der prozesslosen Gewohnheit identifiziert wird, deren Spitze der Tod ist. Das erreichte Ziel der Geschichte hingegen wird von Hegel ja gleichsam als ein lebendiger Staatsorganismus gedacht und gerade nicht als tote Prozesslosigkeit.

²⁶ Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*; zit. n.: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 13, Berlin 1974, S. 9.

schluß der Vorgeschichte vollzogen wird. Nicht also im Ziel, sondern in der Verortung des Ziels, nicht also in der bloßen Rede von einem Ende der Geschichte, sondern in der Zuschreibung seines Erreichtseins, also in der Zeitdiagnose scheint das Problem zu liegen, und diesbezüglich muß man sich sicherlich – ich will es jedenfalls – kritisch sowohl gegen Hegels als auch Fukuyamas Diagnose stellen.

Damit handelt man sich jedoch ein kaum absehbares Problem ein, denn wenn man etwa mit Marx gegen Hegel (oder auch Fukuyama) vorbringen wollte, daß die wahre Verwirklichung der Freiheit noch ausstehe, so bringt man notwendig die Dimension der Zukunft mit ins Spiel, was etwa auch Cieszkowski gegen Hegel ins Feld führt, und verläßt damit ebenso notwendig den erfahrungswissenschaftlich gesicherten Boden und tauscht ihn gegen eher sumpftartige Andeutungen wie die „freie Association der Individuen“ Marxens oder Blochs „Heimat“ ein, die wieder mehr den besagten heilsgeschichtlichen Konzeptionen sich annähern. Hegel hingegen, wenn er sich prophetisch gibt, bleibt nicht nur konsequenter „Sohn seiner Zeit“, sondern ebenso konsequenter Anhänger seiner Zeitdiagnose, derzufolge er in der *erreichten* „besten aller möglichen Welten“ lebe. Denn wenn er über Amerika sagt: „Amerika als neues Land könnte [als] ein Land der Zukunft erscheinen“²⁷, dann bringt er allerdings im Anschluß doch unmißverständlich zum Ausdruck, was diese Zukunft denn hervorbringen wird: „Nordamerika ist aber erst ein sich bildender Staat, ein Staat im Werden, der das Bedürfnis der Monarchie noch nicht hat, weil er so weit noch nicht gebildet ist.“²⁸ – Diese zwei Formen der Einbeziehung von Zukunft in die Geschichtsphilosophie, die Andeutung auf ein noch ausstehendes Befreiungspotential und die bloße Perpetuierung des Gegenwärtigen, bergen beide Problematisches in sich und kommen an einem bestimmten Punkte überein, denn wenn man bestrebt wäre, jene „freie Association“ oder auch die „Heimat“ näher oder konkreter zu bestimmen, stände lediglich Gegenwärtiges zur Verfügung, oder aber Produkte jenes „Meinens [...] dem sich alles Beliebige einbilden läßt“, wie Hegel sich ausdrückte.

Doch das Unbehagen bleibt, Hegels Zeitdiagnose zustimmen zu sollen, zumal dieser von der schlimmsten Schlachtbank der Weltgeschichte noch gar nichts wissen konnte, da der Weltgeist sich erst

²⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/23, S. 94.

²⁸ Ebd., S. 95.

100 Jahre nach Hegels Tod anschickte, sie zu zeitigen. Aber auch gegen einen Hinweis auf solche Barbarei scheint der Hegelsche Ansatz immun zu sein bzw. eine Erklärung liefern zu können, ließe sie sich doch als Rückfall deuten, der dem erreichten Ziel der Geschichte jedoch wenig anhaben kann, denn, so würde Hegel vielleicht mit Kants berühmten Satz über die Französische Revolution antworten, „ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergift sich nicht mehr*“²⁹. – Gegen eine solche Immunität läßt sich wohl nur in zweierlei Hinsicht vorgehen: *entweder*, wenn sich zeigen ließe, daß Hegels Prinzip der Freiheit durch die Gegenwart noch nicht eingelöst wäre, das von ihm angesetzte statische Ende sich also als ein dynamisches erweisen ließe, das noch das besagte Moment des „Noch-Nicht“ beinhaltet; *oder*, wenn sich ein anderes Prinzip finden ließe, dessen Erfüllung noch über die Gegenwart hinausweist. Wie sich zeigen wird, hängen jedoch beide Vorgehensweisen eng miteinander zusammen.

Was das *Erste* betrifft, so liegt hier wohl das Problem im Verständnis des Freiheitsbegriffs bzw. in der Bestimmung derjenigen Freiheit, die im Verlauf der Geschichte sich zu ihrer Bewußtwerdung entfalten soll. Interessant sind in diesem Zusammenhang u. a. Hegels Erörterungen der Lebensalter und darin die Bestimmung des Erwachsenen bzw. – wie er es nennt – des „Mannes“ gegenüber der „Jugend“: „Der Mann also hat das richtige Verhältniß zur Welt. Er ist für sich und läßt die Welt für sich sein, läßt sie gewähren. Die Jugend hingegen ist revolutionär; der Zweck des Mannes ist die Verhältnisse zu erhalten, wie sie sind; der Mann hat seine persönlichen Interessen und Zwecke, Leidenschaften, aber diese weiß er, kann er nur befriedigen in der Welt, indem er sich ihr unterwirft, und so erscheint der Mann eigensüchtig im Gegensatz der Jugend. Das Lebendige erhält sich überhaupt nur, indem es producirt wird; der Mann erhält die Welt, und dieß ist wesentlich ein Weiterbringen der geistigen Gegenwart auf einen höheren Standpunkt und so bringt der Mann, indem er sich der Welt anschließt, und sie erhalten will, sie weiter“³⁰. Dieses Weiterbringen ist nun aber alles Andere als ein Handeln gemäß des „*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*“,

²⁹ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 149; zit. n.: ders., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. IV („Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik“), Darmstadt 1983.

³⁰ *Philosophie des Geistes. Sommer 1822*, Mitschrift Hotho, S. 68 f.

in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist³¹, im Sinne Marxens, oder aber ein Handeln im Sinne eines Sartreschen „Entwurfs“, sondern für Hegel liegt die Freiheit gerade in der Möglichkeit der Anerkennung der notwendigen Bedingungen, unter denen ein Handeln sich vollzieht, im Wissen um die „vernünftige Wirklichkeit“, die es zu erhalten und fortzubringen gilt. Die Freiheit der Spontaneität, also „das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen“³², die sowohl bei jenem „kategorischen Imperativ“ als auch dem „Entwurf“ noch durchklingt, ist eben gerade nicht intendiert, wenn Hegel von einem „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ spricht. Ganz im Gegenteil wird diese spontane Freiheit von Hegel als „Willkür“ abgelehnt und – um nochmals die Lebensalter zu bemühen – insbesondere der „Jugend“ zugesprochen: „Die Idealwelt ist so die Welt der Jugend, indem die Jugend zugleich eine andere Welt außer ihr findet, die verschieden ist von jener innerlichen, so stehen beide gegenüber und die Thatkraft der Jugend geht darauf diese Ideale zu realisiren, als allgemeiner Art die Wirklichkeit der Welt zu bessern, oder als besonderer Inhalt die Glückseligkeit für sich zu erlangen, für sich zum Dasein zu bringen.“³³ – Hegels Ansatz scheint also insofern völlig konsistent zu sein, als er eine erweiterte Freiheit individueller Entfaltung, die über den gegenwärtigen Zustand hinausführte, gar nicht mit seinem Freiheitsbegriff intendiert, ja eine solche erweiterte Freiheitsanstrengung gerade als ein zu Überwindendes qualifiziert. Auf diesem Wege ist somit kein Weiterkommen in Sicht, da die Inkonsequenz, die man Hegel hier nachweisen wollte, einem anderen Freiheitsbegriff, mithin einem anderen Prinzip geschuldet wäre, womit jedoch schon die zweite Vorgehensweise angesprochen ist.

Wenn man sich also mit diesem „statischen Ende“ nicht zufrieden geben will – und nicht nur mein Unbehagen mit demselben zeigt dies an –, bedarf es somit eines anderen Prinzips der Geschichtsphilosophie, wenn man weiterhin an einem Konzept der Universalgeschichte festhalten will. Doch Prinzipien liegen ja bekanntlich nicht immer auf der Straße, obgleich man mit Hegel sagen müßte, daß sie

³¹ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*; zit. n.: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1983, S. 385.

³² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 561; zit. n.: ders., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1983.

³³ *Philosophie des Geistes. Sommer 1825*, Nachschrift Griesheim, S. 105.

erst auf der Straße liegen müssen, bevor sie von der berühmten Eule entdeckt werden können. Es gibt wohl nur zwei Wege mit diesem Dilemma umzugehen oder gar ihm zu entkommen: *entweder* findet man einen „gallischen Hahn“, der das Prinzip selbst auf die Straße spuckt, damit er es finden kann, *oder* man benutzt einen Spürhund, der einer Fährte folgt, für den also dasjenige, was er auf der Straße findet, lediglich ein Hinweis auf ein noch zu Findendes ist. Beide Wege haben ihre Vertreter in der nachhegelischen Tradition gefunden, wobei der „gallische Hahn“ schon oben anklang, und der Weg des Spürhundes wohl am ehesten in der Kritischen Theorie wiederzufinden ist. – Es ist hier natürlich nicht der Ort, in eine ausführliche diesbezügliche Diskussion einzusteigen, jedoch sei hier abschließend noch ganz kurz – und deshalb in der Metaphorik verbleibend – auf die Problempunkte dieser zwei Wege hingewiesen.

Mit dem „gallischen Hahn“ beginnend, stellt sich doch die Frage, woher er weiß, was er ausspucken muß, um es dann zu finden. Wäre dies rein zufällig oder nach subjektivem Belieben, hätte Hegel mit seiner Willkür-Qualifizierung Recht behalten und es käme dem besagten „Meinen“ gleich, dem sich ja „alles Beliebige einbilden läßt“. Wäre es nicht beliebig – und das war es für die Vertreter des „gallischen Hahns“ natürlich nicht –, so muß die Entscheidung darüber, was der Hahn denn ausspuckt, schon in ihm liegen, allerdings nicht bewußt, denn dann läge das Prinzip bereits auf der Straße und müßte nicht erst ausgespuckt werden. Es muß also gleichsam in ihm angelegt sein, und zwar so, „daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.“³⁴ Doch woher wissen die Vertreter des „gallischen Hahns“ von diesem Traum, und vor allem woher, daß es nicht nur ihr Traum – was wieder die besagte Willkür wäre – ist? Es muß sich zeigen, daß es der Traum der Welt ist, es müssen alle Hähne auf der Straße den gleichen Traum ausspucken, damit er sich zeigen kann. Wenn es aber soweit gekommen ist, liegt er dann nicht schon überall auf der Straße, so daß ihn sogar die vom Tag geblendete Eule sehen kann?

Was den „Spürhund“ anbelangt, so unterliegt er – wenn auch in etwas anderer Weise – demselben Problem, denn welche Fährte soll er aufnehmen, wenn er den Kuchen noch nicht gerochen hat. Wie soll

³⁴ Karl Marx, *Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“*, zit. n.: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1983, S. 346.

er den süßen Duft von dem Gestank der Straße unterscheiden können, wenn er dem Süßen selbst nie ansichtig, oder besser: anrühlich wurde. Hier bleiben allerdings zwei Möglichkeiten: *entweder* nimmt man einen solchen „Anruch“ an, sei's außerweltlich, wie in Platons *Phaidon*, oder in einem wie auch immer gearteten „Goldenen Zeitalter“, dann muß er aber durch irgend ein Ereignis verloren gegangen sein, so daß man nun nur noch seine Fährte verfolgen kann (diese Möglichkeit wählten und wählen Heilsgeschichtler aller Tage und Orte); *oder* es bedarf einer Anlage, die auf den süßen Duft ausgerichtet ist, die aber – wie gesagt – denselben Problemen unterliegt wie diejenige zum rechten Spucken des „gallischen Hahns“, denn: woher weiß der Spürhund, daß dieser süße Duft nicht nur für ihn die erstrebenswerte Süße darstellt? Auch dies wird sich erst zeigen, wenn alle Spürhunde dasselbe Ziel erreicht haben werden, und natürlich wird eine solche Versammlung dann auch der Eule nicht entgehen.

Doch nun genug zoologisiert, oder vielleicht auch fabuliert. Bleibende Herausforderung der Hegelschen Geschichtsphilosophie ist ihre grundsätzliche Struktur, die in dem systematisch-begrifflichen Zusammenhang von Prinzip und Telos, Anfang und Ende der Geschichte liegt, so daß eine Geschichtsphilosophie nicht nur der Bestimmung eines Prinzips bedarf, sondern daß darüber hinaus dieses Prinzip erst vom Standpunkt seines Erfülltseins her allererst bestimmt werden kann. Ob die Geschichte noch ein anderes Prinzip hervorbringen wird, ist eine offene Frage an die Zukunft; unsere turbulente Gegenwart vermittelt jedoch eher den Eindruck, als würde die Geschichte, nachdem sie in ihr Erwachsenenalter gelangt ist, nun wieder dem Jugendalter sich nähern, statt, wie es zuweilen zu befürchten war, immer weiter dem Greisenalter anheim zu fallen, von dem Hegel schreibt: „Die Thätigkeit des Mannes geht in die Gewohnheit der Thätigkeit des Lebens <über>, und <so> wird <er> alt. Alles ist ihm bekannt was sich auf ihn bezieht; es kommt ihm nichts neues, keine Reibung gegen seine Thätigkeit vor; er hat sie den Umständen angepaßt. Dieß Anpassen macht seine Thätigkeit seinem Standpunkt gemäß, und das Weitere, was er in der Vorstellung hatte, hat er aufgegeben also solches, das er durch seine Thätigkeit hervorgebracht <hatte>. Diese Eingewohntheit ist es, die den Uebergang zum Greise macht. Indem der Mann sich beschränkt hat, verschwindet das Interesse, denn dieses ist da, wo *subjective* Zwecke im Gegensatz der äußern Umstände sind. Der Verlust also des Interesses ist, der den Mann alt macht; es giebt für ihn nichts Neues, alles ist ihm nur

Erinnerung, das Einzelne für ihn hat kein besonderes Interesse, er hält sich an das Allgemeine. Der Greis um dieser Bekanntschaft willen vergißt das Einzelne und hält sich ans Allgemeine. Diese vollkommene Eingewohntheit, dieses Zusammengegangensein der *subjectiven* Thätigkeit mit ihrem Kreise, ist der Punkt, wo die Thätigkeit das Andre, die Außenwelt überwunden hat, und so ist der Greis zu der ersten Einheit wieder zurückgekommen. Diese Einheit ist das Leblose, <denn> das Lebendige ist nur im Gegensatz.³⁵ – Dieses Ende wäre dann weder ein dynamisches noch ein statisches, es wäre: *horror vacui*.

³⁵ *Philosophie des Geistes. Sommer 1822*, Mitschrift Hotho, S. 69 f.

Michael Hampe

Naturgesetz, Gewohnheit und Geschichte

Historisierung der Natur – Naturalisierung der Geschichte
in der Prozeßtheorie von Charles Sanders Peirce

I. Pfeil und Kreis der Zeit

In seinen Vorlesungen zur „Geschichte der Natur“ von 1948 stellt Carl Friedrich von Weizsäcker fest, die „Geschichtslosigkeit der Natur“ sei „eine optische Täuschung.“ „Sie ist“, behauptet er dort, „eine Frage des Zeitmaßstabs. Für die Eintagsfliege ist der Mensch geschichtslos, für den Menschen der Wald, für den Wald die Sterne; für ein Wesen aber, das den Begriff der Ewigkeit denken gelernt hat, sind auch die Sterne geschichtliche Wesenheiten. Vor 100 Jahren hat keiner von uns gelebt. Vor 20000 Jahren stand dieser Wald nicht, und unser Land war von Eis bedeckt. Vor einer Milliarde von Jahren existierte der Kalkstein noch nicht, den ich heute im Boden finde. Vor zehn Milliarden Jahren gab es wahrscheinlich weder Sonne noch Erde [...] Es gibt einen Satz der Physik, den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, nach dem das Naturgeschehen prinzipiell unumkehrbar und unwiederholbar ist. Diesen Satz möchte ich als den Satz von der Geschichtlichkeit der Natur bezeichnen.“¹

Von Weizsäcker verbindet hier den Begriff der Geschichte einerseits mit dem des Zeitmaßstabs und andererseits mit der Vorstellung der Unwiederholbarkeit eines Geschehens, d. h. mit der jüdisch-christlichen Vorstellung des Zeitpfeils, die er jedoch nicht über eschatologisches Gedankengut ins Spiel bringt, sondern über ein physikalisches Gesetz, den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Hierin liegt eine Merkwürdigkeit. Denn der für die modernen Naturwissenschaften so bedeutende Gedanke, die Natur verhalte sich gesetzmäßig, scheint auf den ersten Blick nur schwer mit der Vor-

¹ Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen*, Göttingen 1970, S. 10.

stellung vereinbar, daß das Naturgeschehen „prinzipiell unumkehrbar und unwiederholbar ist“. Assoziiert man Gesetzmäßigkeit nicht vielmehr mit Regelmäßigkeit und ewiger Wiederkehr des Gleichen? Paßt nicht die andere Zeitmetapher, die vom Rad oder Kreis der Zeit, in dem alles wiederkehren muß, viel besser zu einem Naturverständnis, das vom Glauben an die Geltung allgemeiner Gesetze geprägt ist? Die Mutmaßung, der mythische Vorläufer unserer gegenwärtigen Überzeugung, die Natur sei gesetzmäßig, stelle die Metapher vom Kreis oder Rad der Zeit dar, wirkt sehr einleuchtend. Der ewige Kosmos war nicht bewegungs- und zeitlos. Aber seine Bewegungen kehrten wieder, es waren, wie die Umläufe der himmlischen Objekte, eben Kreisbewegungen.

Die immer wiederkehrenden Prozesse am Himmel waren, weil sie immer wieder beobachtet werden konnten, immer genauer beschreibbar, schließlich sogar durch die Mathematik. Diese Gesetzmäßigkeit der himmlischen Prozesse haben dann Kepler, Galilei und Newton „auf die Erde geholt“, als sie auch natürliche Prozesse, die nicht zyklisch ablaufen, wie den freien Fall oder die geradlinig gleichförmige Bewegung gesetzmäßig erfaßten. Dafür war es jedoch nötig, die Methode des wiederholbaren Experimentes zu entwickeln, die die unendlich wiederholbare Beobachtung zyklischer Prozesse als „empirische Basis“ exakter Weltbeschreibung ersetzte.

Auch der zweite Hauptsatz der Thermodynamik, der die Verwandlung von Wärme in andere Energieformen betrifft, ist ein – wie Weizsäcker feststellt – „spezielles empirisches Gesetz“.² Erst die mathematische Verallgemeinerung des Wärme- und Energiebegriffs zum Begriff der Ordnung und Unordnung gibt dem thermodynamischen Hauptsatz kosmologische Relevanz: Weil wir an beliebig vielen abgeschlossenen physikalischen Systemen beobachten können, daß die „Unordnung“ in ihnen zunimmt oder konstant bleibt, jedoch nie abnehmen kann, ohne daß das System geöffnet, ihm Energie zugeführt wird, deshalb schließen wir auf „die Natur als ganze“ als ein geschlossenes System, das unserer experimentellen Apparatur analog ist, in dem die Entropie ständig zunimmt. Insgesamt kann in ihr die Ordnung nicht zunehmen, sondern die Welt muß einem „Endzustand“ zustreben, in dem „alle Bewegungen zur Ruhe“, „alle Wärme- [Ordnungs-, M. H.] unterschiede ausgeglichen würden.“³

² Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, S. 38.

³ Ebd., S. 37.

Die Vorstellung, daß sich kein Vorgang in der Natur genau wiederholt, daß sie „ein einmaliger Ablauf“⁴ ist, muß also zumindest bei den Abläufen der Experimente, die ja schließlich auch Naturvorgänge darstellen, aber dennoch wiederholbar sein sollen, *cum grano salis* genommen werden. Denn ohne die Möglichkeit, Beobachtungen immer wieder zu wiederholen, sei es die von himmlischen Zyklen, sei es die von Experimentalsystemen, ist es gar nicht möglich, exakte Gesetze aufzustellen. Auch die für den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik zentrale Einsicht, daß das „Verhältnis zwischen kinetischer Energie und Wärme [...] nicht ganz symmetrisch“ ist, setzt Wiederholbarkeit von genauen Meßprozessen voraus. Wenn es darum geht, die Natur als eine Abfolge von Geschehnissen zu begreifen, Begreifen jedoch in der Naturwissenschaft bedeutet, mit exakten Gesetzen zu beschreiben, dann ist Einsicht in Gesetzmäßigkeit auch eine Voraussetzung für die naturwissenschaftliche Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Natur im Sinne von von Weizsäcker. Von den oben genannten beiden Zeitvorstellungen her gesehen, kann man es auch so ausdrücken: Der „Zeitpfeil steht für die Intelligibilität distinkter und irreversibler Ereignisse, der Zeitkreis für die Intelligibilität der zeitlosen Ordnung und gesetzmäßigen Struktur. Und wir brauchen beides.“⁵

Die Geschichte der Natur thermodynamisch als Entropiezunahme zu betrachten bedeutet eigentümlicherweise, ihren „einmaligen Ablauf“ durch ein in vielen wiederholbaren Experimenten in seiner Geltung bewährtes Gesetz zu begründen. Daß Einmaligkeit nicht die Realisierung einer Gesetzmäßigkeit ist, sondern auf den Zufall zurückgeführt werden muß, gilt hier in der physikalischen Kosmologie höchstens noch für den sogenannten „Urknall“.

Im System der Wissenschaften überhaupt wurde der Kontrast von Einmaligkeit und Kontingenz auf der einen und Wiederholbarkeit und Gesetzmäßigkeit auf der anderen Seite gerade für die Differenz von ideographischen und nomothetischen Wissenschaften benötigt: Das zufällig nur einmal auftretende Geschehnis oder Individuum läßt sich zwar narrativ beschreiben, jedoch nicht rational erklären. Denn für letzteres müßte sein Auftreten eben doch als Fall eines Gesetzes betrachtet werden. Tatsächlich spielt jedoch auch diese Dialektik von

⁴ Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, S. 37.

⁵ Stephen Jay Gould, *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*, München 1992, S. 33 f.

Zufall und Notwendigkeit als die von empirischem Weltbezug und mathematischer Rationalität in der modernen nomothetischen Naturwissenschaft – wie Erhard Scheibe in seinen Arbeiten zum Naturgesetzbegriff gezeigt hat⁶ – eine bedeutende Rolle. Das Auffinden neuer Naturgesetze in Experimentalsystemen ist nämlich mit der Einsicht in die nur eingeschränkte Geltung der bis dahin akzeptierten Gesetze verbunden. Je mehr neue Gesetze gefunden werden, um so mehr kontingente Geltungsbedingungen werden deshalb erkannt.

II. Zwei Naturbegriffe

Die beiden Behauptungen, daß die Natur nach strengen Gesetzen geordnet ist und daß in ihr eventuell Einmaliges im Sinne von Zufälligem geschieht, betreffen zwei Aspekte des modernen Naturverständnisses, die man mit einem positiven und einem negativen Naturbegriff kennzeichnen könnte. Nach dem positiven Naturbegriff ist alles, was Teil des notwendigen Gesetzeszusammenhanges ist oder unter notwendige Gesetze fällt, Natur. Nach dem negativen Naturbegriff ist all das, was ohne menschliche Planung und Intentionalität „von selbst“ geschieht, also auch das Zufällige, das nicht gesetzmäßig erfaßbar ist, Natur.

Sofern die Geschichte als ein Ablauf von Ereignissen begriffen wird, der sich aus menschlichen Handlungen, also aus intentional hervorgebrachten Geschehnissen ergibt, stellt die Kombination „Naturgeschichte“ ein Oxymoron dar. Doch spätestens seit der biologischen Evolutionstheorie ist auf der einen Seite die Vorstellung, daß es eine Naturgeschichte nicht bloß im klassischen Sinne von „historia“ als

⁶ Vgl. Erhard Scheibe, „Die Zunahme des Kontingenten in der Wissenschaft“, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Bd. 24/25, Göttingen 1985; ders., „Ganzheitsaspekte in Philosophie und Wissenschaft“, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Göttingen 1987; ders., „Coherence and Contingency. Two Neglected Aspects of Theory Succession“, in: *Nous* XXIII, No. 1, 1989; ders., „General Laws of Nature and the Uniqueness of the Universe“, in: E. Agazzi/A. Cordero (eds.), *Philosophy and the Origin and Evolution of the Universe*, Dodrecht 1991; ders., „Zwischen Rationalismus und Empirismus. Der Weg der Physik“, in: H.-F. Fulda/R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegelkongreß 1993*, Stuttgart 1994.

Sammlung und Erzählung von natürlichen Gegebenheiten gibt, sondern wirklich als einen zeitlichen Verlauf des Entstehens und Vergehens, wie ihn von Weizsäcker schildert, eben eine Geschichte der natürlichen Formen und Arten, eine Selbstverständlichkeit. Die Idee, daß die Entwicklung der kulturellen und politischen Systeme oder allgemeiner der menschlichen Welt vor allem durch menschliche Handlungen und menschliche Intentionalität vorangetrieben wird, ist dagegen auf der anderen Seite heutzutage als eine Naivität in Zweifel zu ziehen. Nicht, weil die Geschichte, wie manche Geschichtsphilosophie geglaubt hat, von ehernen, quasi natürlichen Gesetzen gelenkt wird oder weil menschliche Intentionen auch vom Zufall durchkreuzt werden, sondern weil die Komplexität sozialer, wirtschaftlicher, kultureller und politischer Verhältnisse es weder erlaubt, Entwicklungsgesetze der menschlichen Welt zu erkennen, noch diese Entwicklung willentlich, planend-intentional mit einiger Sicherheit zu steuern, hat sich das Verständnis des Prozesses der menschlichen Geschichte dem der natürlichen Evolution angenähert. Die Geschichte organisiert sich diesem Verständnis zufolge plan- und ziellos selbst. Menschliche Intentionen und Handlungen sind dabei ein Entwicklungsfaktor unter vielen, doch stellen sie nicht den Motor, Taktgeber oder gar das Ziel dieser Entwicklung dar.

In einer solchen Sicht wird die Geschichte menschlicher Verhältnisse mit dem negativen Naturbegriff enggeführt; sie wird natürlich, sofern auch sie als ein nicht intentionaler Geschehensverlauf zu deuten ist. Naturalisierte die Geschichtsphilosophie von Marx in der Nachfolge Hegels und Darwins die Geschichte, indem sie in ihr ebenso ehernen Gesetze wie im Lauf der Natur am Werk sah, so naturalisiert eine geschichtsphilosophisch skeptische Geschichtsbeurteilung sie ebenfalls, weil sie weder an eine Verwirklichung göttlicher noch menschlicher Pläne in der Geschichte glaubt, d. h. sowohl die der Natur transzendente menschliche Freiheit wie einen ebenso transzendenten göttlichen Willen streicht.⁷

Der Begriff der Naturgeschichte hat also die folgenden Dimensionen, die in eigene Problemkreise führen: erstens die Dimension der Historisierung einer gesetzmäßig verstandenen Natur, zweitens, sofern von einer Naturgeschichte des Menschen gesprochen wird, die einer Naturalisierung der menschlichen Geschichte.

⁷ Vgl. dazu Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, München 1974, S. 9 ff.

Dem Problem von Gesetz und Geschichte kann man sich sehr gut nähern, indem man die Peircesche Konzeption von Naturgeschichte ins Auge faßt. Sie entstand lange vor den heutigen physikalischen Urknalltheorien am Ende des 19. Jahrhunderts.⁸ Doch sie enthält auch heute noch interessante Komponenten für das philosophische Problem, wie die Natur sowohl geschichtlich wie gesetzmäßig gedacht werden kann, die im folgenden zuerst betrachtet werden sollen.

Ferner führt der Pragmatismus von Peirce unmittelbar zu der Frage, wie mit menschlichen Intentionen und Handlungen im Geschichtsverständnis zu verfahren ist. Die Handlungszentriertheit der pragmatistischen Philosophie muß sie in Konflikt mit einem distanzierten Verständnis der Menschengeschichte bringen, das menschliche Handlungen und Intentionen als für die Geschichte der Kultur, Politik und Wirtschaft eigentlich irrelevant betrachtet. Davon soll am Schluß der Betrachtungen die Rede sein.

