

l o r r

Geschichtszeichen

Zeitschrift
für Philosophie

l o i n t a i n

**Zeitschrift
für Philosophie**



Einleitung zu dieser Ausgabe	7
Beiträge	
Julia Wentzlaff-Eggebert Über die Möglichkeit von Kritik und ihre Geschichtlichkeit	13
Simon Godart Zeichen und Wunder	21
Daniel Bella Modifikation und Modulation	35
Marian Rupp (Matter Of) Philosophische Zeit-Figurationen	47
Marcus Döller »Bis der Text unter der Interpretation verschwand«	61
Interviews	
Judith Kasper Der traumatisierte Raum oder Geschichte als Phantasma	73
Joseph Vogl »Ressentiments sind Umverteilungs- systeme für Ängste«	83
Impressum	96

Geschichtszeichen

--	--	--	--



Ein Geschichtszeichen ist ein Zeichen, das uns die Geschichte über sich selbst gibt. So definiert es Kant. Die Begeisterung über die Französische Revolution zeige, dass die Moral der Menschheit voranschreite und ein bestimmtes Niveau nicht mehr unterschritten werde. Natürlich ist das Ideologie. Fortschrittsideologie, mit dem Kolonialismus ebenso verbunden wie mit den napoleonischen Kriegen. Doch die Geschichte hatte eine Richtung und diese Diagnose eine Wahrheit: Der Fortschritt der Produktivkräfte zerriss die buntscheckigen Bande und rottete, mit Hegel gesprochen, die alte Moral mit Stumpf und Stiel aus. Hegel wusste sich auf der Seite der Geschichte, inmitten einer historischen Epoche, die im Begriffe war, die »bisherige Welt [...] in die Vergangenheit hinab zu versenken«.

Geschichte ist notwendig, das Notwendige ist Geschichte. So bringt Engels sinngemäß die Hegelsche Diagnose auf den Punkt, um den eigenen Materialismus – das ausformulierte Bewusstsein der Arbeiterklasse – an die Spitze einer geschichtlichen Entwicklung zu setzen, die zwar – »history proceeds by its bad side« (Marx) – verheerend ist, aber darin gerade auch die Potentiale zur Organisation ihrer Umwendung enthält. Die bürgerlichen Philosophen hatten die Geschichte als Objekt der Betrachtung gefunden, der Marxismus den Schlüssel zu ihrem Verständnis: Der »Kontinent der Geschichte« (Althusser) konnte bereist und vermessen werden. Und wie schon für Thomas die Zeit, war auch für Kant und dann Lenin der Moment der Geschichte immer *jetzt*: für jenen als Zuschauer, für diesen als Protagonisten. Wo bei Kant die Geschichte Objekt der Bewertung ist, ist sie bei Lenin die Triebkraft im Hintergrund, die

der Revolutionärin bei der Organisation der äußersten Verdichtung globaler Tendenzen im Stadtzentrum Petrograds am Ende Recht geben wird.

Und weil die Sieger die Geschichte schreiben, wurde sie nach 1990 dekonstruiert, problematisiert und in ihr altes Versteck zurückgebracht. Seitdem liegen die Klassiker, wie Heiner Müller über seine Stücke sagt, herum und warten. Das alles mit guten Argumenten: Geschichte ist ein Konstrukt, Projektion einer Gegenwart, die sich selbst legitimieren oder anklagen will, eine Geschichte, so wahr oder falsch wie die Mythen der Griechen, Maori oder der Kritischen Theorie. Das alles ist wahr und doch wird über die Brauchbarkeit dieser Diagnose nichts anderes entscheiden als – die Geschichte selbst.

Doch der Kontinent der Geschichte ist kein bloßer Gerichtssaal, in dem man mit guten Chancen immer nur aus der bequemen Position einer distanzierten, es stets besserwissenden Beobachterin teilnimmt, für die wenig auf dem Spiel steht. Er ist erstens immer zugleich *Überraschungsraum* (Joseph Vogl), der sich gerade dann am unberechenbarsten zeigt, wenn seine möglichen Zukünfte am durchsichtigsten beherrscht scheinen und die Welt jederzeit in Folge eigentlich banaler Ereignisse in globale Krisen zu stürzen droht; und er ist zweitens auch der Schauplatz der gespenstischen Wiederkehr eines nur scheinbar Vergangenen, das insistierend die Gegenwart heimsucht. Nicht nur in Gestalt der bekannten, aber keinesfalls harmlosen Farcen, sondern vor allem als *traumatisierter Raum* (Judith Kasper): Als Erfahrung einer Nichterfahrung und latente Gegenwart eines Vergangenen, das die gesamte topologische Ordnung der Geschichte durchzieht und zuweilen von innen heraus erschüttert.

Julia Wentzlaff-Eggebert verhandelt in ihrem Beitrag die These, dass Kritik heute ihren radikalen Charakter verloren habe. Ausgehend von einer Rekonstruktion des radikalkritischen Impulses bei Kant und Hegel erarbeitet sie einen Kritikbegriff, der »Standpunktkritik«, »Selbstkritik« und »negative Kritik« in sich einschließt. Ein solcher Begriff führt die Kritik auf das Feld der Geschichte und eröffnet ein neues Verhältnis zu ihrem Gegenstand: Die kritische Aufgabe von Philosophie besteht dann darin, den Gegenstand nicht als das Andere zu betrachten, sondern im Objektiven das »subjektive Werden« zum Vorschein zu bringen.

Simon Godart bespricht in seinem Aufsatz verschiedene philosophische Weisen, mit der verlorengegangenen Gewissheit eines ungebrochenen geschichtlichen Fortschritts umzugehen. Während Pierre

Bayle diese Diagnose zum Anlass nimmt, die Vorstellung einer übergreifenden Sinnhaftigkeit von Geschichte infrage zu stellen und demgegenüber eine grundsätzliche »Unlesbarkeit der Welt« zu behaupten, plädiert Immanuel Kant für eine Standpunktverschiebung, einen »Sprung« hin zum Standpunkt Gottes, der den geheimen Plan der Vernunft auch noch in den geschichtlichen Irrungen und Fehltritten aufscheinen lässt. So gilt Kant die Französische Revolution als »unvergessliches« Zeichen eines latenten Fortschritts, der auch noch den zukünftigen Zuschauerinnen vor Augen führt, dass eine Neueinrichtung der Welt dereinst möglich war und damit auch möglich bleibt.

In seinem Beitrag bringt Daniel Bella den Begriff der »Modulation« gegen das Konzept der Modifikation in Stellung, das Geschichte als kontinuierlichen Zusammenhang versteht. Setzt der Begriff der Modifikation ein historisch invariantes Prinzip voraus, durch das Beziehungen wie die von Mensch–Natur als konstante Kräfteverhältnisse erscheinen, beschreibt die Struktur der Modulation hingegen ein komplexeres Modell geschichtlicher Relationen: Die Relata sind hier nicht als feststehende Entitäten gedacht, sondern als Beziehungsgeflechte, die sich durch ihren gegenseitigen Bezug aufeinander überhaupt erst konstituieren. Geschichte unter der Perspektive der Modulation zu betrachten, ermöglicht es so einerseits zu verstehen, wie solche Verhältnisbestimmungen unter kapitalistischen Bedingungen selbst zur Ware und damit allein unter den Maßstab kurzfristiger Rentabilität gestellt werden. Andererseits geraten in dieser Perspektive zugleich Konstellationen in den Blick, die es den geschichtlich schwächeren Kräften ermöglichen, den stärkeren die Grenzen der eigenen Rationalität aufzuweisen.

Der Aufsatz von Marcus Döller versucht, den Begriff des Geschichtszeichens vor dem Hintergrund von Nietzsches Lehre der unendlichen Interpretierbarkeit von Texten zu verstehen. Sowohl die empörende Ablehnung (Burke) als auch die begeisternde Zustimmung (Kant) werden demnach dem Ereignis der Französischen Revolution nicht gerecht, sondern bringen vielmehr das Zeichen (die Revolution) zum Verschwinden, indem sie es als Vergangenes begreifen – und entpolitisieren das Geschehene so. Gegen Kant (und mit Marx) muss die Revolution als etwas verstanden werden, das nicht schon abschließend die »Tendenz der Menschheit zum Guten« in sich trägt, sondern das sich immer wieder selbst unterbrechen muss und neu zu beginnen hat. Die (sozialistische)

Revolution hätte daher die interne Entpolitisierung im Akt der (bürgerlichen) Revolution nachzuvollziehen, um eine Politik zu gründen, die das Soziale nicht als vopolitisch Gegebenes, sondern als selbstbestimmt zu Gestaltendes begreift.

Im Gespräch mit Judith Kasper haben wir uns dem Begriff der Geschichte vor dem Hintergrund ihres Buchs *Der traumatisierte Raum* genähert. Das »Geschichtszeichen« erscheint hier als Unterbrechung, die unser Lesen von Geschichte radikal verändert, und der Holocaust als dasjenige Ereignis des 20. Jahrhunderts, das alle Begriffe, mit denen wir gelernt haben, uns in der Welt zu orientieren und unsere Geschichte zu erzählen, grundlegend in Frage stellt. Dabei erweist sich die Literatur als ausgezeichnetes Medium, die traumatische Insistenz der Vergangenheit darzustellen. Wir sprachen mit ihr aber auch über aktuelle politische Entwicklungen und darüber, mit welchen Mitteln das Unbewältigte gegenwärtig in die Latenz abgedrängt wird.

Thema des Interviews mit Joseph Vogl ist die spezifische Rationalität des gegenwärtigen Kapitalismus. Ist der Finanzkapitalismus aus einer Ununterscheidbarkeitszone von Staatsapparaten und privaten Finanziers hervorgegangen, so hat der Plattformkapitalismus der Gegenwart diese Entwicklung weiter forciert und so das explanatorische Potential liberaler Theorie grundlegend infrage gestellt. Wir sprachen mit Vogl deshalb über neue Regierungstechnologien, das Verhältnis von Kapital und Ressentiment sowie das Widerstandspotenzial, das sich ausgerechnet in den Herzkammern des alten Liberalismus findet.



Über die Möglichkeit von Kritik und ihre Geschichtlichkeit

Julia Wentzlaff-Eggebert

Vor 239 Jahren hat Immanuel Kant sein Zeitalter das »eigentliche Zeitalter der Kritik« genannt.¹ Kants kritischer Impuls war radikal. Er hatte revolutionäre Folgen. Heute ist Kritik in unterschiedlichsten Ausprägungen zum Alltagsgeschäft geworden. Radikal ist sie keineswegs, sondern oft darum bestrebt, äußere Umstände als defizitär herauszustellen, ohne diese auf sich zurückzuführen. Im Gegensatz zu Kant verhärtet Kritik zum Standpunkt – und bleibt geschichtlich folgenlos. Was der Verlust historischer Relevanz mit dem verkürzten Verständnis von Kritik zu tun hat, ist Gegenstand der folgenden Überlegungen.

Motiv des Arguments ist der Verdacht, dass das Kritikverständnis moderner Subjektivität hinter den radikalkritischen Impuls Kants zurückgefallen ist. Meine Ausgangsfrage ist deshalb kantisch.² Sie lautet nicht auf einen bestimmten Inhalt, oder was Kritik ist, sondern: *Wie ist Kritik möglich?* Meine These lautet: Für die Möglichkeit von Kritik ist ihre Radikalisierung, und letztlich Geschichtswerdung konstitutiv. Zu deren Erläuterung folgen drei systematische, aufeinander aufbauende Formulierungen des Kritikbegriffs als Standpunktkritik (§§ 1–4), Selbstkritik (§§ 5–7), negative Kritik (§§ 8–10). Wenn das Argument stimmig ist, so erklärt die dritte Formulierung die diagnostizierte Vergessenheit der Geschichte mit dem Verlust echter Kritikfähigkeit. Radikalisierung von Kritik im Sinne der dritten Formulierung weist dann den Ausweg aus dieser Blindheit.

¹ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft [1781/87]. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner 1998, AXI, Anm. 1.

² Obwohl Kants Kritikverständnis dem Folgenden zugrunde liegt, konzentriere ich mich hauptsächlich auf eine systematische Entfaltung des Kritikbegriffs im Allgemeinen, als auf eine Kantinterpretation im Besonderen. Zum Geschichtsdenken bei Kant siehe Angehrn, Emil: Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie. In: Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart. Berlin: Walter de Gruyter 2004, S. 328–351.

§ 1

Wir fragen nach der Möglichkeit von Kritik. Im umgangssprachlichen Sinn ist Kritik eine Haltung, welche auf eine Mannigfaltigkeit verschiedener Gegenstandsbereiche gerichtet sein kann: Wir kritisieren zum Beispiel Kunstwerke, politische Zusammenhänge, wissenschaftliche Arbeiten etc. Etwas kritisch zu betrachten heißt *zunächst*, die Angemessenheit eines Gegenstandes in Frage zu stellen oder zu bewerten. Dazu wird ein bestimmter Maßstab an den Gegenstand herangetragen und überprüft, ob dieser jenem adäquat ist.³ Im

3 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere. In: ders.: Werke in zwanzig Bänden. Jenaer Schriften 1802–1807, Bd. 2. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main 1979, S. 171.

4 Kritik leitet sich vom griechischen Wort *κριτική* ab. In der Antike überwiegen die Bedeutungen ›entscheiden‹ und ›beurteilen‹ in juristischen Kontexten. Kant bedient sich dieses Wortsinns als Metapher für seine Kritik als Tribunal der Vernunft. (Für eine ausführliche Darlegung der Etymologie von ›Kritik‹ von Antike bis Renaissance, siehe: Tonelli, Giorgio: ›Critique‹ and Related Terms Prior to Kant: A Historical Survey. In: Kant-Studien 69/1–4 (2009), S. 119–148.) Interessant ist in diesem Zusammenhang zudem die in medizinischen Kontexten gebräuchliche Ableitung *κρίσις*. Gemeint ist der entscheidende Wendepunkt einer Krankheit zur Genesung. Kant metaphorisiert diesen Bedeutungssinn, wenn er die Funktion von Kritik gelegentlich als eine Art *κάθαρσις* des Geistes beschreibt.

ursprünglichen Wortsinn *κριτική*⁴ handelt es sich also um die Prüfung eines Gegenstands (zum Beispiel im Bereich der Politik oder Kunst) in Hinblick auf einen bestimmten Anspruch oder Maßstab (zum Beispiel der Mündigkeit, Emanzipation, Schönheit etc.). Man könnte auch sagen, Kritik bewertet eine Sache hinsichtlich eines Interesses.⁵ Dies besagt zunächst nichts anderes, als dass sie einen *Anspruch* an die Rechtmäßigkeit eines Sachverhalts stellt. Durch diesen Anspruch unterscheidet sich eine kritische Untersuchung von anspruchloseren Verfahren: Neben der neutralen Beschreibung des Gegenstandes artikuliert sie auch eine Wertung hinsichtlich dessen, was der Gegenstand zu sein habe.

§ 2

Kritik zu üben bedeutet: etwas anhand bestimmter Kriterien auf dessen Rechtmäßigkeit hin zu überprüfen. Dadurch wird die Geltungsmacht der kritischen Untersuchung konstatiert. Denn im Gegensatz zu neutralen Beschreibungen involviert Kritik, wie gesagt, eine Wertung anhand von Untersuchungskriterien (§ 1). Das heißt, Kritik nimmt eine bestimmte Perspektive auf etwas ein. Und so ist die erste Bedingung von Kritik ein Standpunkt, ein kritisches *Subjekt*, welches den Maßstab der Kritik bestimmt. Daraus folgt, dass kritisierende Instanz (Subjekt) und kritisierte Gegenstand (Objekt) auseinanderfallen.⁶ Für das Verständnis von Kritik hat dies fatale Folgen.

§ 3

Damit Kritik ihrem Anspruch der Überprüfung gerecht werden kann (§ 1), muss das Subjekt den Maßstab, den es setzt (§ 2), begründen können. Könnte das Subjekt die eingenommene Perspektive

auf einen Gegenstand nicht begründen, so wäre Kritik überhaupt nicht kritisch, sondern bloß die anspruchslose Beschreibung individuellen Gutdünkens. Setzt aber das kritische Subjekt zur Legitimation des Maßstabs wiederum einen anderen Maßstab, so kann dieser von einem weiteren Standpunkt aus kritisiert werden und so fort, *ad infinitum*. Aus systematischer Perspektive kann kein Anspruch mehr sinnvoll erhoben werden, wenn jeder Geltungsanspruch vom Werterelativismus verschluckt wird. Hält hingegen das kritische Subjekt autoritär an der Rechtmäßigkeit der gesetzten Kriterien fest, ohne diese zu begründen, so zerfällt Kritik zum Dogma. Aber das mündet im Zirkel: Kritik kann nicht als Dogma gedacht werden, wenn der kritische Impuls gerade darin besteht, das Gegebene und Gemeinte auf dessen Rechtmäßigkeit hin zu befragen. (§ 1) Im Zuge einer kritischen Betrachtung erscheint jedes Dogma immer schon als Moment von Kritik. So bleibt, wie es scheint, nur der Abbruch des Verfahrens. Aber an welchem Punkt der kritischen Untersuchung wäre ein solcher Abbruch legitim? – Offenbar an keinem: Denn jeder Abbruch unterliegt wieder der Möglichkeit von Kritik. Oder er hebt (wie der Zirkel) das kritische Prinzip als solches, d. i. den Rechtsanspruch der Untersuchung aus.⁷

Wenn Kritik also bedeutet, ein Gegebenes von einem besonderen Standpunkt aus hinsichtlich gewisser Kriterien zu prüfen, dann stellt sich entweder das Problem des Begründungsregresses (aufgrund der Rechtfertigungskette von Untersuchungskriterien) oder des logischen Zirkels (wenn der Regress dogmatisch zu unterbrechen versucht wird). Soll eine kompromisslose Durchführung von Kritik überhaupt möglich sein, so verlangt dieses Dilemma nach einer Lösung.

§ 4

Das Dilemma zu lösen ist von dessen Auflösung zu unterscheiden: Von einer Auflösung spricht man, wenn sich eine Struktur verflüchtigt. Wie ein Stück Zucker in heißem Kaffee würde sich das vorliegende Dilemma auflösen, wenn der Kritikbegriff als widersprüchlicher anerkannt würde: Wir müssten dann schließen, dass Kritik nicht möglich ist und den kritischen Anspruch (§ 2) fallenlassen. Nun wird aber Kritik als Standpunktkritik überall praktiziert – man denke an Theaterkritik, Wissenschaftskritik, Kunstkritik, Architekturkritik, etc. Und obwohl diese Kritikformen meist nicht radikal sind, da ihnen die

(Vgl. Tonelli, Giorgio: Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic: A Commentary on Ist History. In: Howard Chandler, David (Hrsg.): Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, Band 27. Hildesheim: Golms 1994.)

⁵ Horkheimer, Max: Traditionelle und kritische Theorie [1937]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 4. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 216.

⁶ Vgl. Sommer, Marc Nicolas: Was ist kritische Theorie? Prolegomena zu einer negativen Dialektik. In: Zeitschrift für kritische Theorie 21/40–41 (2015), S. 164–185, hier: 166.

⁷ Vgl. Albert, Hans: Kritische Vernunft und menschliche Praxis. Stuttgart: Reclam 1977, S. 35.

angesetzten Kriterien äußerlich bleiben, so erheben sie doch einen kritischen Anspruch: einen Anspruch auf Geltung. Anstatt den Sinn solchen Anspruchs überhaupt zu leugnen, liegt es vielmehr nahe, ihn anders zu begreifen.

§ 5

Wir haben gesehen, dass das Dilemma im Auseinanderfallen von kritisierender Instanz und kritisiertem Gegenstand gründet. Das Problem liegt genauer darin, dass Kritik als Standpunktkritik sich entweder im Dogmatismus durchstreicht, im Zirkel aufhebt oder im Selbstbegründungsregress verliert. (§ 3) Wenn daher Kritik nicht überhaupt für unmöglich gehalten werden soll (§ 4), so kann sie offenbar nicht darin bestehen, irgendwelche Missstände herauszustellen, die ihr äußerlich sind. Der kritisierte Gegenstand muss in die Sphäre der kritisierenden Instanz hineingeholt werden, um den kritischen Impuls legitimieren zu können. Doch von welchem Standpunkt aus können

⁸ Vgl. Bubner, Rüdiger: Was ist Kritische Theorie? In: Philosophische Rundschau 3 (1969), S. 213–249, hier: S. 215.

te diese Legitimation erfolgen, ohne dem Regress zu verfallen? Wohl nur von dem Standpunkt des Subjekts selbst. Diese Form von Kritik ist Selbstkritik.⁸

§ 6

Kritik in der Form von Selbstkritik untersucht nicht nur einen Gegenstand, sondern setzt die Untersuchung selbst ins Verhältnis zu den Bedingungen, unter denen sie erfolgt. Mit anderen Worten: Das kritische Subjekt untersucht nicht etwas Äußeres, sondern das eigene Untersuchen. Dieser Gedanke geht auf Immanuel Kant zurück: In seiner *Kritik der reinen Vernunft* versucht Kant eine Bestimmung der Grenzen des Erkennens durch eine Kritik des Erkenntnisvermögens, in deren Kern nicht etwa ein Gegenstand, sondern die Möglichkeit des Erkennens von Gegenständen überhaupt erforscht wird. Kants Kritik ist *radikal* – eben nicht nur in dem etymologischen Sinne, dass sie beliebige Gegenstände ihrer Geltung entwurzelt und sie als Irrtümer entblößt –, sondern weil sie ein Verfahren ist, das die eigene Geltungsmacht voraussetzungslos ins Offene zu stellen sucht. Kant geht es um die Vermeidung von Irrtümern, die in die Tätigkeit der Kritik selbst fallen. Jede Äußerlichkeit des Gegenstandes wird als Reflex des kritisierenden Subjekts kenntlich und dadurch in die subjektive Sphäre eingeholt. Das bedeutet nicht die einfache Wendung des Subjekts auf sich, sondern vielmehr die Wendung

⁹ Vgl. Hindrichs, Gunnar: Das Absolute und das Subjekt.

des Subjekts auf sich, nachdem es aus sich heraus zu den Gegenständen ausgegangen war.⁹ Die Vollzugsform von Selbstkritik ist

deshalb die *Reflexion*: Sie untersucht Gegenstände in ihrer Bezo- 2. Auflage, Frankfurt am Main: Klostermann 2011, S. 149.
genheit auf das Subjekt. Erst in und nach dem Sein *bei etwas an-*
derem findet das Subjekt *zu sich*. Die im alltäglichen Verständnis von Kritik
(§ 2) auseinandergefallenen Momente – kritisierende Instanz und kritisierte
Gegenstand – scheinen im Reflektieren wieder ineinanderzugreifen.

§ 7

Aber jedes Resultat von Reflexion ist, weil Reflexion die Teilung von sich in ein anderes ist: *Schein*.¹⁰ Mit dem Begriff des Scheins erweist sich ein Untersuchungsobjekt als durch ein Subjekt Bedingtes. Selbstkritik im kantischen Sinne heißt demnach, die subjektive Bedingtheit bzw. den Schein einer Sache zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Aber auch diese Reflexion birgt wieder die Gefahr des Scheinens; auch Selbstkritik ist wiederum eine Form von Kritik; auch das Denken der Grenzen des Denkens ist wieder ein Denken. Erneut stellt sich mit Kant das Regressproblem: Kants kritisches Subjekt reflektiert zwar auf nichts Äußeres, sondern auf sein Reflektieren – aber es reflektiert auf sein Reflektieren als auf ein Äußeres. Aufgrund dieser Reflexionsschleife (der Reflexion auf sich als ein anderes) muss nun, anders als bei der Standpunktkritik, nicht der Maßstab wiederum der Kritik unterzogen werden (§ 3), sondern die Tätigkeit selbst, etwas einem Maßstab folgend der Kritik zu unterziehen. Hegel beschreibt dieselbe Problematik als »Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend, kann nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dies ist, – nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist.«¹¹ Gemeint ist, dass Kants Kritik zwar radikal ist, sofern sie ihre eigene Geltungsmacht, also die Möglichkeit von Kritik überhaupt in Frage stellt. Soll sich aber der kritische Anspruch nicht auflösen (§ 4), so muss Kant diesem Infragestellen wiederum Geltung unterstellen. Diese Unterstellung bleibt haltlos, wenn Kritik gerade darin besteht, Geltung überhaupt in Frage zu stellen, also die Möglichkeit von Kritik zum offenen Gegenstand der Untersuchung zu machen. In der *Phänomenologie des Geistes* schlägt Hegel daher vor, nicht nur (wie Kant) die Möglichkeiten der Kritik zu untersuchen, sondern noch die Kritik der Möglichkeiten von Kritik zum Gegenstand von Kritik zu machen.¹² Es geht dann um eine Form der

¹⁰ Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik I und II* [1816]. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5 und 6. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 24. [Im Folgenden zitiert als »W5« und »W6«.]

¹¹ Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* [1832]. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 18. Hrsg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 334.

¹² Hegel, W3: S. 68 ff.; Zu Hegels Kritik an Kants Kritikverständnis, siehe auch: Sommer, Marc Nicolas:

Was ist kritische Theorie?
Prolegomena zu einer negativen Dialektik. In: Zeitschrift für kritische Theorie, 21. Jg, 40(41) (2015), S. 164–185.
13 Vgl. Hegel: W5, S. 111.

Selbstkritik, welche sich nicht auf sich selbst bloß als Objekt bezieht, sondern noch das Beziehen auf sich als Gegenstand der Überlegung in die Reflexion einschließt. Diese Form der Selbstkritik nennt Hegel *Dialektik*.¹³

§ 8

Eine wirkliche Selbstbezüglichkeit von Kritik (§ 5) ist erst in der Dialektik erreicht. Als Dialektik sind Subjekt und Objekt einander nicht äußerlich, sondern in ihrer Vermittlung gedacht. Dialektische Kritik ist daher einerseits selbstbezüglich, weil das Subjekt in der Vermittlung *mit sich* im Objektiven vorgestellt wird. So umgeht Dialektik das Problem des Dogmatismus (§ 3). Andererseits stellt der Regress keine Bedrohung mehr dar, weil das Subjekt durch Selbstkritik zur Selbstlegitimation befähigt wird: Schließlich ist jede Äußerlichkeit des Untersuchungsobjekts Schein des Subjekts, wodurch jenes sich selbst als Grund der Kritik erkennt.

§ 9

Aus der dialektischen Charakterisierung von Kritik folgt zweierlei. Erstens verfährt Kritik *immanent*, sofern der kritisierte Gegenstand als vermittelte Subjektivität thematisch wird. Deshalb bleibt der Maßstab der Kritik dem kritisierten Gegenstand nicht äußerlich, weil das Kritisierte auf dessen subjektive Konstitution bzw. dessen Scheinen hin untersucht wird. Zweitens leitet

sich daraus die *Negativität* dieser Form von Kritik ab.¹⁴ Dass sie negativ sein soll, bedeutet, dass sich das Subjekt in ihr nicht beruhigen kann.¹⁵ Es kann kein Ende radikaler Kritik geben und kein unanfechtbares Resultat, da sie nicht nur äußere Missstände verurteilt, sondern die Beurteilung und die in ihr angesetzten Kriterien ebenso transparent macht und zur Diskussion stellt. Wenn Kritik also möglich ist, so bleibt sie unabgeschlossen. Aber anders als im Falle des Regresses hebt diese Unabgeschlossenheit nicht den Geltungsanspruch der gesamten Untersuchung auf: Denn im Gegensatz zum Subjekt der Standpunktkritik zeichnet sich das radikalkritische Subjekt durch die bewusste Einsicht aus, dass die Legitimation der Untersuchung nicht gewährleistet werden kann, solange das Subjekt Moment des kritisierten Gegenstands ist. Diese bewusste Offenheit der Untersuchung und die damit einhergehende Bereitschaft, angesetzte Kriterien jederzeit zu überdenken

14 Obwohl es im vorliegenden Argument nicht primär um Hegel-Exegese, sondern um eine systematische Entfaltung des Kritikbegriffs geht, sei darauf hingewiesen, dass sich dieses Resultat von prominenten Hegel-Interpretationen distanziert, welche Hegels Dialektik als ›naive‹ Auflösung von Schein im Positiv-Vernünftigen verstehen. (Vgl. Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik [1966]. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013, S. 16 [im Folgenden zitiert als ›GS6-J.‹] Im obigen Vorschlag liegt die Emphase vielmehr auf der Arbeit am Negativen

und zu erneuern, gehören zum kritischen Kerngeschäft. Kritik ist sodann genuin anti-autoritär. Versöhnung ist im Medium des Gedankens nicht zu erreichen. Kritik als positive Haltung ist undenkbar – sie muss Beunruhigung bleiben, Prozess.

§ 10

Aus der Einsicht, dass die Selbstlegitimation des kritischen Standpunkts unmöglich ist, folgt nicht wiederum die Kapitulation vor der Widersprüchlichkeit des Kritikbegriffs (§ 4). Schließlich setzt gerade die Infragestellung gegebener Missstände auch die Möglichkeit ihrer Rechtmäßigkeit. Dass diese Rechtmäßigkeit im Modus der Kritik nicht einsichtig wird, macht den Prozesscharakter des Kritikbegriffs aus: Kritik ist nichts, was man ›haben‹ kann oder ›gegeben‹ ist. Allein die *Ausführung* von Kritik macht sie möglich. Worin aber besteht diese Ausführung?

Wir haben gesehen: Radikale Kritik bleibt ihrem Gegenstand nicht äußerlich. Sie expliziert dessen subjektive Bedingungen und weist so die Selbstständigkeit des Gegenstands als scheinhafte aus. Die kritische Aufgabe ist also eng mit der genealogischen gekoppelt: Kritisches Denken bringt am Gegenstand das subjektive Scheinen (§ 9) als Werden zum Vorschein. Wir können diesen Vorschein des subjektiven Werdens im Objektiven *Geschichte* nennen. Die Ausführung radikaler Kritik ist wesentlich geschichtlich. Das heißt: Sie besteht darin, das subjektive Werden bzw. die Geschichte ihrer Gegenstände ins Bewusstsein zu holen. Das hat Folgen für das Selbstverständnis kritischer Subjektivität.

Indem Kritik ihre Gegenstände als geschichtliche betrachtet, weist sie sie als Produkte eigenen Tuns aus. Dem Subjekt wird dadurch Verantwortlichkeit dafür zugemutet, wie die Dinge sind. Das kennzeichnet sie gleichsam als veränderbar. Denn, was als Produkt in die Sphäre des Subjekts fällt, unterliegt auch der Möglichkeit vom Subjekt weiter transformiert zu werden. Nun liegt aber das Potential solcher Transformation weder in den Gegenständen an sich, noch werden diese vom Subjekt allein hergestellt. Es wäre ja sonst keine Kritik möglich, wenn ihre Gegenstände mit jedem Denktakt neu kreiert würden. Um überhaupt kritisierbar zu sein, muss dem Objekt – neben dem subjektiven Scheinen – *auch* ein Aspekt der Unabhängigkeit eigen sein. Aus diesem Grund ist kritisierbare

als kontinuierliche und an sich scheiternde Selbstreflexion der Philosophie, als ein Leben des Geistes, das sich nicht, wie Hegel schreibt, vor Tod und Verwüstung scheut, sondern es erträgt und sich in ihm erhält: »Er [der Geist] gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er [...] nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.« (Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes* [1807]. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3. Hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 26 [im Folgenden zitiert als ›W3:‹]). Zur Auslegung der hegelschen Dialektik als Arbeit am Negativen, siehe auch: Angehrn, Emil: *Kritik und Versöhnung: Zur Konstellation Negativer Dialektik bei Adorno*. In: *Wozu Adorno? Beiträge zur Kritik und zum Fortbestand einer Schlüsseltheorie des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. v. Georg Kohler und Stefan Müller-Doohm. Weilerswist: Velbrück 2008, S. 267–291, hier: S. 269 f. **15** Zur Engführung von immanenter Kritik und negativer Dialektik, siehe: Adorno: GS6, S. 16.

Objektivität, wie wir gesehen haben, dialektisch strukturiert. (§ 8) Sie enthält beides: den Widerstand gegen das Subjekt wie auch die Offenheit für dessen aktives Eingreifen. Weil dieses Verhältnis aber nicht fixierbar ist und nur als Prozess, d. h. in der Durchführung von Kritik bewusstwerden kann, so leben auch ihre Gegenstände erst im Medium kritischer Denktätigkeit

¹⁶ Vgl. Angehrn, Emil:
Geschichtsphilosophie. Eine
Einführung. Basel: Schwabe
Verlag 2012, S.11.

zur Geschichte auf – ohne gleichsam in ihm aufzugehen.¹⁶ Denn gerade im Zuge von Kritik entfaltet Geschichte auch ihre Selbstständigkeit gegen das Subjekt. Sie *ist* Widerstand gegen das Subjekt innerhalb der Sphäre des Subjektiven. Die prozessuale Entfaltung dieses Widerstands, also der bewusste Vollzug des subjektiven Werdens im Objektiven, ist nun nichts anderes als die Ausführung radikaler Kritik: Sie holt den noch nicht transparent gewordenen, noch nicht über sich verfügenden Aspekt kritischer Subjektivität, kurz: *Geschichte* ins Bewusstsein. Dieses Bewusstsein eröffnet, weil es seine Objekte als Produkte subjektiven Tuns versteht, die Möglichkeit progressiver und bewusster Veränderung. Die Geschichtswerdung des Denkens schafft die Möglichkeit der Transformation und des Andersseins – die Möglichkeit von Kritik.

Schluss

Wir fragten nach der Möglichkeit von Kritik (§ 1) und gelangten über den Anspruch gewöhnlicher Standpunktkritik (§§ 1–2) zur Formulierung eines Dilemmas (§ 3), welches die Frage nach der Möglichkeit von Kritik überhaupt als fragwürdig erscheinen ließ (§ 4). Einen Ausweg wies zunächst das Verständnis von Kritik als Selbstkritik (§§ 5–7), deren vollständige Artikulation in der negativen Kritik (§§ 8–9) zur Formulierung eines Prozesses führte, dessen Bewusstsein wir Geschichte nannten (§ 10). An dieser Stelle tritt die zu Beginn diagnostizierte Engführung von Geschichte und Kritik als Resultat hervor: Geschichte ist die bewusste Spur gegebener Konflikte und Missstände, die aus subjektivem Handeln gewachsen sind. Sie widerfährt uns nicht blind, sondern beruht auf subjektiven Bedingungen, deren Explikation Kerngeschäft von Kritik ist. Und indem der Missstand durch Kritik als Produkt subjektiven Handelns kenntlich wird, ist Kritik immer auch Ausdruck menschlicher Freiheit. Sie lautet auf die Aufgabe, Missstände nicht hinzunehmen, sondern sie zu begreifen.

Zeichen und Wunder

Simon Godart

*Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht,
so glaubet ihr nicht.*¹

Nunquam terris spectatum impune cometem.
Claudian, zitiert nach Bayle.²

1 Joh. 4, 48.

2 Für das Original siehe Bayle, Pierre: *Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*. Rotterdam: Leers 1683, IV, S. 6.

***Per astra ad aspera*. Pierre Bayle: von der Unlesbarkeit der Wunder zum Unsinn der Geschichte**

Dass Himmelszeichen irdische Weisungen sein könnten, ist ein Irrtum, mit dem aufgeräumt zu haben die Aufklärung in ihren frühesten Konfigurationen sich zu Recht rühmt. Im Umfeld einer Neuausrichtung des Kosmos, der in kopernikanischer Perspektive neu vermessen wurde, wurden die astralen Wunderzeichen ebenso zu einem ersten Gegenstand kritischer Betrachtung wie die Tradition astrologischer Ausdeutungen des Sternenhimmels. Während die Bibelkritik damit begonnen hatte, neben der Prüfung von Chronologie und der Deckung mit der Realgeschichte auch die enthaltenen Wundergeschichten des Offenbarungstexts auf Plausibilität zu befragen, boten profane Mythen ebenso wie die Sterndeutung Modi für die Herausbildung einer Kritik, die nicht länger nur sakral, sondern weltlich gefasst wurde. Nach Jaumann geht die Transformation der *critica sacra* zur *critique mondaine* mit der Erweiterung des Gegenstandsbereich einher; Kritik braucht neue Objekte, und sie gewinnt in der Verhandlung von Unglaublichem und Wunderbarem Land.³ Ihr Siegeszug – mit Aufklärung und Vernunft – war daran gebunden, Modelle und Paradigmen für ihre Verfahren zu finden; die vernunftwidrigen

3 Jaumann, Herbert: *Critica: Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und*

Thomasius. Leiden (u. a.): Brill 1995, Kap. III, 3 (»Die Wendung zur Aktualität: von der critica perennis zur critique mondaine«), S. 193–212.

⁴ Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. In: Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 19.

⁵ Whiston, William: The astronomical year: or, An account of the many remarkable celestial phenomena of the great year MDCCXXXVI. Particularly of the Late Comet, which was foretold by Sir Isaac Newton [...]. London: Boyle's Head 1737.

⁶ Blumenberg, Hans: Die Vollzähligkeit der Sterne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1997, S. 263; dort heißt es weiter: »die Präzision in der Berechnung von Bahnen und Perioden machte zwar die alte Furcht zunichte, gab aber einer neuen Raum, die sich auf die Kreuzung der Erdbahn durch Kometenbahnen fixierte und schließlich anstelle der Karambolage solider Körper den neuen

Zeichen und Wunder des Aberglaubens gaben idealen Anlass für die »Entzauberung der Welt«.⁴

In diesem Sinne war es für Pierre Bayle eine schicksalhafte Fügung, als sich im Dezember 1680 über Rotterdam der *große Komet* zeigte – mit bloßem Auge erkennbar, stand da ein leuchtender Körper am Himmel, der, wie man annahm, nicht ohne Grund aufgetaucht sei. Also begann man, den Kometen auszudeuten, zumeist als Kündiger eines herannahenden geschichtlichen Unheils. Der Komet

war kein bloßes Objekt interstellarer Bewegung, sondern selbstverständlich bedeutsames Zeichen höherer Mächte, die uns warnen wollen, oder aber selbst Verursacher von Unheil, das sich durch feinstoffliche Einwirkung aus der Erde nun formiere und in Krieg, Seuche, Hungersnot und schlussendlich im Niedergang Europas münden müsse. Das kosmische Schauspiel hatte historische Konsequenzen, und dies, im Sinne einer dialektischen Aufklärung, auch bei Denkern auf der Höhe der Zeit, etwa bei Newtonianern wie William Whiston, der mit der Rekurrenz des Kometen in einem (fälschlich angenommenen) Zyklus von 575 Jahren eine Großtaktung der Katastrophen korreliert sah.⁵ Seine

periodische Wiederkehr habe in diesem Abstand die markanten historischen Ereignisse begleitet, wie etwa den Beginn des trojanischen Krieges und den Mord an Cäsar. Nun braue sich, aus historischem Erfahrungswissen und sternkundlerischem Weitblick, ähnlich Unheilvolles zusammen.