Die im 19. Jahrhundert nicht nur bei Peirce anzutreffende Engführung von Geschichte und Gesetzmäßigkeit war in den Geschichtsphilosophien fast immer eine Nomologisierung der Geschichte, das heißt ein Versuch, Entwicklungsgesetze ausfindig zu machen, die historischen Prozessen zugrunde liegen sollten. Diese Intention ist derjenigen entgegengesetzt, die eine Historisierung der Gesetzmäßigkeit anstrebt. Die Nomologisierung der Geschichte ist eine Dekontingenzierungsbemühung; das, was bisher als real oder aufgrund seiner Komplexität subjektiv zufällig bzw. durch den menschlichen Willen verursacht geschah: die historische Entwicklung, soll durch Entwicklungsgesetze als notwendig und von individuellen Intentionen unabhängig erkannt werden. Die Historisierung der Gesetzmäßigkeit versucht dagegen, das Notwendige als Ergebnis kontingenter Entwicklungsprozesse zu sehen, also den Zufall zum Erklärungsgrund des Notwendigen zu machen. Diese Bemühung ist offenkundig mit mehreren Schwierigkeiten verbunden. Wenn man, wie dies vor allem

⁸ Genau 1893, erschienen im *Monist* 3, vgl. Charles Sanders Peirce, „Evolutionäre Liebe“, in: ders., *Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie*, Frankfurt a. M. 1991, S. 235 ff. Der Artikel hat wenig Beachtung in der Peirce-Forschung gefunden. Vgl. jedoch Helmut Pape, „Charles Sanders Peirce über Zeit und Zufall“, in: T. Borsche/J. Kreuzer/H. Pape/G. Wolfahrt (Hrsg.), *Zeichen und Zeit*, München 1993, S. 47-67; ders., „Lover's Power and the Causality of Mind. C.S. Peirce on the Place of Mind and Culture in Evolution“, in: *Transaction of the C.S. Peirce Society*, Vol. XXXIII, 1997, S. 59-90.

in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Fall gewesen ist, Erklärungen als etwas betrachtet, das von der Geltung und Kenntnis von Gesetzen abhängt, dann können Gesetze selbst nur durch höherstufige Gesetze erklärt werden. Durch den Zufall wird, legt man den deduktiv-nomologischen Erklärungs-begriff zugrunde, nichts erklärt. Wer den Zufall – wie Peirce – ins Spiel bringt, mag Geschichten erzählen, wie es so gekommen ist, wie es gekommen ist, doch er erklärt nicht im Sinne nomothetischer Wissenschaft. Er muß also den Erklärungs-begriff revidieren, wenn der Zufall Erklärungsgrund des Gesetzmäßigen sein soll. Ferner dürfte eine subjektive Theorie des Zufalls wenig geeignet sein, um real verstandene Gesetzmäßigkeit in diesem revisionären Sinne zu erklären. Wer Gesetze im Sinne Humes als Regularitäten der Beschreibung auffaßt, kann diese Regularitäten auf zufällige Umstände in der Erfahrungsgeschichte des Beschreibenden zurückführen und die Zufälligkeit dieser Umstände wiederum als unsere Unfähigkeit deuten, in den Lebensgeschichten von Erfahrungswesen Regularitäten zu entdecken. Wer sagt, daß Gesetze Ergebnis subjektiv zufälliger Entwicklungsprozesse sind, behauptet im Grunde, daß in den Entwicklungsprozessen uns verborgene Parameter am Werke sind, die, würden sie erkannt, eine weitere tiefer liegende gesetzmäßige Struktur ergäben. In diesem Fall wird Gesetzmäßigkeit nicht durch Zufall erklärt, sondern der Begriff „Zufall“ als kurze Kennzeichnung unserer Unfähigkeit benutzt, Gesetze erster Stufe auf Gesetze zweiter Stufe zurückzuführen.

Die Peircesche Historisierung der gesetzmäßig verstandenen Natur weist nun all die Elemente auf, die die Bewältigung dieser Problemkonstellation erfordert, nicht subjektivistisch verstandene Gesetze durch kontingente Geschichten zu erklären. Peirce versteht dieses Unternehmen nicht als ein realwissenschaftliches, sondern als ein spekulativ-metaphysisches. Damit wird die Revision des Erklärungskonzeptes wenn nicht plausibilisiert, so doch zumindest markiert und nicht kaschiert.⁹ Realwissenschaften mögen ihre Erklärungen nicht nur durch Prüfung von Kohärenz plausibilisieren, sondern durch erfüllte Prognosen auch bewähren. Spekulative Metaphysik kann da, wo sie die Gesetzmäßigkeit auf den Zufall „zurückführt“, kaum durch Prognosen ihre Erklärungen als bewährt ausweisen. Sie verbleibt daher auf der Ebene einer plausiblen, weil

⁹ Vgl. Charles Sanders Peirce, *Naturordnung und Zeichenprozeß*, S. 145 f.

mit anderen Auffassungen kohärenten Hypothese, die den in prognosefähigen Theorien beschriebenen Daten zumindest nicht widerspricht.

Peirce bemüht sich vor jeglicher Ahnung einer Quantentheorie um eine realistische Konzeption des Zufalls, die das Auftreten von Zufallsereignissen zum Realgrund der Entwicklung und Diversifikation von Gesetzmäßigkeiten nimmt. Schließlich entwickelt er eine Theorie des Zusammenhangs von natürlicher und epistemischer Notwendigkeit und Zufälligkeit, in der das Problem reflektiert wird, wie sich unsere Gewohnheiten und Beschreibungssysteme zu den real verstandenen Gesetzmäßigkeiten und Zufälligkeiten verhalten.

Diese konstruktiv-systematischen Anstrengungen bringt Peirce selbst in Zusammenhang mit den Evolutionstheorien seiner Zeit. Er betrachtet Hegel, Lamarck und Darwin und versucht, eine Typologie von Entwicklungstheorien zu geben, die einerseits an seinem eigenen Unternehmen der Ableitung des Gesetzmäßigen aus dem Zufälligen orientiert ist und andererseits eine angemessene Kritik der betrachteten Theorien erlaubt. Diese Bemühungen seien hier unter möglichst weitgehender Ausblendung der Technikalien der Peirceschen Metaphysik in Erinnerung gerufen.

III. *Drei Entwicklungstheorien in der Prozeßtheorie von Peirce*

Ausgangspunkt der Peirceschen Überlegungen ist der Begriff des Fortschritts. So sehr er auch bei vielen Themen seiner Zeit voraus war und uns manchmal als Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts erscheint, zeigt sich Peirce in diesem Ausgangspunkt doch ganz als Kind des neunzehnten.¹⁰ Denn er erwägt nicht, ob die Frage nach dem Fortschritt überhaupt eine sinnvolle ist, sondern lediglich, nach welchen Prinzipien der Fortschritt in der Geschichte zu begreifen sei: nach denen der „Habsuchtsphilosophie“, wie er sich ausdrückt, oder

¹⁰ Zur Relativierung des Fortschrittsbegriffs vgl. Friedrich Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992; Stephen Jay Gould, *Illusion Fortschritt. Die vielfältigen Wege der Evolution*, Frankfurt a. M. 1996.

den Prinzipien der Liebe, die sich um Integration auch dessen bemüht, was als antagonistisch erscheint.¹¹

Die von Peirce kritisierte ökonomistische Habsuchtsphilosophie geht in seiner eigenen Sicht der Dinge davon aus, daß ein antagonistisches Verhalten der Individuen, das als Motor der Geschichte zum Fortschritt hin betrachtet wird, einen historischen Gesamteffekt haben wird, der von der Mehrzahl der Beteiligten als günstig beurteilt wird. Die Relationen zwischen den Handlungen der Individuen auf einer Mikroebene führen auf einer historischen Makroebene zu einem Effekt, der von keinem auf der Mikroebene Handelnden intendiert war, aber dennoch allgemein begrüßt wird. Stammvater einer solchen Entwicklungstheorie ist Adam Smith mit seiner Konzeption der „invisible hand“ in „The Wealth of Nations“. In der von Peirce selbst vertretenen liebestheoretischen Evolutionskonzeption ist dagegen der historische Prozeß sehr wohl ein direktes Resultat der Intentionen der individuell Handelnden; sie wollen Fortschritt im Sinne der Erhaltung möglichst vieler verschiedener Individuen und erhalten diesen Fortschritt dadurch, daß sie eine Kontinuität zwischen ihren Intentionen und den Intentionen auch derjenigen suchen, die antagonistisch zu ihren eigenen Intentionen motiviert sind. Dieses Verhalten realisiert nach Peirce auch das metaphysische Prinzip, nach dem die handelnden Individuen als geistige Wesen tatsächlich gar nicht diskret voneinander verschieden sind, sondern ein Kontinuum bilden.

In der Betonung der letztendlichen Relevanz menschlicher Intentionen für historische Entwicklungen stellt sich die Peircesche Geschichtstheorie als ausgesprochen lebensweltlich orientiert dar. Sie nimmt das Selbstverständnis handelnder (vor allem mächtiger) Menschen ernst, daß ihr Handeln historische Relevanz hat. Von Autoren wie Friedrich A. Hayek werden dagegen die Theorien der „invisible hand“ von Adam Smith und die Gesellschaftstheorie Humes als die Grundformen der Selbstorganisationstradition in der Moderne betrachtet, in der die Intentionen der Individuen nicht mehr als organisierende Mächte von historischen und gesellschaftlichen Großprozessen gesehen werden.¹² Der Glaube, daß individuelle Habsucht auch zu habsüchtigen Gesellschaften führt oder individuelles Wohlwollen zu wohlwollenden Gesellschaften stellt für diese Tradi-

¹¹ Charles Sanders Peirce, *Naturordnung und Zeichenprozeß*, S. 237 ff.

¹² Vgl. Friedrich A. Hayek, *New Studies in Philosophy. Politics and the History of Ideas*, London 1978.

tion eine Naivität dar, in der der Komplexitätssprung zwischen den unmittelbaren sozialen Effekten intentionalen Handelns und den Eigenschaften von so komplexen Strukturen und Prozessen wie den Entwicklungen von Wirtschafts- und Politiksystemen hoffnungslos unterschätzt wird. Daraus leiten dann Autoren wie Hayek eine grundsätzliche Skepsis hinsichtlich der Relevanz interventionistischer politischer Maßnahmen ab, etwa in der Wirtschaftslenkung. Die allgemeine Orientierung am individuellen menschlichen Handeln, auch im Pragmatismus von Peirce, führt für Autoren dieser Tradition zu einer Überschätzung des menschlichen Faktors in den betrachteten Großprozessen der Natur und Zivilisation.

Die Geister der historisch handelnden Individuen sind in der Konzeption von Peirce nichts anderes als Zeichenfolgen. Diese Zeichenfolgen beginnen nicht in einem bestimmten Menschen und enden auch nicht in einem. Aus der semiotischen Perspektive sind geistige Individuen Abschnitte in der Geschichte einer kontinuierlichen Zeichentransformation, und die Suche nach Kontinuitäten zwischen meinen Intentionen und den Intentionen meiner Mitmenschen ist nach Peirces „Gesetz des Geistes“¹³ letztlich begründet und aussichtsreich, weil es tatsächlich eine Kontinuität zwischen allen geistigen Wesen gibt, die allerdings manchmal nur sehr schwer, wenn überhaupt, rekonstruierbar sein mag. Die merkwürdige Annahme „kollektiver Geister“, die an Herdersche Volksseelen erinnern, die Peirce in „Evolutionäre Liebe“ macht, ist nichts anderes als eine Anwendung dieses semiotischen Prinzips aus dem „Gesetz des Geistes“, wonach geistige Individualität als ein Zeichenprozeß kontinuierlich und nicht diskret zu anderer geistiger Individualität ist. Trotz dieser semiotischen Kontinuität der Individuen scheint Peirce die Relevanz der individuellen Intentionalität und der Motivation des Handelns für die Bewertung historischer Prozesse und ihres „Ausgangs“ nicht zu relativieren.

Peirce macht, das wird gleich zu Beginn seiner Betrachtungen deutlich und verwirrt vielleicht, keinen Unterschied zwischen den Prinzipien der Entwicklung menschlicher Zivilisationen, beispielsweise des Christentums in Rom, und der Naturgeschichte. Denn von der Fortschrittstheorie des „Evangeliums der Habsucht“ geht er zu den Prinzipien der Darwinschen Evolutionstheorie über, um diese

¹³ Charles Sanders Peirce, „Das Gesetz des Geistes (1892)“, in: ders., *Naturordnung und Zeichenprozeß*, S. 179 ff.

wiederum mit der Lamarcks zu konfrontieren. Er betrachtet Darwins Evolutionstheorie, die die Entstehung von Anpassungsverhältnissen in der Natur als das Resultat von Konkurrenzsituationen zwischen den Lebewesen begreift, als wissenschaftlich außerordentlich erfolgreich, weil sie in der Verhältnisbestimmung von antagonistischer Mikrostruktur und harmonischer Makroentwicklung dem ökonomistischen Habsuchtsdenken analog ist. Dennoch führte sie mit dem Begriff der „Mutation“ einen neuen Faktor in die Evolutionstheorien ein: den Zufall. Auch die Idee der Realität von Zufallsereignissen war nach Peirce schon vor Darwin in der wissenschaftlichen Welt durch die Arbeiten von Buckle, Quetelet, Clausius und Krönig erwogen worden. Doch während in den Arbeiten zur statistischen Physik die Realität oder Objektivität der Zufallsereignisse Interpretationssache war und auch nicht einen theoretischen Zentralbereich der klassischen Mechanik betraf, wurde die Darwinsche Theorie der Geschichtlichkeit der Arten von vornherein als grundlegend revolutionär verstanden, weil sie an die Stelle teleologischer und intentionaler Erklärungen der harmonischen Makrostruktur organischer Systeme eine Abfolge von Zufällen als ein Erklärungsprinzip (neben denen der Überproduktion von Nachkommen und der Selektion durch Konkurrenz) einführte. Damit war nach Peirce eine neue Form von Geschichtstheorie geschaffen, die er tychastisch nennt. Begreift man die natürlichen Arten der Lebewesen als morphologische Fortpflanzungsgesetze im Sinne des Aristotelischen „Der Mensch erzeugt einen Menschen“, so liefert Darwin eine historische Theorie der Entstehung von Naturgesetzen der Fortpflanzung durch Zufall. (Ob diese Interpretation der Darwinschen Theorie haltbar ist, sei hier dahingestellt – vermutlich eher nicht.)

Von den tychastischen Theorien der Geschichte unterscheidet Peirce die anankastischen. Sie erklären nicht die Gesetzmäßigkeit durch eine Geschichte von Zufällen, sondern eliminieren den Zufall in der Geschichte durch Annahme notwendiger Entwicklungsgesetze, sie nomologisieren das Historische. Paradebeispiel für eine solche Theorie der Geschichte ist für Peirce die Hegelsche Philosophie. Auch sie ist revolutionär, sofern sie sich bemüht, die alte Intuition, daß Geschichte immer auch durch den Zufall bestimmt sein muß, als einen Irrtum zu entlarven. Gelänge diese Entlarvung, so entfielen damit auch der Grund, warum historische Betrachtungen nicht völlig wissenschaftlich rational sein könnten. Denn der Rekurs auf den Zufall und einen psychologisch nicht rekonstruierten Willens-

entscheid als Grund für eine Entwicklung mußte im Unterschied zur Bezugnahme auf ein Gesetz als Heranziehung eines nicht vernünftigen Entwicklungsfaktors als unwissenschaftlich gelten. Solange er in Betracht gezogen werden mußte, konnte es eine gänzlich rationale Wissenschaft vom Historischen im Sinne eines systematisch mathematischen Rationalitätsideals nicht geben. Das Postulat notwendiger Entwicklungsgesetze, die auch hinter scheinbar als Zufall erscheinenden Phänomenen stehen, war deshalb mit dem Anspruch verbunden, daß die Wirklichkeit auch in ihrer Geschichtlichkeit vollständig vernünftig rekonstruierbar sein muß.

Der Aufschwung der historischen Wissenschaften nach Hegel speiste sich jedoch vor allem aus einer Kritik an diesem „über-systematischen“ Geschichtsverständnis.¹⁴ Autoren wie Droysen¹⁵ und Burckhardt¹⁶ betrachteten den Versuch, Geschichtswissenschaft auf der Basis einer spekulativen Systematik zu betreiben, gerade als ihrem Verständnis historischer Wissenschaftlichkeit entgegengesetzt. Sie bemühten sich, die Geschichtswissenschaft als eine Disziplin von „empirischer Natur“¹⁷ zu begreifen. Sie haben sich bis heute – trotz einer gewissen Renaissance der Geschichtsphilosophie¹⁸ – methodisch durchgesetzt. Dem gegenüber standen Fortsetzungen Hegelscher Geschichtsphilosophien, allen voran die Marxsche, die dieses „positivistische“ Verständnis von Geschichte als unwissenschaftlich kritisierten und glaubten, an Darwins Konzeption von Entwicklungsgesetzen anknüpfend, in der biologischen Evolutionstheorie und Malthus’ Theorie der Populationsentwicklung eine seriösere Basis als Hegel für das Postulat von notwendigen Entwicklungsgesetzen gefunden zu haben.¹⁹ Diese geschichtsphilosophischen Konzepte haben, was die Entwicklung der Methodik der historischen Wissenschaften

¹⁴ Vgl. dazu Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*.

¹⁵ Vgl. Johann Gustav Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. v. Rudolf Hübner, München⁵ 1967.

¹⁶ Vgl. Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. v. R. Marx, Stuttgart 1955.

¹⁷ Johann Gustav Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. v. Rudolf Hübner, München⁵ 1967, S. 37.

¹⁸ Siehe dazu: Thomas Meyer, „Rückkehr der Geschichtsphilosophie?“ in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 2/1999 und Johannes Rohbeck, *Technik-Kultur-Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 2000.

¹⁹ Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, MEW 23, S. 12.

angeht, „verloren“. Peirce' Prozeßtheorie ist jedoch zu ihnen zu rechnen. Wenn auch nicht anankastisch, so ist sie doch von einem Ideal von Systematizität geprägt, einschließlich einer Suche nach „Stadiengesetzen“ der Entwicklung, das sie in Gegensatz zu einem eher positivistisch-empirischen Verständnis von Geschichtswissenschaft bringen muß.

Die Tendenz eines anankastischen Geschichtsdenkens geht nach Peirce in die Richtung einer Instrumentalisierung individueller Intentionalität als bloßes Material der Verwirklichung von Entwicklungsgesetzen. Das Individuelle ist nach Peirce als geistiges nicht allein kontinuierlich mit allem anderen Geistigen und deshalb potentiell in Liebe mit ihm verbunden, sondern es stellt auch eine Zufallsabweichung sowohl von den bisher dagewesenen Individuen wie auch den sie verbindenden Regularitäten dar. Individuen müssen, auch wenn sie mit anderen kontinuierlich sind, dennoch von ihnen unterscheidbar sein. Deshalb muß in der Zeichentransformation, die meinen Geist ausmacht, etwas anderes passieren als in der Zeichentransformation, die den Geist einer beliebigen anderen Person ausmacht. Diese Vorstellung, daß der Zufall individualisierend ist, kann man sich ganz in Analogie zum Darwinschen Evolutionsprinzip denken. Alle Individuen einer Gattung sind zwar, sofern sie sich miteinander fortpflanzen können, zueinander kontinuierlich. Trotzdem weicht jedes Individuum von jedem anderen Individuum, wenn man einmal von eineiigen Zwillingen absieht, durch die zufällige Mischung seiner Gene und die zufällig in ihm verwirklichten Mutationen ab. Es ist deshalb, wenn man es nur genau genug betrachtet, von den anderen Individuen seiner Gattung unterscheidbar. Und diese Zufallsabweichung von den anderen Mitgliedern der Gattung stellt die Möglichkeit einer Weiterentwicklung der Gattung dar. Schon Darwin denkt also in der Peirceschen Perspektive potentiellen Fortschritt als Zufallsabweichung vom Gattungscharakter einer Menge von miteinander fortpflanzungsfähigen Individuen. Mögen die meisten Abweichungen von diesem Gattungscharakter auch bedeutungs- und zukunftslos sein, so gibt es doch einige, die das Tor zu weiteren Entwicklungen und damit zur Abspaltung neuer Gattungen aus alten sind. Der Zufall, der sich wiederholt, weil er sich als günstig erwiesen hat, wird so zum neuen Gesetz. Analog denkt sich Peirce die zufälligen Abweichungen in der Zeichentransformation eines beliebigen individuellen Geistes als die Bedingung der Weiterentwicklung des Geistes als Kontinuum.

Eigentümlich unscharf bleibt hierbei das Verhältnis von Intentionalität, Wille und Zufall. Aus der Innenperspektive der handelnden Individuen betrachtet, ist es ein großer Unterschied, ob sie zufälligerweise von den Mustern abweichen, die sie vorgefunden haben, oder ob sie diese Abweichung gewollt, intendiert haben. Im Selbstverständnis der Individuen liegt ihr Beitrag zur historischen Entwicklung sicher in den von ihnen intendierten Handlungen. Wille und Intention als Zufallsabweichungen vom Notwendigen zu betrachten, ist aus der Innenperspektive wohl ebenso eine Degradierung von Individualität, wie diese – im Sinne des von Peirce kritisierten Hegelschen Anankasmus – als „List der Vernunft“, als ein Instrument für die allgemeine Gesetzmäßigkeit zu deuten. Es soll hier nicht behauptet werden, daß die Innenperspektive der handelnden Individuen durchaus in der Theorie der Geschichte zu respektieren ist. Die Frage, aus welcher Distanz Individualität in historischen Prozessen zu thematisieren ist und ob das Selbstverständnis der in der Geschichte agierenden und durch sie betroffenen Einzelnen in der Theorie historischer Prozesse zu berücksichtigen ist, wirft schwierige und sehr grundsätzlich erkenntnistheoretische Probleme auf, die hier nicht behandelt werden können.²⁰ Festgehalten werden soll nur, daß der Peircesche Tychismus ebenso eine Distanzierung vom Selbstverständnis handelnder Individualität darstellt wie der Anankasmus.

Der Anankasmus, der Geschichte als durch notwendige Gesetzmäßigkeit allein angetrieben denkt, kennt Weiterentwicklung im Grunde nur als Entfaltung von etwas potentiell bereits in der Entwicklungsgesetzmäßigkeit Determiniertem. Der Tychismus, der den Zufall als Entwicklungsfaktor in allen historischen Prozessen postuliert, faßt dagegen die vom realen Zufall bestimmte Entwicklung auch als die Entwicklung neuer Gesetzmäßigkeiten auf, die aus den bisher etablierten Gesetzmäßigkeiten gerade nicht ableitbar sind. Das bedeutet aber, daß sich in einer tychistischen Entwicklung nicht nur ursprünglich Eingefaltetes entfalten kann oder potentielle Strukturen zu realen Strukturen werden, sondern daß genuin neue Strukturen entstehen.

Tychismus und Anankasmus begreift Peirce beide als „entartete Formen“ seiner liebetheoretischen Geschichtsauffassung, die er Agapismus nennt. Diesen Begriff wählt Peirce nicht zufällig für seine

²⁰ Sie werden in Michael Hampe, *Gesetz und Distanz*, Heidelberg 1996, S. 122 ff. thematisiert.

Entwicklungskonzeption. In der griechischen Bibel ist *agape* das Wort für die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen und der Gegenliebe der Geschöpfe zu Gott, die neutestamentlich als die Nächstenliebe auftritt, die die *imitatio* der Gottesliebe zu den Menschen als Liebe des Menschen zum anderen Menschen ist. Die *agapische* Liebesrelation ist grundverschieden von der Relation, die mit dem griechischen „*eros*“ oder „*philia*“ bei Platon und Aristoteles gemeint war. *Eros* ist im Platonischen Sinne ein begehrendes Streben des Unvollkommenen nach dem Vollkommeneren. Es ist unmöglich, daß Gott sich erotisch den Menschen zuwendet, weil das Göttliche nach nichts im zu ihm in jeder Hinsicht unvollkommeneren Menschen streben könnte. So kann es zwar einen *Eros* des Menschen zu Gott oder der Idee des Schönen und Guten geben, doch nicht umgekehrt. Die *philia* wiederum setzt die Gleichheit im Grade der Vollkommenheit voraus, die ebenfalls zwischen Gott und Mensch nicht gegeben ist, so daß es keine *philia* geben kann, wo ein Vollkommenheitsgefälle besteht. *Agape* ist dagegen die Zuneigung zum Anderen, das weder notwendig als vollkommener oder unvollkommener gedacht werden muß. Und genau in diesem Sinne setzt Peirce den Begriff ein. Durch Liebe vorangetriebene Geschichte ist nicht die strebende Überwindung der Defizite einer Gegenwart in den Gütern einer Zukunft, also ein Prozeß von der Unvollkommenheit zur Annäherung an die Vollkommenheit. Ein solches teleologisches Geschichtskonzept wäre liebetheoretisch ein erotisches im Platonischen Sinne. Auch geht es nicht darum, daß die antizipierte Zukunft ein gleiches Recht auf Wirklichkeitsgehalt haben soll wie die Gegenwart und in der Gegenwart die Vergangenheit in ihren Eigenheiten so vollkommen wie möglich erinnert werden soll, so daß jede Gegenwart danach zu streben hätte, in der Erinnerung und Antizipation Vergangenheit und Zukunft gerecht zu werden. Das wäre eine Geschichtlichkeit im Sinne der *philia*. Peirce geht es weder um die Liebe zum Höheren noch zum Gleichen, sondern zu dem, was sich vom Betrachteten unterscheidet, oder wie man heute auch sagt, zum Anderen.

Das Modell für *Agapismus*, für die Entwicklung, die die Kontinuität mit dem Verschiedenen sucht, ist für Peirce der *Lamarckismus*. Lamarck war bekanntlich der Meinung, daß Organismen vereinzelt neue Verhaltensweisen zeigen können, die ihnen nützlich sind, jedoch von den Verhaltensweisen ihrer Vorfahren abweichen. Wenn sie nun diese Verhaltensweisen immer wieder ausüben und sich bei dieser Ausübung anstrengen, so verändern sie sich auf diese Weise dauer-

haft. Dieser Prozeß der Veränderung durch dauerhafte Anstrengung ist als Lernen und Gewohnheitsbildung zu bezeichnen. Wenn ich eine andere Sprache außer der, die meine Muttersprache ist, erwerben möchte, dann muß ich immer wieder bestimmte mir fremde Sprachhandlungen mit Anstrengung durchführen. Diese Anstrengung verändert mich in meiner Struktur und verbindet mich mit Individuen einer anderen Kultur. Die Aneignung einer Gewohnheit ist eine reflexive Handlung, die Konsequenzen für die Art und Weise hat, wie ich mich auf Fremdes beziehen kann; ich eigne mir das Fremde an, indem ich durch gewohnheitliche Umbildung meiner selbst eine Kontinuität zu ihm erzeuge und es dadurch quasi ent-fremde, ihm seine Fremdheit nehme.

Bei Lamarck entsteht die Tendenz zur Gewohnheitsbildung aus einer Intention. Die Wesen wollen sich anstrengen, um etwas zu erreichen. Ihre erfolgreiche Anstrengung erspart nach Lamarck bekanntlich ihren Nachkommen die Gewohnheitsbildung, weil sich Gewohnheiten nach Lamarck in strukturellen Veränderungen der Organismen niederschlagen, die vererbt werden. Peirce interessiert sich nun nicht sehr für die Differenzen in den Vererbungslehren von Lamarck und Darwin, die dafür verantwortlich sind, daß Darwin seine Theorie der Konkurrenz und Selektion entwickeln mußte. Seine Kritik an Lamarck ist nicht die Darwinsche. Vielmehr fehlt bei Lamarck der Zufall, der die Wesen zur Ausbildung neuer Gewohnheiten bringt, indem er Neues erzeugt. Ein Wesen, das von anderen zufällig abweicht, muß, wenn es seine Fremdheit gegenüber den anderen überwinden will, entweder sich an die anderen durch Gewohnheitsbildung anpassen oder die anderen dazu bringen, Gewohnheiten auszubilden, die sie mit ihm verbinden, oder beides.²¹ Statt Konkurrenz mit dem Fremden, Extinktion durch Kampf oder Ausweichen in die Diskontinuität, eine andere ökologische Nische, ist auch Anpassung durch gewohnheitliche Änderung des Bestehenden möglich. Das bedeutet jedoch, daß der Zufall sich nicht nur wiederholen und so zu einer neuen Gesetzmäßigkeit werden kann. Vielmehr kann die Zufallsabweichung auch zu einer Änderung der bestehenden Gesetzmäßigkeiten führen.

²¹ Diese Unterscheidung hat später Piaget als die Differenz von Assimilation und Akkomodation ins Zentrum seiner Entwicklungspsychologie gerückt, vgl. Jean Piaget, *Biologie und Erkenntnis. Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen*, Frankfurt a. M. 1974.

Peirce denkt sich in seiner spekulativen Naturphilosophie Gesetzmäßigkeiten als etwas, das mit andauernder Verwirklichung immer seltener Zufallsabweichungen unterliegt. Die Gesetzesaussagen der Physik, die mit Naturkonstanten operieren, betreffen in der Peirceschen Vorstellung besonders alte Gesetze der Naturgeschichte. Das Modell für diesen Gedanken ist wieder die Gewohnheitsbildung. Je länger ein geistiges Wesen nach einer Gewohnheit handelt, um so unwahrscheinlicher wird es, daß es zufälligerweise einmal nicht nach dieser Gewohnheit handelt. Doch auch bei sehr alten Gesetzen will Peirce noch die Möglichkeit von Zufallsabweichungen als Bedingungen der Entstehung neuer Gesetze zulassen. Physikalisch ist das, wenn überhaupt, nur verständlich zu machen als die Entstehung neuer Arten von Elementarteilchen und entsprechenden Wechselwirkungen. Ein Vorgang, den die physikalische Kosmologie heute für die ersten Minuten des Universums zuläßt. Plausibler ist der Gedankengang als Beschreibung der Entwicklung in der Geistesgeschichte.