Als Gegenstand aufklärerischer Kritik hat der Komet andere historiographische Bedeutung: Er wird zum Zeichen der Vernunft, die an ihm exemplarisch Schluss macht mit den Überforderungen durch den Aberglauben; wie Blumenberg festhält: »Mit dem Kometen hatte sich die Vernunft ein Zeichen gesetzt, indem sie ihn als Zeichen absetzte.«⁶ So

ist der Komet auch für Bayles Erstlingsschrift *Einige Gedanken über einen Kometen* (1683) eine willkommene, ja wundersame Gelegenheit,⁷ um die behauptete Korrelation zwischen Himmel und Erde, zwischen der Bewegung des Himmelskörpers und dem Geschick der Menschheit zu destruieren. Mit den Mitteln der Kritik will er, gegen den Wunder- und Zeichenglauben, die Geschichte vom Himmel holen.

Wenn Kometen und vergleichbare Phänomene wirklich Zeichen für den Lauf der Dinge sein sollten, dann müssten sie, wie alle Orakel, semiotisch erschlossen werden können, den Schritt von

der Korrelation von Katastrophe und Erscheinung hin zur Kausalität leisten können; dass sich nicht nur im 17. Jahrhundert, sondern auch zuvor zeichenhafte Kometensichtungen häufen, und nach ihnen die Geschichte ins Unheil verfallen sei, mag von den Historiographen derart verbrieft sein. Dass der Mensch und sein Schicksal hier gemeint seien, und das Erscheinen mit ihm kausal in Beziehung stehe, müsse noch geprüft werden.⁸ Sind sie aber in einem zweiten Schritt historisch bereits zuvor Anlass von Prophezie und Zeichendeutung geworden, und wird ihnen die Funktion zugetraut, neue Epochen des Heils und des Unheils auszulösen und damit das Historische selbst zu strukturieren, so gerät mit der Kometendeutung auch die Geschichtsdeutung in die Krise. Bayles Kritik geht von den Sternen zu den astrologisch, mythisch und religiös durchwirkten Geschichtsmodellen über und will vor allem eines nachweisen: dass wir sie nicht lesen können.

Bayle versucht, weitestgehend immanent zu argumentieren. Er schlägt vor, die möglichen Szenarien der Lektüre des *Großen Kometen* zu durchdenken und ihre Widersprüchlichkeit oder Unüberprüfbarkeit auszuweisen. Seine anonyme Schrift nimmt sich die Maske eines katholischen Laien, der im Sinne des wahren Glaubens gegen die Annahme anschreibt, Gott gebe uns Zeichen mit den Himmelskörpern:

*Man antwortete mir allezeit: Gott zeigte uns diese großen Luftzeichen, um den Sündern Raum zu geben, dasjenige Unglück abzuwenden, was über ihrem Haupt schwebte. Ich hielt es also für sehr undienlich, von der Sache weitläufiger zu handeln, wenn man nicht durch gründliche Folgerungen zeigen könnte, daß es den Eigenschaften Gottes zuwider sei, die Kometen zu einer solchen Wirkung zu bestimmen.*⁹

Zentral ist für Bayle hier der Schauplatz der Kritik.¹⁰ Dass Kometen übermäßiges Unheil prophezeien, soll nicht unmittelbar von der Astronomie, sondern von der Historie widerlegt werden. Grundlage bildet ihm eine rationalistische »Dekonstruktion«; dass es eine Kausalität zwischen Himmelsbewegung und Erdenverhältnissen geben könne, wird nicht schlicht verworfen, sondern in ihren eigenen Termini ad absurdum geführt. Wenn hier eine Kausalität im strengen Sinne herrschte, so müssten deren Vertreter davon ausgehen, dass sich durch die Erscheinung eines Kometen am Himmel die chemisch-feinstofflichen Strukturen auf Erden zum Schlechten wenden. Bayle bestreitet im

Typus von Unaufgeklärtem setzte [...].«

⁷ Die deutsche Übersetzung liegt z. Z. nur vor als Bayle, Pierre: Verschiedene Gedanken über einen Kometen, übers. von Johann Christoph Gottsched. Leipzig: Reclam 1975 (im Folgenden: Kometenschrift).

⁸ Bayle: Kometenschrift, S. 41–42.

⁹ Ebd., S. 29.

¹⁰ Zur Darstellung dieser Dopplung von Kritik des Aberglaubens und der Geschichte, siehe Delvolve, Jean: Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle. New York: Burt Franklin 1971, Kap. II 2, S. 43–52.

Rahmen seiner Argumentation die mögliche Existenz solcher abträglichen Stofflichkeit in Himmelskörpern keineswegs, sondern verwirft ihre Einwirkung anhand eines Verweises auf die mögliche Konzentration; wie sich die Süße von Zucker in einem Wasserglas verteile, so müsste sich auch der feine Stoff des Kometen im ganzen Raum zwischen ihm und uns verteilen, was bei aller Wirksamkeit, die er vermeintlich habe, zu einer solchen Verdünnung füh-

¹¹ Vgl. Bayle: Kometen-schrift, S. 53.

ren müsste, dass jeder noch so kleine Effekt solcher »Ausflüsse«¹¹ ausbliebe, von epochemachenden ganz zu schweigen.

Diese und ähnliche Einwände einer aufklärerischen Astrologie-Kritik bilden allerdings nur die Basis der Argumentation, die Bayle in einem zweiten Schritt entwirft; wenn nämlich derart eine unmittelbare Kausalität zwischen Komet und Geschichte verworfen werden kann, müssen mögliche Bedeutungen andernorts liegen – Kometen wären Zeichen, die lediglich das kommende Geschick auf Erden anzeigen. In der Wende von der physikalischen zur semiotischen Betrachtung des *Großen Kometen* liegt auch die Wende der Beweislast begründet, die für Bayle die weit grundlegendere Ebene seiner *Pensées* etabliert; ob Wohl und Wehe von höheren Mächten und, vor allem, von Gott durch Wunderzeichen angekündigt werden, holt die Frage vom Himmel auf die Erde. Denn für die mildere Form der Beziehung, für die eindeutige Korrelation zwischen beiden Ereignisräumen, kann nur dann argumentiert werden, wenn sich – retrospektiv – zeigen lässt, dass dieses Zeichen bedeutet hat, was es soll. Bayles katholischer Laie unterlässt es, der astronomischen Erscheinung weiter nachzuforschen, sondern fragt danach, unter welchen Bedingungen wir den jüngst erschienenen Kometen analog zu seinen Vorgängern verstehen können; haben denn die anderen Kometen als ein solches Zeichen fungiert? Es wird nicht länger überlegt, ob und wie Kometen Wirkungen hervorrufen können, sondern es wird nach ihrer Lesbarkeit gefragt. Damit wäre aber vorausgesetzt, dass es einen spezifischen Code gibt, der die Rückführung des Zeichens auf sein Bezeichnetes erlaubt. Der Komet wird so zum Paradigma von Wunderzeichen im Allgemeinen, die lediglich als solche anerkannt werden können, ohne uns zugleich einen Schlüssel zu ihrer Entzifferung zu geben; Zeichen, die an sich nichts bedeu-

¹² Stumm, Friedrich W.: Zu den Anfängen der französischen Aufklärung. Marburg: Textum 2010, S. 112–113: »Seine [Bayles, S. G.] Ausführungen bezögen sich darauf, ob die Kometen – und natürlich

ten, und deren Semantik folgerichtig nicht am Himmel, sondern unter den Menschen verhandelt wird.¹²

Bayles Blick in die Überlieferung zeigt, dass die vermeintliche Regel sich als falsch herausstellt; Leiden, die man in der Vergangenheit von Kometen angekündigt sah, mögen völlig real sein,

bilden aber mit dem Zeichen ihrer Herankunft eine lediglich willkürliche und forcierte Konstellation, nicht nur auf Seiten der Gestirne, sondern auch der Geschehnisse. Bayle attackiert die Vorstellung, dass Landes- und gar Weltgeschichte unspezifisch in der Form einer Heils- oder Unheilsgeschichte erzählt werden könnte. Kometen, gerade große, sind globale Phänomene, die sich – wie 1680 – von Paris bis Prag dem menschlichen Blick darbieten. Sich von ihnen gemeint zu fühlen, zeugt von einer Unterschätzung des himmlischen Kontexts, der sie weit über die Staats- und Interessengrenzen hin lesbar werden lässt. Dass Kometen nicht Völkern, sondern der gesamten Erde erscheinen und ein Zeichen sein sollen, bedeutet für die Historiographie, dass die Geschichte zur globalen Angelegenheit wird:

Wenn man alles zusammenrechnen wollte, was entweder in der ganzen Welt oder in einem ihrer größten Teile vorgefallen, so würde ebensoviel Unglück herauskommen, das sich entweder bei oder gleich nach dem Erscheinen des Kometen zugetragen, wie in den übrigen Jahren, da kein Komet vorhergegangen oder gesehen worden ist. Fürs andere sind die Jahre, für die der Einfluß der Kometen ein Gift gewesen sein soll, ebenso merkwürdig wegen großer Glücksfälle an einigen Orten der Welt wie alle anderen Zeiten. [...] Man kann erweisen, daß, wenn man die allgemeine Geschichte der Welt sich vornimmt und all das Böse und Gute mit Fleiße überrechnet, das die ganze Welt in fünfzehn oder zwanzig Jahren empfunden; so wird man [...] befinden, daß dieses demjenigen Glück und Unglück ziemlich nahekommt, welches die ganze Welt in einer andern Frist von fünfzehn oder zwanzig Jahren empfunden.¹³

alle anderen besonderen Ereignisse, die sich in der Natur abspielen, – ein von Gott uns gesandtes Zeichen seien oder nicht. Es gäbe nichts, was uns dessen durch Offenbarung versicherte, wir selbst müssten also durch rationale, vernunftgemäße Untersuchung uns darüber klar werden, was wir davon halten sollten.« Stumm rekonstruiert akribisch Bayles Argumentation als Kritik des Aberglaubens, geht aber nicht weiter auf die Rolle des historischen Vergleichs für diese Kritik ein.

¹³ Bayle: Kometschrift, S. 76.

Bayles Argumentation bleibt keineswegs bei diesem Relativismus stehen, sondern gerät zur vergleichenden historischen Studie, die den Ereignissen, die vom Kometen verursacht oder angekündigt sein sollen, in der Sammlung ihre historische Tiefenwirkung zuweist. Eine Sammlung von Katastrophen, die sich um eine Kometenerscheinung gruppieren lassen, zeigt, dass ihre vermeintliche Häufung keine historische Anomalie, ja nicht einmal eine kontinuierliche Kette von Ereignissen darstellt. Die scheinbar eindeutige Kette von Katastrophen – die Londoner Pest von 1665 und das große Feuer 1666, Erdbeben und Vulkanausbrüche wie derjenige des Ätna 1669¹⁴ – mögen

14 Ebd., S. 106.

eine kritische Masse darstellen, die dem Jahresturnus eine bestimmte Wertigkeit zuweist; im Vergleich mit ähnlichen Katastrophen, die Bayle historisch kundig kontrastiert, zeigt sich, dass ganz ohne jeden Kometeneinfluss dieselben und schlimmere Übel sich in globaler Perspektive ereignet haben. In ihrer Bedeutung, als große Ereignisse in die Chroniken aufgenommen zu sein und so eine Katastrophengeschichte der Menschheit zu strukturieren, können diese Ereignisse sämtlich auf ihre astrologische Rahmung verzichten. Die Geschichte ist, so Bayle, *immer* voller Übel, und kann dementsprechend zu jedem gegebenen Zeitpunkt zum globalen Unheil erklärt werden. Zugleich gelingt es ihm, für die Jahre, die London, Ragusa und Catania verwüstet haben, ähnlich epochemachende Glücksfälle der Weltgeschichte aufzuzählen:

*Was hat nicht Frankreich insbesondere für ein Glück dabei gewonnen? Wie geschäftig hat sich nicht die unermüdliche Sorgfalt seines Königs erwiesen, alles dasjenige, was zum Wohlstand der Nation etwas beitragen kann, durch seine eigene Einsicht und durch den Verstand der erlesensten und geschicktesten Minister zu fördern? Sind nicht Manufakturen angelegt, Handelsgesellschaften aufgerichtet, neue Gesetze gegen den Unfug der Advokaten eingeführt, [...] und tausend andere Dinge angeordnet worden, die eine Quelle von unendlich Gutem [...] genannt zu werden verdienen?*¹⁵

15 Ebd., S. 107.

Was hier als Gegenmodell entworfen wird, entspringt der Persona Bayles in der *Kometenschrift* und ist in keinem Falle Bayles Argument; die Regentschaft Louis' XIV. hat unmittelbar Bayles Exil in den Niederlanden und die Repressionen gegen seine calvinistische Familie verursacht. Das Argument selbst entnimmt Bayle dem Diskurs seiner Persona, und damit dem Interesse an der Kometenerscheinung; wer gleichzeitig an der Unheilsdrohung der Kometen *und* an der synchronen Erfolgsgeschichte des französischen Absolutismus festhalten wolle, begeben sich in offenbare Widersprüche.

Die Geschichte kann nicht auf das Maß von Konsistenz gebracht werden, auf das die Historienschreiber in katholisch-französischem Interesse abzielen, ohne sich solcher Missgriffe schuldig zu machen. Damit ist die Deutbarkeit der Himmelserscheinungen nicht an demselben, sondern auf Erden widerlegt; denn es trifft nicht zu, dass die Geschichte sich in homogenen Phasen des Glücks und Unglücks abspielt. Wer also Zeichen in dieser Hinsicht deuten will, hat keinen Bezugsgegenstand. Das Zeichen mag als solches aufgefasst

werden; aber es erlaubt keinen Rückschluss auf sein Bezeichnetes. Die empirische Geschichte lässt sich weder von Gestirnen, noch von deren Leser*innen sagen, wie sie verlaufen soll; und die Leser*innen der Geschichte selbst werden gleichermaßen nicht wissen, was ihnen vorgelegt wurde.

Die *Kometenschrift* verlässt bald den Rahmen dieser Diskussion, um die Inkonsistenz der kosmischen Semiotik ihrem vermeintlichen Urheber selbst, Gott, zu unterstellen und festzustellen, dass diesem kaum zugemutet werden kann, sich derart mangelhafter Zeichen zu Offenbarungszwecken zu bedienen. Wenn Bayle mit Blick auf sein berühmtes Atheisten-Argument festhält, dass solche Wunderzeichen vielmehr den Aberglauben als den wahren Glauben beförderten, setzt er nur fort, was er zuvor entwickelt hat. Er unterminiert in der Diskussion der Geschichtsdeutungen en gros die Möglichkeit eindeutiger Wertungen. Für sein eigenes Werk stiftet diese Relativierung einen roten Faden, der sich von hier bis zum *Dictionnaire* fortsetzt und nicht zuletzt von Leibniz als Provokation zur *Theodizee* deutlich verstanden wurde. Das Handeln von Menschen und die Geschehnisse, die ihnen widerfahren, bilden ein diffuses Corpus aus Irrtümern, Überlieferungsfehlern, moralischen Missgriffen und blanken Lügen. Die Geschichte hat keinen einheitlichen Sinn, und die spätere »lexiographische Widerspenstigkeit« Bayles imitiert die Unlesbarkeit der Welt und ihrer Entwicklungen, die von der vehementesten Akribie der Rekonstruktion nicht hinreichend transkribiert werden kann.¹⁶

¹⁶ Neumeister, Sebastian: Pierre Bayle und der Mythos. Postmoderne Lektüre eines protestantischen Querdenkers. In: Ders.: Frühaufklärung. München: Fink 1994, S. 127–148; hier S. 142.

Von den Spuren zu den Zeichen (zurück) – Kants Geschichtszeichen

Dass für Kant der »bestirnte Himmel über ihm« neben dem moralischen Gesetz den privilegierten Gegenstand kritisch-vernünftiger Reflexion darstellt, bedeutet ihm vor allem eine metaphorische Bezeichnung des Umrisses seiner Philosophie – die Betrachtung des Himmels, ausgelöst ebenfalls von einem Kometen im Jahre 1744, schlägt sich bekanntermaßen nicht im Herzen seiner Philosophie nieder.¹⁷ Dies gilt auch für die berühmte »kopernikanische Wende« der Transzendentalphilosophie, auf die Kant in der ersten Kritik höchstens anspielt, wenn er von der »Revolution der Denkart« spricht.¹⁸ Astrologisches zudem hat viel von seiner Aktualität eingebüßt, nicht zuletzt durch den Einfluss auf den Diskurs des 18. Jahrhunderts von Autoren wie Gassendi, Fontenelle und schließlich Bayle. Kants Anspruch geht weiter als derjenige Bayles, wenn er am anderen Ende der Aufklärung die

¹⁷ Die Ausnahme bildet Theorie des Himmels. Dieses Frühwerk Kants von 1755 ist für die Zeitgenossen ebenso wie für das Kantsche System mit dem Konkurs des Verlagshauses verlorengegangen; Kant hat keine Neuauflage zu einem späteren Zeitpunkt aufgesetzt. Allerdings berichten seine Biographen, wie

wiederum Blumenberg zu berichten weiß, dass über die Korrespondenz mit Lambert hinaus gegen Ende des 18. Jahrhunderts ein neuerliches Interesse an Kants Betrachtungen zur Bewegung der Gestirne aufkam und ihn nötigte, »wenigstens einem Auszug aus dem frühen Werk seine Zustimmung zu geben, der von Johann Friedrich Gensichen zusammengestellt wurde und 1791 erschien.« Blumenberg, Hans: Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975, Teil 5, S. 673.
18 Vgl. etwa Hanson, Norwood Russell: Copernicus' Role in Kant's Revolution. In: Journal of the History of Ideas 20/2 (1959), S. 274–81; Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt, 5, S. 691–713.

Kritik von den Sternen in eben die Art zu denken verlagert. Kometen sind für ihn kein Gegenstand der Verhandlung mehr, und das ist Teil seiner Wende der Kritik, wenn diese nicht länger dem Irrglauben als solchem, sondern nun der praktischen wie theoretischen Vernunft gilt.

Es mag darum ein wenig erstaunen, wenn Kant in seinen späten Schriften nicht nur auf die Revolutionen zu sprechen kommt, die nunmehr nicht Planeten, sondern Nationalstaaten in Bewegung bringen, sondern auch, im Umkreis der Lehre der Geschichtszeichen, auf das Deutlichste die Metaphorik der Heliozentrik für sich in Anschlag bringt: die Geschichte wird lesbar, wenn man sie nicht länger aus ihr selbst, sondern von oben und außen zu lesen beginnt. Der Anlass dafür ist die Fortsetzung der Forderung nach Globalität der Geschichte, wie sie schon bei Bayle zu finden war; Kants Forderung im zweiten Abschnitt des *Streits der Fakultäten* ist diejenige nach einer generellen Bestimmung von Geschichte als einheitlicher und umfassender Entwicklung des Menschen. Vom gegebenen Standpunkt aus, der selbst Teil

dessen ist, was zu überschauen erforderlich wäre, lässt sich nur feststellen, dass sich Heil und Unheil, Pro- und Regress die Waage halten:

Wenn das menschliche Geschlecht, im Ganzen betrachtet, eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch niemand dafür stehen, daß nun nicht gerade jetzt vermöge der physischen Anlage unserer Gattung die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und mit beschleunigtem Falle zum Ärgeren geht, so darf man nicht verzagen, da nicht eben da der Umwendungspunkt (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete.¹⁹

19 Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten. In: Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Akademieausgabe. Band 7. Berlin: Rainer 1917, S. 83.