Die Ausbildung von Gewohnheiten zu einem allgemeinen Entwicklungsprinzip in der Naturgeschichte der Lebewesen oder der Naturgeschichte überhaupt zu machen stellt eine Übertragung von Vorstellungen aus dem Bereich menschlicher Individualentwicklung in einen anderen, über die menschlichen Verhältnisse hinausgehenden Bereich dar. Abstrakt kann er durch den Gedankengang „gerechtfertigt“ werden, daß die menschliche Fähigkeit zur Ausbildung von Gewohnheiten ja kein „Sonderfall“ in der Bildung von Mustern sein kann und daß auch der Mensch mit seinen Lernkapazitäten ein Teil der Natur ist. Daraus folgt allerdings nicht, daß überall in der Natur die Fähigkeit anzutreffen sein muß, Gewohnheiten auszubilden. Auch wenn schon Plattwürmer konditioniert werden können, müssen die Naturgesetze noch lange nicht, wie Peirce annahm, das Resultat von analog zur Gewohnheitsbildung zu denkenden Vorgängen sein. Der spekulative „Überstieg“ von der „Selbsterfahrung“ zur Erfahrung der Plastizität des Organischen und der der Natur überhaupt ist aber auch nicht durch den vagen Hinweis einfach zurückzuweisen, daß die Fähigkeit zur Gewohnheitsbildung irgendwann in der Komplexitätssteigerung der Materie „emergiere“ und deshalb von anderen Prozessen der Musterbildung in der Natur zu unterscheiden sei, solange nicht konkret gezeigt werden kann, welche Art von Komplexitätssteigerung auf welche Weise diese Kompetenz entstehen läßt.

Die Aneignung von Gewohnheiten im Prozeß der Erziehung einer Person ist einerseits ein kultureller Vorgang, sofern die gewohnheit-

lichen Muster, die angeeignet werden, und die Techniken der Aneignung von Kulturkreis zu Kulturkreis variieren. Andererseits beruht dieser Vorgang auf biologischen Grundlagen und hat biologische Konsequenzen, etwa in Form neurologischer Veränderung beim Spracherwerb oder bei der Prägung (als einer speziellen Form der Gewohnheitsannahme) eines Singvogels auf ein bestimmtes Lied. Sofern die Gewohnheitsausbildung sowohl auf Seiten desjenigen, der sich gewöhnt, wie auf Seiten der Personen, die diesen Prozeß in Gang setzen und kontrollieren – den Erziehern –, Intention und Willen voraussetzt, handelt es sich nicht um einen natürlichen Vorgang im hier vorausgesetzten negativen Sinne von „natürlich“. Sofern jedoch die biologischen Mechanismen – etwa der Konditionierung –, die bei der Aneignung der Gewohnheiten im Spiel sind, und die biologischen Folgen, etwa in Form neuronaler Verdrahtungen, feste Muster darstellen, gegen die Personen nicht willentlich vorgehen können, handelt es sich sowohl bei bestimmten Aspekten der Abrichtung und Erziehung wie auch bei der handelnden Ausübung von Gewohnheiten um etwas – im positiven Sinne von gesetzmäßig – Natürliches. Die willentliche Nicht-Verfügbarkeit der frühen gewohnheitlichen Ausstattung einer Person, die sie dazu zwingt, sich „umzukonditionieren“, wenn sie ihre Gewohnheiten ändern will, legt für diese Ausstattung den Begriff der „zweiten Natur“ nahe. Während die „erste Natur“ die weitgehend unabänderliche anatomische und instinktive Struktur eines Lebewesens betrifft, bezeichnet die zweite Natur die gewohnheitlich fixierten Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster, die im Laufe der sowohl natürlich wie kulturell determinierten Lebensgeschichte erworben werden. Von dieser Terminologie aus betrachtet, benutzten Lamarck und Peirce die Prinzipien der Entwicklung der zweiten Natur zur Erklärung der Entstehung der Strukturen der ersten Natur. Weil die zweite Natur immer schon als historisch (lebensgeschichtlich) bedingt und plastisch galt, war es naheliegend, die Historisierung der ersten Natur durch Übertragung der Entwicklungsprinzipien der zweiten Natur auf diesen Bereich zu betreiben.

IV. Der normative Charakter von Geschichtskonzeptionen

Die Geschichtskonzeptionen, die Peirce diskutiert, sind Begriffskomplexe, geistige Verbindungen zwischen einfacheren Begriffen. „Nun sind“, wie er in „Evolutionäre Liebe“²² sagt, „geistige Verbindungen Verhaltensgewohnheiten“, so daß die Tatsache, die Geschichte auf die eine oder andere Weise zu denken, selbst eine Verhaltensgewohnheit darstellt. Vor allem geht es hier um das Verhalten, das die Peirceforschung als „Zeichenhandeln“ bezeichnet,²³ also die Gewohnheit, bestimmte Zeichenverbindungen akustischer oder optischer Art mit größerer Wahrscheinlichkeit hervorzubringen als andere. Doch die Geschichte auf die eine oder andere Weise zu beschreiben hat auch außerhalb des Zeichenhandelns in der Praxis Konsequenzen. Peirce behauptet in „Evolutionäre Liebe“: „Das 20. Jahrhundert wird in seiner zweiten Hälfte sicherlich die Sintflut über die soziale Ordnung hereinbrechen sehen, und der Himmel wird sich über einer Welt wieder aufhellen, die ebenso tief unter Trümmern liegen wird, wie die Schuld es ist, in welche sie diese Habsuchtsphilosophie so lange getrieben hat.“²⁴

Die Geschichtskonzeption der Habsuchtsphilosophie ist also nach Peirce nicht allein deskriptiv falsch, weil es andere plausiblere Entwicklungsprinzipien als das der Konkurrenz gibt, sondern sie ist auch moralisch und politisch gefährlich, weshalb das Konkurrenzprinzip nach Peirce nicht als Selbstbeschreibung der absichtlich erzeugten Dynamik von sich entwickelnden Gesellschaften akzeptiert werden sollte.

Wer die Geschichte auf eine bestimmte Weise beschreibt, handelt, wenn er seine Beschreibung wirklich glaubt, auch in Übereinstimmung mit dieser Beschreibung. Wer Entwicklungsprozesse hauptsächlich als das Ergebnis von Konkurrenz auf der Ebene der Mikrostruktur individuellen Handelns begreift, die zu allgemeiner Wohlfahrt auf der Makroebene gesellschaftlicher Verhältnisse führen, wird auch konkurrenz sein und handeln, Fremdes als Hindernis bekämpfen oder aus seinem Handlungsfeld ausschließen. Wer Geschichte als die Verwirklichung notwendiger Gesetzmäßigkeiten an-

²² Charles Sanders Peirce, *Naturordnung und Zeichenprozeß*, S. 249.

²³ Gerhard Schönrich, *Zeichenhandeln*, Frankfurt a. M. 1990.

²⁴ Charles Sanders Peirce, *Naturordnung und Zeichenprozeß*, S. 241.

sieht, die er kennt, wird sich für neue Entwicklungsziele nicht interessieren, die nicht mit dem von ihm aufgrund der eingesehenen Gesetzmäßigkeit Antizipierten übereinstimmen. Denn warum soll er sich mit Handlungszielen überhaupt beschäftigen, die in seiner anankastischen Sicht der Entwicklung gar nicht verwirklicht werden können, geschweige denn sie in seinem Handeln fördern? Das wäre geradezu irrational im kognitiven System eines historischen Notwendigkeitstheoretikers. Er wird deshalb skeptisch gegenüber Neuem sein, und eine Gesellschaft aus solchen Menschen wird unfähig zur Innovation.

Wer Geschichte als die Entwicklung neuer Gesetzmäßigkeiten begreift, denen durch die Ausbildung neuer Gewohnheiten ein Platz in den bestehenden Strukturen geschaffen werden kann, wird Abweichungen vom Bestehenden daraufhin befragen, unter welchen Bedingungen sie konstant gemacht werden können, in welcher Hinsicht ihnen ein Recht auf Dauer in der Zukunft verschafft werden kann und wie sich das Fremde und das Bekannte ändern müssen, damit eine neue differenzierte Struktur entsteht, die das zufällig einmal Aufgetauchte wiederholbar macht. Der Agapist ist also grundsätzlich aufgeschlossen gegenüber Neuem und versucht, jede Abweichung vom Bestehenden als möglichen Vorschlag zur fortschrittlichen Differenzierung der Welt zu deuten, in der er gegenwärtig existiert. Das mag nicht immer gelingen, weil unklar bleibt, welche gewohnheitliche Veränderung eine Stabilisierung des Zufälligen möglich machen könnte.

In dieser Charakterisierung der Normativität von Geschichtsauffassungen ist die individuelle Perspektive entscheidend. Es geht darum, ob einzelne Menschen konkurrenz, konservativ oder innovativ sind. Peirce' Rede von der „Sintflut“ über der „sozialen Ordnung“, die durch die „Habsuchtsphilosophie“ entstehen wird, scheint einen direkten Zusammenhang zwischen den Verhaltensmustern der Individuen und sozialen Katastrophen herstellen zu wollen. Damit wird die Existenz einer „Komplexitätsschleuse“ geleugnet, die Theorien wie die von Adam Smith annahmen und in der aus dem Bezug der Handlungen vieler Individuen aufeinander etwas ganz anderes entsteht, was keines der Individuen intendiert hat. Das agonale und potentiell destruktive Verhalten von konkurrierenden Individuen zueinander soll bei Peirce auch zu sozialen Destruktionen, zu kollektiven Desastern führen. Umgekehrt soll jedoch auch der Glaube, daß historische Prozesse nach bestimmten Mustern ablaufen,

das Handeln der einzelnen in moralisch relevanter Weise determinieren. Damit stellt Peirce das Handeln einzelner Personen ins Zentrum der Relevanzen seiner allgemeinen Geschichtstheorie.

Hier verhält er sich nicht anders als in den anderen theoretischen Gebilden seiner Philosophie. Denn nach der pragmatistischen Auffassung sind alle Theorien, die man glaubt, in diesem Sinne normativ, weil der, der nach Prinzipien und nicht instinktiv handelt, seine Prinzipien des Handelns idealerweise aus den Theorien gewinnt, an die er glaubt. Oder umgekehrt, um festzustellen, was eine Person wirklich glaubt oder was die kognitive Struktur einer Gesellschaft bestimmt, schaue man sich an, nach welchen Prinzipien ein Individuum handelt oder in einer Gesellschaft überwiegend gehandelt wird. Dann sieht man viel eher, als wenn man die Personen nur danach befragt, was sie glauben, welche Überzeugungen sie tatsächlich haben.

Es wird deutlich, daß Peirce' Überlegungen in „Evolutionäre Liebe“ nicht allein einen Versuch darstellen, Naturgeschichte und Zivilisationsgeschichte nach denselben Prinzipien der Gewohnheitsbildung zu beschreiben. Vielmehr will er die Prinzipien, unter denen er diese beiden Prozesse miteinander verkoppelt, selbst wieder normativ rechtfertigen. Die normativen Unternehmungen stehen in Peirce' Architektonik der Wissenschaften überhaupt an hoher Position.²⁵ Interessant ist jedoch, wie er in seinen Überlegungen zur Evolution das menschliche Denken einerseits naturalisiert, andererseits die Prinzipien seiner Naturalisierung normativiert. Hier handelt es sich um eine besonders raffinierte Verkoppelung von Faktizität und Normativität, die ja für die pragmatistische Philosophie überhaupt charakteristisch ist und die abschließend zu diskutieren ist.

In seiner Theorie der Entwicklung von Naturgesetzen nach Prinzipien der Gewohnheitsbildung entthront Peirce die physikalischen Gesetze von ihrem Podest ewiger Geltung, ohne sie zu subjektivieren, weil er den Prozeß der Gewohnheitsbildung im Ausgang vom Lamarckismus naturalistisch denkt. Menschliches Zeichenhandeln und die zivilisatorische Entwicklung, sofern sie von diesem Zeichenhandeln bestimmt wird, ebenfalls gewohnheitstheoretisch zu rekonstruieren schließt Natur- und Zivilisationsgeschichte (in einem sehr weiten Sinne) über eine, auf den ersten Blick biologisch anmutende

²⁵ Vgl. Charles Sanders Peirce, *Lectures on Pragmatism/Vorlesungen über Pragmatismus*, Hamburg 1973, S. 156 ff.

Brücke, kurz. Tatsächlich hat der Begriff der Gewohnheit, angefangen von der Aristotelischen Hexis-Lehre, jedoch eine Tradition, die über Schelling in den französischen Spiritualismus, etwa Ravaissons, reicht und sehr viel weitergehende Überlegungen zu Zeit, Geschichte, Individualität und Leben umfaßt als die Lamarcksche Philosophie zoologique.²⁶ Er steht für eine Tradition, die die Alternative von geplanter und zufälliger Geschichte ebenso zu vermeiden versucht wie bestimmte prozeßtheoretische Extremismen.

Für die allgemeinen Evolutionstheorien ist wie für die Geschichtsphilosophie die Alternative, Entwicklungsprozesse entweder als Verwirklichung von Plänen teleologisch zu denken oder als ungerichtete Prozesse, immer unbefriedigend gewesen. Denn einerseits ist die Vorstellung, organische Entwicklungen seien durch eine verborgene Intentionalität „gesteuert“, das heißt vitalistisch zu verstehen, ebenso wie die, daß die Menschheits- und Zivilisationsgeschichte einen göttlichen Plan realisiere, also heilsgeschichtlich zu deuten sei, unakzeptabel geworden. Teleologie- und Intentionalitätskritik ist in den Theorien der Geschichte des Lebendigen verschwunden, weil die Gegenstände einer solchen Kritik dort nicht mehr existieren. Für die Zivilisationsgeschichte gilt Hermann Lübbes Feststellung, „daß die unverkennbare Gerichtetheit der zivilisatorischen Evolution eben keine Zielgerichtetheit ist, daß die beschleunigenden, ordnungsstiftenden oder auch ordnungsauflösenden Handlungen innerhalb dieses Prozesses sich keineswegs nach Analogie eines Plans aneinander fügen.“²⁷ Statt dessen behauptet Lübbe: „In Wahrheit sind Vorgänge zivilisatorischer Evolution, Kulturgeschichten also, strukturell naturgeschichtlichen Evolutionen analog. Sie sind Resultanten kontingenter Interferenz kausaler Prozesse, sie folgen daher gesamthaft keiner bekannten Gesetzmäßigkeit, sind vielmehr singulär, nicht prognostizierbar [...] und unbeschadet erkennbarer Gerichtetheit und unbeschadet etwaiger Handlungsbestimmtheit nicht zielgerichtet. Statt Handlungssubjekt lediglich Referenzsubjekt eines Prozesses

²⁶ Vgl. dazu Gerhard Funke, „Gewohnheit“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 3, Bonn 1958; Jean G.F. Ravaisson-Mollien, *De l'habitude*, Paris 1838; Michael Hampe/Jan-Ivar Lindén (Hrsg.), *Im Netz der Gewohnheit*, Hamburg 1993 und Jan-Ivar Lindén, *Philosophie der Gewohnheit. Über die störbare Welt der Muster*, Freiburg 1997.

²⁷ Hermann Lübbe, *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*, Erlangen/Jena 1993, S. 30.

dieser Struktur zu sein – an diesen irritierenden Gedanken gewöhnen wir uns nur langsam.²⁸

In dieser zu weit gehenden Auffassung Lübbes ist die Geschichte als ein Prozeß, der weder auf menschliche Intentionalität primär bezogen noch primär von ihr gesteuert wird, natürlich im negativen Sinne von nicht-intentional. Lübbe leugnet jedoch auch die Gesetzmäßigkeit dieses Vorgangs, die bei naturgeschichtlichen Evolutionen in den Prinzipien der Mutation und Selektion und den Mendelschen Regeln noch gegeben sind. Die Marginalisierung der Relevanz von Handlungen für die Geschichte und die schwer verständliche Betonung von „kontingenter Interferenz kausaler Muster“ ohne Gesetzmäßigkeit (die das anspruchsvolle Unternehmen einer Theorie der Kausalität ohne Theorie der Gesetzmäßigkeit voraussetzt), stellt einen eigenartigen und extremistischen Endpunkt der Skepsis gegenüber Geschichtsphilosophie jeglicher Art dar. Hier scheint Geschichte als bloße Kontingenz naturalisiert zu werden. Doch wie sollen sich „Interferenzen kausaler Prozesse“ ohne Gesetzmäßigkeiten denken lassen, wo doch sowohl Gesetze der Interferenz wie Kausalgesetze in den Bereichen der Natur, in denen von Überlagerungen und Verursachungen die Rede ist, herangezogen werden?

Weder im Bereich der Natur- noch dem der Kulturgeschichte kann auf die Vorstellung verzichtet werden, daß Ordnungen entstehen und vergehen; daß die Saurier ausgestorben sind und die Säugetiere und Vögel sich ausgebreitet haben, daß das römische Imperium untergegangen ist und sich die europäisch-nordamerikanische Zivilisation über den Globus ausbreitet, all das sind Feststellungen, die an die Individuation von relativ abstrakten Mustern wie biologischen Gattungen und politischen Staatengebilden gebunden sind. Aus einer sehr weiten Perspektive kann man das Entstehen und Vergehen solcher Muster als eine Drift von organischen und zivilisatorischen Gestalten beschreiben, die niemand gewollt hat und die auf nichts hinausläuft. Vermutlich ist jedoch schon die erkenntnistheoretische Anwendung dieser Muster interessengeladen, denn es handelt sich bei ihnen ja nicht um einfach vorfindbare Einzeldinge, sondern um abstrakte Konstrukte. Wer selbst ein europäischer Mensch ist, wird

²⁸ Hermann Lübbe, „Moralismus oder fingierte Handlungssubjektivität in komplexen historischen Prozessen“, in: Weyma Lübbe (Hrsg.), *Kausalität und Zurechnung. Über Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen*, Berlin 1994, S. 300.

den Untergang Roms und die Ausbreitung der Säugetiere in einem sehr weiten Sinne als etwas betrachten, was zur eigenen organischen und zivilisatorischen Lebensform geführt hat, und zwar durch eine Mischung aus gesetzmäßig zu rekonstruierenden Prozessen und Zufällen. Sofern dem Betrachter an der eigenen Existenzform gelegen ist (was vorausgesetzt werden kann), wird diese Geschichte notwendig normativ als Vorgeschichte zu einer positiv bewerteten Gegenwart selbst positiv bewertet werden. Auch wenn niemand gewollt hat, daß europäische Menschen entstehen, so werden europäische Menschen es doch positiv bewerten, daß es so gekommen ist und es nicht anders als negativ bewerten können, daß es mit den europäischen Menschen ein Ende haben wird, das auch ihr Wollen nicht verhindern kann.

Der Kontingenz-Heroismus Hermann Lübbes ist dagegen eine Scheinperspektive. Es handelt sich dabei um den Versuch, „reines Wissen“ von einem normfreien, unbeteiligten Standpunkt gegenüber der Geschichte zu fingieren. Doch ein solches Wissen ist, wie Whitehead zurecht hervorgehoben hat, gerade bei der Betrachtung historischer Prozesse eine hochgradige Abstraktion.²⁹ Um Vorgänge des Entstehens und Vergehens zu beschreiben, müssen Musterbildungen (Prägungen von Allgemeinbegriffen) vorgenommen werden, die es erlauben, das, was entsteht und vergeht, überhaupt zu individualisieren. Schon diese Musterbildungen werden normativ aufgeladen sein (wie etwa die Bildung „Primaten“ oder „Herrentiere“ oder die Zählung der „Reiche“ im „Dritten Reich“ zeigen). Wo vom Entstehen des römischen Reiches und vom Zerfall des common wealth gesprochen wird, ist auch von Zielvorstellungen, Hoffnungen und Enttäuschungen der Bewohner dieser Imperien zu handeln. Es ist schwer denkbar, wie dabei ganz ohne Normen und Wertungen auf ihre Perspektive Bezug genommen werden soll. Diese Bewertungen werden aus der eigenen Perspektive der jeweiligen Historiker entstehen. Eine Geschichtsschreibung, die nicht die einer Historikerin mit einer bestimmten Perspektive und die ohne Bewertungen ist, gibt es nicht. Zwar müssen alle Bewertungen von einem Objektivitätsideal kritisiert werden. Doch die konkrete Kritik geschieht jeweils wieder in einem Bewertungskontext. Das Ideal des „absoluten Standpunktes“ ist eben tatsächlich ein Ideal und keine erkenntnistheoretische Wirklichkeit, die durch Kritik der Geschichtsphilosophie und Einführung des Operators „alles ist kontingent“ wirklich würde.

²⁹ Vgl. Alfred N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge 1933, S. 4.

Auch die Theorien der Musterbildung, die ohne Teleologie operieren, wie sie im Umfeld der Chaosforschung³⁰, der Selbstorganisationstheorien³¹ und der Synergetik³² entstanden sind, können uns von unserem bewertenden Blick auf Gebilde, in denen Menschen handeln und die sie mitkonstituieren, nicht befreien. Was sie allerdings – entgegen Lübbes Vermutung – zeigen, ist, daß es möglicherweise doch Entwicklungsgesetze gibt, die das Entstehen und Vergehen von Mustern in der anorganischen und organischen Natur, aber auch der Menschenwelt gleichermaßen beherrschen. Diese Theorien schließen den Zufall bekanntlich nicht aus. Auch wenn sie nicht im selben Sinne ein realistisches Verständnis vom Zufall wie Peirce haben, kennen sie ihn doch als Phasenübergang und Symmetriebruch. Sie bemühen sich also um eine angemessene Bestimmung des Verhältnisses von Zufall und Gesetzmäßigkeit in allgemeinen Prozeßtheorien. In diesem Sinne stehen diese Theorieansätze in einer Tradition mit Peirce' verallgemeinerter Gewohnheitstheorie: außerhalb des methodischen Rahmens der Geschichtswissenschaften, weit den Rahmen naturwissenschaftlicher Evolutionstheorien überschreitend, aber nicht in die heilsgeschichtlichen Bahnen der klassischen Geschichtsphilosophie zurückkehrend.

Peirce' Vorstellung, daß es einerseits eine allgemeine Tendenz zur Gewohnheitsbildung gibt oder eine Meta- und Grundgewohnheit zur Annahme von Gewohnheiten, andererseits jedoch realen Zufall, der ständig zu einer Abweichung von etablierten Gewohnheiten führt, ist der Versuch, die Evolution von Gesetzen oder allgemeiner von Mustern weder allein als einen notwendigen noch als einen intentionalen oder teleologischen, noch auch als einen rein zufälligen Prozeß zu verstehen. Sofern man von einem deterministischen Naturverständnis und einem intentionalistischen Kultur- und Zivilisationsbegriff ausgeht, Natur also als einen gesetzmäßigen Erfahrungszusammenhang deutet und Kultur und Zivilisation als die Verwirklichung personal identifizierbarer menschlicher Intentionen, muß man die Peircesche Prozeßtheorie als weder naturalistisch noch

³⁰ Vgl. beispielsweise Bernd-Olaf Küppers (Hrsg.), *Ordnung aus dem Chaos. Prinzipien der Selbstorganisation und Evolution des Lebens*, München 1987.

³¹ Vgl. Wolfgang Krohn/Günter Küppers (Hrsg.), *Selbstorganisation. Aspekte einer wissenschaftlichen Revolution*, Braunschweig/Wiesbaden 1990.

³² Vgl. Hermann Haken, *Erfolgsgeheimnisse der Natur. Synergetik: Die Lehre vom Zusammenwirken*, Frankfurt a. M. 1984.

personalistisch beschreiben. Sofern das Naturverständnis des 19. Jahrhunderts deterministisch, der Geschichts- und Kulturbegriff dagegen personalistisch und intentionalistisch war, lag Peirce mit seinen Überlegungen quer zum Naturalismus und Historismus seiner Epoche. Inzwischen haben sich die Dinge gewandelt. Durch die physikalische Kosmologie und die Quantentheorie ist die Peircesche Spekulation einer Geschichte der Naturgesetzmäßigkeit und der Existenz eines realen Zufalls zumindest erfahrungswissenschaftlich möglich geworden. Die Kritik an den Geschichtsphilosophien und vor allem die funktionalistischen, strukturalistischen und systemtheoretischen Tendenzen der Kulturwissenschaften haben die Vorstellung, Kultur- und Zivilisationsprozesse stellen die Verwirklichung menschlicher (oder gar göttlicher) Intentionen dar, obsolet gemacht. Diese letzte Entwicklung war allerdings von – im Peirceschen Sinne zu kritisierenden – notwendigkeitstheoretischen Tendenzen geprägt. Eine Synthese der Elemente Peirceschen Prozeßdenkens: Prozessualität aller Gesetzmäßigkeiten und Gewohnheiten, Realität des Zufalls, Gerichtetheit der Wirklichkeitsprozesse auf ansteigende Differenzierung und gleichzeitige Kontinuierung der Gesetzmäßigkeiten, stellt aber auch vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Natur- und Kulturwissenschaften eine gewagte Spekulation dar. Sie weist jedoch in eine Richtung, die heute – im Unterschied zur geistigen Situation von Peirce selbst – zumindest sichtbar ist und als eine Vermeidung von Einseitigkeiten (wie dem Lübbeschen Kontingenzheroismus) auch wünschenswert wäre. Eine Annäherung der Kultur- und Naturwissenschaften vor dem Hintergrund einer allgemeinen Prozeßtheorie wäre weder einfach eine Naturalisierung der Geschichte noch eine Historisierung der Natur, weder eine Auferstehung Hegelscher oder Marxscher Geschichtsphilosophie noch eine Absage an die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens. Vielmehr verlören die Trennungen von gesetzmäßig determinierten Naturvorgängen und absichtlich herbeigeführten Geschichtsprozessen, von natürlicher Entwicklung und menschlich hervorgebrachten Geschehnissen ihre kategoriale Verschiedenheit. Das schwierigste Problem für eine solche synthetische Theorie von Natur- und Geschichtsprozessen dürfte allerdings das der Normativität sein.

Es steht außer Frage, daß nicht nur das Verständnis der Kultur- und Zivilisationsgeschichte, sondern auch das der Naturgeschichte von normativer, handlungsleitender Relevanz sein kann. Die Überzeugung, daß die Menschheitsgeschichte nach den Naturgesetzen

analogen Prinzipien notwendig in eine bestimmte Richtung fortschreite, war ohne Zweifel normativ handlungsleitend für sehr viele kommunistische Politiker des 20. Jahrhunderts, sowohl hinsichtlich ihrer Sicherheit, erfolgreiche Innovationen zu betreiben, wie auch hinsichtlich ihrer totalitären Abschottung gegenüber Alternativen. Darüber hinaus berichten Menschen immer wieder, die Vorstellung, das Naturgeschehen sei deterministisch auf einen Wärmetod zulaufend zu denken, habe für sie etwas Handlungslähmendes und Deprimierendes. Die Peircesche Vorstellung, der Glaube an eine bestimmte Entwicklungstheorie, der handlungswirksam wird, mache diese auch „in the long run“ wahr, dürfte allerdings für die Theorien der Geschichte der Natur immer fraglich bleiben und als eine idealistische Übertreibung zu beurteilen sein. Denn für alle Theorien der Naturgeschichte heute gilt: Das menschliche Handeln stellt einen völlig zu vernachlässigenden Kausalfaktor in der Natur insgesamt dar. Zwar bestimmen Menschen durch ihr Handeln sehr weitgehend die Entwicklung der sie unmittelbar umgebenden Natur auf diesem Planeten. Und hier mag es tatsächlich von den Theorien über die Entwicklung dieser lebensweltlich relevanten Natur abhängen, wie sich die Natur hier unter dem menschlichen Einfluß entwickeln wird. Doch was immer die Menschen über die Entwicklung beispielsweise der Sonne oder der sich bewegenden Galaxien denken, sie sind zu machtlos, um ein Handeln zu erzeugen, das die Entwicklungsprozesse dieser Objekte beeinflussen könnte.

Die Vorstellung von der Machtlosigkeit menschlichen Handelns, wenn es um sehr große natürliche Dimensionen geht, die systemtheoretisch komplexitätsemphatische Theorien wie die Hayeks und Kontingenztheorien wie Lübbe auch für die wirtschaftliche, politische und kulturelle Welt annehmen, mag von einer vagen normativen Relevanz sein, die die Gestimmtheit gegenüber der „letztendlichen“ Bedeutung menschlicher Bemühungen betrifft. Sie scheint jedoch auch gleichzeitig eine Grenze zwischen den Geschichten der Natur und den Zivilisationsprozessen zu markieren. Auch wenn die Theorien der Naturgeschichte Produkte der Wissenschaftsgeschichte sind und in diesem Sinne die Kulturgeschichte ein epistemisches Primat gegenüber der Naturentwicklung hat, scheint das Handeln, das aufgrund dieser Theorien geschieht, immer nur die Kulturgeschichte selbst und in einem marginalen Rahmen die Naturgeschichte einiger Arten auf der Erde zu betreffen. Weil die Menschheitsgeschichte jedoch nach unseren Theorien der Naturgeschichte kausal und in ihrer

zeitlichen Ausdehnung völlig irrelevant für die Entwicklung der tiefenzeitlichen Natur³³ ist, folgt aus dem Glauben an diese Theorie der Geschichte der Natur, daß dieser Glaube selbst keinen Entwicklungsfaktor innerhalb der Natur darstellt. Wer an den Fortschritt oder den Untergang des Abendlandes glaubt, mag durch das von diesem Glauben angetriebene Handeln „in the long run“ diesen oder jenen historischen Prozeß befördern. Wer an den Wärmetod des Universums oder die Flucht der Galaxien glaubt oder nicht glaubt, wird zu keinen, aus seinen Überzeugungen motivierten Handlungen kommen, die diese Naturprozesse tangieren.