Während Bayle diese Beschreibung entsprochen hätte, kann es für Kant bei dieser Vagheit selbstredend nicht bleiben. Das Zerrbild purer Kontingenz des Historischen, dass in jedem seiner Momente zum Umschlag ansetzen könnte, muss von außen kor-

rigiert werden. Was er dementsprechend vorschlägt, ist eine Verlagerung des Betrachterstandpunkts. Man müsste den Sprung von der Erde zur Sonne, aus den Verhältnissen selbst zu deren *longue durée* leisten, damit das, was

geschehen ist, sinnvoll verstanden werden kann. Um die Erde und ihre Geschichte zu überblicken, muss man sie verlassen:

*Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunkts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, da dieser uns so widersinnig scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgänglich. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Kopernikanischen Hypothese beständig ihren regelmäßigen Gang fort.*²⁰ 20 Ebd.

Dieser Standpunkt aber ist keiner, den wir durch einen noch so beherzten Sprung einzunehmen in der Lage wären; denn dort, wo die Dinge erkennbar in klaren Bahnen verlaufen, steht allein die »Vorsehung.« Der Gottesstandpunkt, und mit ihm die Prophetie des Historikers,²¹ wird im Modus des Als-ob und der bestimmenden Vermittlung eingenommen; wie bei Kopernikus die Fiktion dafür eintreten musste, die Erde von der Sonne aus zu betrachten, um ihren gewohnten Gang neu zu beschreiben, versetzen wir uns unter Kants Anleitung an Gottes Stelle, wohlwissend, dass diese Anmaßung von uns nur approximativ und virtuell geleistet werden kann:

*Aber das ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersehung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergesehen werden können (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied), weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung oder Hinweisung entbehren muß.*²² 22 Ebd., S. 82–83.

Diese eindeutig als kopernikanische Wende modellierte Neuperspektivierung ist es, was für ihn die Frage beantwortbar werden lässt, die Bayles Relativierung zum Opfer gefallen ist. Aber sie erreicht dies – wie bei Kopernikus – nur, indem sie die Distanz zwischen Betrachter und Betrachtetem deutlich erhöht und uns auffordert, nicht vom Gegebenen, sondern vom konstruierten Punkt her auf das Ganze des Systems zu schauen. Das *tertium comparationis*, das die Verbindung zwischen Geschichtsbetrachtung und Sternenbewegung stiftet, liegt eben in dieser Abkehr von den Ereignissen und

²¹ So rekonstruiert auch Koselleck, Reinhart: Über die Verfügbarkeit von Geschichte. In: Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017, S. 260–278, hier S. 267.

Bewegungen der Geschichte bei gleichzeitiger Hinwendung zum nunmehr bewegten Zuschauer; »an der Bewegung des Objekts erkennt das Subjekt die

23 Blumenberg: Genesis, S. 702. Dort heißt es weiter: »Das historische Ereignis macht nicht den Fortschritt der Geschichte ablesbar, sondern nur die Bewegung des Zuschauers, zu deren Indiz das Ereignis wird, das ihm Aufschluß über sich selbst verschafft.«

seine.«²³ Dies erreicht Kant anhand des Zeichenbegriffs, in dem nun die Vagheit des »hindeutenden« Verweises aus dem Geschehen auf die grundlegende Tendenz des Historischen zum Vorteil umgekehrt wird. Nicht die Geschichte selbst, sondern ihre Betrachtung lässt sie uns lesen, nicht wie einen geschlossenen Text, sondern wie ein Omen:

Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Act ihrer Causalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren als unausbleibliche Folge schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortschritt gewesen sei) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon), angesehen werden müsse und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d.i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern wie es in Völkerschaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.²⁴

24 Kant: Streit der Fakultäten, S. 84 (meine Hervorhebung, S. G.).

Im Zusammenspiel der Teile und Einschränkungen, die Kant in der *Fakultätenschrift* versammelt, klingt wieder, was er in der *Idee*

einer Geschichte in weltbürgerlichen Absicht 1784 bereits skizziert hatte. Von der Applikation der Unterstellung von Teleologie in Naturverhältnissen auf den Raum menschlicher Freiheit bis hin zur stellaren Metaphorik schlägt der achte Satz vor, was 1798 – nunmehr nach der Französischen Revolution – ausgeführt wird. Geschichte müsse »im Großen« nachvollzogen werden, unter

25 Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.): Akademieausgabe, Band 8. Berlin/Leipzig: de Gruyter 1923, S. 27 (im Folgenden: *Idee*).

der Herausarbeitung eines »verborgenen Plans der Natur«,²⁵ dessen Erstreckung in Langzeit die regelmäßigen, d. h.: fortschrittlichen Bahnen beschreibt, die in den Einzelmomenten ihres Verlaufs nicht erkannt werden könnten. Unter Berufung auf einen anderen Astronomen, Kepler,²⁶ vergleicht Kant hier die Methode einer Erschließung des Ganzen aus den Teilen als Modell für die Geschichtsdeutung.

*Ich sage: etwas Weniges; denn dieser Kreislauf scheint so lange Zeit zu erfordern, bis er sich schließt, daß man aus dem kleinen Theil, den die Menschheit in dieser Absicht zurückgelegt hat, nur eben so unsicher die Gestalt ihrer Bahn und das Verhältniß der Theile zum Ganzen bestimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unsere Sonne samt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im großen Fixsternsystem nimmt; obgleich doch aus dem allgemeinen Grunde der systematischen Verfassung des Weltbaues und aus dem Wenigen, was man beobachtet hat, zuverlässig genug, um auf die Wirklichkeit eines solchen Kreislaufs zu schließen. [...]. Vornehmlich kann es in unserem Falle um desto weniger geschehen, da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbeiführen. Um deswillen werden uns selbst die schwachen Spuren der Annäherung desselben sehr wichtig.*²⁷

²⁶ So befindet er einleitend (ebd., S. 18): »Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden, und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie danach abzufassen. So brachte sie einen Kepler hervor, der die eccentricen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf, und einen Newton, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Naturursache erklärte.« Der Schritt von der Idee zum Streit der Fakultäten ist also auch der Schritt von Kepler und Newton zu Kopernikus – ob wir dies als Zeichen deuten können, bleibt dahingestellt; für den Augenblick kann man sich vielleicht auch einfach darüber wundern.

²⁷ Ebd., S. 27.

Bei aller Nähe dieser beiden Konzeptionen tritt doch der Wandel der Metaphorik unweigerlich in den Blick; der Historiker hat wie der Sternkundler das Problem der Vermittlung von Teil und Ganzem. Seine Aufgabe besteht darin, aus den wenigen und bruchstückhaften Konstellationen und Bewegungen, die sich ihm einstellen, aufs große Ganze zu schließen; die Ereignisse der Geschichte sind ihm »schwache Spuren« der subkutanen *deep time*, die sich metonymisch zu erkennen gibt.

In der *Fakultäten-Schrift* wird dieser schon äußerst vermittelte Rückbezug der Teile aufs Ganze nun weitergetrieben. Stand das Kenntlichmachen der noch so schwachen Spuren für Kant anfänglich noch im Dienste eines »schwärmerischen Chiasmus«²⁸, wird der Mensch, der 1798 die Geschichte nunmehr wie *Zeichen* liest, zum stummen und staunen-

²⁸ Ebd.

den Mitwisser eines verborgenen Sinns hinter den Ereignissen, im ruhigen Erahnen eines Fortschritts auch da, wo die Dinge im Argen liegen mögen. Stellvertretend für die Idee des latenten Fortschreitens der Menschheitsgeschichte steht im *Streit der Fakultäten* die Französische Revolution, in deren Namen der Bezug zu Kopernikus bereits investiert ist. Allerdings ist im Beispiel die Distanzierung, die der Zeichenstruktur zugrunde liegt,

entscheidend – das Zeichen ist nicht die Revolution selbst. Kant erkennt in einer Geste der doppelten Abstandnahme erst im *interessvollen* Wohlge-

29 Dazu Muglioni, Jean-Michel: *Enthusiasmus und moralischer Fortschritt im Streit der Fakultäten*. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Immanuel Kant: Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: de Gruyter 2013, S. 188–214, hier S. 203: »[U]neigennützige Teilnahme meint nicht ohne alles Interesse [...]. Kant besteht auf der Parteilichkeit der Zuschauer: sie ergreifen öffentlich Partei für das eine Lager und gegen das andere.«

Distanz, sondern die Möglichkeit der distanzierten Bewertung in affektiver, öffentlicher Zustimmung ist der Ort der Bedeutung. Der Wechsel vom Fährtenleser sanfter Spuren zum Zeichendeuter der betrachteten Geschichte geht mit einer Verkomplizierung der hermeneutischen Apparatur einher, die im Dreischritt vom Ereignis zum Zuschauer hin zur Betrachtung der Affekte

30 So rekonstruiert Lyotard die Geschichtsdeutung des Zeichens mit den Begriffen der dritten Kritik. Lyotard, Jean-François: *Der Enthusiasmus: Kants Kritik der Geschichte*, übers. von Christine Pries. Wien: Passagen 2009, S. 56. Lyotard belässt es folgerichtig bei der zweiten Ebene der kantschen Abstraktion, indem er das erhabene und enthusiastische Gefühl zum Schauplatz von Zeichen und Bedeutung erklärt; damit verliert er aber aus den Augen, dass es Kant ausdrücklich nicht allein um die Affektion, sondern deren »öffentliche« Verhandlung geht, die – selbst faktisch – zum Ereignis hinzuzuzählen sein müsste.

fallen der Weltöffentlichkeit die historische Zeichenhaftigkeit:²⁹

Das von den Ereignissen in Frankreich hervorgebrachte Wissen um die Möglichkeit republikanischer Umgestaltungen der Welt in der Wahrnehmung der europäischen »Zuschauer« ist der Ort des Geschichtszeichens, dessen Signifikant, vom Sturm auf die Bastille bis zum *terreur*, für sich genommen leer bliebe. Intrikater noch, ist es nicht die Spur republikanischer Gesinnung in den bewegten Massen von Paris, sondern vielmehr der Affekt von Zustimmung und der Wunsch zur Teilnahme, nahe am Enthusiasmus, der erst an den »Zuschauern« beobachtet werden kann – nicht die Revolution selbst, noch deren Bewertung auf

Distanz, sondern die Möglichkeit der distanzierten Bewertung in affektiver, öffentlicher Zustimmung ist der Ort der Bedeutung. Der Wechsel vom Fährtenleser sanfter Spuren zum Zeichendeuter der betrachteten Geschichte geht mit einer Verkomplizierung der hermeneutischen Apparatur einher, die im Dreischritt vom Ereignis zum Zuschauer hin zur Betrachtung der Affekte dieser »verborgenen und fernen« Zuschauer gelangen muss,³⁰ um hinter den historischen Fakten das Ideal freizulegen, das der Geschichte den Takt vorgibt.

So verstanden, ist es kein Wunder, dass die Französische Revolution dem latenten Fortschritt ein Zeichen setzt; anders als bei Bayle wird es am anderen Ende der Aufklärung wieder möglich, die Geschichte lesbar zu machen, den Ereignissen den Charakter von Zeichen zuzuweisen. Darin muss ein weiterer und entscheidender Effekt der kopernikanischen Metaphorik erkannt werden, der den tiefenzeitlichen Weitblick Kants trägt; die Geschichte der Menschheit muss global sein, um entziffert zu werden. Der Blick auf die Revolution geht über die Straßen von Paris hinaus auf eine Weltbühne, und bestimmt in ihrer »Unvergesslichkeit« auch die mögliche Wirkung auf kommende Zuschauer, die in diesem Zeichen ablesen können, dass die Möglichkeit zur Neueinrichtung der Welt gegeben war, also möglich bleibt:

Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat [...]. Denn jene

*Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.*³¹

³¹ Kant: Streit der Fakultäten, S. 88.

Das Argument des Globalen, das bei Bayle Anlass für Relativierungen und Pessimismus wurde, kehrt nunmehr in Kants Prophetie in gegenteiliger Funktion wieder; die Zeichen stehen günstig, dass – vom Ende der Zeiten und unter Einbezug der ganzen Welt aus gedacht – die Geschichte an diesem großen Ereignis eine feste Bezugsgröße entwickelt habe, deren Wert nicht im Klein-Klein der National- und Zeitgeschichte aufgeht, sondern auf die lange Distanz der Weltgeschichte als System vorauszuweisen in der Lage ist. Erst in diesem globalen Narrativ,³² als temporalisiertes Säkularisat, das Kant vorwegnehmend annehmen muss, kann sich die prophetische oder figurative Kraft des Geschichtszeichens entwickeln; die Fort- und Rückschritte, die Bayle im Sinne eines überhistorischen kontingenten Stillstands entworfen hatte, sind in Kants Augen – vom rechten Standpunkt aus besehen – vernachlässigbare Irritationsphänomene einer sonst linearen Entwicklung, die ähnlich den Schwankungen der Bahnen der Himmelskörper nur denen chaotisch erscheinen, die am falschen Fleck stehen.³³ Kants komfortabler Blick auf die Geschichte erlaubt ihm, über die Irrungen und Fehltritte hinwegzusehen, vielmehr, sie zu durchschauen, insofern hinter ihnen der geheime Plan der Vernunft lesbar wird. Was Kant interessiert, ist die Hervorhebung menschlicher Möglichkeiten, ein Ausblick auf ein »säkulares Jenseits« der Zukunft, dem die Geschehnisse als Zeichen vorausgehen.

Bayle hat die Frage nach der Vorbedeutung zurück auf den Boden der Tatsachen stellen wollen – die Kometen mögen sein, was sie wollen, ihre vermeintliche Lesbarkeit würde letztlich immer vom großen Unsinn der Geschichte ausradiert. Seine Geste besteht darin, Himmel und Erde letztgültig zu scheiden und

³² Die Welt, die Kant hier entwirft, bleibt nicht zuletzt auch wegen ihrer Distanz zum empirischen historischen Geschehen merklich abstrakt; dass die Ereignisse in Frankreich 1789 Zuschauer in allen Weltteilen und aus allen Kulturen gehabt haben mögen, bedeutet für Kant ganz offenbar einen Vorrang der jüngsten europäischen Geschichte als Ausdruck des in ihr verborgenen Hintersinns. Seine mitteleuropäischen weißen »Weltbürger« stehen damit notgedrungen an der Spitze einer Teleologie der Kulturen, deren Hierarchiemodell Kant andernorts entwickelt und zum Ausweis der unterstellten Naturteleologie verwendet; seine dementsprechenden Ausführungen in der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Akademieausgabe, Berlin: Rainer 1917, Band 7, insb. im 2. Teil) geben deutlich

hierüber Auskunft. Vgl. etwa Terra, Ricardo: Hat die kantische Vernunft eine Hautfarbe? In: Bacin, Stefano (Hrsg.): Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Berlin: de Gruyter 2013, S. 431–448.

33 Für Koselleck besteht gerade hierin das kopernikanische Moment der Kantischen Geschichtsphilosophie; Koselleck, Reinhart: ›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien. In: Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, S. 211–259, hier S. 364.

einzuklagen, dass der Blick ins Historische kritisch und global wird. Eindeutige Tendenzen und heilsgeschichtliche Großnarrative sind für ihn aus dem Bestand heraus nicht zu gewinnen, Wohl und Weh halten einander die Waage und sind bedingt von demjenigen, der aufs Historische schaut. Gegen dieses Bild der »geschäftigen Thorheit« einer relativen, sich selbst neutralisierenden Geschichte wendet sich Kants irdische Prophetie, die unter den Vorsichtsmaßnahmen der größtmöglichen Distanz zum historischen Objekt in der Zeichenhaftigkeit des Gewesenen eine Weltgeschichte lesbar macht, die nicht länger das Ganze überschauen muss, um global zu sein. Die unbestimmte Prognostik der Geschichtszeichen weist lediglich aus, dass es einen unterschwelligen, kaum merklichen Fortschritt in der Geschichte gibt, der auf der Phänomenebene auch in Form des Rückschritts erscheinen mag; aber solche Abirrungen auf der kosmischen Bahn zum Besseren hin erscheinen nur demjenigen, der ihnen zu nahe steht, als wirkliche Wendung zum Schlechteren. Wer die Zeichen hingegen richtig liest, der sieht, dass man mitunter auf rauen Wegen zu den Sternen kommt.

Modifikation und Modulation. Zwei alternative Strukturbegriffe der Geschichtsphilosophie?

Daniel Bella

An einer bemerkenswerten Stelle unterbricht der Marquis de Condorcet seinen pausenlosen Vortrag. Bisher hat er den Lesenden deutlich zu machen versucht, dass sich das Leben der Menschen immer weiter verbessern wird. Die Französische Revolution ist für ihn das deutlichste Zeichen dafür, dass eine Epoche bevorsteht, in der alle in einem immer größeren Ausmaß von den Früchten der Aufklärung profitieren werden. Aber was, fragt sich Condorcet, wenn »die Vermehrung der Menschen diejenige ihrer Mittel übersteigt«¹? Schlägt dann der Fortschritt notwendig in sein Gegenteil um? Condorcet streitet überraschenderweise dieses Problem nicht ab, legt sich aber äußerste Zurückhaltung dabei auf, die Herausforderungen einer fernen Zukunft am Maßstab der Gegenwart zu messen: »Es ist gleichermaßen unmöglich, sich für oder gegen eine zukünftige Wirklichkeit eines Ereignisses auszusprechen, das sich nur in einer Epoche verwirklichen könnte, in der sich das Menschengeschlecht notwendig einen Grad an Aufklärung verschafft haben würde, von dem wir uns kaum eine Vorstellung machen können.«²

Haben wir nicht heute einen Punkt in der Geschichte erreicht, an dem die Dinge genau umgekehrt zu stehen scheinen? Ist es nicht so einfach wie kaum zuvor, auf Ereignisse in der Gegenwart zu verweisen, um den Verlauf der zukünftigen Geschichte zu antizipieren? Die Geschichte spricht überdeutlich – jedoch nicht von der Seite, die als menschliche Gesellschaft bezeichnet wird. Vielmehr ist es heute die Seite der Natur, die die Geschichte lesbar werden lässt. Wovon die Natur spricht, ist allerdings nicht eine gelingende Zukunft, sondern der drohende Niedergang.

1 »[...]l'augmentation du nombre des hommes surpassant celle de leurs moyens [...]« (Condorcet, Marquis de: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Agasse 1794, S. 357)

2 »Il est également impossible de prononcer pour ou contre la réalité future d'un événement, qui ne se réaliserait qu'à une époque où l'espèce humaine aurait nécessairement acquis des lumières dont nous pouvons à peine nous faire une idée.« (Ebd.)

Die folgenden Überlegungen möchten über die Struktur dieses Narratives hinausweisen, das insbesondere deshalb verführerisch ist, so die These dieser Untersuchung, da es innerhalb wohlbekannter Strukturannahmen verbleibt, die mit denjenigen der klassischen Fortschrittsnarrative in vielen Punkten übereinstimmen. Im Folgenden soll der Versuch einer begrifflichen Klärung unternommen werden. Hierzu wird die Struktur dieser klassischen Annahmen durch den Begriff der *Modifikation* expliziert. Als Alternative wird anschließend der Begriff der *Modulation* vorgeschlagen. Anders als die *Modifikation* besitzt er noch keinen festen Platz in der Philosophie der Geschichte. Vielmehr stammt er aus einem spezifischen Diskurskontext, der im zweiten Teil skizziert wird, um so die Anwendbarkeit des Begriffs auf den Bereich der Geschichte zu befragen.

1. Modifikation

Prominent wird der Begriff der *Modifikation* Anfang des 18. Jahrhunderts durch Giambattista Vico in die Diskussion der Erkennbarkeit von Geschichte eingeführt. Möchte man die Bedeutung seines Schrittes ermessen, lohnt es sich, die Problemlage in den Blick zu nehmen, auf die er mit seiner begrifflichen Innovation reagiert. Als Ausgangspunkt einer solche Voruntersuchung bietet sich Jean Bodins *Methodus* (1566) an, denn an diesem Werk lässt sich sehr deutlich die Transformation einer bestimmten Auffassung von Geschichte

nachvollziehen.³ Die Schwellenfunktion von Bodins Konzeption wird bereits dadurch ersichtlich, dass im Titel die Geschichte im Plural angesprochen wird. Es handelt sich um »eine Methode zur einfachen Erkenntnis der Geschichten (*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*)«. Im Werk selbst macht Bodin dagegen

deutlich, dass sein Anliegen in der Konstruktion einer »Universalgeschichte aller Völker (*universa populorum omnium historia*)«⁴ besteht. Ein zentrales

Problem seines Vorhabens liegt für Bodin darin, dass die systematische Analyse der Quellen ihre Unvereinbarkeit deutlich hervortreten lässt. Die Konstruktion von Universalgeschichte setzt deshalb ein Ordnungskriterium voraus.⁵ Mit diesen »metanorms«⁶ können die historischen Zeugnisse auf ihre Plausibilität hin überprüft und zwischen der historischen Darstellung und den eigentlichen Ereignissen unterschieden werden.⁷

Für Bodin ist die Konstruktion einer Universalgeschichte freilich kein Selbstzweck. Eines seiner Ziele besteht darin, aus ihr die

³ Vgl. für eine Analyse in diesem Sinne: Schiffman, Zachary S.: *The Birth of the Past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 2011.

⁴ Bodin, Jean: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Sara Miglietti. Lateinisch-italienisch. Pisa: Edizioni della Normale 2013, S. 104, pass. 3.
⁵ Worin das Maß besteht, ist in der Forschung umstritten. Spavín hat gegen Couzinet jüngst eingewandt, dass Bodin die Geografie durch geometrische Grundannahmen

bestmögliche Verfassung des Staates abzuleiten. Diese Verfassung muss so stabil sein, dass sie die Verkehrung in eine andere Staatsform ausschließt. Dabei wird die Natur explizit zum Vorbild des Staates. So wie die Natur sich widerstreitende Elemente in einen Zusammenhang der Kompatibilität bringt, müssen auch die im Widerstreit liegenden Stände des Staates zur Übereinstimmung gebracht werden.⁸ Der Titel für diesen Zusammenhang ist *Harmonie*, auf dessen musikalische Implikation Bodin bewusst anspielt. Weder darf ein Lied eintönig noch völlig disharmonisch sein; die Kunst besteht gerade darin, verschiedene Töne stimmig aufeinander abzumessen (>moderatio<⁹).

Um die Aufteilung der Macht im Staat zu beschreiben, greift Bodin also auf die Grundsätze der Harmonik zurück. Wie die Teilung einer Saite in der Mitte die Oktave erzeugt, die alle Töne einer Tonleiter umfasst, umspannt der Fürst die gesamte Macht des Staates. Die Teilungen im Verhältnis 3:2 (Quinte) und 4:3 (Quarte) beschreiben die Macht des Magistrats. Weitere Teilungen erzeugen dagegen keinen Wohlklang mehr. Bodin zieht hieraus die politische Konsequenz, dass die Macht nicht allen zugeteilt werden soll, »denn je mehr die Menge (multitudo) der Zahlen vermehrt wird, desto mehr wird die Macht (potestas) des Tons verringert«¹⁰.

Aus Bodins *Methodus* lassen sich zwei Voraussetzungen für die Anwendung des Begriffs der *Modifikation* im Rahmen der Geschichtsphilosophie ableiten. Die Geschichte muss zunächst als ein kontinuierlicher Zusammenhang beschreibbar sein. Auf der Grundlage des disparaten überlieferten Materials lässt sich diese Kontinuität allerdings nicht sofort erfahren. Die Erkenntnis der Geschichte setzt deshalb zusätzlich voraus, dass ein überzeitlicher Maßstab gefunden wird (modus facere), anhand dessen sich die Überlieferungen bewerten und ordnen lassen. Bodin verwendet hierfür den Begriff *Modifikation* allerdings nicht in einem systematischen Sinne. Zu einem *terminus technicus* wird *Modifikation* 150 Jahre später bei Giambattista Vico, im Rahmen eines Projekts, das die Geschichtsphilosophie auf eine sichere wissenschaftliche Grundlage stellen soll. Ähnlich wie Bodin lehnt auch Vico ein bloßes Quellenstudium als Fundament für eine solche Wissenschaft ab.¹¹ Vielmehr wählt er einen anderen Ausgangspunkt; statt der äußeren Einflüsse, fokussiert er sich auf die mentalen Strukturen der an der Geschichte Beteiligten. Vico geht dabei von dem Gedanken aus, dass die Handlungen der Menschen

strukturiert. Vgl. hierzu Spavin, Richard: *Les Climats du pouvoir. Rhétorique et politique chez Bodin, Montesquieu et Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation 2018, S. 75 und Couzinet, Maire-Dominique: *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la 'Methodus ad faciliem hisoriarum cognitionem' de Jean Bodin*. Paris: Vrin 1996.

⁶ Schiffman 2011, S. 194.

⁷ Vgl. letzteren Punkt ebd., S. 197.

⁸ Vgl. hierzu Bodin 2013, S. 566, pass. 257.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ »[...] nam quo numerorum multitudo magis ac magis augetur, eo magis imminuitur toni potestas« (ebd., S. 600, pass. 303).

¹¹ Vgl. Vico, Giambattista: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übersetzt von Vittorio Hösle.

Hamburg: Felix Meiner 2009, S. 142 (§330).

die Geschichte konstituieren. Diese Handlungen wiederum sind das Ergebnis kognitiver Operationen, die in ihrer Grundstruktur selbst unveränderlich und damit unhistorisch sind. Durch diese Grundannahme ergibt sich ein Kontinuum, das sich durch die gesamte Geschichte zieht und zudem von jedem einzelnen Menschen durch die Reflektion auf seine eigenen Denkvollzüge erfahren werden kann. Das oberste Prinzip für die Theorie der Geschichte ist auf dieser Grundlage, »daß diese politische Welt sicherlich von Menschen gemacht worden ist, deswegen können (denn sie müssen) ihre Prinzipien innerhalb der Modifikation unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden.«¹² Die Geschichte lässt sich auf invariable Strukturen des

12 Ebd. menschlichen Denkens zurückführen.

Vicos Verwendung des Begriffs der *Modifikation* ist dabei nicht auf die Erkenntnis der Geschichte beschränkt. Auch die Natur wird als dynamischer Modifikationszusammenhang verstanden, innerhalb dessen die Körper

13 Vgl. Vico, Giambattista: *Liber metaphysicus. De antiquissima Italorum sapientia liber primus*, aus dem Lateinischen und Italienischen ins Deutsche übersetzt von Stephan Otto und Helmut Viechtbauer. München: Wilhelm Fink 1979, S. 96.

14 Vgl. für eine prägnante Formulierung dieses Sachverhalts ebd., S. 166.

15 Vgl. ebd.

16 Ebd., S. 70.

17 Ebd., S. 80.

18 Vgl. hierzu ebd.

wechselseitig ihre Bewegungen einschränken.¹³ Gerade in dieser gegenseitigen Hemmung besteht die Bedingung der Möglichkeit andauernder Bewegungen. Ohne sie würde sich die Kraft in der Unendlichkeit verlieren.¹⁴ Die Formen der Dinge entstehen als das Resultat der Wirkungen dieser Körper aufeinander und sind deshalb nicht überzeitlich, sondern situativ.¹⁵ Das Prinzip der Bewegungen der Körper bezeichnet Vico als ›conatus‹¹⁶. Als ›modus materiae‹¹⁷ modifiziert und differenziert der conatus die Materie in vielfältige Bewegungen; gleichzeitig bleibt er aber gegenüber seinen Wirkungen unabhängig und über die Zeit konstant.¹⁸

So wie bei Vico die Natur als ein Zusammenhang beständiger Zusammensetzung und Auflösung beschrieben wird, sind auch für die Geschichte der Menschen Fortschritt und Rückschritt gleichermaßen charakteristisch. *Modifikation* wird also bei Vico noch nicht mit einer linearen Steigerung verbunden. Damit die *Modifikation* Fortschritt beschreiben kann, muss in sie ein Moment eingebaut werden, das absichert, dass frühere *Modifikationen* nicht mehr rückgängig gemacht werden können. Als klassisches Beispiel für eine nicht umkehrbare *Modifikation* der Geschichte galt vielen Zeitgenoss*innen die Französische Revolution. Kant etwa geht davon aus, dass unabhängig von ihrem tatsächlichen Ausgang die Revolution auf ein in den Menschen verwurzeltes Streben nach Frei-

19 Vgl. hierzu: Kant, Immanuel: *Der Streit der*

heit zu schließen gestattet.¹⁹ »Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine

Anlage und ein Vermögen der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat«²⁰.

Deutlicher noch als Kant entfaltet Condorcet das Motiv der Unmöglichkeit des Vergessens, indem er mindestens drei Ebenen, auf denen das Vergessen deaktiviert werden muss, damit sich der Fortschritt verwirklichen kann, ausmacht. Das Kriterium

des Fortschritts besteht für Condorcet in der Aneignung und Realisierung der natürlichen Rechte der Menschen. Diese besitzen überzeitliche Gültigkeit und können deshalb nicht in der Geschichte, sondern lediglich im »Buch der Natur«²¹ aufgefunden werden. Die Aufgabe der Menschheit besteht

darin, sich dieses Kriteriums zu erinnern und falsche Vorurteile zu vergessen. Die Erfindung des Buchdrucks schafft auf zwei weiteren Ebenen Abhilfe. Durch die massenhafte Verbreitung von Büchern ist es den Herrschenden

nicht mehr möglich, die Wahrheit zu verbergen.²² Gleichzeitig erleichtert das Buchwesen den Zugang zu Wissen und ermöglicht seine Überprüfung: auch diejenigen, die bei der Darstellung von Geschichte bisher immer vergessen worden sind, können ihren Platz einfordern.²³

Bodins, Vicos und Condorcet Maßstäbe – Harmonie, Denken, Naturrecht – sind durchaus verschieden. Ihr Konvergenzpunkt

besteht dennoch darin, dass alle Kriterien ihre normative Kraft aus einem »natürlichen«, historisch invarianten Bezugspunkt außerhalb der geschichtlichen Tatsachen beziehen. Condorcet trägt in die *Modifikation* ein Fortschrittsnarrativ ein, indem er dafür argumentiert, dass der Maßstab der Geschichte seine Wirkung über die Zeit erst in immer stärkerem Maße entfalten muss. Das Ziel ist (asymptotisch) dann erreicht, wenn die geschichtlichen Sachverhalte und ihr Maßstab miteinander korrespondieren. Fortschritt als Modifikation zu verstehen, bedeutet im Umkehrschluss, alle Epochen, in denen sich der Maßstab noch nicht vollständig verwirklicht hat, lediglich als unvollkommene Abweichungen zu interpretieren.

Von diesem Motiv, das letztlich auf eine Differenz zwischen einem Wesenskern (Maßstab) und seinen Erscheinungen (geschichtlichen Tatsachen) abstellt, sind mehrere Varianten möglich, die sich jeweils in der Wahl ihres Maßstabes voneinander unterscheiden. Die vielleicht bedeutendste Spielart dieses Themas wählt das Streben und die Volitionen der Menschen zum Ausgangspunkt und grenzt sie scharf gegen die Gesetze der Natur ab. So besteht für Wilhelm von Humboldt das Kriterium des Fortschritts gerade darin, in welchem Grad sich die »primitive Kraft«²⁴ der

Fakultäten. In: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Abteilung I, Bd. 8. Berlin, Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1923, S. 85. 20 Ebd., S. 88.

21 Condorcet 1794, S. 182.

22 Vgl. ebd., S. 136 und S. 191.

23 Vgl. zu diesem letzten Punkt ebd., S. 322.

24 Humboldt, Wilhelm von: Das achtzehnte Jahrhundert.

In: Wilhelm von Humboldts
Gesammelte Schriften,
hrsg. von Albert Leitzmann,
Abteilung 1, Bd. 2. Berlin:
B. Behr's 1904, S. 1–112; hier:
S. 90.

²⁵ Vgl. für dieses Argument
ebd., S. 6.

einzelnen Menschen gegen die äußere Zufälligkeit durchzusetzen vermag.²⁵ Georg Simmel wird diese Idee beinahe hundert Jahre später radikalieren. Demnach ist Freiheit der Individuen in der Geschichte nur unter der Bedingung möglich, dass die Einzelnen nicht vollständig durch geschichtliche Gesetze bestimmt sind: »So könnte jede Seele eine ursprüngliche Qualität

besitzen, die ebenso wenig eine gesetzmäßige Modifikation eines primäreren Gegebenen ist; unter Voraussetzung dieser würden nun erst die allgemeinen, für jede Seele gleichmäßig gültigen Gesetze in Kraft treten und die empiri-

²⁶ Simmel, Georg: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. München/Leipzig: Duncker & Humblot 1923, S. 3.

schen psychischen Erscheinungen erzeugen.«²⁶

Ähnlich wie für Vico nimmt auch Simmel ein historisch invariantes Moment an, das den Handlungen in der Geschichte zu Grunde liegt. Während allerdings Vico davon ausgeht, dass dieses strukturierende Element allen Akteur*innen der Geschichte gemeinsam

ist, stellt Simmel die Unterschiedlichkeit ins Zentrum seiner Überlegungen. Beide Konzeptionen stimmen darin überein, dass sie eine Ebene ausweisen, die unabhängig von geschichtlichen Veränderungen ist und deshalb selbst nicht modifiziert werden kann. Damit sind bei Simmel und Vico gerade die Akteur*innen der Geschichte nicht vollständig durch die Geschichte bestimmt; sie sind unbewegte Bewegter*innen der Geschichte. Humboldt liefert in seiner Beschreibung der Geschichte dagegen Ansatzpunkte für eine Konzeption der *Modifikation* in der Geschichte, die alle an ihr beteiligten Elemente einschließt. Leitend ist dabei der Begriff der *Kraft*, wie sein Bild der »rollenden Weltkörper, welche durch die anziehenden Kräfte ihrer Stoffe die Richtungen ihrer Bahnen und durch ihre Bahnen wiederum ihre Gestalt und Dichtigkeit

²⁷ Humboldt 1904, S. 94.

erhalten«²⁷ deutlich macht. Humboldt beschreibt hier ein Verhältnis der Wechselwirkungen, das es ermöglicht davon zu sprechen, dass sich die Modifikation selbst modifiziert.

2. Modulation

Ein wichtiger Unterschied der *Modulation* gegenüber der *Modifikation* besteht darin, dass bei ersterer die Unterscheidung zwischen historisch konstanten und veränderbaren Sachverhalten dem Belieben verschiedener Interpretationen überlassen wird. Dagegen kann die *Modulation* insofern als eine Radikalisierung der *Modifikation* verstanden werden, als hier historische Konstanz nur durch das Wechselspiel jeweils veränderlicherer Sachverhalte erklärt wird. Es handelt sich also bei der *Modulation* um eine Struktur, die

mit der Annahme eines unveränderlichen Kerns (oder Maßstabes) nicht vereinbar ist. Vor der Schilderung der technischen Details sei zunächst auf die Frage eingegangen, inwiefern ein solcher Begriff das Verhältnis von Mensch und Natur verändert.

Jason Moore zeigt, dass diese Dichotomie ein Merkmal vieler heutiger Umweltdiskurse ist. Er wendet sich dabei explizit gegen Darstellungen, die die Folgen menschlichen Handelns zu einem Umweltproblem oder einer Naturkatastrophe erklären. Stattdessen argumentiert er dafür, die Veränderungen, die wir in der Umwelt betrachten können, als Störung in der Beziehung zwischen der kapitalistischen Aneignung und der Natur aufzufassen.²⁸ Die Krise der Umwelt lässt sich dann als eine Entkopplung zwischen der Zeit der Reproduktion des Kapitals und der Zeit der Reproduktion der Natur beschreiben.²⁹ Die Natur wird schneller angeeignet als sie sich erholen kann. Moore liefert dabei keine detaillierte Analyse der Zeitstruktur. Es soll deshalb der Versuch unternommen werden, die Zeitstruktur bei Moore durch die Struktur der *Modulation* zu explizieren. Mit Moore wiederum kann ein bestimmtes Verhältnis, das bisher in den Diskussionen der *Modulation* noch nicht im Zentrum steht – die Zeitlichkeit der Beziehung zwischen Gesellschaft und nicht-menschlicher Natur – eingetragen werden.

Den Begriff der *Modulation* für die Beschreibung zeitlicher Beziehungsverhältnisse nutzbar zu machen setzt voraus, sich auf einen sehr spezifischen Diskussionszusammenhang einzulassen. Gilbert Simondon kann als einer der ersten gelten, die den Modulationsbegriff in einem terminologischen Sinne verwenden. Von dort hat Étienne Balibar den Begriff übernommen und in einen neuen Kontext eingefügt. Sein Ziel ist, durch die Übernahme dieser Terminologie einen Beitrag zu einer Neuinterpretation von Spinozas Ontologie zu leisten.³⁰ *Modulation* wird von Balibar als ein Begriff verwendet, mit dem sich bestimmte Strukturen in Spinozas Philosophie interpretieren und explizieren lassen. Die Grundannahme ist dabei, dass diese – gegen die Tradition – von den Eigenschaften der Substanz aus rekonstruiert werden muss und dieses Vorhaben einen eigenständigen Begriffsapparat notwendig macht.³¹ Im Folgenden soll diese Interpretation zunächst vorgestellt und anschließend nach ihrer Übertragbarkeit auf die Geschichte gefragt werden. Hierzu wird auf Vittorio Morfinos Analysen der Zeitstruktur bei Spinoza Bezug genommen.

²⁸ Vgl. hierzu Moore, Jason: *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London, New York: Verso 2015, S. 2.

²⁹ Vgl. ebd., S. 95.

³⁰ Für eine sehr umfassenden und deutlich mit Balibar sympathisierende Darstellung dieses Diskurses siehe: Diefenbach, Katja: *Spekulativer Materialismus. Spinoza in der postmarxistischen Philosophie*. Wien, Berlin: Turia + Kant 2018. Eine gute Übersicht, die Positionen der Technik- und der Gesellschaftsphilosophie kombiniert und ebenfalls Balibar sehr verpflichtet ist, gibt

Read, Jason: *The Politics of Transindividuality*. Leiden/Boston: Brill 2016.

31 Für eine umfangreiche Darstellung der Entwicklung der ›klassischen‹ Spinoza-Interpretation aus dem Blickwinkel des hier vorgeführten Ansatzes siehe die umfangreiche Studie Morfino, Vittorio: *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 2016.

32 Spinoza, Benedictus de: *Ethik*, in geometrischer Ordnung dargestellt. Neu übersetzt, hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, lateinisch-deutsch. Hamburg: Felix Meiner 2010, S. 59 (E1p27, im Original kursiv).