Die von von Weizsäcker so genannte „optische Täuschung“ der Geschichtslosigkeit der Natur ist also gar keine. Wenn unsere Theorien der kausalen Organisation der Natur wahr sind, ist es in einem bestimmten Zeitmaßstab völlig unerheblich, ob der Mensch A oder non-A tut. Ob das allgemeine Artensterben, das durch unser Handeln verursacht wird, fortgesetzt wird oder nicht, ist beispielsweise irrelevant angesichts der Zeitskala, die das Entstehen und Erlöschen unserer Sonne mit einbezieht. Das heißt jedoch nicht allein, daß unser Handeln für die Geschichte der Sonne unerheblich ist, sondern auch umgekehrt, daß die Zeitmaßstäbe, die für die Beschreibung der Entwicklung von Sonnen benutzt werden, untauglich sind, um das für menschliches Handeln relevante Naturverständnis noch zu erfassen. Eine Naturalisierung der Menschheitsentwicklung auf kosmischen Zeitskalen läßt diese einfach zu einem blitzartigen Geschehen werden. Als handlungsrelevante Selbstbeschreibung ist dieser Zeitmaßstab deshalb für ein normativ bedeutsames Naturverständnis des Menschen ungeeignet. In der Geschichte der Natur in ganz großem Zeitmaßstab kommen Menschen mit ihrem handlungsleitenden Zeitverständnis nicht mehr vor. Sofern „Geschichte“ normativ bedeutet, das eigene Handeln aus einer Vergangenheit heraus zu verstehen und es mit Rücksicht auf eine von Menschen erlebbare Zukunft hin zu gestalten, sind der Urknall und die ewige Flucht der Galaxien nicht Teil unserer Geschichte. Auch wenn die Komplexität der historischen Prozesse in der Menschenwelt so groß sein sollte, daß sie durch Intentionalität menschlicher Reichweite ebenso wenig beeinflussbar sind wie die Naturgeschichte, so gilt für sie dennoch, daß das Erinnern und Erwarten ein relevanter Faktor ist. Das, was Menschen

³³ Zum Begriff der Tiefenzeit vgl. Stephen Jay Gould, *Die Entdeckung der Tiefenzeit*.

erinnern und erwarten, betrifft jedoch vor allem die Vorgeschichten der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Muster, die sie selbst oder andere einmal erlebt und bewertet haben oder die sie erleben und bewerten werden. Was Menschen als Fehler und Größe in der Vergangenheit erinnern, legt neben anderen Faktoren fest, wie sie in der Gegenwart handeln und was sie für die Zukunft erhoffen oder befürchten. Kein Mensch hat jedoch das Aussterben der Saurier erlebt und bewertet und seine Erlebnisse und Bewertungen erinnernd an seine Nachwelt weitergegeben. Hier gibt es kein menschliches Gedächtnis als Bezugspunkt, sondern natürliche Spuren, die tatsächlich „wertfrei“ erinnern und also gar nicht erinnern. Weil es nicht möglich ist, das Aussterben der Saurier als einen Fehler menschlichen Handelns zu erinnern und Menschen keine Handlungsstrategien entwickeln können, um etwa das Verlöschen der Sonne zu verhindern, deshalb sind paläontologische und astronomische Zeitmaßstäbe pragmatisch irrelevant. Nur in einem sehr abstrakten Sinne ist die Geschichte der Menschen, sofern ihre Intentionen und Bewertungen dabei thematisch bleiben sollen, in die zeitlichen Dimensionen der Naturgeschichte, deren Charakteristikum die Tiefenzeit ist, integrierbar.

Heinz Eidam

Standrecht und Apokatastasis Die Moral am Ende der Geschichte(n)¹

„R., der gerade aus Jugoslawien zurückgekommen ist, hatte sich während des Erdbebens in einem Dorf nahe Skopje aufgehalten, als dort ein Stoß die von Frauen und Kindern bis zum letzten Platz gefüllte Kirche zum Einsturz brachte. Als Einer, der sofort herbeigeeilt war, um zu retten, wer und was noch zu retten war, mit einem Freunde dessen tote und unkenntlich gewordene Tochter aus den Trümmern herauszog und stimmlos fragte: ‚Beweist das nun Gottes Allmacht?‘ und: ‚Oder sein Erbarmen?‘, da stellte der Vater des Mädchens die Bahre ab, holte mit vollem Schwunge aus und erschlug mit dem Spaten seinen Freund und Helfer.

Nach dieser Erzählung weinten einige von uns. Aber unsere Tränen galten nicht nur dem toten Mädchen. Auch nicht nur dem erschlagenen Freunde. Sondern auch dem furchtbaren Beweis für die Kraftlosigkeit von Beweisen. Und unsere letzten Hoffnungen erstarben.“²

I. „... nicht der Rede Wert“

1933 publiziert Walter Benjamin seine Rezension des Romans von Arnold Bennett *Konstanze und Sophie oder Die alten Damen*, übersetzt von Daisy Bródy, 2 Bde., München 1932. Die Rezension trägt den Titel „Am Kamin. Zum 25jährigen Jubiläum eines Romans“ und beginnt mit einem Zitat von Oscar Wilde. Von diesem wird erzählt, er habe sich einmal in einem Kreis von Leuten befunden, in dem von der Langeweile die Rede gewesen sei: „Jeder hatte ein Sprüchlein; Wilde schwieg bis zuletzt. Erwartungsvoll sah man ihn an. Da sagte er: ‚Wenn ich mich langweile, dann nehme ich mir einen guten Roman, setze mich ans Kaminfeuer und schaue ihm zu.‘“ Der

¹ Vortrag auf dem Kolloquium der Hermann-Cohen-Akademie „Vom Sinn und Unsinn der Geschichte“, Buchen (Odenwald), 27.-30. Juli 2000; inzwischen auch erschienen in: Heinz Eidam, *Moral, Freiheit und Geschichte. Aspekte eines Problemzusammenhanges*, Würzburg 2001.

² Günther Anders, „Drei Tote“, in: *Ketzereien*, München 1982, S. 108.

„Blick in den Kamin“ wird für Benjamin zu einem Gleichnis der Rezeption bzw. des Romans selbst. Der Leser des Romans sei „einsam, und für eine gute Weile.“ In dieser Einsamkeit bemächte er sich seines Stoffes.

„Er ist bereit, ihn gleichsam spurlos sich zu eigen zu machen, ja förmlich zu verzehren. Denn er vernichtet, er verschlingt den Stoff wie Feuer Scheiter im Kamin. Die Spannung, die das Werk durchzieht, gleicht sehr dem Luftzug, der die Flammen im Kamin ermuntert und ihr Spiel belebt“ (GS III, 388 f.).³

Und wenn der Roman ein Bau sei, „dann viel weniger im Sinn des Architekten als der Magd, die Hölzer im Kamin aufschichtet. Nicht haltbar, sondern brennbar soll er sein“ (GS III, 389). Nachdem Benjamin den Inhalt des Romans von Bennett skizziert hat, kommt er wieder auf sein Gleichnis zurück: „Es ist ein trockenes Material, an dem sich das brennende Interesse des Lesers nährt. Was heißt das? ‚Ein Mann, der mit fünfunddreißig stirbt‘, hat Moritz Heimann einmal gesagt, ‚ist auf jedem Punkt seines Lebens ein Mann, der mit fünfunddreißig stirbt‘.“ Auf diese Frage, auf die Benjamin drei Jahre später in seinem Essay *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows* von 1936 noch einmal zurückkommen wird, versucht er, eine Antwort zu geben:

„Ich weiß nicht, ob das richtig ist; ich glaube und hoffe, es ist falsch. Doch im Roman ist es vollkommen richtig; ja, man kann das Wesen der Romanfigur nicht besser bezeichnen als mit diesem einen Satz. Er sagt, daß sich der Sinn ihres Lebens nur erst von ihrem Tode her erschließt. Nun aber sieht der Leser im Roman Figuren, an denen er den ‚Sinn des Lebens‘ abliest. Er muß daher, so oder so, im voraus gewiß sein, daß er ihren Tod erlebt. Zur Not wohl nur im übertragenen Sinn: das Ende des Romans; doch besser schon, im eigentlichen. Wie geben sie ihm zu erkennen, daß der Tod schon auf sie wartet, und ein ganz bestimmter, und dies an einer ganz bestimmten Stelle? Das ist die Frage, die den Leser so unwiderstehlich an seinen Roman bannt wie jene Flamme im Kamin ans Scheitholz. Er macht sich eigentlich mit dem Tod identisch, und er beleckt den Handelnden alsbald; wie Flammenzungen nämlich, die den Ast umspielen, ehe er endlich Feuer fängt.

Er soll zu Asche werden.“ (GS III, 391)

Der Leser verzehrt den Roman wie die Flamme das Holz. Er macht sich mit dem Tod identisch, der „Sinn des Lebens“ erschließt sich ihm über die Gewißheit des Todes, diesen nimmt er vorweg, und nur

³ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schwepenhäuser, Frankfurt a. M. 1980 (GS).

durch diese Vorwegnahme ist der Held des Romans eine Figur, ein Mann, der „auf jedem Punkt seines Lebens“ derjenige ist, der mit fünfunddreißig stirbt. Drei Jahre später schreibt Benjamin in seinem Essay über den *Erzähler* folgendes:

„Was heißt das? ‚Ein Mann, der mit fünfunddreißig stirbt, hat Moritz Heimann einmal gesagt, ist auf jedem Punkt seines Lebens ein Mann, der mit fünfunddreißig stirbt.‘ Nichts ist zweifelhafter als dieser Satz. Aber dies einzig und allein, weil er sich im Tempus vergreift. Ein Mann, so heißt die Wahrheit, die hier gemeint war, der mit fünfunddreißig Jahren gestorben ist, wird *dem Eingedenken* an jedem Punkte seines Lebens als ein Mann erscheinen, der mit fünfunddreißig Jahren stirbt. Mit anderen Worten: der Satz, der für das wirkliche Leben keinen Sinn gibt, wird für das erinnerte unanfechtbar. Man kann das Wesen der Romanfigur besser nicht darstellen als es in ihm geschieht. Er sagt, daß sich der ‚Sinn‘ von ihrem Leben nur erst von ihrem Tode her erschließt. Nun aber sucht der Leser des Romans wirklich Menschen, an denen er den ‚Sinn des Lebens‘ abliest. Er muß daher, so oder so, im voraus gewiß sein, daß er ihren Tod miterlebt. Zur Not den übertragenen: das Ende des Romans. Doch besser den eigentlichen. Wie geben sie ihm zu erkennen, daß der Tod schon auf sie wartet, und ein ganz bestimmter, und das an einer ganz bestimmten Stelle? Das ist die Frage, welche das verzehrende Interesse des Lesers am Romangeschehen nährt.

Nicht darum ist der Roman bedeutend, weil er, etwa lehrreich, ein fremdes Schicksal uns darstellt, sondern weil dieses fremde Schicksal kraft der Flamme, von der es verzehrt wird, die Wärme an uns abgibt, die wir aus unserem eigenen nie gewinnen. Das, was den Leser zum Roman zieht, ist die Hoffnung, sein fröstelndes Leben an einem Tod, von dem er liest, zu wärmen.“ (GS II.2, 456 f.)

Nur für das erinnerte Leben also sei der Satz richtig, unanfechtbar. Nur wenn der Mann mit fünfunddreißig Jahren „gestorben ist“, ist er ein Mann gewesen, der mit fünfunddreißig stirbt, und kann nur deshalb der Erinnerung an jedem Punkt seines erinnerten Lebens als ein solcher auch erscheinen. Für das wirkliche Leben aber gibt er keinen Sinn. Vielleicht läßt sich so die Epikureische Zurückweisung der Bedeutung des Todes für das Leben verstehen. Im Leben begegnet er ihm nicht, aber der Sinn des erinnerten erschließt sich – im Eingedenken – nur von ihm her.

Nun ließe sich jedoch einwenden, daß zwar nur der bestimmte Tod, der Tod an einer bestimmten Stelle, dem Leben ein Ende setzt und daß nicht der Tod, der kommen wird, sondern nur die bestimmte Stelle seines Kommens nicht im voraus bestimmt werden kann. Post festum erst wird es *dieser* Tod gewesen sein, der Tod, der *diesem* Leben deshalb kein nur abstraktes Ende, sondern sein konkretes, be-

stimmtes gesetzt und deshalb dieses Leben erst zu diesem konkreten gemacht haben wird. Was aber unterscheidet dann das Leben der Romanfigur vom Dasein seines Lesers? Identifiziert sich der Leser mit dem Tod, stellt sich ihm das Leben der Romanfigur von deren Ende her dar und erschließt sich erst von diesem her auf jeder Seite der Sinn des gelebten Lebens – warum sollte sich der Sinn des eigenen dem Leser nicht ebenso aus der antizipierten Identifikation, die der Vollzug des Lebens selbst ist, erschließen lassen können? Warum nicht aus der Negation des Werdens am Ende der Sinn des Werdens und Vergehens? Und könnte man nicht sagen, daß ebenso, wie der Leser an jedem Punkt des Romans das Ende antizipiert – also im voraus gewiß ist, daß er den Tod des Protagonisten miterlebt und dieses Leben von seinem Endpunkt aus betrachtet, insofern er sich mit dem Tod identisch macht –, auch das Leben selbst in seinem Vollzug den Tod schon vorwegnimmt, wenn auch nicht die bestimmte Stelle, sondern nur das reine Faktum gewiß sein kann? Was unterscheidet in diesem „es wird gewesen sein“, das sich nur negativ auf die Zukunft: in ihrer antizipierten Negation bezieht, den Leser noch von der Romanfigur? Was unterscheidet Romanfiguren von Lesern als Exemplaren einer Gattung, der inzwischen gar die Astrophysik das Ende ihrer Geschichte erzählt: die Geschichte vom Tod der Sonne, jenem Ende, nach dem es keine Romanfiguren, aber auch keine Leser mehr geben wird?

Und „während wir so reden“, so heißt es bei Lyotard in seinen postmodernen *Plaudereien über die Zeit*, „wird die Sonne immer älter. Sie wird in viereinhalb Milliarden Jahren explodieren. Etwa die Hälfte ihrer Zeit hat sie schon gelebt. Sie gleicht einer Mitvierzigerin bei einer Lebenserwartung von achtzig Jahren.“ Doch man werde entgegen, man könne „ein so reines und einfaches Ende überhaupt nicht denken, denn ‚Ende‘ bedeutet ‚Grenze‘, und man muß auf beiden Seiten einer Grenze stehen können, um sie zu begreifen. Also muß man das, was aufhört, in Gedanken fortführen, um sagen zu können, daß es aufhört.“⁴ Das aber – diese in gewissem Sinne dialektische Spekulation – sei nur für jene Grenzen richtig, die „Grenzen des Denkens“ sind, aber nach dem „Tod der Sonne“ werde es eben „kein Denken mehr geben“, kein Wissen, „welches wissen könnte, daß das der Tod war“. Also keine dialektische Aufhebung im Wissen, keine

⁴ Jean-François Lyotard, *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 1989, S. 24.

finale Offenbarung für das Wissen, nur das große Umsonst am Ende, das Ereignis, das seinen Schatten in die Zeit, bis auf den Anfang der Zeiten zurückwirft und von dieser chiliastischen Leere her nichts anderes als eine apokalyptische Belanglosigkeit alles Werdens, aller Ereignisse, aller Geschichten und der Geschichte selbst offenbart.

Daß es kein Denken, kein Wissen mehr geben wird, das ist, so glaubt Lyotard, „die einzige ernste Frage, die den Menschen heute aufgeben“ sei:

„Alles andere scheint ihr gegenüber geringfügig zu sein. Kriege, Konflikte, politische Spannungen, öffentliche Meinungen, philosophische Diskussionen, ja sogar die Leidenschaften – all das wird schon gestorben sein, wenn jener Vorrat an Unendlichkeit, aus dem die Menschen gegenwärtig die Kraft schöpfen, Antworten aufzuschieben, wenn – allgemeiner gesagt – das Denken als Suche mit dem Tod der Sonne beendet sein wird. [...] In viereinhalb Milliarden Jahren stirbt eure Phänomenologie, eure utopische Politik, und niemand wird eine Totenglocke läuten oder hören.“⁵

Was Lyotard beschreibt, ist das finale event der Apokalypse – ohne alle Offenbarung:

„Die Sonne, unsere Erde und euer Denken – alles das wird nur ein momentaner Zustand der Energie gewesen sein, der Augenblick einer Ordnung, ein Lächeln der Materie in einem abgelebten Winkel des Kosmos. Ihr, die ihr doch eigentlich ungläubig sein wollt, glaubt daran viel zu fest, vertraut viel zu sehr diesem Lächeln, der Nachsicht der Dinge mit dem Denken, der übergreifenden Finalität. [...] Die Sonnenexplosion, ja der bloße Gedanke an diese Explosion müßte euch aus all eurer unbegründeten Zuversicht herausreißen, ihr versucht doch, das Ereignis in seinem *quod* zu denken, im Heraufkommen des ‚es ereignet sich‘ – vor jeder *quidditas*? Also werdet ihr zugeben, daß die Explosion der Sonne dieses *quod* selbst ist, denn jenseits ihrer wird man

⁵ Jean-François Lyotard, *Das Inhumane*, S. 25. – Möglicherweise spielt Lyotard hier auf den von Husserl so genannten Eiszeittod an. Blumenberg bemerkt zu diesem: „Husserls notorisches Wissen um den Wärmetod der Welt – das, was er den ‚Eiszeittod‘ nennt – war ihm als der absolute Einwand gegen die unendliche Aufgabe und deren Professionalisierung als Phänomenologie gegenwärtig. Die Wissenschaft würde ihr Wahrheitsversprechen nicht erfüllen können, weil es eine unendliche Weltzeit beanspruchen müßte. Es gibt keine Nutznießer dieser Wahrheit, denn sie ist am Ende, wenn es niemand mehr gibt, der sich für das interessiert, was Erkenntnis leistet. Es sei denn, die absolute Subjektivität wäre von den Zeitbedingungen der Vollstreckung ihrer intersubjektiven Organisation unabhängig: die Vollständigkeit einer *erinnerten* Geschichte wäre dann so etwas wie die reine Intersubjektivität. In der Erinnerung bliebe Intersubjektivität verwahrt, auch wenn sie aus kontingenten Bedingungen – etwa wegen des Eiszeittodes der Welt – aktuell nicht mehr realisiert werden könnte.“ (Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 95)

nichts mehr wahrnehmen können. Nur von diesem Tod hätte Epikur sagen können, was er vom Tod überhaupt gesagt hat: daß ich nichts mit ihm zu tun habe, weil ich nicht da bin, wenn er da ist, und weil er nicht da ist, wenn ich da bin. Der menschliche Tod gehört zum Leben des menschlichen Geistes. Der Tod der Sonne bringt eine unaufhebbare Trennung zwischen dem Tod und dem Denken mit sich: Wenn Tod, dann kein Denken. Negation ohne Rest. Keine Negation, die Negation ihrer selbst wäre, so daß man Gedankenspiele auf ihr aufbauen könnte. Reines Ereignis, Katastrophe. Alle Ereignisse und Katastrophen, die wir kennen und zu denken versuchen, werden dann nur Schein gewesen sein.“⁶

Bei Hegel noch fällt das Leben des Geistes in seine Er-innerung, Anfang und Ende schlagen ineinander, kehren sich in sich um, nur vom Ende her kann sich der Anfang als Anfang offenbaren, als Anfang zu diesem Ende hin; aber der Geist selbst sei eben deshalb – aus logischen Gründen – unsterblich.⁷ Das Ende, das Lyotard beschreibt, dieses Nichts ohne Rest, ohne Aufhebung im Geist, dieses – im Unterschied zum *nihil negativum* – absolute *nihil privativum* negiert auch diese Er-innerung, vertilgt die Aura des Geistes ebenso wie alle Spuren des Erinnerung. Diese Endlichkeit verzehrt selbst die Unendlichkeit des Denkens. Mit der Unmöglichkeit aller Möglichkeiten, mit der finalen Negation der Zukunft wird es weder Erinnerungen noch die Gegenwart des Erinnerns geben. Auch das Vergangene wird nicht mehr erinnert, kein Dasein mehr *gewesen* sein. Aus der Perspektive dieses Endes wird die Geschichte der Sonne, der „Idee“, die Geschichte der Erde und die Geschichte des Menschen enden, ohne noch – für wen auch? – ein Ende zu sein.⁸ Im finalen

⁶ J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, S. 28.

⁷ Der Geist setzt sich nicht abstrakt dem Tod entgegen, sondern er nimmt ihn in sich auf, verweilt bei ihm und findet erst darin sein Leben. Der Tod, „wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen“, sei das „Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert“. Nicht das Leben, „das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes.“ Dieser „Geist“ gewinne „seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst“ finde. Diese Macht sei er „nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht“, „sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt a. M. 1983, Bd. 3, S. 36.

⁸ So dürfe man Blumenberg zufolge auch Husserls „Griff“ nach der Metapher der „Urstiftung“ nicht allein „aus der Enge und Bedrängtheit der persönlichen Situation des späten Husserl“ heraus verstehen, sondern sich den Begriff der „Krisis“,

event kollabieren Ursprung und Telos, verpufft der Sinn der kosmischen Erzählung, der irdischen wie himmlischen Geschichte. In dieser letzten Negation aller Möglichkeiten negiert sich die Möglichkeit selbst. Mit diesem Ende der Modalität und aller Modi, der Geschichte und aller Geschichten wird dann auch aller Anfang, auch der Anfang der Geschichte nicht mehr, niemals *gewesen* sein.

„Mit Schrecken wird er vernommen haben, daß einer unserer Enkel ‚der Letzte‘ sein wird, und daß, wenn der Letzte sich hinlegt, keine Dromete schmettern, kein Himmel sich verfinstern, kein Blitz den Vorhang zerreißen wird. Noch nicht einmal eine ausgestorbene Gattung werden wir sein: Denn wo niemand ist, der unser sich entsänne, da ist niemand gewesen, und es war nicht der Rede wert.“⁹

II. Das Absurde im Sein zum Tode

Wie läßt sich eine endliche Geschichte denken? Wie läßt sich überhaupt eine Endlichkeit denken, wenn die Notwendigkeit zum Denken des Unendlichen seine kosmische oder religiöse Plausibilität verliert. Läßt sich Zeit, Geschichte, Dasein überhaupt nur als endliches denken? Bei Heidegger wurde in *Sein und Zeit* das menschliche Dasein von seinem Ende her konzipiert und – zwischen den Kriegen, zwischen den beiden großen Katastrophen des vorigen Jahrhunderts¹⁰

von der in Husserls letzter Abhandlung die Rede ist, „über deren Horizont erweitert“ denken: „Unter dem Namen ‚Urstiftung‘ belegt sich der Anspruch auf Unvergeblichkeit der menschlichen Geschichte in einem Augenblick, da man sich abzufinden gelernt hat, daß der Mensch zwischen Evolution und ‚Wärmetod‘ nur ein[e] Weltepisode ist. Nietzsche hatte aus der ihn erreichenden apokalyptischen Botschaft vom zweiten Hauptsatz der Thermodynamik die Folgerung gezogen, der Mensch in seiner Vergeblichkeit könne nur noch dahin kommen, *Mitleid mit sich zu haben*. Die Form, in der er dies tut und sich darüber tröstet, ist der Blick auf seine Geschichte als auf die Spur, die er noch in der toten Welt hinterläßt. Wenn es keine absolute Zukunft mehr geben kann, muß es eine absolute Vergangenheit geben, das unutilgbare Gewesensein. In dieser Steigerung ist der Historismus ein Stück Ableitung vom Beharrungsprinzip als dem karger Rationalität: Was gewesen ist, bleibt. Nur hat der ‚tolle Mensch‘ seinen einzigen überlebensfähigen Zuschauer gerade ermordet, zu vorzeitig, um sich nicht wenigstens von ihm den Dienst der *Anamnesis* noch erweisen zu lassen.“ (H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 360)

⁹ Günther Anders, „Die beweinte Zukunft“, in: ders., *Tagebücher und Gedichte*, München 1985, S. 62.

¹⁰ Vgl. Wolfgang Bialas, „Krisendiagnose und Katastrophenerfahrung. Philoso-

– das Verhältnis von Ontologie und Geschichte neu bestimmt. Das mögliche Ganzseinkönnen des endlichen Daseins erschließt sich bei Heidegger nur über das Vorlaufen zum Ende, das *principium individuationis* ist die Bewegung der über den Tod gewonnenen Identität mit sich selbst an jedem Punkt seiner gezeitigten Entwürfe. Kontingent bzw. strukturell unbedeutend bleibt, nicht viel anders als das kontingente Dasein des Einzelnen bei Hegel, nur das konkret-kreatürliche Ableben. Das Dasein ist nun an sich selbst zeitlich, genauer geschichtlich und noch genauer und fundamentaler: es wird an sich selbst zum schicksalhaft Seienden, ein Seiendes, dem ein Schicksal nicht nur zustößt, sondern das an sich selbst schon Schicksal ist, schicksalhaftes Geschick – „im Modus des Schicksals existieren, das heißt im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein“.¹¹ Die freilich paradoxe Antizipation des je-meinigen Todes, die Verkehrung von Grund und Folge zeitigt dann bei Heidegger auch das verkehrte Verhältnis des Individuierten zum Individuierenden. Heideggers „Trick“, so Sartre, sei „ziemlich durchsichtig“. Zuerst individualisiere er den Tod, um dann diese „unvergleichliche Individualität“, die er „dem Tod vom ‚Dasein‘ her verliehen“ habe, dazu zu benutzen, „um das ‚Dasein‘ selbst zu individualisieren“.¹² Der Vorlauf zum Ganzseinkönnen verkehrt den Zeitverlauf, indem Heideggers „Dasein“ nicht anders als eine Romanfigur unterm Blick des Todes sich entwirft.¹³ Die Zukunft, der Heidegger den zeitigenden Primat zusprechen will, ist in vorlaufender Entschlossenheit zur Möglichkeit der Unmöglich-

phie und Geschichte im Deutschland der Zwischenkriegszeit“, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulin (Hrsg.), *Krisenbewußtsein, Katastrophen-erfahrung und Innovation 1880–1945*, Frankfurt a. M. 1997, S. 189-216.

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, S. 385.

¹² Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1991, S. 918.

¹³ Heideggers „Ganz-sein-können“, so heißt es bei Löwith, verlange ein „Vorlaufen zum zeitlichen Ende und Ziel der menschlichen Existenz“. „Das Dasein ist sich selbst voraussetzend und letzten Endes von der Ankunft des Todes als seiner letzten Möglichkeit in Anspruch genommen. Der Tod ist somit das weltliche *eschaton* des in der Welt existierenden endlichen Daseins. Er ist die ‚oberste Autorität‘, welche in *Sein und Zeit* alle Explikationen leitet. Demgemäß ist auch ‚Sinn‘ ein durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturiertes ‚woraufhin‘ des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird. (S. 151) Die existentielle Aneignung des bevorstehenden Zieles und Endes macht das Dasein ganz und erfüllt seinen endlichen Sinn. Seiendes, das nicht von der Art des Daseins ist, ist ohne Sinn.“ (Karl Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte. Philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1990, S. 133)

keit die der Negation aller Möglichkeit, sein Ende, und nur von diesem her wird das Dasein seine eigentliche Wahl getroffen haben können. Sein Leben wird derart zum Schicksal, und sein Schicksal ist die es im Entwurf von außen einholende Vergangenheit, als die es sich als Geworfenes immer schon gesetzt hat.

Sartres Kritik an Heideggers Sein zum Tode¹⁴ wird gerade darin bestehen, daß die vermeintliche Pro-jektion des Endes diesen Sinn des Lebens, seinem Ganzseinkönnen überhaupt, jeglichen Sinn nimmt, weil vom Unsinn des absurden, mit dem Leben selbst nicht mehr zu vermittelnden Endes her die Sinnhaftigkeit des ganzen Verlaufs in Frage gestellt und aufgehoben wird. Was man „zuerst festhalten“ müsse, sei „der absurde Charakter des Todes“, und in diesem Sinne müsse „jeder Versuch, ihn als einen Schlußakkord am Ende einer Melodie zu betrachten, strikt zurückgewiesen werden“.¹⁵

Nur kann das Absurde dann, wenn es eintritt und das gelebte Leben besiegelt, dieses nicht retrospektiv zu einem sinnvollen umkehren und die Erwartung mit einem Sinn versehen, der in ihm nicht liegen kann:

„Wenn [...] der Rechnungsabschluß unserem Leben seinen Sinn und seinen Wert verleiht, ist es unwichtig, ob alle Handlungen, aus denen das Gewebe unseres Lebens besteht, frei waren: gerade der Sinn davon entgeht uns, wenn wir nicht den Moment selbst wählen, an dem die Rechnung abgeschlossen ist. Das hat der freigeistige Autor einer Anekdote, die Diderot wiedergibt, empfunden. Zwei Brüder erscheinen zusammen am Tag des Gerichts vor dem göttlichen Richter. Der eine sagt zu Gott: ‚Warum hast du mich so jung sterben lassen?‘, und Gott antwortet: ‚Um dich zu retten. Wenn du länger gelebt hättest, hättest du, wie dein Bruder, ein Verbrechen begangen‘. Da fragt der andere Bruder: ‚Warum hast du mich so alt sterben lassen?‘ Wenn der Tod

¹⁴ Dieser Kritik habe Heidegger später zugestimmt; vgl. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt a. M. 1997, S. 388.

¹⁵ „Man hat oft gesagt, wir befänden uns in der Situation eines Verurteilten unter Verurteilten, der den Tag seiner Hinrichtung nicht kennt, aber sieht, wie täglich Mitgefangene hingerichtet werden. Das stimmt nicht ganz: man müßte uns eher mit einem zum Tode Verurteilten vergleichen, der sich tapfer auf die Hinrichtung vorbereitet, alle Sorgfalt darauf verwendet, auf dem Schafott eine gute Figur zu machen, und unterdessen von einer Grippeepidemie dahingerafft wird. Das hat die christliche Weisheit begriffen, die empfiehlt, sich auf den Tod vorzubereiten, als ob er *jederzeit* eintreten könnte. So hofft man, ihn zu vereinnahmen, indem man ihn in ‚*erwarteten Tod*‘ verwandelt. Wenn der Sinn unseres Lebens die Todeserwartung wird, kann ja der Tod, wenn er eintritt, nur noch sein Siegel auf das Leben setzen.“ (J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 917)

nicht freie Bestimmung unseres Seins ist, kann er nicht unser Leben *beenden*: eine Minute mehr oder weniger, und alles ändert sich vielleicht; wenn diese Minute meiner Rechnung hinzugefügt oder abgezogen wird, auch unter der Voraussetzung, daß ich sie frei verwende, entgeht mir der Sinn meines Lebens.“¹⁶

Wenn nun aber der Tod nicht von mir bestimmt, der Zeitpunkt „nicht von mir festgesetzt“ werde, sondern die „verschiedenen Sequenzen des Universums“ darüber entscheiden, so könne man „nicht einmal mehr sagen, daß der Tod dem Leben von außen her einen Sinn verleiht“. Denn da der Tod „nicht auf der Grundlage unserer Freiheit“ erscheine, könne er „nur dem Leben jede Bedeutung nehmen“.¹⁷ Die „Gesamtheit“ des gelebten Lebens – „besondere Verhaltensweisen, Erwartungen, Werte“ – falle „schlagartig ins Absurde“. „So ist der Tod nie das, was dem Leben seinen Sinn gibt: er ist im Gegenteil das, was ihm grundsätzlich jede Bedeutung nimmt.“¹⁸ Nur für das erinnerte Leben, das nur noch durch und für die anderen re-präsentierte, kann der Tod der „*Existenz nach dem Tod*“ einen Sinn, eine Bedeutung verleihen, betrifft dann jedoch jene „Wesen“, die „lediglich auf die bloße Exterioritätsdimension reduziert“, nur noch Objekt für andere sind. Derart entwaffe der Tod „nicht nur meine Erwartungen, indem er endgültig das *Erwarten* beseitigt und die Verwirklichung der Zwecke [...] im Unbestimmten läßt“, sondern er verleihe auch „allem, was ich als Subjektivität erlebe, einen Sinn von draußen her; er greift erneut all das Subjektive, das sich, solange es ‚lebte‘, gegen die Entäußerung wehrte, und beraubt es jeden subjektiven Sinns, um es im Gegenteil jeder *objektiven* Bedeutung auszuliefern, die ihm zu geben dem andern gefällt.“¹⁹

Aber für diese Bedeutungsgebung von außen, für diese Sinnstiftung aus zweiter Hand stellt sich wiederum die gleiche Frage, die Frage nach der Absurdität des Ganzen, sofern sie sich nicht vollenden, die absurde Endlichkeit weder ausschließen noch in seiner Ganzheit sich verinnerlichen kann:

„Man muß jedoch darauf hinweisen, daß dieses *meinem Leben* so verliehene ‚Schicksal‘ seinerseits aussteht, im Aufschub bleibt, denn die Antwort auf die

¹⁶ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 925 f.

¹⁷ Ebd., S. 926.

¹⁸ Ebd., S. 927 f.

¹⁹ Ebd., S. 936.

Frage: ‚Was wird definitiv das historische Schicksal Robespierres sein?‘ hängt von der Antwort auf die Vorfrage ab: ‚Hat die Geschichte einen Sinn?‘, das heißt: ‚Muß sie sich vollenden oder bloß *zu Ende gehen*?‘ Diese Frage ist nicht gelöst – sie ist vielleicht unlösbar, denn alle Antworten, die man darauf gibt (einschließlich des Idealismus: ‚Die Geschichte Ägyptens ist die Geschichte der Ägyptologie‘), sind selbst geschichtlich.“²⁰

Für Sartre jedenfalls ist der Tod „kein Hindernis für meine Entwürfe“. „Da er das ist, was jenseits meiner Subjektivität ist, gibt es keinen Platz für ihn in meiner Subjektivität.“ Der Tod ist „nur ein *anderweitiges* Schicksal *dieser Entwürfe*. Ich bin nicht ‚frei zum Sterben‘, aber ich bin ein freier Sterblicher.“ Der Tod hat und gibt keinen Sinn in diesem Leben; nicht als Entwurf ist oder hat das Leben ein Schicksal, dieses kommt ihm anderweitig, kommt ihm nur von außen zu und ist so absurd wie der Tod selbst, „da wir eben immer *oben-drein* sterben“. Und obwohl der absolut kontingente Tod „mich sogar innerhalb jedes meiner Entwürfe als deren unumgängliche Kehrseite heim[sucht]“ und als „unvermeidliche Notwendigkeit“ und „als ‚Letztes‘ verinnert“ wird, ist er nicht „*meine* Möglichkeit“, ist nicht „*mein* Mögliches in dem Sinn, in dem er mein eigener Zweck wäre“. Insofern diese Kehrseite jedoch „nicht als *meine* Möglichkeit zu übernehmen ist, sondern als die Möglichkeit, daß es für mich keine Möglichkeit mehr gibt“, bleibt der Tod epikureisch außen vor. Insofern „der Tod meinen Entwürfen entgeht, weil er unrealisierbar ist, entgehe ich selbst dem Tod in meinem Entwurf selbst“, und da er „das ist, was immer jenseits meiner Subjektivität ist, gibt es keinen Platz für ihn in meiner Subjektivität.“ Die Subjektivität behauptet sich deshalb auch „nicht *gegen* ihn, sondern unabhängig von ihm“, behauptet sich nicht gegen die „unvermeidliche Notwendigkeit“, „als ein Draußen und ein An-sich woanders zu existieren“ – weil sie in dieser Entgegensetzung den Tod im Entwurf schon verinnert haben, den Entwurf selbst schon als Geschichte oder Schicksal sich entworfen denken müßte –, sondern *unabhängig* von ihm, da der eigene Tod sinnvoll „weder [zu] denken noch [zu] erwarten“ ist.²¹ Ungelöst aber bleibt in der Tat die Frage, inwiefern letztendlich die „bloße Exterioritätsdimension“ die subjektiven Entwürfe übergreift, sie des subjektiven Sinnes beraubt, um das Subjektive im nachhinein einer objektiven Bedeutung auszuliefern, ihm nachträglich gerade als

²⁰ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 936.

²¹ Ebd., S. 940 f.

Negation aller Möglichkeit, als eben jenes Schicksal begegnet, gegen das es sich wehrte, „solange es ‚lebte““.

Paul Ricœur versucht in seinem Aufsatz „Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung“, das Verhältnis von Geschichtlichkeit und Narrativität zu erhellen und dessen wechselseitige Bezugnahme dabei „so auf das Heideggersche Schema zu übertragen, daß es dieses in entscheidender Weise berichtig[e]“.²² Der zentrale Aspekt dieser Berichtigung liegt in der erzähltheoretischen Differenzierung des Begriffs der Wiederholung. Mit der – etwas problematischen – Bezugnahme auf Hannah Arendts *Vita activa* sieht Ricœur die „einzige Ausrichtung des Handelns“ darin, „in Erzählungen aufgenommen zu werden, deren Funktion es ist, dem Handelnden eine Identität zu verschaffen, eine Identität, die somit zur *narrativen Identität* wird“.²³ Nun mag zwar auch eine Erzählung eine Handlung sein, aber deshalb ist nicht jede Handlung schon eine Erzählung. Nur eine vergangene Handlung läßt sich auch erzählen, und Geschichte wäre insofern die Erzählung vergangener Handlungen. Die erzählte Geschichte, so Ricœur, wiederhole die Handlung als eine „Figur des Erinnerns“, und auf dieser Ebene sei die Wiederholung „nicht mehr das Eintauchen in den Ursprung, den man ja gerade im Akt der Zäsur verlassen“ müsse.²⁴ Zuvor hatte Ricœur die Differenz zwischen einer „Wiederholung als Verkettung“ und der „Wiederholung als Befreiung“ hervorgehoben. Die „Wiederholung als Befreiung“, so Ricœur, stehe nicht „für ein Eintauchen, einen Untergang, mit dem es wie in den Feenmärchen zu brechen gälte“, sie sei vielmehr „der letzte Blick, den man auf eine Geschichte wirft, die sich wie ein Buch schließt, sie ist das letzte Wort am Ende eines Lebens, das sich auf sich selbst zurückwendet, um zu sagen: so ist es. Ja. Amen.“²⁵

Der letzte Blick, das Zuklappen des Buches, das Ja und Amen scheint für Ricœur die Zäsur zu sein, welche die Wiederholung als Befreiung von der Wiederholung als Verkettung oder zwanghafter Rückkehr in den Ursprung trennt. Denn die Wiederholung sei gerade um so mehr Wiederholung, als sie „nicht mehr traumhaft“ sei und der

²² Paul Ricœur, „Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung“, in: Volker Bohn (Hrsg.), *Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1987, S. 75.

²³ Ebd., S. 74 f.

²⁴ Ebd., S. 75.

²⁵ Ebd., S. 73.

befreienden Zäsur nicht mehr nur vorausgehe, sondern sie ergänze und vollende:

„Was dann nämlich wiederholt wird, entspricht genau meinen Möglichkeiten und den Quellen, aus denen ich schöpfen muß, um die Zäsur vollziehen zu können, durch die ich mit der erstarrten Form des ursprünglichen Schicksals breche. Diese Fähigkeit der Wiederholung bewahrt mich vor der Faszination durch die Figur der Gorgo, eine Faszination, die mir von meinem Gewesensein zugetragen wird. Die entschiedene und nicht mehr traumhafte Wiederholung wäre die, die mein Seinkönnen in meinem Gewesensein wiedererkennt.“²⁶

Mit dem Zuklappen des Buches wäre derart der letzte Akt einer Wiederholung bezeichnet, der befreiende Akt, den der Leser vollzieht, indem er im Gewesensein das Seinkönnen wiedererkennt. Das Ende der Geschichte setze derart „Gegenwart und Vergangenheit, Wirklichkeit und Möglichkeit gleich“²⁷ – insofern ein fast göttlicher Akt am Ende des Buches. Aber wer klappt es zu und sagt, wenn überhaupt und wenn ja, zu wem das Ja und Amen? Und wäre das Zuklappen des Romans, das Ende des Endes die Auflösung der Identifikation des Lesers mit dem Tod, die Negation der Negation, der Spiegel für den Blick der Gorgo?

Die erzählte Geschichte, so Ricoer, wiederhole die Handlung als „Figur des Erinnerns“:

„Auf dieser Ebene ist die Wiederholung nicht mehr das Eintauchen in den Ursprung, den man ja gerade im Akt der Zäsur verlassen muß. Sie ist vielmehr der auf den vollendeten Handlungsablauf zurückgeworfene Blick, der dem in diesem Zurückschauen wiederholten Ganzen Identität verleiht. Ein altes Sprichwort lautet, daß man unmöglich sagen kann, ob ein Mensch glücklich gewesen ist, solange er noch nicht tot ist.“

Doch sei es nicht nur der Tod des Helden, der den Abschluß bestimme und von dem aus alles seinen „nachträglichen Sinn“ erhalte.

„Wenn man die Geschichte eines gesetzmäßigen Vorganges schreibt, um sie ausgehend von ihrem Ende zu lesen, ganz so wie die Bewegung, die die ererbten Möglichkeiten an den Tag bringt, so schreibt man sie bis zur Vollendung, in der am Ende *Telos* und Tod ineinanderfallen.“²⁸

²⁶ Paul Ricoer, „Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung“, S. 73 f.

²⁷ Ebd., S. 73.

²⁸ Ebd., S. 75. Ricoer versucht, die „Strukturen der Geschichtsschreibung aus den Grundstrukturen der Erzählung“ herzuleiten und von diesen her das Verhältnis

In diesem Ineinanderfallen von Telos und Tod bestehe die narrative Identität. Die Wiederholung sei dann „nicht mehr etwas, über das man hinausgehen“ müsse, sondern „etwas, das man vollenden muß: sie ist der höchste Ausdruck tragischer Weisheit“.²⁹ Vielleicht ist sie das. Vielleicht endet jede Geschichte, insofern man sie „ausgehend von ihrem Ende zu lesen hat“, tragisch. Vielleicht ist die Hegelsche Philosophie die Logik dieser tragischen Weisheit, die immanente Logik jeder er-innernden Narrativität,³⁰ in der das Wesen mit dem Gewesenen zusammenfällt, Tod und Telos ineinanderschlagen – unbezweifelbar für das gelebte, für das abgelebte Leben, und doch zweifelhaft, sofern sie auch für das noch nicht gelebte, und sollte es auch endlich sein, Anspruch auf Gültigkeit erhebt. „Nur im Roman“, so zitiert Benjamin Lukács, „trennen sich Sinn und Leben und damit das Wesenhafte und das Zeitliche“, und Benjamin ergänzt:

„Der ‚Sinn des Lebens‘ ist in der Tat die Mitte, um welche sich der Roman bewegt. Die Frage nach ihm ist aber nichts anderes als der eingängliche Ausdruck der Ratlosigkeit, mit der sich sein Leser in eben dieses geschriebene Leben hineingestellt sieht. [...] ‚Das war vielleicht‘, sagte Frédéric als sie fertig waren, ‚das Schönste in unserm Leben.‘ ‚Ja, du kannst recht haben‘, sagte Deslauriers, ‚das war vielleicht das Schönste in unserm Leben.‘ Mit

von Kontingenz und Notwendigkeit zu erhellen. Die Fabel mache „die Kontingenz selbst zu einem Bestandteil dessen, was Gallie mit Recht die *followability* der erzählten Geschichte nennt; und wie Louis O. Min anmerkt, verstehen wir eher in der Situation des Nach-Erzählens, in der man die Geschichte umkehrt, vom Schluß zum Anfang hin liest, daß die Dinge die Wendung nehmen mußten, die sie tatsächlich genommen haben.“ (Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung, Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988, S. 310; vgl. ders., *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, S. 36)

²⁹ Paul Ricœur, „Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung“, S. 75. Zu Ricœurs „Metaphysik der Narrativität“ vgl. Hayden White, „Das Problem der Erzählung in der modernen Geschichtsschreibung“, in: Pietro Rossi (Hrsg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M. 1987, S. 89 f.

³⁰ Bei Hegel wird, so Bloch, die „Geschichte insgesamt ein werdendes Geworden-sein“. Das aber sei „ein Widerspruch, und der Dialektiker-Antiquar hat ihn nicht aufgelöst“. „Was in der wirklichen Zeit geschieht, wird dann lediglich zur Nachbewegung für den nachträglich Betrachtenden; sie ist der von Blatt zu Blatt schreitenden Lektüre eines längst beendeten Manuskripts vergleichbar. [...] Hegels paradoxe Mumifizierung des Feuers ist das letzte große Produkt aus dem Geist der Platonischen ‚Anamnesis‘ [...] Das ist das Tote, ja der Tod selber in Hegels so ungeheuer sonst der Lebendigkeit und Dialektik verschworenen Geschichts- und Genesis-Gedanken.“ (Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt a. M. 1981, S. 228 ff.; vgl. auch Heinz Eidam, „Die vergessene Zukunft. Anmerkungen zur Hegel-Rezeption in August von Cieszkowskis ‚Prolegomena zur Historiographie‘ [1838]“, in: *Hegel-Studien* 31, 1996, S. 63-97)

solcher Erkenntnis steht der Roman am Ende, das ihm in strengem Sinn als irgend einer Erzählung eignet. In der Tat gibt es keine Erzählung, an der die Frage: Wie ging es weiter? ihr Recht verlöre. Der Roman dagegen kann nicht erhoffen, den kleinsten Schritt über jene Grenze hinaus zu tun, an der er den Leser, den Lebenssinn ahnend sich zu vergegenwärtigen, dadurch einlädt, daß er ein ‚Finis‘ unter die Seiten schreibt.“ (GS II, 455)

III. *Messianische Apokatastasis*

Stets, so heißt es bei Benjamin, habe der tragische Tod eine Doppelbedeutung: „das alte Recht der Olympischen zu entkräften und als den Erstling einer neuen Menschheitsernte dem unbekanntem Gott den Helden hinzugeben“. Der Tod werde dabei „zur Rettung: Todeskrise“ (GS I, 285 f.).

„Denn seine Bedeutung schlägt um: nicht die Betroffenheit des Angeschuldigten, sondern das Zeugnis sprachlosen Leidens erscheint in den Schranken und die Tragödie, die da gewidmet schien dem Gerichte über den Helden, wandelt sich zur Verhandlung über die Olympischen, bei der jener den Zeugen abgibt und wider Willen der Götter ‚die Ehre des Halbgotts‘ kundmacht. Der tiefe aischyleische Zug nach Gerechtigkeit beseelt die widerolympische Prophetie aller tragischen Dichtung.“ (GS I, 288)

Oder, wie es an anderer Stelle heißt: In der Tragödie „wird das dämonische Schicksal durchbrochen“, in ihr „besinnt sich der heidnische Mensch, daß er besser ist als seine Götter“ (GS II, 174 f.). Im Unterschied zum barocken Trauerspiel verweist die Tragödie im Opfer ihres Helden auf eine Zukunft, die in der Ordnung des Schicksals keine Stätte hat. Es kann, Benjamin zufolge, „gar keine Rede davon [sein], daß die ‚sittliche Weltordnung‘ wieder hergestellt werde, sondern es will der moralische Mensch noch stumm, noch unmündig – als solcher heißt er Held – im Erbeben jener qualvollen Welt sich aufrichten“. Das „Paradoxon der Geburt des Genius in moralischer Sprachlosigkeit, moralischer Infantilität“ sei „das Erhabene der Tragödie“ (GS II, 175).

Das in die Zukunft versetzte Perfekt hingegen, das die Gegenwart retrospektiv bestimmende Abgeschlossenseinwerden, ist für Benjamin die Zeit des in den barocken Trauerspielen zum Ausdruck gebrachten Schicksals, deren besonderes Kennzeichen die „Umsetzung der ursprünglich zeitlichen Daten in eine räumliche Uneigentlichkeit und

Simultaneität“ (GS I, 260) sei. Nicht die antike Tragödie, sondern das barocke Trauerspiel ist der Ort, an dem sich diese uneigentliche Zeit in Szene setzt. Für Benjamin ist die im Schatten des barocken *memento mori* verräumlichte Zeit der Zeitraum des Schicksals, die im Vanitas-Motiv sich darstellende Identität von Tod und Telos als „Entelechie des Geschehens im Felde der Schuld“, als „unaufhaltsam sich entrollende Fatalität“ (GS I, 308), die nach „Art und Maß ganz verschieden von der Zeit der Erlösung oder der Musik oder der Wahrheit“. Aber auch die Geschichte hat Benjamin zufolge ein anderes Maß, eine andere Zeit:

„Die Zeit der Geschichte ist unendlich in jeder Richtung und unerfüllt in jedem Augenblick. Das heißt, es ist kein einzelnes empirisches Ereignis denkbar, das eine notwendige Beziehung zu der bestimmten Zeitlage hätte, in der es vorfällt. Die Zeit ist für das empirische Geschehen nur eine Form, aber was wichtiger ist, eine als Form unerfüllte. Das Geschehnis erfüllt die formale Natur der Zeit, in der es liegt, nicht.“ (GS II, 134)

Die Zeit der Geschichte sei etwas anderes als die lineare Zeit der Mechanik oder der Physik. Ein Geschehen, das im Sinne der Zeit der Geschichte „vollkommen“ sei, sei vielmehr ein „empirisch Unbestimmtes, nämlich eine Idee“:

„Diese Idee der erfüllten Zeit heißt in der Bibel als deren beherrschende historische Idee: die messianische Zeit. In jedem Fall ist aber die Idee der erfüllten historischen Zeit nicht zugleich als Idee einer individuellen Zeit gedacht. Diese Bestimmung, welche den Sinn der Erfülltheit natürlich ganz verwandelt, ist es, die die tragische Zeit von der messianischen Zeit unterscheidet. Die tragische Zeit verhält sich zur letzteren, wie die individuell erfüllte zur göttlich erfüllten Zeit.“ (GS II, 134)

Die messianische Zeit ist für Benjamin eine andere als die tragische, auch die Idee ihrer Erfüllung wäre anders, nicht nach dem Muster der tragischen Zeit oder der tragischen Weisheit zu denken. Wenn nun aber die Zeit der Geschichte unendlich in jeder Richtung und unerfüllt in jedem Augenblick ist, so fragt sich, wie diese Form ihre Erfüllung, wie die Idee der erfüllten Zeit sich auf die Zeit der Geschichte beziehen oder im welchem Verhältnis die historische zur messianischen Zeit stehen kann. Diese Frage beschäftigte Benjamin auch noch in seinen *Thesen über den Begriff der Geschichte* – in diesen aber transformiert zu der Frage nach der Möglichkeit einer historischen Erkenntnis. Diese hat zum Zentrum das Theorem von einem „Zeitkern der Wahrheit“ (Adorno), das Benjamin in der Terminologie des „dialektischen Bildes“ expliziert. In seine Theorie des dialektischen

Bildes sind theologische, materialistische, psychoanalytische, geschichts- und sprachphilosophische Überlegungen mit eingeflossen. Vor allem aber – mit Freud, Bergson, Proust, Baudelaire – Elemente einer Theorie der Erinnerung, der Benjamin im *Passagenwerk* eine historische Konkretion zu geben versuchte. Zwei Momente dieses Theoriekomplexes: die messianisch gedeutete Idee der *Apokatastasis* und das kairologisch gedachte Theorem des *Jetzt der Erkennbarkeit*, lassen sich gleichsam als die Extrempunkte oder Pole verstehen, zwischen denen Benjamin seine Theorie der historischen Erkenntnis aufspannt und der Frage nachgeht, wie die Zeit der Geschichte und die Zeit der Wahrheit, sofern die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann, aufeinander sich beziehen.

Bereits 1915, im Zusammenhang mit seinem Artikel über „Das Leben der Studenten“ wandte sich Benjamin gegen eine „Geschichtsauffassung, die im Vertrauen auf die Unendlichkeit der Zeit nur das Tempo der Menschen und Epochen unterscheidet, die schnell oder langsam auf der Bahn des Fortschritts dahinrollen“, und zu der „die Zusammenhanglosigkeit, der Mangel an Präzision und Strenge der Forderung, die sie an die Gegenwart stellt“ (GS II, 75), das Komplement bilde. Weder sei es die Aufgabe der Geschichtswissenschaft, die vergangenen Epochen in der Form abgeschlossener Zeitabschnitte in gleicher Gottesnähe zu postieren, noch sie linear unter der Observanz der Idee des Fortschritts aneinanderzureihen. Auch sei der Gegenstand der Geschichtswissenschaft kein „Knäuel purer Tatsächlichkeiten“, sondern werde von „der gezählten Gruppe von Fäden gebildet, die den Einschluß einer Vergangenheit in die Textur der Gegenwart darstellen“, Fäden, die „jahrhundertlang“ verloren gewesen sein können und „die der aktuelle Geschichtsverlauf sprunghaft und unscheinbar wieder aufgreift“ (GS II, 479).

„Das im Jetzt seiner Erkennbarkeit aufblitzende Bild der Vergangenheit ist seiner weiteren Bestimmung nach ein Erinnerungsbild. Es ähnelt den Bildern der eignen Vergangenheit, die den Menschen im Augenblick der Gefahr antreten. Diese Bilder kommen, wie man weiß, unwillkürlich. Historie im strengen Sinn ist also ein Bild aus dem unwillkürlichen Eingedenken, ein Bild, das im Augenblick der Gefahr dem Subjekt der Geschichte sich plötzlich einstellt. Die Befugnis des Historikers hängt an seinem geschärften Bewußtsein für die Krise, in die das Subjekt der Geschichte jeweils getreten ist. Dieses Subjekt ist beileibe kein Transzendentalsubjekt, sondern die kämpfende unterdrückte Klasse in ihrer exponiertesten Situation. Historische Erkenntnis gibt es allein für sie und für sie einzig im historischen Augenblick. Mit dieser Bestimmung bestätigt sich die Liquidierung des epischen Moments

in der Geschichtsdarstellung. Der unwillkürlichen Erinnerung bietet sich – das unterscheidet sie von der willkürlichen – nie ein Verlauf dar, sondern allein ein Bild. (Daher die ‚Unordnung‘ als der Bildraum des unwillkürlichen Eingedenkens.)“ (GS I, 1243)

Die Zeit der Geschichte ist weder die lineare – als Fortschritt oder unendlicher Progreß – noch die zyklische einer Restauration des Ursprünglichen oder der Wiederkehr des immer Gleichen, aber auch nicht die epische Zeit der großen Erzählung oder des Romans, sofern diese durch die Literarität, den Entwurf oder die prospektive Retrospektion sich mit dem Ende, dem Tod als Telos identifizieren muß, um die Ganzheit als finales Abgeschlossenenseinwerden, als ein Werden des Gewordenen vorstellen zu können. Ausgeschlossen wird in der epischen Retrospektion eine Zukunft, die nicht schon als gewordene von der Vergangenheit umgriffen wäre. Die derart vom Ganzseinkönnen gerundete epische Form entdeckt auch das Seinkönnen in jedem Gewesensein nur, indem sie *post festum* den Blick auf es richtet. Wird diese epische Struktur aber übertragen auf die Geschichte als ganze, so wird gerade das Seinkönnen im Gewesensein projektiv mit einer Notwendigkeit versehen, deren Finalität am Ende alles Anders-sein-Können in sich wieder zurückgenommen hat – zurückgenommen in das „tödlich Gemeinsame“ von „Notwendigkeit und Zufall“,³¹ von vorgegebener innerer Ordnung und von außen einbrechendem Verhängnis.

„Vergangenes historisch artikulieren heißt: dasjenige in der Vergangenheit erkennen, was in der Konstellation eines und desselben Augenblicks zusammentritt. Historische Erkenntnis ist einzig und allein möglich im historischen Augenblick. Die Erkenntnis im historischen Augenblick ist aber immer eine Erkenntnis von einem Augenblick. Indem die Vergangenheit sich zum Augenblick – zum dialektischen Bilde – zusammenzieht, geht sie in die unwillkürliche Erinnerung der Menschheit ein.

Das dialektische Bild ist zu definieren als die unwillkürliche Erinnerung der erlösten Menschheit.“ (GS I, 1233)

Die unwillkürliche Erinnerung unterscheidet sich von der willkürlichen oder diskursiven dadurch, daß die Erinnerungsbilder vom Vergangenen etwas aufbewahren, was nie mit Bewußtsein erlebt wurde, was nicht in allen und vielleicht gerade in seinen wichtigsten Aspekten im Bewußtsein schon aufging, es vielmehr traumatisierte: Bilder, welche in der „Dunkelkammer des gelebten Augenblicks“ sich

³¹ Vgl. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1982, S. 340 u. 317.

entwickeln und im Augenblick der Gefahr dem Subjekt vor Augen treten, Bilder, in denen das, „was nie geschrieben wurde“, erstmals lesbar wird (GS I, 1238). Im dialektischen Bild „steckt die Zeit“. Das „Zeitdifferential“ aber, „in dem das dialektische Bild allein wirklich ist“ (GS V, 1038), entzieht sich der diskursiven Erinnerung. Dem Zeitmoment im dialektischen Bild, in dem die Vergangenheit sich zum Augenblick zusammenzieht, entspricht das „Jetzt einer Erkennbarkeit“, das nur in einem bestimmten historischen Augenblick gegeben oder möglich ist. Aber auch dieser Augenblick ist flüchtig:

„Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf das Nimmerwiedersehn im Moment seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. Seiner Flüchtigkeit dankt es, wenn es authentisch ist. In ihr besteht seine einzige Chance.“ (GS I, 1247)

Dieser Augenblick der Erkennbarkeit sei jedoch nicht nur der *rechte* oder richtige Augenblick. Er ist zugleich auch der *richtende* Augenblick. Jeder Augenblick sei das „jüngste Gericht für das, was in irgendeinem frühern geschehen ist“. Und wenn „jede Epoche“ – nach Rankes historistischem Diktum – „unmittelbar zu Gott“ sein soll, dann ist sie das Benjamin zufolge „als die messianische Zeit irgend einer früheren“ (GS I, 1147).

In Benjamins Notizen zu seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte* findet sich auch die folgende, die jenen kritischen Augenblick der Erkenntnis – in einer Engführung von materialistischer und theologischer Geschichtsauffassung – rückbindet an die biblische Vorstellung des jüngsten Gerichts:

„Die Existenz der klassenlosen Gesellschaft kann nicht in derselben Zeit gedacht werden wie der Kampf für sie. Der Begriff der Gegenwart in dem für den Historiker verbindlichen Sinn ist aber notwendig durch diese beiden zeitlichen Ordnungen definiert. Ohne eine irgendwie geartete Prüfung der klassenlosen Gesellschaft gibt es von der Vergangenheit nur eine Geschichtsklitterung. Insofern partizipiert jeder Begriff der Gegenwart am Begriffe des jüngsten Tages.