Eine Passage im Werk Spinozas, auf die sich Balibar und Morfino in grundlegender Weise beziehen, ist der 28. Lehrsatz im ersten Buch der *Ethik*. In ihm wird sehr allgemein geschildert, wie Einzeldinge entstehen und, nachdem sie entstanden sind, auf andere Dinge einwirken können:

*Jedes Einzelding, d.h. jedes Ding, das endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden [ad operandum determinari], wenn es nicht von einer anderen Ursache zum Existieren und Wirken bestimmt wird, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat; und auch diese Ursache kann wiederum weder existieren noch zu einem Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen, die ebenfalls endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird, und so weiter ins Unendliche.*³²

Es scheint so, als ob Spinoza hier einfach das Kausalverhältnis zwischen mehreren hinreichenden Bedingungen beschreibt. Sachverhalt A impliziert somit Sachverhalt B, Sachverhalt B wiederum Sachverhalt C. Als Modell können wir uns eine Reihe Dominosteine vorstellen, deren Elemente sukzessive umfallen. Dafür, dass Dominostein B umfällt, ist es hinreichend, dass Dominostein A

umfällt. Fällt Dominostein B, ist wiederum die hinreichende Bedingung für das Umfallen des Steines C gegeben. Obgleich dieses Modell sehr reduktiv ist, scheint es viele Annahmen Spinozas gut abzubilden. Jeder Stein erfährt eine Wirkung und ist zusätzlich Ursache einer weiteren Wirkung. Dabei ist die Wirkung, die auf B trifft, eine endliche. Es ist die Wirkung von A.

Balibar unternimmt einigen Aufwand, ein komplexeres Verständnis zu motivieren. Eine wesentliche Reduzierung des Dominomodells besteht darin, dass eine Ursache für eine Wirkung hinreichend ist. Tatsächlich trifft diese Voraussetzung allerdings nur auf sehr wenige Körper zu. Gleichzeitig suggeriert die Dominoreihe, dass die Operation der Steine nur solange andauert, bis sie den Bewegungsimpuls vollständig übertragen haben. Balibar macht nun zwei Punkte stark. Körper sind bei Spinoza immer zusammengesetzt. Es gibt also keinen Körper, der bloß eine Ursache besitzt. Was als Körper erscheint, ist damit – ähnlich wie bei Vico – lediglich Kristallisationspunkt einer temporären Abstimmung verschiedener Körper aufeinander. Diese Ab-

stimmung kann darin bestehen, dass die Körper eine gemeinsame Struktur ausprägen.³³ Zweitens macht Balibar deutlich, dass das

33 Vgl. hierzu mit direktem Bezug auf Simondon Balibar,

Verhältnis zwischen den Körpern auch wechselseitig sein kann.³⁴ Ein Dominostein kann stattdessen auf die bereits umgefallenen Steine keine Wirkung mehr ausüben; die Kette ist linear. Komplexere Körper können dagegen gegenseitig aufeinander einwirken und sogar, indem sie einen Körper, der auf sie einwirkt, verändert haben, auf sich selbst zurückwirken.

Balibar fasst nun diese beiden Elemente – Pluralität der Ursachen und gegenseitige Beeinflussung der Wirkungen – unter dem Titel *Modulation* zusammen.³⁵ Wie kann nun aber die gegenseitige Abstimmung der Körper aufeinander im Rahmen der *Modulation* beschrieben werden? Setzt sich einfach die stärkere Bewegung durch? Es kann hierfür hilfreich sein, sich Simondons Standardbeispiel für *Modulation* zuzuwenden: der Radoröhre. Stark vereinfacht handelt es sich dabei um ein Bauteil, das es erlaubt, dass ein schwächerer Strom einem stärkeren Strom seine Amplitude aufprägt.³⁶ Das Ergebnis ist, dass die Information des schwächeren Signals durch das stärkere verstärkt wird.

Bereits aus diesem vereinfachten Modell lassen sich einige Vergleichspunkte zur Modifikation gewinnen. Bei der Modifikation setzt sich die Kraft mit dem größeren Betrag gegen diejenige mit dem kleinere durch (solange sie umgekehrte Vorzeichen haben), indem sich beide wechselseitig einschränken. Die *Modulation* dagegen nimmt gerade Fälle in den Blick, die sich durch den Hinweis auf Stärke nicht erklären lassen. Statt der Unterscheidung stark-schwach spielt hier die Unterscheidung homogen-heterogen eine große Rolle. Der schwächere Strom kann den stärken deshalb modulieren, da der stärkere Strom homogener ist. Gerade in diesem Punkt liegt eine große politische Bedeutung, insofern das Erleiden von Veränderung (Passivität) von der Unterscheidung schwach-stark gelöst wird. Anders als bei Bodin ist damit nicht mehr die staatliche Gewalt die Quelle aller Macht. Im Gegenteil wird es nun möglich, diese Gewalt als sekundäre Abschöpfung der Macht Menge (*multitudo*) zu beschreiben.³⁷ Die Macht der Oktave entsteht aus der Macht der einzelnen Töne und nicht umgekehrt.

Bei der Modifikation konnte man noch auf den Gedanken kommen, dass es eine Essenz gibt, die über die Modifikationen hinweg konstant bleibt. Die *Modulation* dagegen existiert nur im Augenblick ihrer Operation. Sie besitzt kein Prinzip, das unabhängig von ihr konstant ist. Anders als bei Vico geht der *conatus* für Spinoza vollständig in

Étienne: Individualité et transindividualité chez Spinoza. In: ders.: Spinoza politique. Le transindividuel. Paris: PUF 2018, S. 221, n. 1.
³⁴ Vgl.: ebd., S. 206.

³⁵ Vgl. für Balibars expliziten Bezug auf Simondon: ebd., S. 208, n. 2.

³⁶ Vgl. für dieses Beispiel Simondon, Gilbert: L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Éditions Jérôme Millon 2005, S. 46.

³⁷ Vgl. hierzu z.B. Lordon, Frédéric: Imperium. Structures et affects des corps politiques. Paris: La Fabrique 2015, S. 111.

38 Vgl. hierzu Spinoza 2010, S. 238 f. (E3p7, im Original kursiv).

39 Vgl. zum Problem der *corpora simplicissima*: Morfino, Vittorio: Spinoza e il non contemporaneo. Verona: Ombre Corte 2009, S. 44.

seinen Wirkungen auf.³⁸ Zudem lassen Balibar und Morfino in ihrer Interpretation keine einfachen Körper als Bausteine aller komplexeren zu.³⁹ Damit gibt es keine Elemente, die lediglich modulieren, aber selbst nicht moduliert werden.

Welche Konsequenzen hat nun dieses Konzept der *Modulation* für die Geschichte? Ein Ergebnis ist, dass es nun unmöglich ist, einen

historisch invarianten Kern in den an der Geschichte beteiligten Subjekten anzunehmen, wie dies etwa Vico oder Simmel taten. Da die Philosophie der Geschichte nun auf keine außergeschichtlichen Strukturen mehr zurückgreifen kann, wird ein komplexeres Verständnis der Organisation der Zeitlichkeit notwendig. Wesentliche Impulse für solch ein neues Verständnis von Temporalität können, wie Vittorio Morfino in verschiedenen Arbeiten zu zeigen versucht hat, Spinozas Theorie der Körper entnommen werden. Ein wichtiger Ausgangspunkt für ein solches Unternehmen besteht dabei in Spinozas Hinweis, dass sich die Körper durch »Bewegung und Ruhe und aufgrund des Grades (ratio) ihrer Geschwindigkeit und nicht im Hinblick auf Substanz«⁴⁰

40 Spinoza 2010, S. 129 (E2p13lem1).

voneinander unterscheiden. Wenn nun ein Körper nichts anderes ist als ein Zusammenschluss aus vielen anderen Körpern, dann

müssen diese verschiedenen Geschwindigkeiten aufeinander abgestimmt, in ein Verhältnis (ratio) gebracht werden. Gleichzeitig können diese Körper wiederum in übergeordnete Strukturen integriert sein. Dies bedeutet, dass jedes Individuum sich zwischen einfacheren und komplexeren Körpern befindet,

41 Morfino 2009, S. 45.

mit denen es in einer Wechselwirkung steht.⁴¹ Mit diesem Ansatz ist die Dichotomie zwischen Einzelnem und Ganzem unterlaufen. Jedes Individuum ist auch gleichzeitig *multitudo*. In den Worten Morfinos: »Wenn jedes Individuum eine instabile Zusammensetzung von Rhythmen ist, dann ist jedes

42 »Se ogni individuo è un composto instabile di ritmi, ogni individuo è una moltitudine e dunque la moltitudine si rivela essere essa stessa questo composto instabile di temporalità.« (ebd., S. 55); für eine übereinstimmende englische Version vgl.: Morfino, Vittorio: Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser. Leiden/Boston: Brill 2014, S. 153.

Individuum eine Menge und deshalb offenbart die Menge selbst diese instabile Zusammensetzung der Temporalität zu sein.«⁴²

Das Abstimmungsverhältnis der Körper aufeinander als *Modulation* zu beschreiben bedeutet, dass die Formen, die sich aus der Abstimmung der Körper ergeben, erst im Prozess entstehen. Sie sind zeitweilige Lösungsmöglichkeiten für Widersprüche, die durch die Begegnung der Körper (aus)gelöst werden.⁴³ Die Körper stehen damit nicht in einem seriellen Zusammenhang, der einen linearen Fortschritt absichert könnte.⁴⁴ Vielmehr handelt es sich um eine wechselseitige Verknüpfung, die in jedem Moment eine Pluralität von Zeitverhältnissen impliziert.

Mit Bezug auf Balibar und Morfino kann somit ein ontologischer Rahmen gewonnen werden, in dem alle Entitäten durch ihre Beziehung zu anderen Entitäten konstituiert sind. Die wechselseitige Verwobenheit in Kausalzusammenhängen gilt dabei für den Menschen ebenso, wie für alle anderen Dinge.⁴⁵ Die Logik der *Modifikation* kann auf die Zerstörung der Lebensgrundlage des Menschen durch den Menschen nur mit einer *maßlosen* Verlusterzählung reagieren, da sie ein Relatum der Beziehung Mensch-Natur als konstant, das andere als variable beschreiben muss. Die Bezugnahme auf die Struktur der *Modulation* ermöglicht dagegen eine Beschreibung, bei der sich beide Relata erst durch ihren gegenseitigen Bezug aufeinander konstituieren und diese Beziehung zudem (in Grenzen) ökonomisch verwertbar ist. *Modulation* kann – im Sinne einer Produktion von Beziehungen – zu einer Ware gemacht werden. Ein Beispiel hierfür ist die Steigerung des Ernteertrags in der Landwirtschaft, die durch die Anwendung von Produkten wie landwirtschaftlichen Maschinen oder Dünger erzielt wird. Marx, der sich intensiv mit der Veränderung der Reproduktionszeit in der Landwirtschaft auseinandergesetzt hat, hält fest: »Die Fruchtbarkeit, obgleich objektive Eigenschaft des Bodens, schließt daher ökonomisch immer Relation ein, Relation zum gegebenen chemischen und mechanischen Entwicklungsstand der Agrikultur«.⁴⁶ Wie bei der Struktur der *Modulation* im Allgemeinen verändert auch hier die schwächere die stärkere Kraft. Das bedeutet, dass das zur Verbesserung des Ertrags aufgewandte Kapital geringer ist als die mit ihm erzielte Wertsteigerung des Produkts. Der Einsatz lohnt sich jedoch nur für kurze Zeit, da er dazu führt, dass der Produktionspreis sinkt.⁴⁷ Eine Spirale setzt sich in Gang, die den Einsatz immer weiterer *Modulation* erfordert.

Das Beispiel des Ackerbaus legt die Struktur der *Modulation* unter kapitalistischen Bedingungen frei. Sie erzeugt neue Temporalitätsregime, deren Produktivitätssteigerung darin besteht, »die Zukunft zu diskontinieren«⁴⁸. Die Ewigkeitskosten, die sich darin äußern, dass der Boden auf lange Sicht weniger Ertrag liefert, werden nicht einkalkuliert. In Krisen verdichtet sich diese Temporalitätsstruktur mit dem Effekt, dass sie »die Differenz der Zahlungsbilanz und der Handelsbilanz in eine kurze Zeit zusammendrängen«⁴⁹. Aus dem gegebenen Bezugsrahmen heraus

⁴³ Vgl. hierzu ebd., S. 96.

⁴⁴ Vgl. zu diesem Punkt insbesondere Morfino, Vittorio: *Spinoza e la storia*. In: Marcucci, Nicola/Zaltieri, Cristine (Hrsg.), *Spinoza et la storia*. Mantua: Negretto 2019, S. 203–212; hier: S. 210.

⁴⁵ Vgl. hierzu Morfino 2016, S. 276 und speziell *Illuminati*, Augusto: *Il momento machiavelliano in Spinoza*. In: Marcucci, Nicola/Zaltieri, Cristine (Hrsg.), *Spinoza et la storia*. Mantua: Negretto 2019, S. 129–138; hier: S. 133.

⁴⁶ Marx, Karl: *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. In: *Marx Engels Werke*, hrsg. vom Institut für Marxismus und Leninismus beim ZK der SED, Bd. 25. Berlin: Dietz 1981, S. 664.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 717.

⁴⁸ Ebd., S. 586.

⁴⁹ Ebd., S. 533.

kann keine Beziehung mehr aufgebaut werden, die die Temporalität der Reproduktion derjenigen der Produktion anpasst.

Der Bezug auf den Begriff der *Modulation* im Rahmen der skizzierten Interpretationen Spinozas vermag allerdings noch mehr zu leisten. Mit ihm kann nicht nur die Dichotomie Kapitalismus-Natur durch *eine* temporale Relation aufgelöst werden, vielmehr lässt sie sich nun als Zusammenspiel *verschiedener* Temporalitätskonstellationen beschreiben. Ein solcher Theorierahmen vermag damit etwa die offensichtliche Tatsache zu berücksichtigen, dass die Folgen des Klimawandels sehr ungleich verteilt sind. Auf einer sehr allgemeinen Ebene kann dies dadurch erklärt werden, dass die Ressourcen, die es erlauben, die Umwelt weiterhin an den gegenwärtigen Zustand anzupassen, wiederum selbst Gegenstand kapitalistischer Austauschbeziehungen sind.

Condorcet befürchtete, dass die Bevölkerungsanzahl eine Schranke für den Fortschritt bildet. Die Struktur der *Modulation* betrachtet die Maßstäbe für den Fortschritt als historisch veränderbar. Die Tatsache, dass sich die Menschen als das andere der Natur beschreiben, ist dabei selbst Ergebnis einer veränderbaren (zeitlichen) Beziehung. Unter kapitalistischen Bedingungen wird die Veränderung dieser Beziehungen selbst zur Ware und kurzfristigen Rentabilität zum Maßstab des Fortschritts. Geschichte unter dem Aspekt der *Modulation* zu betrachten bedeutet, diejenigen Verhältnisse in den Blick zu nehmen, innerhalb derer es möglich ist, dass die schwächere Kraft die stärkere beeinflusst und dabei die Grenzen dieser Rechnung (ratio) aufzuweisen. Es ist in diesem Sinne, wenn Marx behauptet, dass unter den gegenwärtigen Bedingungen die Landwirtschaft immer hinter ihrem Potential zurückbleiben muss, da »die rationelle Agrikultur unverträglich ist mit

50 Ebd., S. 131.

dem kapitalistischen System«⁵⁰. Geschichte als *Modulation* zu betrachten eröffnet die Möglichkeit, das Maß neu zu bestimmen, temporale Abstimmungen und Verhältnisse zu finden, innerhalb derer die Rechnung

51 Diogenes der Kyniker
»sagt von sich in seinem Portaldos [...], er habe die Münze verfälscht« (Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. 1, übers. von Otto Apelt, hrsg. von Klaus Reich. Hamburg: Felix Meiner, S. 288 [6,20]).

aufgeht. Und das bedeutet, aus der Perspektive der herrschenden Sitten, »die Münze falsch zu prägen«.⁵¹

Philosophische Zeit-Figurationen

Marian Rupp (Matter Of)



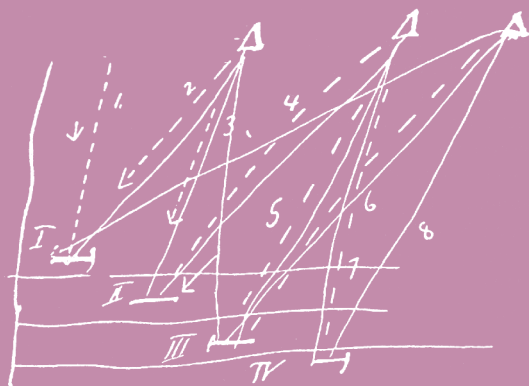
1

1 Ramon Llull's 16-teilige Arbor scientiae (ca. 1295) in einem Holzschnitt von 1505. In : Populäre Enzyklopädien. Von der Auswahl, Ordnung und Vermittlung des Wissens, Hrsg. v. Ingrid Tomkowiak. Chronos: Zürich 2002.

2 Baum des Lebens. Darwin, Charles: Notebook on Transmutation of Species, 1837.



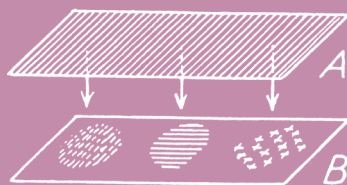
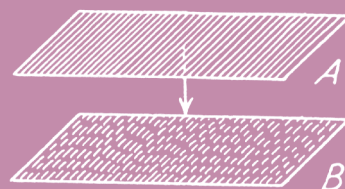
2



3

3 Diagramm des Symptoms und der ›Arbeit‹. Freud, Sigmund: Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902. Briefe an Wilhelm Fließ. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1962, S. 177.

4 Wirkung der Zeit auf ein zusammenhängendes Gebiet. De Saussure, Ferdinand: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1967, S. 238.



4

5 Veranschaulichung von Synchronie und Diachronie der Sprache. Ebd., S. 104.

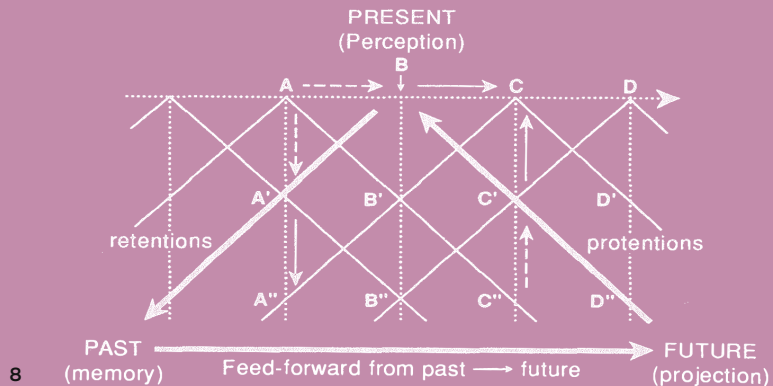


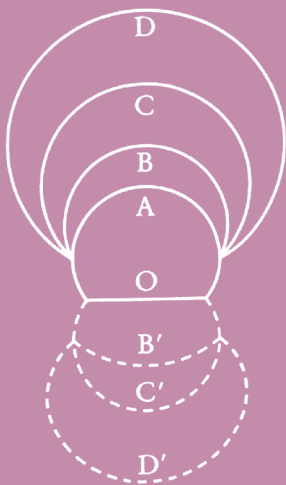
5



7 Die Zeitlichkeit des Feldes der künstlerischen Produktion. Bourdieu, Pierre: *Die Regeln der Kunst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp: 1992, S. 255.

8 Alfred Gells bearbeitete
Version von Husserls
Zeit-Bewusstseins
Diagramm. Gell, Alfred:
The Anthropology of Time.
Cultural Constructions of
Temporal Maps and Images.
Oxford und New York: Berg
2001, S. 234.