Das apokryphe Wort eines Evangeliums: worüber ich einen jeden treffe, darüber will ich ihn richten – wirft ein eigentümliches Licht auf den jüngsten Tag. Es erinnert an Kafkas Notiz: das jüngste Gericht ist ein Standrecht. Aber es fügt dem etwas hinzu: der jüngste Tag würde sich, nach diesem Worte, von den andern nicht unterscheiden. Dieses Evangelienwort gibt jedenfalls den Kanon für den Begriff der Gegenwart, den der Historiker zu dem seinen macht. Jeder Augenblick ist der des Gerichts über gewisse Augenblicke, die ihm vorangegangen.“ (GS I, 1245)

Im ersten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* hatte Nietzsche zur *historia abscondita* geschrieben, es sei „gar nicht abzusehen, was Alles einmal noch Geschichte sein“ werde. Die Vergangenheit sei „vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt“ und es bedürfe noch vieler „rückwirkender Kräfte“.³² Ähnlich Benjamin. Zum „geschichtliche[n] Raum“, zum „Diskontinuum als Bildraum“ notierte er:

„Je weiter der Geist in die Vergangenheit zurückgeht, desto mehr wächst die Masse dessen, was überhaupt noch nicht Geschichte geworden ist. Dies gegen die Konzeption der ‚Universalgeschichte‘. Der echte Begriff der Universalgeschichte ist ein messianischer. Die Universalgeschichte im heutigen Verstande ist reaktionär.“ (GS I, 1175)

Aber eben nicht jede Universalgeschichte müsse reaktionär sein, nur die Universalgeschichte „ohne konstruktives Prinzip“ sei es. „Das konstruktive Prinzip der Universalgeschichte erlaubt es, sie in den partiellen zu repräsentieren. Es ist mit andern Worten ein monadologisches. Es existiert in der Heilsgeschichte.“ (GS I, 1234) So trage der Chronist, „welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden“, damit der Wahrheit Rechnung, „daß nichts, was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben“ sei. Doch erst der erlösten Menschheit falle ihre Vergangenheit voll auf zu. „Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l’ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist.“ (GS I, 694)

Mit der Masse dessen, was noch gar nicht Geschichte geworden ist, ist weniger – eben sofern dies gegen die falsche Konzeption der Universalgeschichte gedacht sein soll – die der noch unentdeckten Tatsachen gemeint, welche die Basis einer unendlichen Akkumulation der Erkenntnis bilden, sondern – folgt man hier Benjamins „kleine[m] methodische[n] Vorschlag zur kulturgeschichtlichen Dialektik“ – die „Verschiebung des Gesichtswinkels (nicht der Maßstäbe!)“, durch welche an den vergangenen Gegenständen selber, den jeweiligen Epochen und ihren verschiedenen Gebieten Neues und anderes zu Tage trete als das vorher bezeichnete. „Und so weiter in infinitum, bis die ganze Vergangenheit in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart eingebracht“ (GS V, 573), in ihr zitierbar geworden ist – „immer von neuem, nie auf die gleiche Weise“ (GS V, 587). Ist der

³² Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin/New York 1988, Bd. 3, S. 404.

geschichtliche Ablauf nicht „ein Faden“, der dem Historiker „glatt durch die Hände gleitet“, sondern ein „vielfach zerfaserter und in tausend Strähnen entbundener Strang, der wie aufgelöste Flechten herunterhängt, so hat keine ihre bestimmte Stelle, ehe nicht sämtliche aufgenommen und zum Kopfputz geflochten sind“ (GS I, 1233 f.). Erst in dieser Form einer allseitigen und integralen Verflechtung der „Vielheit der ‚Historien‘“ (GS I, 1235) in der Textur der Gegenwart wäre Benjamin zufolge sinnvoll von einer Universalgeschichte zu reden. Das Verhältnis aber der Universalgeschichte zur Vielheit der Historien ist bei Benjamin analog zu dem Verhältnis gedacht, in dem die Vielheit der Sprachen zur Sprache selbst steht. Die universale Sprache ist dabei nicht eine weitere neben anderen, sondern deren Integral, das Gefäß, das aus den wieder zusammengefühten Bruchstücken aller einzelnen besteht.³³

Der Begriff der historischen Zeit steht für Benjamin einerseits „im Gegensatz zu der Vorstellung von einem zeitlichen Kontinuum“ (GS I, 1245), der Raum der Geschichte ist ihm vielmehr ein Diskontinuum, der Bildraum der Vergangenheit, die mit ihrer Erkenntnis allererst als solche entdeckt wird. Andererseits ist für Benjamin die „ewige Lampe“ ein „Bild echter historischer Existenz“: „Sie zitiert das Gewesene – die Flamme, die einmal entzündet wurde – in perpetuum, indem sie ihm immer neue Nahrung gibt.“ (GS I, 1245) Es ist die Idee der historischen Zeit, die messianische Zeit, die auch der späte Benjamin weiter zu konkretisieren versuchte; zunächst und vor allem aber in der Form der Kritik – am Historismus, am Fortschrittsbegriff, an einer falschen Auffassung von Universalgeschichte. Nur ist diese messianische Zeit kein Zustand, vor allem kein Zustand nach oder am Ende der Zeit und deshalb auch nicht vorwegzunehmen:

„Der historische Materialist, der der Struktur der Geschichte nachgeht, betreibt auf seine Weise eine Art von Spektralanalyse. Wie der Physiker ultraviolett im Sonnenspektrum feststellt, so stellt *er* eine messianische Kraft in

³³ „Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es eine Universalgeschichte. Was sich heute so bezeichnet, kann immer nur eine Sorte von Esperanto sein. Es kann ihr nichts entsprechen, eh die Verwirrung, die vom Turmbau zu Babel herrührt, geschlichtet ist. Sie setzt die Sprache voraus, in die jeder Text einer lebenden oder toten ungeschmälert zu übersetzen ist. Oder besser, sie ist diese Sprache selbst. Aber nicht als geschriebene, sondern vielmehr als die festlich begangene. Dieses Fest ist gereinigt von aller Feier und e[s] kennt keine Festgesänge. Seine Sprache ist die Idee der Prosa selbst, die von allen Menschen verstanden wird wie die Sprache der Vögel von Sonntagskindern.“ (GS I, 1239)

der Geschichte fest. Wer wissen wollte, in welcher Verfassung sich die ‚erlöste Menschheit‘ befindet, welchen Bedingungen das Eintreten dieser Verfassung unterworfen ist und wann man mit ihm rechnen kann, der stellt Fragen, auf die es keine Antwort gibt. Ebensogut könnte er sich danach erkundigen, welche Farbe die ultravioletten Strahlen haben.“ (GS I, 1232)

Die „Agnoszierung des ‚Jetzt‘ in den Dingen“ aber bleibt angewiesen auf den „Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist, sondern in dem die Zeit entsteht“ und der „gerade *die* Gegenwart definiert, in welcher jeweils Geschichte geschrieben wird“. Diese Gegenwart aber sei, so seltsam das auch klingen möge, „der Gegenstand einer Prophetie“. Diese aber verkünde nicht „Künftiges“, sondern gebe nur an, „was die Glocke geschlagen hat“ (GS I, 1250). Der Begriff dieser Gegenwart sei das „Komplement“ oder „Korrelat zu dem der Geschichte, die blitzhaft in Erscheinung tritt“. Er sei ein „von Grund auf politischer“ (GS I, 1235). Dem Seherblick des Historikers als einem „rückwärts“ gekehrten Propheten, der seiner eigenen Zeit den Rücken wende und sie „im Medium von verflorenen Ereignissen“ erschauere, sei allerdings die „eigene Zeit weit deutlicher gegenwärtig“ als etwa denjenigen Zeitgenossen, „die ‚mit ihr Schritt halten““ (GS I, 1237).

Die Idee der historischen Zeit ist die Idee einer erfüllten Zeit, und diese ist, das wußte Benjamin, anders als theologisch nicht zu haben. Horkheimer hatte Benjamin bezüglich der im Essay über Eduard Fuchs aufgeworfenen Frage der Unabgeschlossenheit der Geschichte darauf hingewiesen, daß die „Feststellung der Unabgeschlossenheit“ „idealistisch“ sei, sofern die „Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist“ – das „vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen“, die „Erschlagenen sind wirklich erschlagen“ – und daß, nehme man die Unabgeschlossenheit „ganz ernst“, man „an das jüngste Gericht [zu] glauben“ nicht umhin käme. Zu den weiteren Überlegungen Horkheimers, daß vielleicht „in Beziehung auf die Unabgeschlossenheit ein Unterschied zwischen dem Positiven und Negativen“ bestehe, „so daß nur das Unrecht, der Schrecken, die Schmerzen der Vergangenheit irreparabel sind“ und anders als die „geübte Gerechtigkeit, die Freuden, die Werke“ nicht „durch die Vergänglichkeit weitgehend negiert“, sondern „durch den Tod besiegelt“, die Erschlagenen also auch erschlagen bleiben werden, notierte Benjamin im *Passagenwerk*:

„Das Korrektiv dieser Gedankengänge liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft ‚festgestellt‘ hat, kann das Eingeden-

denken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“ (GS V, 589)

Man könnte Benjamins Kairologie der Geschichte³⁴ als eine moralphilosophische Apokatastasis begreifen. Nur moralphilosophisch ist das Konzept der Universalgeschichte noch zu legitimieren. Moralisch aber ist auch der Kern der Apokatastasis bereits bei Origenes.

„Origenes hatte, entgegen dem aus der biblischen Eschatologie durch Fristverlängerung hervorgegangenen linearen Geschichtstypus des Christentums, die Wiederkunft des Gleichen als die wahre theologische Grundform der Geschichte behauptet. Er tat es aus tieferen Gründen der Gerechtigkeit. Die in einem endlichen Weltlauf erworbenen Heils- oder Unheilsqualifikationen erschienen ihm nicht als ausreichende Basis für ein göttliches Gericht über alle Zukunft der Geschöpfe. Die Wiederkehr des Weltlaufs beseitigte die Ewigkeit der Bestrafung wie von Belohnung und ließ für jedes moralische Subjekt die Chancen auf Seligkeit oder Verdammnis neu verteilt werden – nicht nur Mensch und Engel, sogar der Teufel sollte seinen neuen Anfang bekommen.“³⁵

Daß jeder Mensch ein Anfang sei, daß nichts schon geschrieben steht, daß die Freiheit endlicher Wesen zunächst einmal darin besteht, den Schuldzusammenhang des Lebendigen durchbrechen zu können, dies ist das Pathos, das auch den Kantischen Imperativ konnotiert. Die Würde der endlichen Wesen, denen spekulativ die Prospektion auf die ewige Gegenwart abgeschnitten ist, die aber in der jeweils ihren der eigenen Würde gerecht zu werden haben. Nach dem Scheitern der überkommenen Theodizeen bleibt bei Kant nur noch eine einzige übrig, er nennt sie eine „*authentische* Theodizee“, und ihr Protagonist ist Hiob:

„Hiob spricht, wie er denkt, und wie ihm zu Mute ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Mute sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie in Geheim von dem Mächtigen, über dessen Sache sie

³⁴ Vgl. Heinz Eidam, *Discrimen der Zeit. Zur Historiographie der Moderne bei Walter Benjamin*, Würzburg 1992.

³⁵ Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1986, S. 130.

Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urteil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden.“³⁶

Keine retrospektive Spekulation, kein vorweggenommenes Ja und Amen, sofern Hiobs „Entrüstung“ dieser Theodizee zugrunde liegt. So paradox aber wie schon die ausgerechnet mit dem „Festhalten an der Entscheidungsfähigkeit und Freiheit des Menschen begründete Ablehnung“ der „restitutio et redintegratio“³⁷ bleibt auch diese. Der Widerspruch hingegen zwischen einer Notwendigkeit, „die für alles Geschehen, insofern es schon geschehen ist, gilt“, und dem moralphilosophisch „Irreführende[n] der Anwendung ihres Begriffs auf das je gerade noch nicht Geschehene“³⁸ ist einzusehen. Derart bleibt – sofern die Zeit der Geschichte sich nicht als die Geschichte der Zeit denken läßt – „intensiviert der Gedanke zurück, daß es Zeit wäre, Geschichte selbst aus der Perspektive der Kinder zu schreiben, die zu Babylon und Rom, Tenochtitlan und Litzmannstadt in ihr großwurden“.³⁹

„O Aljoscha“, heißt es bei Dostojewski, den Bloch im *Geist der Utopie* zitiert,

„ich will nicht lästern! ich begreife doch, wie groß die Erschütterung des Weltalls sein wird, wenn alles im Himmel, auf der Erde und unter der Erde in einem einzigen Lobgesang zusammenfließt, wenn alles, was lebt und gelebt hat, ausruft: ‚Gerecht bist du, o Herr, denn offenbar sind jetzt deine Wege!‘ Wenn selbst die Mutter den Peiniger, der ihren Sohn von Hunden hat zerreißen lassen, umarmt und alle drei mit Tränen singen: ‚Gerecht bist du, o Herr!‘ – dann, ja dann ist die Krone alles Wissens und Erkennens erreicht, dann wird alles seine Erklärung finden.“

Und Bloch kommentiert:

„Aber Dostojewski will das nicht ausrufen, die Kindertränen sind unausgekauft geblieben, sie sind gar nicht auszukaufen, weder durch Rache noch durch Verzeihen, es gibt gar kein Wesen, das das Recht hätte, in dieser seiner Welt dieses zu verzeihen, und wenn die Leiden der Kinder zur Ergänzung jener Summe von Leid, die zum Kauf der Wahrheit mit erforderlich ist, hinzugerechnet werden müssen, so ist die Wahrheit diesen Preis nicht wert,

³⁶ Immanuel Kant, *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, in: *Werke*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. XI, A 214 f.

³⁷ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Art. „Apokatastasis“, Sp. 441.

³⁸ Ulrich Sonnemann, *Negative Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1981, S. 10.

³⁹ Ebd., S. 13.

und Iwan Karamasow lehnt als Mann von Ehre die Eintrittskarte zur letzten Harmonie ab.“⁴⁰

So oder so, das „Weltfinale“ wäre eine Katastrophe, die finale Wendung am Ende der Zeiten unversöhnbar mit der Forderung nach einer Gerechtigkeit, die immer hier und jetzt gefordert ist. Die am Ende der Geschichte gesuchte Moral von der Geschichte wäre am Ende keine mehr, machte „für das wirkliche Leben keinen Sinn“. Wenigstens das ließe sich aus der Geschichte lernen. Auch vom Begriff der Geschichte ist es nicht wegzudenken, daß man Geschichten vor allem den Kindern erzählt.

⁴⁰ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt a. M. 1980, S. 340.

Gabriele Hermenau

Die beschädigte Zukunft

Versuch über Günther Anders und *Matrix*¹

„Warum tun meine Augen so weh?“
„Weil du sie noch nie benutzt hast.“
(*Matrix*)

„Zwar leben alle fast ausschließlich *in* und *mit* und *von* und *für* ihre Apparate (oder die der Anderen), und ohne sie können sie ‚kein Nu lang‘ mehr ‚leben‘. Aber wenn man sie darüber befragen würde, so würden sie doch, sofern sie diese philosophische Frage überhaupt verstünden, die Technik als *etwas* bezeichnen, *was es in unserer geschichtlichen Situation gibt; nicht als Subjekt der Geschichte.*“
(Günther Anders)

„Das Resultat aller unserer Erfindungen und all unseres Fortschritts scheint zu sein, daß materielle Kräfte mit geistigem Leben ausgestattet werden und die menschliche Existenz zu einer materiellen Kraft verummt.“
(Karl Marx)

1.

Die Matrix ist eine computergesteuerte Scheinwelt, von Maschinen entworfen für Menschen, in der sich ihr Leben abspielt, ein Leben, dem nichts in Wirklichkeit entspricht. Die Wahrheit ist aber, daß die Erde zerstört ist und die menschlichen Lebewesen in Fabriken gezüchtet, von Toten ernährt und als Energiequelle ausgebeutet werden. Und da der Körper ohne Geist nicht zu leben vermag, wird ihr Gehirn mit elektrischen Impulsen versorgt, durch die die vereinzelt (Energie-)Zellenbewohner per Halluzination in einer gemeinsamen Welt wieder zusammengeführt und bei Laune gehalten werden.

Einer, der die Menschen befreien und die Herrschaft über die Welt zurückerobern soll, der sehnsüchtig erwartete und prophezeite Retter

¹ Amerikanischer Sciencefiction-Film von Larry und Andy Wachowski aus dem Jahr 1998.

„Neo“, wird von einer Widerstandsgruppe entdeckt und nicht zuletzt durch Liebe zu neuem Leben erweckt. Die Superman-Geschichte ist als psychologische konstruiert. Neo, die mentale Projektion seines digitalen Selbst, sein „Restselbstbild“ mit dem bürgerlichen Namen „Thomas Anderson“, ist Angestellter einer der größten Softwarefirmen in der simulierten Welt, sein inneres und prinzipielles Unbehagen jedoch läßt ihm keine Ruhe, die Nächte vor dem Computer zubringend, betätigt er sich als Hacker und dealt mit digitalen Drogen. Seine innere Unruhe macht ihn geeignet für den Widerstand, er wird für die Sache gewonnen und in die Wahrheit des menschlichen Sklavendaseins auf der verwüsteten Erde, über der sich der Himmel seit mutmaßlich einem Jahrhundert schon verdunkelt hat, eingeweiht. Die Initiation vollzieht sich als Geburtsvorgang. Sein realer Standort, sein Platz in der Energiefabrik, muß erst ermittelt werden, damit er von den Maschinen abgekoppelt und in die graue Wirklichkeit, auf das Schiff Nebukadnezar, geholt werden kann. Nachdem er zur Einleitung des Vorgangs eine Kapsel eingenommen hat, nimmt er Risse in seinem Spiegelbild wahr, seine falsche Identität zerfließt, es überkommt ihn eine Eiseskälte, die bis zu seinem Herzen vordringt und ihn zu überwältigen droht, bis er nackt, blaß – wie der Schmerzensmann übersät von Wunden, den Schnittstellen der Maschine, an die er zum Zweck seiner Ausbeutung angeschlossen war und von der er abgenabelt wurde, und den Nadeln der anderen Maschine, die seine Lebensfähigkeit unterstützen und seine atrophierten Muskeln aufbauen soll –, als Ausgewachsener, erschöpft und erstaunt, mit noch ungeübten Kräften und neu und schmerzlich erwachenden Sinnen zur Welt kommt, einer ebenso dürftigen und wenig freundlich anmutenden Welt, wie es die Geburtsstätte des Messias in der christlichen Überlieferung ist. Neo ist der Auserwählte, bestimmt zum Erlöser durch eine Weissagung, die die Identitätskrise des Thomas Anderson mit der Krise der gesamten Menschheit verschmilzt. Es ist seine neue Aufgabe in der Welt, sein persönliches als mit dem allgemeinen Schicksal verquickt zu erkennen und all seine Angst und Selbstzweifel, all sein Mißtrauen abzuwerfen, um seine geschichtliche Mission erfüllen zu können. So verwundert es kaum, daß es auch einen Judas gibt, der für den Preis des Vergessens, der Rückeingliederung in die Energiefabrik und das Geschenk der Sinnenreize, die er in der Wirklichkeit vermißt, die Gruppe an die feindliche Seite verrät, um ihr Morpheus, ihren Kopf, auszuliefern – aber wie das

Böse, das nur das Gute bewirkt, Neos Prozeß der Selbsterkenntnis in der darauf folgenden Rettungsaktion anstößt.

Der Kampf gegen die Macht der Maschinen findet in der Matrix statt, die Crew der Nebukadnezar ist mit allem nötigen Gerät ausgestattet, um sich in die Matrix einzuschleusen. Die in der Matrix sichtbaren Menschen sind Normalbürger: Rechtsanwälte, Polizisten, Geschäftsleute, Angestellte, Clochards ... diejenigen, die sie retten wollten, seien, wie Morpheus Neo erklärt, Teile des feindlichen Systems, die nicht einfach abgekoppelt werden könnten, sie seien so abhängig und angepaßt, daß sie es schützen wollten. Wie auch ihre Gegner, die Maschinenagenten, die Aufgabe haben, das System zu schützen, die Terroristen zu eliminieren und ihre Stadt im Erdinnern, wo noch ein letzter Rest Menschen lebt, zu zerstören. Die Matrix ist eine paranoid-feindliche Welt, die übermenschlichen Agenten können jederzeit und überall in jedem beliebigen Matrixbewohner erscheinen oder – anders formuliert – jeder Matrixbewohner kann sich in einen Agenten verwandeln.

Neo hat ein Trainingsprogramm zu absolvieren, das die Kraft seines Geistes entbinden soll. Der Glaube der anderen und vor allem der Frau an ihn, deren Zuneigung er nicht erkennt, sind Marksteine seiner neuen Identität. Er muß lernen, die Gesetze, die innerhalb des Programms gelten, zu verändern. Überraschen die Agenten wie die Terroristen in der Matrix mit übermenschlichen Fähigkeiten, so sind sie immer noch beschränkt. Die Untergrundkämpfer riskieren ihr Leben, denn wer in der Matrix umkommt, stirbt auch in Wirklichkeit. Die Terroristen sind den Agenten unterlegen, ihnen bleibt, treffen sie direkt auf sie, nur die Flucht aus der Matrix. Am Anfang, als Neo geworben wird, werden auch die Agenten auf ihn aufmerksam. Er wird verhört und, weil sie seine Bedeutung nicht erkennen (d. h. nicht an ihn glauben), wieder freigelassen, allerdings verwandt. Aus einer Kapsel, die den Sender enthält, entweicht etwas, das sich zu einem Skorpion auswächst, der sich durch den Bauchnabel bohrt und in der Bauchhöhle einnistet. Nach seinem Tod und seiner Wiederauferstehung in der Matrix, dem „Stirb und Werde“ der psychischen Verwandlung, ergreift Neo die Gelegenheit, sich dafür zu rächen. Er dringt selber in die Maschine – in den Körper des Agenten – ein und zersprengt ihn von innen. Die Kraft des menschlichen Geistes hat die künstliche Intelligenz besiegt, er hat den Tod in der Matrix überwunden, die Wirkung von Geschossen kann ihm nichts mehr anhaben – und nun ergreifen die Agenten die Flucht vor Neo. Im Schlußbild

entsteigt er als Superman den Lüften und entläßt den Zuschauer mit der unspezifischen Aussicht auf eine Zukunft menschlicher Möglichkeiten ohne Grenzen und Gesetze.

2.

Die Frage, die ich zunächst stelle und die sich dem Film annähern soll, ist, ob der Film – im Sinne Günther Anders' – als Kritik an dem technischen Daseinsmodus des Menschen zu verstehen sein könnte. Es gibt einige Elemente des Films, die sich mit Anders kommentieren lassen. Ich will zunächst das Material des Films mit Hilfe Andersscher Kategorien beschreiben, um dann im nächsten Schritt zu diskutieren, inwiefern der Film doch bloß konformistisch ist.

Die Menschen werden von Apparaten beherrscht. Nicht dienen die Maschinen den Menschen, vielmehr sind die Menschen zum Anhängsel der Apparatewelt geworden. „Und das Wort ‚hängen‘ bezeichnet dabei nicht nur Anhänglich- oder Abhängig-sein, sondern auch: ‚Nur Anhängsel-sein‘; und das bedeutet wiederum: ontologisch unwichtiger sein als dasjenige, dem sie anhangen.“² „Was ich meine, ist die Tatsache, daß wir – und unter ‚wir‘ verstehe ich die Mehrzahl unserer in Industrieländern lebenden Zeitgenossen inclusive deren Staatsmänner – daß wir darauf *verzichtet haben* (oder uns zu diesem Verzicht haben zwingen lassen)[,] uns selbst (oder die Nationen oder die Klassen oder die Menschheit) als die Subjekte der Geschichte zu betrachten, daß wir uns entthront haben (oder haben entthronen lassen) und *an unseren Platz andere Subjekte der Geschichte, nein: ein einziges anderes Subjekt gesetzt haben: die Technik*“ (AdM II, 279). Die Technik als die zu einem System zusammengeschlossenen Apparate bestimmt die geschichtliche Situation der Menschen. Wir verwenden sie nicht, sie ist kein Mittel, ihre Bedürfnisse und Maximen bestimmen das Handeln, von ihr „gehen die moralischen Imperative von heute aus“ (AdM II, 17).

Die Erde ist unbewohnbar, weil die Sonne sich verdunkelt hat und als Energie- und Lichtspender nicht mehr in Frage kommt. Deswegen

² Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1981 (¹1980), S. 281. Weiterhin zitiert mit der Sigle: AdM II.

lebt auch ein Rest freier Menschen in einer Stadt im Erdinnern, wo es, wie es heißt, noch warm ist. Die Zerstörung wird auf einen Krieg, von dem man die Ursachen nicht genau kennt, zurückgeführt, aber mit der Erfindung der KI, der künstlichen Intelligenz, und daraus entstehenden Konflikten zu tun hat. Die Ausbeutung der Menschen durch Maschinen, ihre Nutzung zur Energieerzeugung thematisiert die Verkehrung des Verhältnisses Mensch – Maschine und könnte durchaus im Sinne einer Andersschen Übertreibung verstanden werden. Die Apparatewelt gebraucht den Menschen „bloß als Mittel“, also als Werkzeug, also als Sklave³, der Anspruch, den der (abendländische) Mensch aus dem theologischen Anthropozentrismus ableitete, „in [dem] die Welt als dem Menschen ‚untertan‘, also als dessen Diener, Gegenstand, Lebensmittel gegolten hatte; und in [dem] der Mensch, obwohl auch ‚creatura‘, doch nicht als Stück der Natur, sondern als unbeschränkter Herrscher über alles sonst Geschaffene gegolten hat“ (AdM II, 433), ist erloschen, die verlebendigte Technik, die nur auf der Grundlage dieser Tradition hat entstehen können, hat ihn an sich gerissen und gegen den Menschen selbst gekehrt.

Nur auf Grund der Entdeckung ihrer geheimen Verwertbarkeit existiert die Menschheit weiter. Die Handlungsmaxime der Maschinen, die sie dazu bestimmt, das menschliche Sein doch noch zu erhalten, entspricht der Metaphysik der dritten (und letzten) industriellen Revolution, wie Anders sie definiert. Unter der metaphysischen Voraussetzung, „daß es nichts gibt, was nicht ausbeutbar wäre“ (AdM II, 32), haben Wissenschaft und Forschung die Aufgabe, im Vorhandenen das Rohstoffseinkönnen zu erschließen. Welt ist „Inbegriff dessen, woraus etwas zu machen wir verpflichtet sind“ (AdM II, 33), umgekehrt darf alles, was sich der Verwertbarkeit entzieht, vernichtet werden. „Rohstoffsein ist criterium existendi.“ (ebd.) Die menschlichen Lebewesen des Films werden noch in anderer Hinsicht zum Lebensmittel. Aus den Toten werden Nährlösungen hergestellt, die den Lebenden intravenös zugeführt werden. Der „postzivilisato-

³ AdM II, 25; Anders macht die Verwandlung des Menschen in einen Rohstoff an der Gen-Manipulation (Cloning) und der Befürchtung fest, sie könnte einmal von politischen, ökonomischen oder technischen Interessen mißbraucht werden. Er unterscheidet nochmals stark zwischen dem Gebrauch des Menschen als Mittel und der Verwendung des Menschen als Rohstoff (AdM II, bes. 24-26).

rische Kannibalismus“⁴ ist ebenso rationell wie die Erzeugung von Energie aus Menschen. Die Menschen sind entmündigt und zu einer abstoßenden Tatsache verurteilt, einer Schande, die ihre Existenz außerhalb jeder menschlichen Zivilisation verbannt. „War die vor-menschliche Gegend unserer Herkunft die der *totalen Animalität* gewesen, so ist die nach-menschliche, die wir nun zu erreichen im Begriff stehen, die der *totalen Instrumentalität*. *Das Humane scheint sich als Intermezzo zwischen diesen zwei* (mindestens im Negativen ähnlichen) *Phasen der Unmenschlichkeit herauszustellen.*“⁵

Im Film gibt es einen oder immer wieder einen Agenten – sie sind serielle Erzeugnisse, die nach ihrer Eliminierung im nächsten Passanten wieder auftauchen können –, der fast menschliche Züge annimmt, als er den geschnappten Morpheus verhört. Hat ihm Morpheus bei seiner Gefangennahme noch zornig und verächtlich entgegengeschleudert, daß sie ja alle gleich aussähen, so gewinnt Mr. Smith doch individuelle Züge. Er drückt seinen Hass auf Menschen aus, er könne sie förmlich riechen, ihren Geruch finde er abstoßend und er habe immer Angst, sich an ihnen zu infizieren. Er hat keine Lust mehr auf seinen Job und wünscht sich nichts sehnlicher, als daß es keine Feinde und so keine Veranlassung mehr gibt, in die Matrix zu gehen.

Im Zeitalter vollständiger Automation ist menschliche Arbeitskraft überflüssig geworden. Die Konsumgüter, Flüssignahrung wie elektrische Impulse, sind im idealen Aggregatzustand. Sie dienen direkt der Aufrechterhaltung des Maschinensystems. „Wenn man eine ‚Ontologie der Apparate‘ entwürfe, also fragte, wie Apparaten Seiendes begegne, bzw. was diesen als ‚seiend‘ gelte, dann würde die erste Antwort lauten: Jedes Ding begegnet ihnen als prospektiver Apparatteil. [...] Energien, Dinge, Menschen sind ausschließlich mögliche Requisitionsmaterialien. Als im strengen Sinne ‚da‘ gelten ihnen diese Materialien erst von dem Augenblick an, in dem sie unterjocht und

⁴ Ausdruck von Anders, bezieht sich allerdings auf das Cloning, das „die Vernichtung der Spezies qua species“ (AdM II, 24) bedeute. Neben dem post-zivilisatorischen Kannibalismus, der ein neues Stadium in der Geschichte markiere, gebe es auch Erscheinungen der Verwandlung des Menschen in Rohstoff, die Ausnahmen geblieben seien, Anders erwähnt Auschwitz, außerdem die amerikanischen Soldaten, die Goldzähne von Japanern aus dem Krieg mitbrachten. (Vgl. AdM II, 22)

⁵ Günther Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, 2. durch e. Vorw. erw. Aufl. von „Endzeit und Zeitenende“, München 1981, S. 201.

integriert, also zum Mitfunktionieren gezwungen sind. Ob die Apparate ihre Beute als Rohstoff, Maschinenteile im engeren Sinne oder als Konsumenten verwenden, spielt keine Rolle; denn auch Rohstoff und Konsument gehören in den maschinellen Vorgang.“ (AdM II, 111 f.) Die Apparate streben nach Anders auf einen „Idealzustand“ (AdM II, 111) zu, um sich endlich zu einem Großapparat zusammenzuschließen, für den es kein Außerhalb mehr gibt. Jede Maschine „drängt auf einen Zustand hin, in dem die für ihre Leistung und für den Fortbestand ihrer Leistungen unentbehrlichen externen Vorgänge [...] durchweg mit selbst maschineller Zuverlässigkeit ablaufen; was zugleich bedeutet, daß diese externen Prozesse zusammen mit ihren eigenen ein einziges großes Funktions Ganzes bilden sollen.“ (AdM II, 117 f.)