9



Abb. 1



Abb. 5



Abb. 2

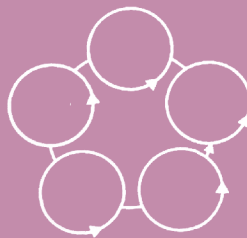


Abb. 3



Abb. 6



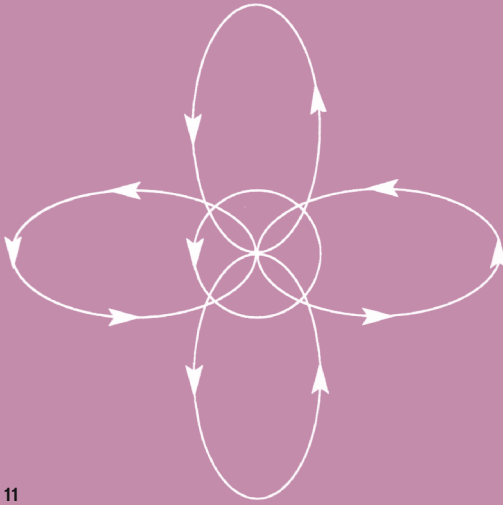
Abb. 4



Abb. 7

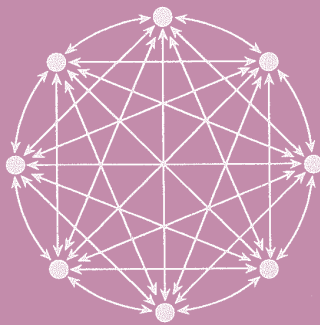
9 Gedächtnis-Diagramm.
Bergson, Henri: *Materie und
Gedächtnis*. Frankfurt a. M.:
Fischer 1964, S. 126.

10 Philosophische Systeme.
Kojève, Alexandre: *Hegel*.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp
1975, S. 108.



11

11 Kern-Knoten-Modell.
 Latour, Bruno: Die
 Hoffnung der Pandora.
 Untersuchungen zur
 Wirklichkeit der Wissen-
 schaft. Frankfurt a. M.:
 Suhrkamp 2002, S. 121.



12

**12 Reflexive, transitive und
 symmetrische Beziehungen
 zwischen möglichen Welten.**
 Gell, Alfred: The Anthro-
 pology of Time. Cultural
 Constructions of Temporal
 Maps and Images. Oxford
 und New York: Berg 2001,
 S. 250.

13 Monade-Welt Diagramm.
 Deleuze, Gilles: Die Falte.
 Leibniz und der Barock.
 Frankfurt a. M.: Suhrkamp
 2015, S. 47.

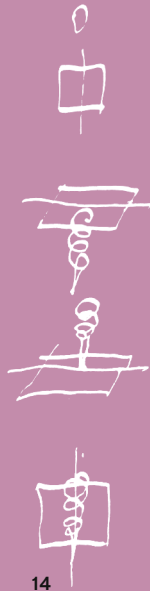


13

die Welt

Monaden

14 Tragen, nachahmen, sich identifizieren. Warburg, Aby: Grundlegende Bruchstücke einer monistischen Kunstpsychologie. Teil II 1896–1903. London: Warburg Institute Archive, S. 3.



14

15 Ausschaltung einer primären Reflexbewegung in der künstlerischen Produktion. Warburg, Aby: Fragmente zur Ausdruckskunde. Gesammelte Schriften, Hrsg. Hans Christian Hönes und Ulrich Pfisterer. Berlin: De Gruyter 2015, S. 128.

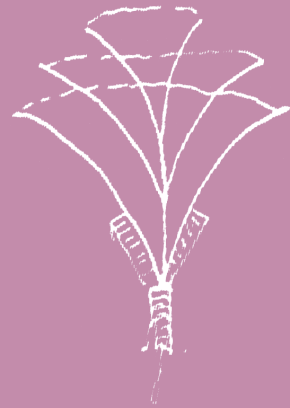
16 Trichter-Figur. Warburg, Aby. In: Warburgs Denkraum. Formen, Motive, Materialien. Hrsg. v. Sabine Flach u. a. München: Wilhelm Fink Verlag 2014, S. 160.

17 Gedächtnis-Diagramm. Bergson, Henri: Materie und Gedächtnis. Frankfurt a. M.: Fischer 1964, S. 174.

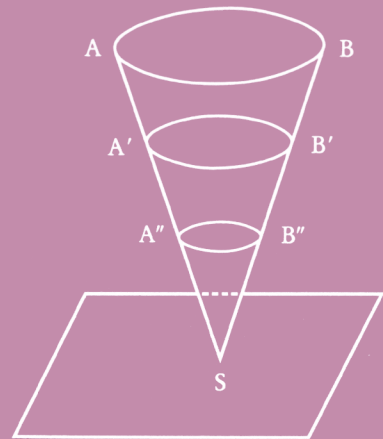
18 O'Sullivan, Simon: On the Production of Subjectivity. Five Diagrams of the Finite-Infinite Relation. New York: Palgrave Macmillan 2012, S. 102.



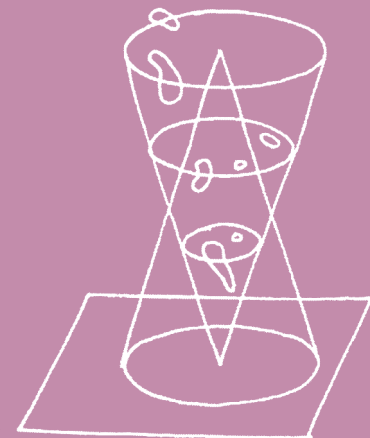
15



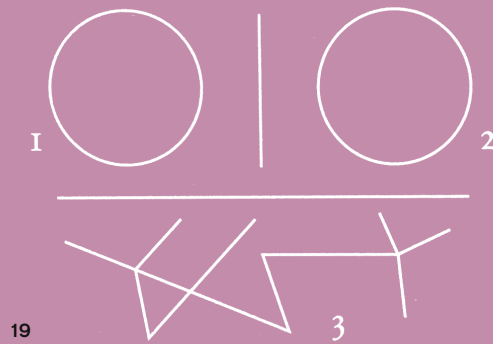
16



17



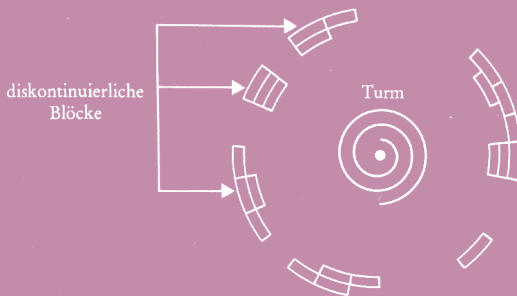
18



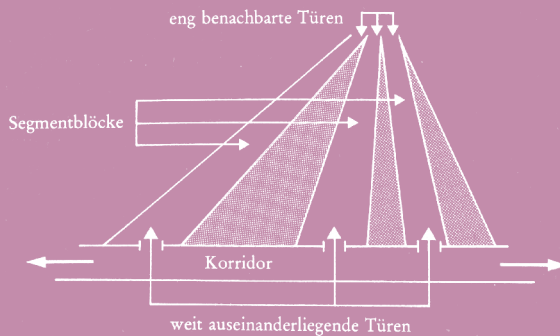
19

19 Reinigungs- und Übersetzungsarbeit (Hybride Netzwerke). Latour, Bruno: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015, S. 20.

Erstes Stadium



Zweites Stadium



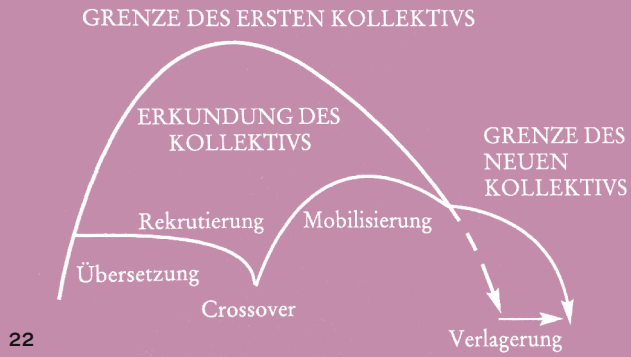
20

20 Kafkas Diagramm. Deleuze, Gilles und Félix Guattari: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, S. 103.

21 Diagramm großer Unregelmäßigkeit. Serres, Michel: Kommunikation. Hermes I. Berlin: Merve 1991, S. 10.



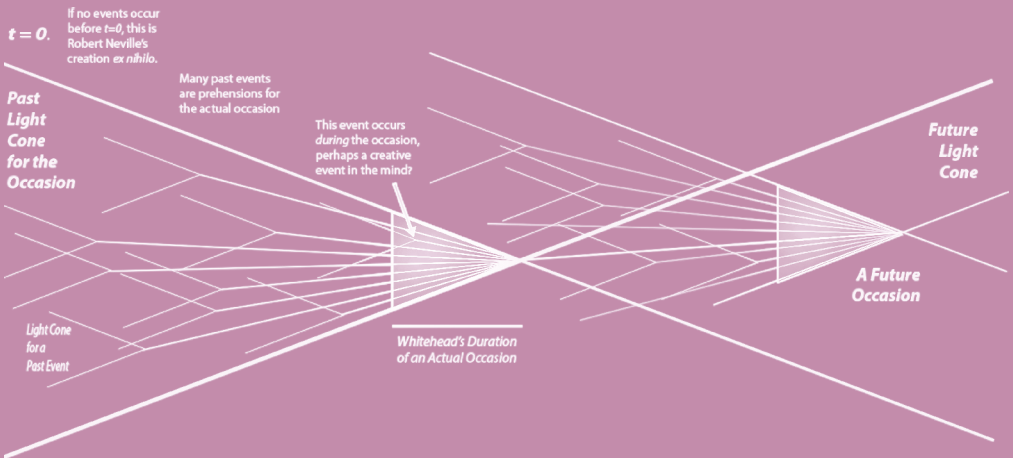
21



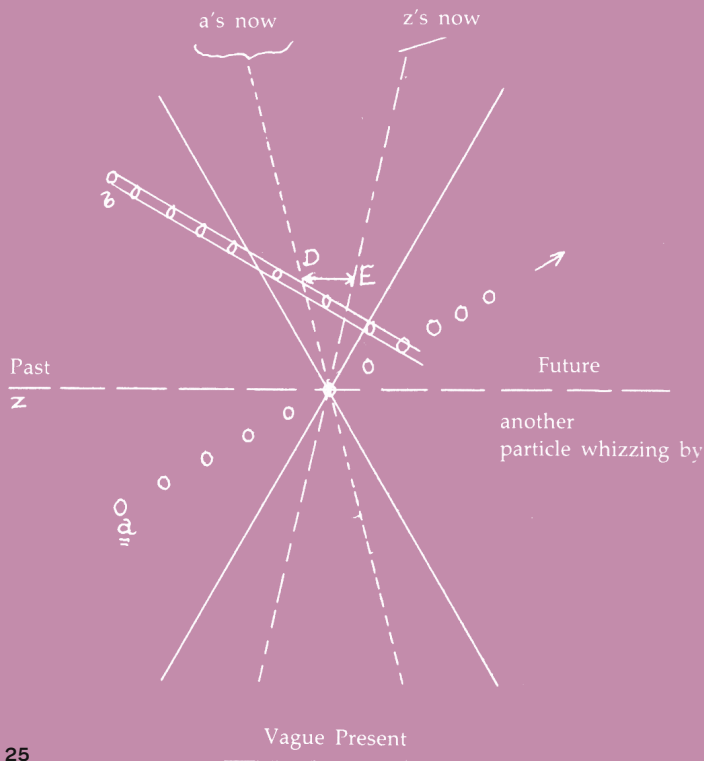
22 Erkundungsprozess.
Latour, Bruno: Die
Hoffnung der Pandora.
Untersuchungen zur
Wirklichkeit der Wissen-
schaft. Frankfurt a. M.:
Suhrkamp 2002, S. 238.

23 Figuration interdepen-
denter Individuen. Elias,
Norbert: Was ist Soziologie?
Weinheim und Basel: Beltz
Juventa 2014, S. 13.





24



25

24 Visualisierung einer ›actual occasion‹ Alfred North Whiteheads. In: <https://www.information-philosopher.com/solutions/philosophers/whitehead/> (Abruf 20.06.2022).

25 Relatives Raum-Zeit Diagramm. Whitehead, Alfred North: April 14, 1925 Lowell Lecture. In: <https://www.information-philosopher.com/solutions/philosophers/whitehead/> (Abruf 20.06.2022).

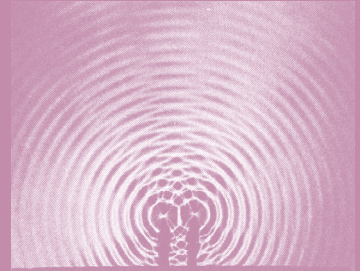


26

26 Bilderatlas Mnemosyne,
Tafel 46: Nymphe.
Warburg, Aby: Der
Bilderatlas Mnemosyne.
Gesammelte Schriften, Hrsg.
Martin Warnke. Berlin:
De Gruyter 2000, S. 85.



28



27

27 Diffraktions-Wellen.
Barad, Karen: Meeting the
Universe Halfway.
Quantum Physics and the
Entanglement of Matter and
Meaning. Durham und
London: Duke University
Press 2007, S. 77.

28 Dynamisches Schema der
Zeit. Nietzsche, Friedrich:
Nachlaß 1869–1874. Weimar:
Nietzsche-Archiv, Fragment
16.12 = U I 5b.

29 Komplexe Maschine.
Deleuze, Gilles und Félix
Guattari: Tausend Plateaus.
Kapitalismus und
Schizophrenie 2. Berlin:
Merve 1992, S. 253.



29

30 Borromäischer Knoten.

Lacan, Jacques: Seminar XXIII, übersetzt von Luke Thurston. In: <https://www.lacanonline.com/wp-content/uploads/2014/11/Seminar-XXIII-The-Sinhome-Jacques-Lacan-Thurston-translation.pdf> (Abruf 20.06.2022), Zwischen S. 8 und 9.

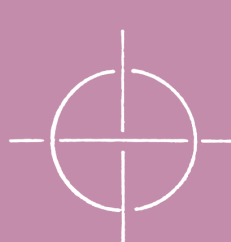


Fig. 1

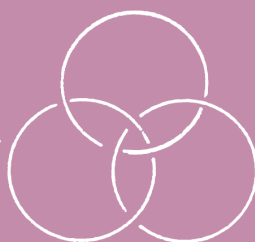


Fig. 2



Fig. 3

31 Kleinsche Flasche.

In: O'Sullivan, Simon: On the Production of Subjectivity. Five Diagrams of the Finite-Infinite Relation. New York: Palgrave Macmillan 2012, S. 246.



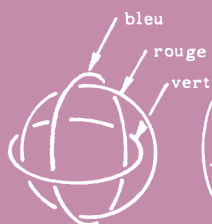
Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



30 Fig. 7

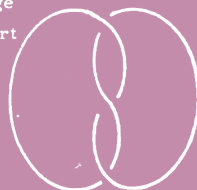


Fig. 8

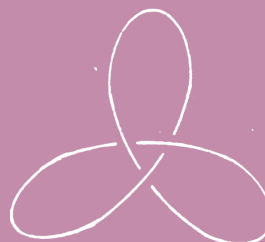


Fig. 9



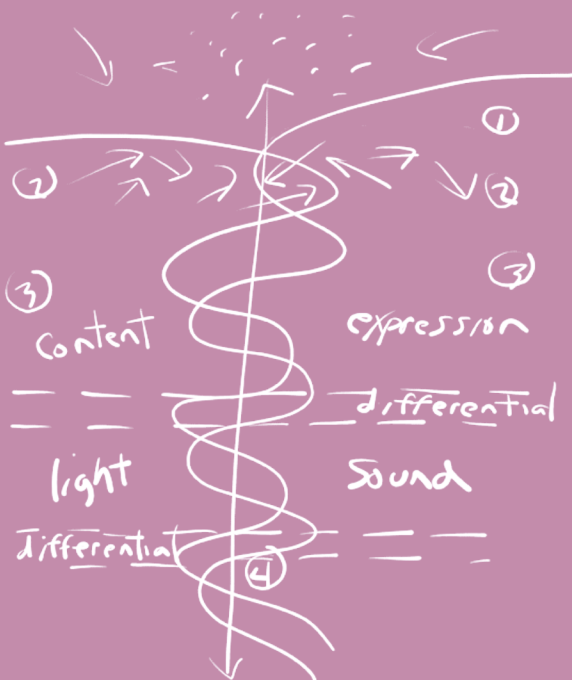


32

FOUCAULTS DIAGRAMM



33



34

32 Foucaults Diagramm.
Deleuze, Gilles: Foucault.
Frankfurt a. M.: Suhrkamp
2013, S. 169.

33 Spekulative Visualisierung der Falte von »Foucaults Diagramm«. Doruff, Sher: The Tendency to Trans-: The Political Aesthetics of the Biagrammatic Zone. https://www.academia.edu/227350/The_Tendency_to_Trans_The_Political_Aesthetics_of_the_Biagrammatic_Zone (Abruf 20.06.2022), S. 13.

34 Umarbeitung von Foucaults Diagramm.
Ebd., S. 15.



35

35 Komplexe dynamische Entwicklung eines mischenden Systems. Prigogine, Ilya und Isabelle Stengers: Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens. München und Zürich: Piper 1986, S. 254.



36

36 Rhizom. Deleuze, Gilles und Félix Guattari: Rhizom. Berlin: Merve 1977, Umschlag.

37 Jim's Dog, Haraway, Donna: When Species Meet. Minneapolis und London: Minnesota Press 2008, zwischen S. 4 und 5.



37

»Bis der Text unter der Interpretation verschwand«

Anmerkungen zu Nietzsches Lehre
vom Geschichtszeichen

Marcus Döller

In *Jenseits von Gut und Böse* gibt Nietzsche eine Deutung von Kants Lehre des Geschichtszeichens, die er mit einer Theorie der »radikalen Interpretation« verknüpft. Die Französische Revolution als Geschichtszeichen zu verstehen heißt, ein historisches Ereignis von seiner Zeichenhaftigkeit her zu denken. Ein historisches Ereignis von seiner Zeichenhaftigkeit her zu denken heißt, es als unendlich interpretierbar behandeln zu können. Es heißt, die Geschichte als Zeichen zu verstehen, das interpretierbar ist, die Geschichte als Text der unendlichen Interpretierbarkeit behandeln zu können. Zeichen gewinnen ihre Bedeutung von dem Zusammenhang, in dem sie stehen. Der Zusammenhang, in dem Zeichen stehen, ist der Text. Die Radikalität von Nietzsches Lehre der Interpretation historischer Ereignisse besteht nun darin, Interpretationen des historischen Ereignisses als Text so zu beschreiben, dass er durch seine Interpretationen entzogen wird. Einen Text zu interpretieren heißt dann, den Text zum Verschwinden zu bringen.

»Wie es zuletzt noch, in aller Helligkeit der neueren Zeiten, mit der französischen Revolution gegangen ist, jener schauerlichen und, aus der Nähe beurtheilt, überflüssigen Posse, in welche aber die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eigenen Empörungen und Begeisterungen hinein interpretiert haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand: so könnte eine edle Nachwelt noch einmal die ganze Vergangenheit missverstehen und dadurch vielleicht erst ihren Anblick erträglich machen. – Oder vielmehr: ist dies nicht bereits geschehen? Waren wir nicht selbst – diese ›edle Nachwelt‹? Und ist es nicht gerade jetzt, insofern wir dies begreifen, – damit vorbei?«¹

¹ Nietzsche, Friedrich:
Jenseits von Gut und Böse.