Die Regung der Maschinen zielt auf Lebendiges, das sich gegen bloßes Mitfunktionieren sträubt. Gleichzeitig spielt der Affekt die Rolle, das Moment des Unbeherrschten in den Maschinen selbst anzuzeigen, die Angst vor Infektion ist bereits die Krankheit, die Lücke im totalen System. „Daß sie Rohstoffe, Energien, Dinge, Menschen als ‚sie selbst‘ *ansprechen*, das kommt gar nicht vor“ (AdM II, 112), denn was außerhalb bloßen Mitteldaseins noch etwas zu sein beansprucht, ist befremdlich. Die Maschinen leiden, und sie haben keine Ruhe, bis jede menschliche Spontaneität beseitigt ist und sie in dem großen Ganzen ihren ungestörten Frieden finden.

Die Matrixbewohner wollen ihre künstliche Welt erhalten. Die Verräterfigur will sogar zurück, sie will bewußt eine Welt, die so aussieht, wie sie ist, eintauschen gegen eine Welt aus Reizbildern. Das ist nicht so schwer zu verstehen, denn gemessen an der Dingwelt, die von einem Programm geladen werden kann, z. B. das schiffseigene Ladeprogramm hervorzaubert, ist die Realität reizlos. Aussehen und Geschmack des Essens auf dem Schiff sind undefinierbar. Die Erde ist wüst und leer, das Schiff muß Zuflucht in alten Abwasserkanälen untergegangener Städte suchen.

Der Verwüstung und Entleerung der Welt steht eine Welt gegenüber, die attraktiv ist, die süchtig macht und in der sich die von ihr Gebannten frei glauben bewegen zu können. Die doppelte Weltlosigkeit steht im Zusammenhang mit realer Passivisierung und ununterbrochenem Konsum von Phantomen. Daß Weltlosigkeit etwas mit Konsumentendasein, Produktion etwas mit Zerstörung zu tun hat, ist eine Hauptthese Andersscher Philosophie.

In der Liquidierung der Welt und der Mündigkeit der in ihr Lebenden besteht das Destruktive der heutigen Produktion, die „als ganze dahin tendiert, ihre Erzeugnisse dem Typus der Konsumprodukte anzuähneln“ (AdM II, 45). Das Prinzip der Produktion ist die Zerstörung des Obsoleten. Die Produkte werden als ephemere hergestellt, sie haben gar keinen anderen Sinn, als möglichst schnell liquidiert zu werden.⁶ „Diese[r] Art der Zerstörung, der Liquidierung des Gegenstandes, die durch Verflüssigung [...] vor sich geht“ (AdM II, 254), korrespondiert die Entmachtung und Entprägung der Individuen. Damit die Produktion in Gang bleibt, wird auch der Bedarf produziert, d. h. die Konsumenten werden für die Aufrechterhaltung der Produktion zugerichtet oder hergestellt.⁷

Seine „bisher perfektteste Verwirklichung“ (AdM II, 255) hat nach Anders das Produktionsprinzip der Verflüssigung der Gegenstände in Rundfunk und Fernsehen gefunden. Die Situation der mit einer simulierten Welt versorgten Menschen ähnelt der Andersschen Beschreibung des Phänomens solistischen Massenkonsums in seiner Kritik des Rundfunks und Fernsehens. „Jedenfalls ist die Anpassung des Menschen an die Welt und die der Welt an den Menschen nun so vollständig, daß [...] die Welt als Welt verschwindet“ (AdM I, 194).

Die Matrix ist „*die Welt im Bild*“, richtiger: die Welt *als* Bild“ (AdM II, 250), „das Wirkliche, [das] sich primär als Bild präsentiert“ (AdM II, 251), der gegenüber die Wirklichkeit, zieht man die Bilder ab, „als eine leere Welt“ (AdM II, 251) erscheint. Nicht gibt es in der Welt Bilder, sondern der „Dauerregen von Bildern“ (AdM II, 250), ihre permanente, pausenlose Präsenz schiebt sich als dichte, geschlossene „Bilderwand“ (AdM II, 250) vor die Welt, durch deren Ritze und Lücken manchmal noch durchsickert, was nicht schon von ihr präformiert wäre, wie etwa „peinliche Fragen über den Tod“ (AdM I, 280). „Wenn die Welt zu uns kommt, statt wir zu ihr, so sind

⁶ Wobei Produkte z. B. durch verbesserte Nachfolgemodelle bereits „verbraucht“ sein können.

⁷ „Ein beträchtlicher Teil heutiger Waren ist ja nicht eigentlich unsretwegen da; vielmehr sind wir dazu da, um als Käufer und Konsumenten deren Weiterproduktion zu sichern. Wenn aber unser Konsumbedürfnis (und in dessen Gefolge unser Lebensstil) zu dem Zwecke geschaffen, mindestens mitgeprägt, wird, *damit* die Waren abgesetzt werden, dann sind wir ja nur *Mittel*“ (Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München ³1980 (¹1956), S. 210. Weiterhin zitiert mit der Sigle: AdM I).

wir nicht mehr ‚in der Welt‘, sondern ausschließlich deren schlaffenlandartige Konsumenten.“ (AdM I, 111) „Da die Stücke dieser Welt keinen anderen Zweck haben als den, einverleibt, verzehrt und assimiliert zu werden, besteht der Daseinsgrund der Schlaraffenwelt ausschließlich darin, *ihren Gegenstandscharakter zu verlieren*; also nicht *als* Welt dazusein.“ (AdM I, 195) „Wir werden ‚maschinell infantilisiert‘. – Nicht anders als die Säuglinge an den Mutterbrüsten hängen wir an den nie versiegenden Brüsten der Apparate, denn der gesamte Konsumbedarf und das, was uns als Konsumbedarf aufgezungen wird [...] wird uns in liquidem Zustand vorgesetzt. [...] Die Lieferware ist dem Hörer ‚Luft‘, und zwar in doppeltem Sinne: 1. ist sie ihm gleichgültig, 2. aber kann er ohne sie nicht atmen.“ (AdM II, 254) „Da ist kein Totgewicht, von dem sie [die TV- und Radiosendungen] belastet wären; und nichts, was die Konsumenten in Kauf zu nehmen brauchten; weder Wege noch Anstrengungen noch Gefahren. Ja, die Perfektion geht soweit, daß sogar auch *nach* dem Konsum nichts als Rest bleibt, kein Kern, kein Haar und kein Knochen. [...] Das Konsumgut ist pillengleich im Konsum aufgegangen, also verschwunden. Abgesehen von dem unsichtbaren Effekt, der darin besteht, daß der Konsument durch die Ware von neuem zum Massenmensch gemacht ist, ist alles beim alten. Nichts braucht fortgeräumt oder gewaschen zu werden; nichts ist geschehen, nichts geblieben, nichts bleibt; die Folgenlosigkeit ist vollkommen.“ (AdM I, 190) „Aber es ist gerade diese *Widerstandslosigkeit* der gesendeten Welt, die deren Auffassung und Deutung verhindert [...] Die glatte Pille, die widerstandslos herunterrutscht, fassen wir nicht auf [...] Und derart pillen-artig ist die gesendete, ‚leicht eingängige‘ Welt.“ (AdM I, 196) „Wenn die Welt uns anspricht, ohne daß wir sie ansprechen können, sind wir dazu verurteilt, mundtot, also unfrei zu sein.“ (AdM I, 111) „Des eigenen Urteils sind wir enthoben; und um so gründlicher, als wir uns nicht dagegen wehren können, das gelieferte Urteil als die Wirklichkeit selbst entgegenzunehmen.“ (AdM I, 163) „[E]s gibt kein gesendetes Phantom, dem nicht sein ‚Sinn‘, also das, was wir von ihm denken und dabei fühlen sollen, als integrierendes und von ihm nicht mehr ablösbares Element bereits innewohnte [...] Was wir freilich nicht merken. Und zwar deshalb nicht, weil die tägliche und stündliche Überfütterung mit Phantomen, die als ‚Welt‘ auftreten, uns daran hindert, jemals Hunger nach Deutung, nach eigener Deutung, zu verspüren“ (AdM I, 198).

Neo jedoch verspürt ihn, er spürt, daß mit der Welt etwas nicht stimmt,⁸ daß da ein Vakuum ist, denn er hat zwar viele Erinnerungen an sein Leben, jedoch nichts wirklich erlebt, und er will wissen, was das bedeutet.⁹

3.

„Wenn ich nur ein Telephon habe, der Wald wird sich finden. Ohne Telephon kann man nur deshalb nicht leben, weil es das Telephon gibt. Ohne Wald wird man nie leben können, auch wenn's längst keinen Wald mehr geben wird. Dies gilt für die Menschheit. Wer über ihren Idealen lebt, wird doch ein Sklave ihrer Bedürfnisse sein und leichter Ersatz für den Wald als für das Telephon finden. Die Phantasie hat ein Surrogat an der Technik gefunden; die Technik ist ein Surrogat, für das es keines gibt. Die Andern, die nicht den Wald, wohl aber das Telephon in sich haben, werden daran verarmen, daß es außen keine Wälder gibt. Die gibt es nicht, weil es innen und außen Telephone gibt. Aber weil es sie gibt, kann man ohne sie nicht leben. Denn die technischen Dinge hängen mit dem Geist so zusammen, daß eine Leere entsteht, weil sie da sind, und ein Vakuum, wenn sie nicht da sind. Was sich innerhalb der Zeit begibt, ist das unentbehrliche Nichts.“ (Karl Kraus)

Neo holt die menschliche Herrschaft über die Technik zurück, indem er in den manipulativen Apparat eindringt, sich in ihm bewegen lernt, um ihn schließlich von innen her anzugreifen. Das Trainingsprogramm, das er auf dem Schiff zu absolvieren hat, bevor es ernst wird, macht ihn vertraut mit den fantastischen, von der Technik verliehenen Möglichkeiten. Sie fliegen ihm zu als seine eigenen Qualitäten. Eine geschmeidige Allianz von technischer Potenz und inneren Antriebskräften, in der sich beide Seiten magisch aufladen. In der Welt der schlafenden Zellenbewohner, in der es sich im Kampf zu beweisen gilt, bewirken psychische Kräfte des Glaubens, der Liebe, der Tapferkeit Wunder. Die Matrix allerdings bietet den Raum für die Begegnung; und wehe, wer nicht rechtzeitig ein Telefon zur Hand hat.¹⁰

⁸ „Du spürst, daß mit der Welt etwas nicht stimmt, dieses Gefühl hat dich zu mir geführt.“ (Morpheus)

⁹ Trinitys Antwort: „Daß die Matrix dir nicht sagen kann, wer du bist.“

¹⁰ Die Verbindung nach außen wird in der Matrix telefonisch hergestellt. Sind die Untergrundkämpfer in Gefahr und wollen sie fliehen, müssen sie einen

Neos Gefühl, das Leben nicht vollständig im Griff zu haben, markiert die Krise seiner Identität¹¹ wie die Störungsanfälligkeit des Systems. Die Rückgewinnung der Herrschaft ist geknüpft an die „imitatio instrumentorum“ (AdM I, 36), der geglückten Metamorphose entspringt der Sieg über die zwar intelligenten, aber seelenlosen Automaten. Die Menschen sind modellierbar, in ihrer Perfektibilität vollkommener als die Maschinen, die nur perfekt sind – auch im zeitlichen Sinn.

Die „Perfektionsdifferenz“ (AdM I, 94) zwischen Mensch und Maschine gewinnt vor dem Hintergrund „immer drohenden Versagens“ (AdM I, 94) in der *Arbeitssituation* als der quasi „natürliche[n] Beziehung des Menschen zum Gerät“ (AdM I, 88) einen realen Sinn. Die Angst, „nicht Schritt halten zu können“ (AdM I, 89),¹² schafft die Grundlage, auf der Selbst- oder Ichverlust so attraktiv werden können. Vom Arbeiter werde verlangt, „daß er in wachster Selbstkontrolle einen Automatismus in Gang bringe; daß er sich zusammennehmen soll, um nicht als er selbst zu funktionieren“ (AdM I, 90). Seine Aufgabe bestehe darin, „daß er sich selbst zum Organ des Gerätes mache; daß er sich vom Gange der Maschine einverleiben lasse; daß er es dahin bringe, *einverleibt zu werden* – kurz: daß *er aktiv seine eigene Passivisierung in die Hand nehme und durchführe*.“ (ebd.) „Solange die Arbeit glatt, das heißt: ohne Reibung zwischen Mensch und Maschine abläuft; solange der Arbeitende als ‚Konvertit‘, als ‚Rad‘, linientreu mitfunktioniert, solange ist das Ich gar nicht ‚bei sich‘, solange ist es überhaupt nicht, jedenfalls nicht *als* Ich. Erst in demjenigen Moment, da der Konformismus etwas zu wünschen übrig läßt, oder da die Arbeit schlagartig mißlingt, kommt das Ich ‚zu sich‘, erst dann begegnet es sich: nämlich als etwas Anstößiges: als Versager. Das heißt: Es fällt sich nur deshalb auf, weil es herausfällt (aus dem ‚Apparat-Es‘ und seinem konformistischen Dasein); es begegnet sich nur deshalb, weil es als Gegenkraft, als Widerpart, des Geräts sichtbar

gewissen Standort erreichen, von wo aus ein Telefon den Kontakt wiederherstellt und sie zurück an Bord gerufen werden können.

¹¹ Neo im Gespräch mit Morpheus: „Schicksal? Mir mißfällt der Gedanke, mein Leben nicht unter Kontrolle zu haben.“ Das Ohnmachtsgefühl gegenüber der verhängten Lebensbestimmung ist für das Autonomie beanspruchende Ich schamauslösend.

¹² Anders hat die Fließbandarbeit vor Augen, und damit einen archäologischen Gegenstand, der den Blick nicht verschleiert: denn auch z. B. bei der im Team organisierten Arbeit in der Produktion, die die Ichleistungen mehr einfordert und fördert, geht es nicht um Menschenfreundlichkeit. Engagement und Selbstmanagement zeigen das erreichte Niveau der Industrialisierung an.

wird; seine Individualität zeichnet sich nur deshalb ab, weil sie [...] eine ‚negatio‘ ist. Noch deutlicher: *Nicht deshalb, weil es Selbstbegegnung gibt, wird ‚Identitätsstörung‘ erfahren; umgekehrt tritt Selbstbegegnung nur deshalb ein, weil es Störung gibt.*“ (AdM I, 91)

Die Erkenntnis des Zustands der entmündigten, der Stromerzeugungsapparatur einverleibten und zu bloßen Apparateilen erniedrigten Menschen, die von einem wirklichen Leben bloß träumen, ist anstößig und folgt einem kritischen Impuls. Dazu gehört auch Neos Unbehagen: der Wunsch, über das eigene Leben selbst zu bestimmen, stört und gefährdet den reibungslosen Betrieb. Andererseits bedeutet das Unbehagen die mißlingende Identifizierung mit dem Apparat. Neo fällt heraus und erfährt sich als Ich und Leib, die erst geboren werden. „Als Konformist, der er ja bis eben effektiv gewesen war, und eigentlich immer noch ist, ‚ist‘ er dieser Rückstand nicht, ‚ist‘ er weder dieses Ich noch dieser Leib.“ (AdM I, 94) Auch die Befreiung hat nämlich diese konformistische Seite, indem sie die Geräteassimilierung des Menschen vollendet. Es ist ein Identifizierungsritual (vgl. AdM I, 88), das der Scham des Ich vor dem zur Instanz erhobenen Apparat geschuldet ist. Das sich schämende Ich betreibt die Gleichschaltung, indem es in der Maschine verschwindet. Die Last plumper Leib- und Ichhaftigkeit wird somit im Fantasma gelungener technischer Gleichschaltung aufgehoben.¹³

¹³ Die Perfektionsdifferenz ist in der Situation der Automationsarbeiter gar nicht mehr spürbar. Deren Arbeit besteht darin, zu warten, ob vielleicht eine Störung auftritt („Objekthirte“, vgl. AdM II, 94 ff.). In der Andersschen Kritik des Konformismus („Theorie der Gleichschaltung“, AdM II, 132) als der Zerstörung der Individualität nimmt die Scham eine zentrale Rolle ein. Das Selbst-Sein als Makel zu empfinden ist, womit das Leben der konformistischen Gesellschaft die Einzelwesen impft, zu dem in erster Linie „heute die Beziehungen zwischen uns und unserer Ding-, nämlich unserer Gerätwelt“ (AdM II, 140) gehören. Und dies ist nicht auf die Arbeitswelt beschränkt. Es ist kein Zufall, daß die Sciencefiction sich mit Psychologie so gut verträgt, die Sciencefiction ist der Werbefeldzug für die nachrückenden Konstrukteure, Ingenieure, Wissenschaftler der technischen Welt (vgl. AdM II, 132 ff.). Die Psychologie ist ein Instrument des Konformismus, indem sie Angepaßtheit als Maßstab hat und das, was übersteht, als Introvertiertheit, Egozentrik diffamiert (vgl. AdM II, 157 ff.). Im Film erweisen sich als schlechter angepaßt – in einer neu anbrechenden Phase der Technisierung – die Maschinen, die Menschen sind in der Masse noch nicht so weit, aber ein paar sexy gekleidete Hoffnungsträger (Outfit oder bestimmte Handlungen begleitende Geräuscheffekte wurden übrigens von der Werbung gerne aufgegriffen, z. B. in der West-Werbung) geben mutig die Richtung vor.

Der Maschinenhaß und -ekel, ihre Verachtung für die Bedürftigkeit menschlicher Lebewesen, über die verfügt werden müsse, denn sie schüfen und ertrügen nur ebenso Mangelhaftes,¹⁴ fällt auf die Herren zurück. Nicht nur die zu einem bloßen Mitteldasein verurteilten Menschen sind abstoßend, sondern vor allem die Maschinen durch ihr niederträchtiges System, in das sie die Menschen gezwungen haben. – Aber Ekel erregend bleibt das Nahrungsaufnehmenmüssen,¹⁵ die Tatsache unverschuldeter Abhängigkeit, wie auch die Maschinen abhängig sind von der biologischen Energiequelle Mensch. Das Lebendige, Unkalkulierbare, das nicht eindeutig fixierbar, etwas zwischen Sein und Nichts, ein Überganghaftes – umgrenzt von Geburt und Tod: Alterungsprozeß ist, alarmiert den kühlen Verstand. Die totale Kontrolle des Stoffwechselprozesses ist die Leistung einer verängstigten Ratio; das gespaltene Verhältnis zu den Affekten, die sie nicht haben als ihre eigenen, die sie aber überkommen,¹⁶ das Symptom. Der Ekel offenbart sich als idiosynkratische Autonomiebestrebung (auf beiden miteinander verfeindeten Seiten) und Motivation des Größenwahns, der in der Matrix manifest wird. Die rationale Herrschaft hat irrationale Bedingungen, die sie nicht los wird. Die Maschinen versuchen den widerständigen, natürlichen Rest zu eliminieren, Neo ergreift im künstlich erzeugten Möglichkeitsraum die Gelegenheit zur Befreiung der Menschheit von bösen Mächten.

Der Film hat als Perspektive eine technische, die Möglichkeiten der Helden sind nur auf Grund der Technik so angewachsen, natürlich sind auch die Schwierigkeiten auf Grund der Technik erst entstanden (Erfindung intelligenter Maschinen, Krieg, Beherrschung durch die Maschinen). Die zerstörte Wirklichkeit zeigt die psychologische Zukunftslosigkeit an, die positive Wende geschieht in der virtuellen Welt (die ja die ganze Spannung, Faszination des Filmes ausmacht), die Aussicht auf Aufklärung der Menschen und Gestaltung der Zukunft

¹⁴ Mr. Smith äußert derartiges, als er Morpheus verhört, auch seinen Ekel und die Angst, sich zu infizieren.

¹⁵ Nicht nur die Sache mit den Nährlösungen, vgl. auch Mahlzeit-Szene auf dem Schiff Nebukadnezar. Der gallertartige Brei, den sie essen, ist so nährstoffreich wie unappetitlich

¹⁶ Die unheimlichen Haßgefühle der Maschinen ebenso wie die unbewußte Neigung Neos.

auf der zerstörten Erde oder des Lebens im Erdinnern verspricht jedenfalls nicht genauso spannend zu werden.¹⁷

Der Film lebt von kritischen Impulsen gegen eine Welt des Konsums, begehrt gegen die Ohnmachtsgefühle des Konsumenten auf, das Gefühl, gar nicht wirklich zu leben, nichts zu entscheiden und nicht handeln zu können. Die Kritik am technischen Daseinsmodus ist paradox oder, wie man auch sagen könnte, der Film transportiert eine Doppelbotschaft. Die Rebellion bewegt sich in den Bahnen der Internalisierung von Technik, Neo ist die perfektere Maschine, die die Gesetze selber setzt, er ist die Inkarnation gottähnlicher Macht; gegenüber einer standardisierten, numerischen Individualität, wie sie die Maschinen verkörpern, die innerhalb der Grenzen und Gesetze eines Apparatzanzen funktionale Geltung hat – in Gegnerschaft zu allem Unbearbeitetem –, ist Neos Metamorphose mit dem Versprechen von Autonomie und Freiheit verbunden.¹⁸

Die Erlöserfigur ist im Filmgeschäft offenbar nicht zu haben ohne den Verrat an der Sache.¹⁹ Der Schein soll weiterhin gelten für das

¹⁷ Die simple Unterscheidung von Wirklichkeit, wie sie ist, und Wirklichkeit als Schein ist nicht anders als die Unterscheidung von Freiheit und Unfreiheit frei von kritischer Intention: der Verlust der Freiheit durch identifizierte Feinde der Freiheit dient nur als Auftakt für die Herrschaft der Freiheit; die Wirklichkeit, wie sie ist, hat Menschenantlitz – sie ist nicht nur aus lieblosen Signalen, die durch einen Verstand interpretiert werden, zusammengesetzt –, und man darf sich entspannt zurücklehnen.

¹⁸ Darin zeigt sich die Technikbegeisterung des Filmes. Die Menschen haben zwar zunächst ihre Freiheit verloren, aber die Auseinandersetzung beruht doch auch auf der Unterstellung, eine Freiheit der Verfügung über Technik sei möglich. Das ist nach Anders aber eine Illusion. „Die Einrichtungen selbst sind Fakten; und zwar solche, die uns prägen. Und diese Tatsache, daß sie uns, gleich welchem Zwecke wir sie dienstbar machen, prägen, wird nicht dadurch, daß wir sie verbal zu ‚Mitteln‘ degradieren, aus der Welt geschafft. In der Tat hat die grobe Zerspaltung unseres Lebens in ‚Mittel‘ und ‚Zwecke‘ [...] mit der Wirklichkeit nichts zu tun. [...] Legitim ist diese Aufteilung nur bei Einzelhandlungen und isolierten maschinellen Prozeduren. [...] Wer unser Leben als ganzes mit Hilfe dieser zwei Kategorien artikuliert, betrachtet es nach dem Modell der zweckbestimmten Handlung, ja bereits als technischen Vorgang“ (AdM I, 99 f.).

¹⁹ Mir scheint in der Judasfigur die Position, die der Film einnimmt, klarer bezeichnet zu sein. Sie gibt den ironischen Kommentar zum Charakter der von ihr mitinitiierten Befreiungsaktion. Der Verräter führt die selbst in die Hand genommene Entmündigung vor, er wählt den Weg zurück zu den illusionären Befriedigungen. Nicht anders die Erlöservariante, denn es bleibt alles, wie es war, in ihr ist Freiheit fantasiert im luftleeren Raum ohne Grenzen und Gesetze. Die filmische Illusion von Autonomie ist nur um so radikaler anderen Gesetzen unterworfen.

Leben, das ungelebt die Bedürfnisse der Konsumenten bestimmt – und die Zukunft, wie sie der Film vermeintlich in Aussicht stellt, ist nicht humaner, sondern bloß die Zukunft neuer Produktgenerationen. Neo ist in der Scheinwelt Softwareentwickler und in der wirklichen Welt die Wiedergeburt des Entwicklers der Urmatrix. Die mediale Kluft zwischen geschaffener Welt als Lebensmittel des Menschen und Mensch als Lebensmittel der Apparatewelt zerfließt in der Unterhaltungsfunktion, die der Film, wie ich finde – das sei zum Schluß gesagt – gut erfüllt.

Maria Schafstedde

Das Verschwinden der Zukunft

„Die zur Strecke gemachte Zeit
ist eine zur Strecke gebrachte.“

(Ulrich Sonnemann)

Daß scheinbar so vertraute Begriffe wie Kultur, Tradition oder Geschichte ihrer Herkunft nach bereits Abstraktionen aus Geschichtserfahrungen sind, wird um so weniger von uns bemerkt, je selbstverständlicher wir sie verwenden. Die Frage nach den Erfahrungsgehalten, die diesen Begriffen zugrunde liegen, verweist auf ein zweites, ebenfalls verdecktes Moment, auf einen stillen Zeitbezug, den es in ihnen gibt und den sie mit ihrer Abstraktheit gerade verbergen.¹

Die von begrifflichen Abstraktionen verdeckten Erfahrungsgehalte und deren Zeitbezug thematisieren zu wollen wirft die Frage nach der Erfahrung von Zeit selbst auf. Wird auch sie nur noch abstrakt, das heißt verräumlicht verstanden – sei es als Strecke, als chronologischer Ablauf oder als gemessene Uhrzeit –, ist der Versuch, die zeitlichen Konstitutionsmomente von Erfahrung freilegen zu wollen, jedoch zum Scheitern verurteilt. Das Dilemma, das somit deutlich wird und das alle begrifflichen Abstraktionen von Erfahrung kennzeichnet, ist, daß das Werden selbst, die Zeitigung von Zeit als aktuelle, sich vollziehende Bewegung und damit der Anfang jeglicher Erfahrung, von ihnen übergangen wird. Was so verloren geht, ist das Entscheidende an der Zeit selbst, ihre Offenständigkeit als Zukunft, ohne die es auch keine Erfahrung von Gegenwart gibt und mithin kein Gedächtnis: „was es erinnernd bewahrt, ist die Erfahrung gewesener Gegenwarten, die schon selbst keine hätten sein können – [...] hätte

¹ Vgl. Ulrich Sonnemann, „Spontaneität und Verfügung. Wahrnehmungen an der Pathologie der Kultur“, in: Heinrich Dauber (Hrsg.), *Bildung und Zukunft. Ist das Universum uns freundlich gesonnen?*, Weinheim 1989, S. 99-106.

ein jeweils *Zukommendes* nicht auch ihnen schon offengestanden, ergo [die Zukunft] ihm.“²

Der hier in Anlehnung an Ulrich Sonnemann (1912–1993) ange-deutete Problemzusammenhang des Verhältnisses von Zeit und Erfahrung wird von ihm in seinem 1954 in seiner Exilheimat, den USA, veröffentlichten ersten philosophischen Hauptwerk *Existence and Therapy* in seinen Grundzügen entfaltet. Dabei geht es Sonnemann um das Aufbrechen eines – in den Wissenschaften vom Menschen vorherrschenden – objektivierenden Welt- und Selbstverständnisses, von dem unser Denken so verhängnisvoll geprägt ist, insofern die oben genannten begrifflichen Abstraktionen nicht als bereits von Erfahrung losgelöste Determinationen von Wirklichkeit durchschaut werden, die den Menschen ihre eigene Zukunft als offene versperren, die doch die Voraussetzung jeglicher Erfahrung ist.

In *Existence and Therapy* greift Sonnemann einige Aspekte der von Martin Heidegger in *Sein und Zeit* vorgelegten Interpretation der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins auf, um sie für seine Kritik an den objektivierenden Wissenschaften fruchtbar zu machen. Für Sonnemann hat Heidegger in *Sein und Zeit* die Genese der ersten objektivierenden Wendungen in unserem Selbst- und Weltverständnis insofern rekonstruiert, als er den Umschlag unserer Erfahrung von Welt von einer ursprünglich ‚zuhandenen‘ in eine bloß noch ‚vorhandene‘ aufzuzeigen vermag. Zunächst soll dieser von Heidegger beschriebene Umschlag aus der Perspektive Sonnemanns hier nachgezeichnet werden, um dann, in einem zweiten Schritt die damit einhergehende Veränderung unserer Erfahrung von Zeit – das Verschwinden der Zukunft – mit Sonnemann zu thematisieren. Inwiefern erst der Wiederbeginn der Erfahrung von Zeit als Zukunft Geschichte ermöglicht, soll abschließend angesprochen werden.³

² Ulrich Sonnemann, *Gestaffelte Horizonte. Sonden und Treibsätze zur Erkundung, was an der Zeit ist*, Kassel 1982, S. 4.

³ Die folgenden Ausführungen sind auch erschienen in: Maria Schafstedde, *Spontaneität und Vermessenheit. Zur Genese Negativer Anthropologie bei Ulrich Sonnemann*, Würzburg 2002.

I.

In seiner existenzialen Analytik des menschlichen Daseins in *Sein und Zeit* geht es Heidegger nach Sonnemann um die Freilegung einer Fundamentalstruktur: das In-der-Welt-sein des daseienden Menschen. Das In-der-Welt-sein wird von Heidegger nicht als eine zusammengestückte Bestimmtheit verstanden, sondern als „eine ursprünglich und ständig ganze Struktur.“⁴ Der Primat des Seins, der der Fundamentalstruktur des In-der-Welt-seins zugrunde liegt, hat gerade dadurch nach Sonnemann seine Berechtigung, daß er im „*ist* unserer objektiven Urteile verborgen“ bleibt (ET 105, 112).⁵ Daher ermöglicht nach Sonnemann Heideggers Analytik des Daseins, die „üblichen willkürlichen und oberflächlichen Ersatzmodi pseudoreflexiven Denkens, das das unmittelbare Innesein des Menschen zugunsten einer falschen Objektivität [...] übergeht“ (ET 98, 104 f.), zu durchschauen, indem sie die Motiviertheit der ersten objektivierenden Wendungen freizulegen versucht.

Heideggers In-der-Welt-sein als Apriori der Auslegung des menschlichen Daseins interpretiert Sonnemann als einen pragmatischen Erfahrungskontext, in dem die ‚ursprüngliche Welt‘ in einer Haltung unreflektierter Offenheit noch ungebrochen erfahren wird. „Dieser pragmatische Kontext hat jedoch nichts mit einer pragmatistischen Haltung zu tun, die die Dinge nach einem – seinerseits ungeprüften – Nützlichkeits- oder Bearbeitbarkeitskriterium prüft; was ihn im Gegenteil davon absetzt, ist ein fundamentales Vertrauen, eine Haltung der Offenheit, bereit, die Welt als Welt zu empfangen“ (ET 114, 121). Diese Haltung der Offenheit vergleicht Sonnemann mit der eines angstlosen Kindes, das die Seinsordnung noch als eine überall bedeutungserfüllte und umfassende Gegenwart erlebt. „Selbst und Nichtselbst innerhalb ihrer eigenen unreflektierten Offenheit noch vereinend, ist diese Ordnung das Letzte und Sichere *per se*. Diese Ordnung ist es, *der vertraut wird*: Nichts und niemand kann aus

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 41.

⁵ Ulrich Sonnemann, *Existence and Therapy. An Introduction to Phenomenological Psychology and Existential Analysis*, New York 1954 (*Existence and Therapy* wird im Folgenden nach der noch unveröffentlichten Übersetzung von Claus-Volker Klenke zitiert, die er mir dankenswerterweise zur Verfügung gestellt hat; die erste Seitenangabe nach der Sigel ET bezieht sich auf das englische Original, die zweite auf das Manuskript der Übersetzung).

ihr herausfallen. Absolut horizonthaft, wird sie nicht einmal als Horizont gesehen; kein Jenseits, kein *Außerhalb* ihrer kann auch nur denkbar werden“ (ET 114, 121). In diesem Stadium ist die Welt nach Sonnemann – in der Terminologie Heideggers formuliert – eher zuhanden als vorhanden, das heißt das Sein wird existierend erfahren als „ursprüngliches *Zum-Menschen-hin* (die Offenheit des *Zuhandenen*)“ (ET 118, 126). Wird dagegen die Welt nicht mehr aus einem ursprünglich pragmatischen Erfahrungskontext heraus verstanden, sondern nur noch als Zusammenhang von ausgedehnten Dingen im Sinne Descartes', so wird diese objektivierende Veränderung der Erfahrung von Welt nach Sonnemann von Heidegger treffend rekonstruiert als der Umschlag des „ursprünglich *Zuhandenen* [...] in ein bloßes *Vorhandenes*“ (ET 118, 126).

In seiner Descartes-Interpretation weist Heidegger darauf hin, daß die Setzung von Welt als pure Vorhandenheit, die „Verlegung des primären Seinsverständnisses [als *Zuhandenheit*] auf das Sein als Vorhandenheit“⁶, bei Descartes dazu führt, „das Phänomen der Welt sowohl wie das Sein des zunächst zuhandenen innerweltlichen Seienden zu *überspringen*.“⁷ Aus dem Überspringen des Phänomens der Welt und der Identifizierung des Seins der Welt mit *extensio* folge bei Descartes, daß der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden das Erkennen, die *intellectio*, ist, „und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis. Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann. [...] daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat [...]. Eigentlich *ist* das immerwährend Bleibende. Solches erkennt die Mathematik. Was *durch sie* am Seienden zugänglich ist, macht dessen Sein aus. So wird aus einer bestimmten Idee von Sein [...] und aus der Idee einer Erkenntnis, die *so* Seiendes erkennt, der ‚Welt‘ ihr Sein gleichsam zudiktiert.“⁸ Die Idee von Sein als beständige Vorhandenheit zwingt die Erörterung anderer möglicher Zugänge zum innerweltlichen Seienden unter die

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 206.

⁷ Ebd., S. 95.

⁸ Ebd., S. 95 f.

Herrschaft eben dieser Seinsidee, die in ihrer Einseitigkeit nur an einer bestimmten Region dieses Seienden selbst abgelesen ist.⁹

Diese extreme Bestimmung des Seins des innerweltlichen Seienden und dessen Identifizierung mit der Welt überhaupt verhindert zugleich, „Verhaltungen des Daseins ontologisch angemessen in den Blick zu bringen. Damit ist aber vollends der Weg dazu verlegt, gar auch noch den fundierten Charakter alles sinnlichen und verstandesmäßigen Vernehmens zu sehen und sie als eine Möglichkeit des In-der-Welt-seins zu verstehen.“¹⁰ Der fundierte Charakter unseres Vernehmens gründet nach Heidegger gerade nicht in einem theoretisch hinsehenden Blick auf in der Welt vorkommende Dinge, denn dieser Blick entbehrt bereits des Verstehens von Zuhandenheit und übersieht, daß Erkennen selbst vorgängig in einem Schon-sein-bei-der-Welt gründet. „Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich ein starres Begaffen eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*. Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer *Defizienz* des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt.“¹¹

Um die Defizienz im theoretischen Erkennen verdeutlichen zu können, spricht Heidegger in Abgrenzung zur Tradition und zu ihrem Ansatz der Dingwirklichkeit als einer Fundamentalschicht nicht mehr von Dingen, denen wir ursprünglich begegnen, sondern nennt „das im Besorgen begegnende Seiende *Zeug*.“ Je weniger ein Ding „nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. [...] Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*.“¹² Ein Nur-noch-*hinsehen* auf die Dinge, auf ihr ‚Aussehen‘, vermag daher Zuhandenes nicht zu entdecken. Dieses Hinsehen kommt der Modifikation eines Seinsverständnisses gleich als ein Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung, so daß das Vernehmen zum Bestimmen wird: „im Erkennen gewinnt das Dasein einen neuen *Seinsstand* zu

⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 97 f.

¹⁰ Ebd., S. 98.

¹¹ Ebd., S. 61.

¹² Ebd., S. 68 f.

der im Dasein je schon entdeckten Welt.“¹³ Als Wissenschaft übersieht dieses neue Seinsverständnis – obwohl nicht notwendig – den Zeugcharakter des begegnenden Seienden, da sie „auf eine Freigabe des innerweltlich begegnenden Seienden dergestalt [zielt], daß es sich einem puren Entdecken ‚entgegenwerfen‘, das heißt Objekt werden kann.“¹⁴ Der objektivierende wissenschaftliche Entwurf hat jedoch die Grundverfassung des Daseins, das In-der-Welt-sein, zur Voraussetzung.

Mit dem Aufweis der Verengung der Frage nach der Welt auf die Seinsart purer Vorhandenheit zur Legitimation wissenschaftlichen Denkens bei Descartes hat Heidegger für Sonnemann nicht nur die Genese erster objektivierender Wendungen im Weltverständnis rekonstruiert, sondern damit zugleich die Frage nach den Auswirkungen dieser Objektivationen bezogen auf die Selbstauffassung des modernen Menschen aufgeworfen. Ohne daß Heidegger diese Frage in *Sein und Zeit* explizit formuliert, ist sie für Sonnemann in Heideggers Beschreibung des Umschlags im Seinsverständnis immer schon mitthematisiert.

So beginnt für Sonnemann die Sphäre des ursprünglich Zuhandenen zunehmend auf die bloße Reichweite der Werkzeuge und Geräte zu schrumpfen, je funktionaler das begegnende Zeug betrachtet wird. Das Sein entzieht sich im Zuge dieser Funktionalisierung in dreifacher Weise: Zum einen wird sein „ursprüngliches *Zum-Menschen-hin*“ ersetzt durch die „tote Ergebenheit, Handhabbarkeit des Zeugs“. Der fortgesetzte Prozeß quantitativen Wachstums, in dem das Zeug selbst sich befindet, verschleiert den Blick des Menschen immer mehr „für irgendwelche Manifestationen des Seins außerhalb seiner selbst“ (ET 118, 126). Schließlich verwandelt sich das, was als Chance für die Manifestation von Sein in der Außenwelt noch bleibt, für den Menschen in bloß Vorhandenes, in meßbare Dinge, das heißt in Objekte für die utilitaristische Ausbeutung durch die Geräte. In diesem Prozeß „schließt wiederum die Sphäre der Geräte letztendlich die Vernunft des Menschen insofern in sich ein, als die Vernunft in diesem Stadium die nützlichen unter ihren eigenen Kategorien bemerkt und sie gemäß dieses Standards zu selektieren beginnt. Sie bestimmt sich selbst als ein Werkzeug für die ‚Einrichtung‘ oder ‚Beherrschung der Natur‘ (Instrumentalismus); entsprechend schließt

¹³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 62.

¹⁴ Ebd., S. 363.

die Sphäre der Objekte dann ihn, das Subjekt und den Werkzeug-Macher, *als ein Individuum* ein.“ In diesem Stadium ist die Selbsteinheit des Menschen für Sonnemann bereits zunehmend verloren, da der Mensch sich „entweder offen zu einem bloßen Mittel-zum-Zweck manipuliert, wie in manchen Gesellschaften, oder er unternimmt, wie in einigen anderen, seine eigene kalkulierende Ausbeutung als ein Objekt für sein Streben nach quantitativ definiertem ‚Erfolg‘“ (ET 118, 126).

II.

Der beschriebene Vorgang der Welt- und Selbstobjektivierung muß nach Sonnemann als ein Aufbrechen des ursprünglichen pragmatischen Erfahrungskontextes des noch unreflektierten In-der-Welt-seins verstanden werden. Diese Veränderung in der Selbst- und Weltauffassung ist Ausdruck einer Transmutation des In-seins von Existenz, die angestoßen wird „durch die Entdeckung des ‚Dings‘ als einer separaten Entität, die nicht länger ‚zuhanden‘, sondern ‚vorhanden‘ ist“ (ET 116, 123). Dieses Ereignis, das den Menschen von seiner Welt entfremdet, ist gleichursprünglich mit der Entdeckung der mathematischen Zeit. Beide Ereignisse sind nach Sonnemann Ausdruck desselben Entfremdungsprozesses, insofern das mit mathematischen Attributen von Unendlichkeit und Meßbarkeit versehene Zeitverständnis unsere ursprüngliche Zeiterfahrung ebenso objektiviert wie der beschriebene Umschlag im Seinsverständnis die erfahrene Welt zu einer Dingwirklichkeit degradiert.

Um das mathematische Zeitverständnis als ein Übergehen bzw. als eine Umkehrung unserer phänomenalen Zeiterfahrung als Dasein verdeutlichen zu können, greift Sonnemann die von Heidegger beschriebene ursprüngliche Erfahrung von Welt als ‚begegnend zuhandener‘ auf, um an ihr die ursprüngliche Zeiterfahrung zu thematisieren.

Vergleicht man die Erfahrung, in der die Welt als ‚zuhanden‘ erlebt wird, erneut mit der Haltung der Offenheit eines angstlosen Kindes, mit seiner Bereitschaft, die Welt zu empfangen, so bedeutet Zeit hier ausschließlich Zukunft. „Zeit ist in diesem Stadium ganz *Zukunft* (*future*; buchstäblich: das, was zu-kommt), nicht aber ‚Futur‘ im gewöhnlichen uneigentlichen und abgeleiteten Sinne als eine der Richtungen innerhalb einer bereits abstrahierten, zur Dimension ge-

machten Zeit, sondern ganz konkret als *das-was-kommt* [that-which-is-coming], das heißt kommt, um *gegenwärtig* im Sinne des Sich-vergegenwärtigens, des *Hier-seins*, zu werden; was immer wiederum ‚abwesend‘ ist, wird nur im Negativen bemerkt, über die Leerstelle, die es hinterläßt, seine Abwesenheit an seinem gewohnten Platz, und so leitet sich der Begriff der Vergangenheit her, um in der Folge grundlegend für die gesamte mathematische Zeitvorstellung zu werden“ (ET 114, 121 f.).

Die ursprüngliche Erfahrung von Zeit verläuft somit von der Zukunft zur Gegenwart. Vergangenheit ist in diesem fundamentalen Erfahrungsmodus nichts anderes als Vergessen, denn der Anfang der Richtung der Zeit wird phänomenal erlebt als eine „*Auf-den-Existierenden-zu*“ (ET 114, 122), so daß dieser ihre Fortsetzung ‚hinter‘ ihm ursprünglich nicht erfaßt. Vergangenheit ist unserem Bewußtsein nur als die Anwesenheit einer Abwesenheit von Sein gegeben, sie wird nur im Negativen bemerkt, als eine Leerstelle. Insofern muß sie als der ursprüngliche Hintergrund verstanden werden, den das Gedächtnis mit seinen Bildern überlagern kann; erst im Zuge dieser Gedächtnisleistungen wird sie überhaupt als Hintergrund ‚sichtbar‘.

Die Unmittelbarkeit, mit der das Gegenwärtige vom Kind erfahren wird, schwindet im Altern, so daß dadurch Raum für das Gedächtnis mit seinen positiven Bildern entsteht. Eine ganz andere Konstellation ist aber nach Sonnemann dort in Kraft, wo die Vergangenheit in ihrer Negativität, als eine Abwesenheit von Sein, die Übermacht gewinnt, „wo immer das *Ich* die Aufmerksamkeit der Person auf *sich* zieht und somit genau im Maße dieses unechten ‚Engagements‘ vom *Gegenwärtigen in seiner Konkretheit*, als welches das Gegenwärtige als das Nichtselbst, die *Welt*, konstituiert ist, fort“ (ET 115, 122). Dieser Rückzug von der Welt ist die bestimmende Eigenart gewöhnlicher Angst. Je größer die Angst, desto weniger wird es dem phänomenalen Gehalt des Gegenwärtigen als Konkretion der Welt erlaubt sein, sich zu entfalten, „desto weniger Zukunft im ursprünglichen Sinne des Terminus kann es geben, und desto größer muß die Macht der Vergangenheit in ihrer *Negativität*, als eine Abwesenheit von Sein, werden“. Um so fiebriger wird in diesem Fall das *Suchen* der Person nach Zukunft sein, „das heißt ihre Konstruktion vermittelt vorsätzlicher Kalkulationen und Schemata, die wiederum das Nichts der tatsächlichen persönlichen ‚Antizipation‘ überlagern: [ihre] Angst vor der Zukunft, weil [sie] *keine hat*“ (ET 115, 122).

Die „Kalkulationen und Schemata“, die das Offene und Zukommende ursprünglicher Zukunft verschleiern, erweisen sich in ihrer phänomenalen Struktur als abhängig vom Begriff der Vergangenheit, das heißt von dem, was nur ein Abkömmling ursprünglicher Zeit ist. Als manipulierte Ersatzzukunft, als Konstruktionen von ‚Zukunft‘, sind sie phänomenal die „Projektion des Bildes von einer Abfolge vergangener Ereignisse auf das Nichts als seinen Hintergrund voraus“ (ET 115, 122). Das Bild der Abfolge ist aber gerade bestimmend für die mathematische Zeitvorstellung. Es ist phänomenologisch abhängig von mentalen Vergegenwärtigungen der Vergangenheit und *nur* der Vergangenheit, das heißt von einer Leerstelle, von dem Negativen als der Anwesenheit einer Abwesenheit von Sein. Das Bild der Abfolge sowie jegliche Vorstellung von Prozeß *als solchem*, wovon die mathematische Zeit und alle Objektivierungen abhängig sind, müssen als die fundamentale eidetische Vergegenwärtigung des phänomenalen Gehaltes von Vergangenheit – Vergessen, Abwesenheit, Leere – verstanden werden. Alle Prozeßmodelle, die der Geist visualisieren kann, werden notwendigerweise „von einem Standpunkt aus ‚gesehen‘, der auf einen zeitlichen Ort jenseits ihrer Vollendung projiziert ist, und somit *retrospektiv* visualisiert, so daß die objektive Realität, so wie sie sich aus einer Vorstellung der Welt als *Prozeß* ergibt, für immer mit der phänomenalen Vergangenheit verknüpft bleibt“ (ET 116, 123).

Der retrospektive Standpunkt spricht der Realität gleichsam ihr eigentliches schöpferisches Fundament ab, denn indem er sich jenseits dieses Fundaments positioniert, tritt an dessen Stelle eine abgeleitete Begreifbarkeit von Seiendem. Die Ableitungen des Objektivismus sind jedoch konstruierte, da sie mit der phänomenalen Vergangenheit für immer verknüpft bleiben, die *qua* Vergangenheit per definitionem unreal ist. Das schöpferische Fundament von Realität kann daher nur durch den Menschen selbst in seiner Identität und in seinem Wissen wiederhergestellt werden, daß er *Zukunft hat*. „Das Zukunfthaben seinerseits ist [...] kein ichzentrierter Besitz, den das Kalkulieren liefern kann, sondern im Gegenteil die Bereitschaft des Menschen, *sein Ich zu vergessen* (und seine Fähigkeit, dies auch zu tun). Wie das objektivierte (und niemals das reale) Selbst gehört das *Ich* phänomenologisch in jedem Moment zur Vergangenheit, und so besteht das Zukunfthaben des Menschen wesentlich in seiner Freiheit zum Engagement, seiner Offenheit gegenüber dem Sein, seiner

Bereitschaft, der Zukunft als dem freien Ihm-zukommen zu erlauben, *zuerst ihn zu haben*“ (ET 116, 123).

Indem die mathematische Zeit in ihrer Chronologie die ursprüngliche Zeiterfahrung umkehrt, wird der ursprüngliche pragmatische Erfahrungskontext des In-der-Welt-seins aufgebrochen und in einen Beobachterstandpunkt verwandelt, der die Welt als eine vorhandene Dingwirklichkeit begreift, deren Veränderungen in einer Ordnung gesehen werden, die es erlaubt, die Dinge um so souveräner zu beherrschen. An die Stelle des pragmatischen Erfahrungskontextes von Welt tritt eine Transmutation des In-seins in die Ordnungsstruktur der mathematischen Zeit; diese Transmutation kann nach Sonnemann durch drei Haupteigenschaften qualifiziert werden:

- 1) Der Beobachter, der Veränderungen etwa am jahreszeitlichen oder astronomischen Zyklus konstatiert, mißt die Veränderungen anhand von Graden, in der die beobachteten Phasen von der Gegenwart entfernt sind; das heißt, das, was sich abwesend gemacht hat, die Vergangenheit, wird zum ersten Mal in der Ordnung der Abfolge von Ereignissen gesehen.
- 2) Mit der Messung der Zeit – mit der die Raumvorstellung in ihrer Abstraktheit einhergeht – wird die Richtung der phänomenalen Zeit (des Auf-zu ursprünglicher Zukunft) umgekehrt, denn jede Beschreibung einer Abfolge verlegt deren Grund in die Vergangenheit, in die innere Leere der chronologischen Zeit; „zugleich mit der Entdeckung der Vergangenheit als einem ‚Gleichrangigen‘ von Zukunft und Vergangenheit ist der Grund für die Zeitabstraktion gelegt“ (ET 117, 124).
- 3) Die Frage nach der Identität der Dinge, nach deren offener *Selbigkeit*, die durch alle Veränderungen hindurch verfolgt werden kann, kann nicht mehr befriedigend beantwortet werden, denn der Identitätsbegriff widerspricht dem Begriff der chronologischen Zeit. Nur das In-der-Welt-sein als solches könnte als Hintergrund für den Begriff der Identität dienen und diesen inneren Selbstwiderspruch der Zeit auflösen. Spaltet sich jedoch die Vernunft von ihrem In-sein als dem eigentlichen Weltbezug, „von ihren Wurzeln im unmittelbaren Innesein der Wahrheit und der Ordnung des Seins [...], wird Vernunft zur Unvernunft (‚Rationalität‘), sowie sie beginnt, sich selbst von der Seite ihrer eigenen *Anwendung* auf die Aufgaben einer zweckvollen Beherrschung des Seienden zu definieren, das heißt in einer zu ihrer wahren Rich-

tung konträren“ (ET 117, 124). Das Innesein von Dauer (Zeitlosigkeit, Wesen), das von der *Identität* konnotiert wird und einen Seinsbegriff impliziert, wird als das Selbstverständliche des Identitätsbegriffs verkannt und stattdessen nur zu einem Objekt philosophischer Reflexion.

Die drei von Sonnemann herausgearbeiteten Hauptmerkmale der Transmutation des In-der-Welt-seins zielen auf den Nachweis einer Verobjektivierung von Identität, die mit der Entdeckung der Welt als Objekt und dem mathematischen Zeitverständnis einhergeht. Wesentlich für Sonnemann ist es zu zeigen, daß die objektivierenden Wendungen zugleich Ausdruck eines eigenen Selbstverlustes des Menschen sind, was er anhand der vergessenen ursprünglichen Erfahrung von Welt, in der die Zeit noch ganz Zukunft ist, zu verdeutlichen versucht. Daß der Mensch sich als Zukunfthabender erfährt, wird in den objektivierenden Wendungen zum Verschwinden gebracht, da alle Objektivierungen von Realität nur von einem retrospektiven Standpunkt aus, das heißt jenseits von Erfahrung in statu nascendi, möglich sind.¹⁵ Die Rückbesinnung darauf, daß der Mensch *Zukunft hat*, setzt jedoch voraus, daß ihr Verlust überhaupt bemerkt wird.

III.

Der offensichtliche Widerstand des Menschen dagegen, sich seines Verlustes von Zukunft überhaupt bewußt werden zu wollen, obwohl er nur als Zukunfthabender zu *sein* vermag, diese Paradoxie hat

¹⁵ Auch Heideggers Interpretation der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins als Sein-zum-Tode, als Vorlaufen in den Tod ist nach Sonnemann einem retrospektiven Blick geschuldet; von daher spielt Heideggers Sein-zum-Tode für die Zeitanalysen Sonnemanns praktisch keine Rolle. Die Auffassung des Horizonts von Zeit als todesgebundener Zeitstrom widerspricht nach Sonnemann der authentischen Stimme unserer Erfahrung, da „es die Eigenheit von Horizonten ist, daß sie nie erreicht werden können (das heißt nie, ohne ihre Horizonthaftigkeit zu verlieren)“. Heideggers Vorwegnahme des Todes als Vorlaufen in den Tod hat „die Gerichtetheit von Existenz, sich immerfort ‚voraus‘ zu sein, stets schon in jene retrospektiv erschaute *Abwesenheit* (die ‚Vergangenheit‘) verwandelt [...], in deren Bild sie dann ihren Zeitbegriff errichten soll“ (ET 204, 211).

Günther Anders 1961 in seiner Parabel „Die beweinte Zukunft“¹⁶ thematisiert, auf die sich Sonnemann in einem späten Aufsatz bezieht: „Drehen wir die Zeit um!“ läßt Günther Anders [...] den biblischen Noah den Auftrag, der ihm von Gott selber gegeben sei, referieren; nämlich dahingehend, die Trauer vorwegzunehmen um die Söhne, die in der Sintflut ertrunken sein, die Enkel, die das Licht der Welt nie erblickt haben werden. Die Vorwegnahme begründet sich daraus, daß mit dem Verlöschen der Menschheitsgeschichte es auch die Trauernden, Trauerfähigen, ja nicht mehr geben wird: so total wird der Tod sein. Was die divinitorisch Noah vorangekündigte Situation nicht etwa zur extremsten, sondern zu der unfaßlich ultra-extremen macht, die über die Reichweite jedes erlassenen Gebotes hinausliegt, ist, daß niemand mehr in ihr situiert sein wird, trat sie erst ein; und schon stimmt er, ein sehr strenges Gebot übertretend, den *Kaddisch*, das jüdische Totengebet, an und erreicht damit – allein schafft er es nicht – daß man ihm beim Bau der Arche zu der Hilfe eilt, die man zuvor ihm, ungläubig spottend, versagt hatte. Die Forderung des Tages, goethisch gesprochen, *ist* der Bau, es ist nicht, eben darum wird er sie leisten, während er sie als positiviertes Perfektfutur nur vereitelte, die Errettung der Menschheit: diese negative Dialektik stellt die Ordnung der Zeit selbst wieder her – aber wie denn, erfahren wir nicht erst eben, Noah habe gerade die Zeit, er leugnet das gar nicht, sagt es selbst ja den Leuten in aller Ausdrücklichkeit, *umgekehrt?*¹⁷

Die Botschaft des Noah in der Andersschen Parabel, in der Noah seine Mitbürger zum Bau der Arche zu gewinnen versucht, um sie und sich vor der kommenden Sintflut zu retten, lautet: Begreift eure defuturisierte Zukunft und rettet die Zeit! Was Noah in der Parabel zur Verzweiflung treibt, ist die Unverrückbarkeit des Ablaufs der chronologischen Zeit, die Gewißheit vom Eintritt der bevorstehenden Katastrophe, die die Zukunft aller ja so zukunftslos macht. Um die Zukunft für sich und die Mitbewohner der Stadt zurückzugewinnen, verwandelt Noah die voraussehbare Katastrophe, das zukünftig Kom-mende, in eine denkbar gewordene Vergangenheit. Das heißt, nicht

¹⁶ Günther Anders, „Die beweinte Zukunft“, in: ders., *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*, 6. durch e. Vorw. erw. Aufl. von *Endzeit und Zeitenende*, München 1993, S. 1-10.

¹⁷ Ulrich Sonnemann, „Das fatale Perfektfutur und das Andersartige in Noahs konterfatalem oder Die Fugen der Zeit“, in: Frithjof Hager (Hrsg.), *Geschichte denken. Ein Notizbuch für Leo Löwenthal*, Leipzig 1992, S. 202.

die chronologische Zeit kehrt Noah um, sondern die der noch Lebenden, indem er sie als bereits Gestorbene beklagt. Noah kleidet das bevorstehende negative Ende in das Perfektfutur („wir werden Lebende gewesen sein“), um die Negation von Zeit und Zukunft, die der Situation inhärent ist, explizit zu machen. Mit seinem negativen Gebrauch des Perfektfuturs gelingt es Noah, die Mitbürger zum Bau der Arche zu bewegen, wodurch allein der Wiederbeginn der Zeit als Zukunft ermöglicht wird. Erst mit der Sabotage des schicksalhaft vorbestimmten Ablaufs, mit dem Bau der Arche, entsteht die Zeit, die mit Zukunft als offener gleichzusetzen ist.

Sonnemann macht in seiner Interpretation der Parabel darauf aufmerksam, daß im Fall des Andersschen Noah, in seinem *zeitkritischen* – in beiderlei Sinn: theoretischem wie politischem – Handeln, zwei verschiedene Zeitbegriffe zusammentreffen: „Zeit als Linie, vorentschiedener Ablauf, der so mechanisch wie die Uhr, die ihn später messen wird, das Programm einer tödlichen Fatalität zu vollstrecken hat, und was sie in Noah als eine Bewegung der Seele herausfordert, die in dem fundamentalen augustinischen Sinn selber Zeit, ja nach dem kosmischen Stellenwert dieser in ihr verborgenen Möglichkeit die schließliche Wahrheit über ihr Wesen und Wirken ist, daß sie aus dem Widerstand eines negentropischen *Denkenkönnens* sich die Freiheit gewinnt, ein rettendes Ereignis zu zeitigen.“¹⁸ Die zwei in ihrer Bedeutung so verschiedenen Zeitbegriffe, Zeit als „Linie, vorentschiedener Ablauf“, und Zeit als eine „Bewegung der Seele“, werden am Verhalten Noahs deutlich, insofern Noah die Fatalität des chronologischen Nacheinanders von Zeit erfaßt, sie explizit macht und so die Zeit selbst, die Zukunft der noch Lebenden, wiedergewinnt als Umkehr des scheinbar schon festgelgten Ablaufs ihrer Geschichte.

Noahs Verhalten weist daher für Sonnemann auf ein Verständnis von Geschichte hin, das die eingangs von mir erwähnten begrifflichen Abstraktionen als von Zeit und Erfahrung bereits losgelöste zu durchschauen vermag. Geschichte ist – dies hat Anders für Sonnemann in seiner Parabel gezeigt – nicht reine Chronologie, eine Kette retrospektiv konstruierbarer Abläufe, sondern als offene, deren Ausgang noch nicht vorherbestimmt ist, ist sie Zeit – Zeit jedoch nicht als meßbare Strecke, sondern als „Vermögen der menschlichen Seelenbewegung“¹⁹, Ereignishaftes, eben Geschichte, zu zeitigen.

¹⁸ Ulrich Sonnemann, „Das fatale Perfektfutur“, S. 204 f.

¹⁹ Ebd., S. 209.