Zur Genealogie der Moral.
In: ders.: Kritische Studien-
ausgabe, Bd. 5, hrsg. von
Giorgio Colli und Mazzino
Montinari. München:
dtv/de Gruyter 2007, S. 56.

Was Nietzsche hier vorführt, ist eine Form der Dekonstruktion. Es gibt zwei entgegengesetzte Weisen, den Text zum Verschwinden zu bringen. Eine Weise ist seine *empörende Ablehnung* und eine andere Weise ist seine *begeisternde Zustimmung*. Beide Weisen bringen den Text jedoch gleichermaßen zum Verschwinden.

Der Text verschwindet dann unter seiner Interpretation, wenn die Vergangenheit durch die Interpretation seiner Nachwelt erträglich gemacht wird. Ich lese Nietzsche hier so, dass er sowohl die Negation als auch die Affirmation – die Empörungen und die Begeisterungen – Burke und Kant – gleichermaßen in ihrer Deutung der französischen Revolution als Überinterpretationen beschreibt, die sich den Text in der Deutung entziehen, weil sie beide eine Entpolitisierung erzeugen. Einmal, weil so etwas in der Zukunft nicht noch einmal geschehen soll (Burke) und einmal, weil so etwas schon in der Vergangenheit bereits geschehen ist (Kant). Beide interpretative Strategien, sowohl die *Zurückweisung der Revolution* als auch die *Affirmation der Revolution*, sind also Formen der Entpolitisierung. Sie behaupten, dass die Revolution bereits hinter uns läge und wir ihrer deshalb in unserer Gegenwart nicht mehr bedürfen. Im Verschwinden des Textes der Revolution entziehen Burke und Kant die Revolution der Gegenwart, von der aus sie die Revolution deuten.

Wenn wir das Geschichtszeichen der Revolution lesen lernen wollen, dann sind also Empörung und Begeisterung – Affirmation und Negation – falsche Alternativen, weil sie in ihrer Entgegensetzung die Revolution als ein historisches Geschehen deuten, das unter seiner Interpretation verschwindet. Der Name für die Produktion dieses Entzuges des Textes ist Interpretation. Affirmation und Negation als Empörung und Begeisterung sind falsche Alternativen, weil sie beide gleichermaßen interpretative Strategien sind, den Text unter der Interpretation verschwinden zu lassen. Der Text verschwindet dann unter seinen nachträglichen Interpretationen, wenn die Revolution etwas ist, das schon stattgefunden hat und deshalb nicht noch einmal stattfinden soll *oder* weil sie schon einmal stattgefunden hat, nicht noch einmal stattfinden muss. Beide, *Burke in seiner Ablehnung* und *Kant in seiner Affirmation*, geben der Französischen Revolution eine entgegengesetzte Deutung. In der Entgegensetzung dieser Deutung von empörter Zurückweisung und enthusiastischer Bejahung aber, haben sie eines gemeinsam: die Distanzierung von der Revolution als historischem Ereignis.

Nietzsche gibt diesen Gedanken aber noch eine andere Wendung. Den »Text unter der Interpretation« zum Verschwinden zu bringen heißt

nicht nur, ihn misszuverstehen, es heißt zugleich, die Nachwelt als eine »edle Nachwelt« zu konstruieren. Das, was nach der Revolution gekommen ist, die Nachwelt der Revolution, also unsere Gegenwart, soll durch die Interpretation des Textes des historischen Ereignisses der Revolution unsere Gegenwart erträglicher machen. Das »Nach« der Revolution macht uns die Geschichte erträglicher, weil die Revolution nicht nur eine abstrakte Möglichkeit ist, die noch vor uns liegt, sondern eine konkrete geschichtliche Wirklichkeit darstellt, die in der Vorvergangenheit stattgefunden hat. Die Revolution hat nur etwas mit unserer Gegenwart zu tun, insofern sie uns zu ihr auf Distanz bringt. Hierin liegt die Entpolitisierung von Burke und Kant in ihrer polemischen Ablehnung und der begeisterten Zustimmung. Beide liefern engagierte Interpretationen der Revolution, um zu sagen, dass die Revolution ein historisches Ereignis der Vergangenheit gewesen ist. Sie verlagern die Revolution in die Vergangenheit, ihre Differenz besteht nur darin, den Status des Ereignisses in der Vergangenheit anders zu verstehen. Wollen wir die Revolution nicht in die vorgeschichtliche Vergangenheit verlagern, müssen wir die Zeitlichkeit der Revolution anders verstehen, indem wir einsehen, dass sowohl ihr Ende als das Stattgefunden-Haben als auch ihr Beginn als das Im-Kommen-Sein falsch sind in der Alternative, vor die sie uns stellen. Vielmehr ist die Revolution noch nicht beendet, weil sie sich permanent selbst abschafft und aussetzt. Die Permanenz der Revolution ist die Permanenz ihrer Selbstdementierung.

Nietzsche denkt das Politische von der Revolution her; deshalb ist die Deutung des Sklaven-Aufstandes in der Moral zentral für ihn. Das Politische zu denken heißt, die Revolution zu denken. Die Revolution zu denken aber, hierin ist sich Nietzsche mit Marx einig, heißt zugleich zu verstehen, warum die Revolution ihre eigene Abschaffung ist. Nietzsche denkt das Politische von der Gegenrevolution her. Beide Perspektiven, die der Revolution und die der Suspension der Revolution, hängen aber intern miteinander zusammen. Wenn Nietzsche schreibt, dass der »letzte große Sklaven-Aufstand« in der Moral »mit der französischen Revolution begonnen hat«² – dann ist damit zweierlei gesagt. Mit der Französische Revolution endete etwas, deshalb war es der »letzte große Sklaven-Aufstand« und mit der Französischen Revolution hat etwas begonnen, was noch nicht abgeschlossen ist, deshalb sind wir noch Teil dieser Bewegung. Beides aber gehört zusammen. Die Revolution dauert noch an und sie ist beendet; weil sie sich selbst abgeschafft hat, dauert sie noch an. Was Marx für die »deutsche Geschichte« schreibt, gilt auch für die

² Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 67.

3 Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Berlin: Dietz Verlag 1981, S. 379–380.

bürgerliche Revolution überhaupt. »Wir [...] befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am *Tag ihrer Beerdigung*.«³ Das Politische zu denken heißt, seine radikale Transformation von der Revolution her zu denken. Die moderne Revolution ist aber bürgerliche Revolution; als bürgerliche Revolution ist sie Suspension der Revolution. Revolution und Gegenrevolution gehören zusammen, weil die Gegenrevolution Effekt der Revolution ist. Gegenrevolution ist Abschaffung der Revolution.

Der Gedanke lässt sich noch einmal anders beschreiben. Mit der bürgerlichen Revolution beginnt die moderne Politik. Die bürgerliche Revolution ist aber zugleich das Ende der Revolution. Mit der bürgerlichen Revolution endet revolutionäre Politik. Der Tag der Befreiung ist nichts anderes als der Tag der Beerdigung. Die Emanzipation der Politik von der Nichtpolitik ist die Weise, in der sich die bürgerliche Revolution eine neue Ordnung gibt. Die neue Ordnung, die sich die Revolution gibt, ist die Ordnung des liberalen Staates. Der liberale Staat ist die Ordnung der Entpolitisierung von Politik. Indem sich der Staat von seinem »religiösen Fundament« befreit, erkennt die bürgerliche Politik, dass sie auf nichts anderem gründet als auf ihrer eigenen Begründung. Der Akt der Begründung ist ihre Selbstbegründung. Indem die bürgerliche Politik aber erkennt, dass sie auf nichts anderem gründet als auf ihrer eigenen Begründung, emanzipiert sie sich zugleich von Nichtpolitik, die sie in ihrer Emanzipation von der Nichtpolitik entpolitisiert. Emanzipation der Politik und Emanzipation von Vorpolitischem fallen in eins.

Nietzsche gibt der Französischen Revolution eine andere Deutung als Burke und Kant. Er deutet die Französische Revolution so, dass sie die Trennung von sklavischem Neinsagen und herrenhaftem Jasagen selbst unterläuft.

»Die Skepsis gegen das Leiden, im Grunde nur eine Attitude der aristokratischen Moral, ist nicht am wenigsten auch an der Entstehung des letzten großen Sklaven-Aufstandes beteiligt, welcher mit der französischen Revolution begonnen hat.«⁴

4 Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, S. 67.

Die Französische Revolution wird von Nietzsche hier so gedeutet, dass die Trennung von sklavischem Neinsagen und herrenhaftem Jasagen sich mit der Französischen Revolution nicht mehr so einfach (voll)ziehen lässt. Wenn die Französische Revolution »an der Entstehung des letzten großen Sklaven-Aufstandes« in der Moral »beteiligt« gewesen ist, der mit der Französischen Revolution begonnen habe und deshalb noch nicht abgeschlossen ist, dann lässt der Sklavenaufstand in der Moral die »aristokratische Moral« in

sich ein, gegen die er sich so vehement wendet. Mit der Französischen Revolution, so der Gedanke, endet etwas und das Enden dauert noch immer an. Was endet, ist der Sklaven-Aufstand des sklavischen Neinsagens, was noch immer andauert, ist die damit verbundene »Skepsis gegen das Leiden« des sklavischen Neinsagens, die sich in die Position des sklavischen Neinsagens selbst einschreibt. Die »Attitude der aristokratischen Moral« hat den »letzten großen Sklaven-Aufstand« in der Moral mit möglich gemacht. Die Artikulation des sklavischen Leidens ist also intern auf die Artikulation der aristokratischen »Skepsis gegen das Leiden« bezogen, was zum Andauern der Revolution als ihrem Ende führt. Wenn die Revolution als bürgerliche Revolution ihr eigenes Ende ist und wenn das Ende noch immer andauert, weil es noch im Beginnen ist, dann kann die Deutung nicht richtig sein, dass die Revolution schon nach uns liegt oder noch vor uns liegt. Die Französische Revolution war die letzte Revolution und sie dauert noch immer an.

Im dem zentralen zehnten Abschnitt der ersten Abhandlung *Zur Genealogie der Moral* wird bekanntlich der Beginn des Sklavenaufstandes in der Moral nachgezeichnet. »Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird (...)«⁵ – als Beginn wird hier das Schöpferisch-Werden des Ressentiments markiert.

⁵ Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, S. 270.

Schöpferisch wird das Ressentiment deshalb, weil es Neues in die Welt bringt. Etwas Neues in die Welt des Normativen einzuschreiben heißt, den Praxiszusammenhang zu revolutionieren. Neues lässt sich durch den sklavischen Akt des Neinsagens begründen. Die sklavische fremdbezügliche Gegenpraxis des Neinsagens unterbricht die vorgängige selbstbezügliche herrenhafte Praxis des Jasagens. Indem die sklavische Gegenpraxis »Nein« zur herrenhaften Praxis des Jasagens sagt, begründet sie eine neue Unterscheidung, nämlich die von gut und böse. Die Revolution findet statt. Zugleich aber ist die Position des sklavischen Neinsagens eine Position des Nicht-Revolutionär-Sein-Wollens. Die Gegenrevolution ist der Effekt der Revolution.⁶ Die Position des Leidens und der Ohnmacht kippt weder um in die Position der Lust und der Macht, noch löst sie die Differenz von lustvoller Macht einerseits und leidender Ohnmacht andererseits auf. Vielmehr schreibt sie eine Passivität fort, die sie zugleich begründet.

⁶ Honneth, Axel: Gegenrevolution. In: Khurana, Thomas u. a. (Hrsg.): *Negativität*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 341–348.

Die Kantische Lehre des Geschichtszeichens findet von Nietzsche in *Der Antichrist* noch einmal eine polemische Deutung. Dort macht Nietzsche geltend, dass Kant mit dem Ereignis der Französischen Revolution »die Tendenz der Menschheit zum Guten bewiesen« gesehen habe.

*»Hat Kant nicht in der französischen Revolution den Übergang aus der unorganischen Form des Staates in die organische gesehen? Hat er sich nicht gefragt, ob es eine Begebenheit gibt, die gar nicht anders erklärt werden könne als durch eine moralische Anlage der Menschheit, so dass mit ihr, Ein-für-alles Mal, die ›Tendenz der Menschheit zum Guten‹ bewiesen sei? Antwort Kants ›das ist die Revolution.‹ Der fehlgreifende Instinkt in Allem und Jedem, die Widernatur als Instinkt, die deutsche *décadence* als Philosophie – das ist Kant! –.«⁷*

⁷ Nietzsche, Friedrich:
Der Antichrist. In: ders.:
Kritische Studienausgabe,
Bd. 6, hrsg. von Giorgio Colli
und Mazzino Montinari.
München: dtv/de Gruyter
2007, S. 178.

Die »Widernatur als Instinkt« Kants besteht darin, dass Kant in der Deutung Nietzsches mit seiner Lehre vom Geschichtszeichen eine bedingungslose Kontinuität der Menschheit in ihrer Bezogenheit auf die Französische Revolution zu sehen glaubt.

Die *Décadence* von Kant besteht darin, die »Tendenz der Menschheit zum Guten« mit der französischen Revolution im Geschichtszeichen in eines zu setzen. Indem er das tut, kann er aber nicht sehen, dass die Revolution als bürgerliche Revolution zugleich Gegenrevolution ist. Die Revolution der Abschaffung der Revolution. Die Französische Revolution als den »letzten großen Sklaven-Aufstand« in der Moral zu deuten heißt deshalb, die Revolution von ihrem internen Scheitern her zu lesen. Die »Tendenz der Menschheit zum Guten« muss dann von der Gegenteilstendenz her gelesen werden, die durch die bürgerliche Revolution selbst hervorgebracht worden ist.

Aus der Beschreibung der Französischen Revolution als den Beginn des »letzten großen Sklaven-Aufstandes« in der Moral ergibt sich eine zeitliche Aporie. Zum einen hat mit der Französischen Revolution etwas begonnen und zum anderen endete etwas mit ihr. Das, was mit der Französischen Revolution »begonnen hat«, wird aber durch sie selbst abgeschafft. Wenn die Französische Revolution der Beginn von etwas ist, was sie selbst abschafft, dann ergibt sich daraus ein anderes Verständnis von Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit müsste dann durch eine sie konstituierende Wiederholung beschrieben werden, in der nach Marx noch das der Kritik unterworfen wird, was die Formbestimmung der bürgerlichen Revolution der Kritik entzieht: Also sozialistische Revolution der bürgerlichen Revolution – Revolution der Revolution. Wenn die sozialistische Revolution die Revolutionierung der bürgerlichen Revolution ist, dann muss sie eine andere Form annehmen als die Aporie der bürgerlichen Revolution, die deshalb die letzte ist, weil sie noch im Beginnen ist und sich zugleich in ihrem Beginnen permanent selbst

hindert. Eine andere Formbestimmung von Revolution bestünde dann darin, die Unterbrechung selbst in sich aufzunehmen und zu affirmieren. Die Revolution muss sich also selbst unterbrechen, um wieder anfangen zu können. Sie muss den schöpferischen Beginn noch einmal gegen sich selbst wenden. Die Permanenz der Revolution ist dann nicht mehr die Permanenz ihrer Selbstdementierung, sondern die Permanenz ihrer Selbstaffirmation. Die Revolution unterbricht sich selbst, um neu beginnen zu können.

Wenn die Zurückweisung der Revolution und die Affirmation der Revolution zwei Weisen sind, die Revolution zu entpolitisieren und sie in eine dem Beobachter entzogene Vorgeschichte zu verlagern, in dessen Kontinuität die Beobachter sich zugleich verstehen können, dann bedarf es einer anderen Weise, die Zeitlichkeit der Revolution zu denken. Revolution wäre dann weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft; vielmehr wäre sie durch eine konstitutive Verspätung gekennzeichnet.⁸ Die Revolution kommt immer zu spät, wie auch die Philosophie in ihrer empörenden Ablehnung und ihrer begeisterten Zustimmung. Das Zuspätkommen ist die Weise, in der die Revolution stattfindet und zugleich die Form, in der das Stattfinden der Revolution von der Philosophie interpretiert wird. Verspätung ist weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft, weil sie die Weise ist, wie die Vergangenheit in der Gegenwart als Interpretierte wirksam wird. Die Vergangenheit der Revolution in ihrer Ablehnung und in ihrer Bejahung besteht in ihrer nachträglichen Interpretation, wodurch die Revolution erst eine Form gewinnt, die sie in ihrer Gegenwart – der Gegenwart ihres Stattfindens – nicht hat. Indem die Revolution aber eine Form gewinnt, gegen die sie sich wendete, wird sie ausgesetzt und unterbrochen.

In dem Buch »Philosophie der Revolution« bringt Gunnar Hindrichs einen Einwand gegen das Modell des Sklaven-Aufstands in der Moral vor, der mit der Französischen Revolution zugleich endete und begann.

»Aber Sklavenaufstände sind keine Revolutionen. Sie sind Rebellionen. Rebellionen zielen auf Befreiung, Revolutionen zielen auf die Gründung der Freiheit. Diese Einsicht ist keineswegs auf die – liberale – Sicht des Rechts beschränkt, die die Revolutionen als Rechtstiftungen versteht, die die durch das Recht gewährte Freiheit verfassen. Vielmehr entspricht sie der Grundbestimmung des revolutionären Handelns. Die Gründung der Freiheit bedeutet die Ermöglichung eines selbstbestimmten Handelns. Selbstbestimmtes Handeln wiederum besteht darin, den Regeln zu folgen,

⁸ Comay, Rebecca: Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution, übers. von Eva Ruda. Konstanz: Konstanz University Press 2018, S. 15 f.

die man selber setzt. Das heißt: Regeln selber zu setzten ermöglicht selbstbestimmtes Handeln. [...] Der Sklavenaufstand, die Unterbrechung der Macht, das Recht auf Berücksichtigung hingegen gründen keine Freiheit. Sie setzten keine Regeln, denen sie selber folgen, sondern unterbrechen nur Regeln und sind in der Tat nur Akte der Befreiung. Darum dürfen sie mit Revolutionen nicht verwechselt werden.»⁹

⁹ Hindrichs, Gunnar:
Philosophie der Revolution.
Berlin: Suhrkamp 2017, S. 99.

Sklavenaufstände sind keine Revolutionen, sie sind die Abschaffung der Revolution. Als Akte der Befreiung bringen sie neue Formen der Unfreiheit hervor: Unfreiheiten, die der Befreiung intern eingeschrieben werden. Dem setzt Hindrichs die Form selbstbestimmten Handelns entgegen. Selbstbestimmtes Handeln ist ein Handeln, das nicht nur ein Diskontinuum als Unterbrechung in die normative Anspruchsbestimmtheit regelförmiger Ordnungen einlässt, es ist vielmehr ein Handeln, das in der selbstbestimmten Setzung von Regeln ein »Diskontinuum der Regel« selbst begründet. Hindrichs Kritik am Modell des Sklaven-Aufstandes stellt den Akt der Befreiung als interne Unterbrechung und die Begründung der Form der Freiheit als radikale Selbstbestimmung in der Begründung eines Diskontinuums gegenüber. Rebellionen zielen auf Befreiung ab, darin bleiben sie auf eine interne Unterbrechung von heteronomen Praktiken der Selbstbejahung verwiesen, die sie selbst nicht begründen können, sondern voraussetzten. Revolutionen hingegen zielen auf die Begründung der Freiheit in ihrer Form ab, darin konstituieren sie allererst ein Diskontinuum zu ihnen vorgängigen Regeln, die nicht selbst die Struktur der Selbstgegebenheit aufweisen. Revolution ist dann nichts anderes als ihre eigene Selbstbegründung; sie gründet in nichts anderem, sie gründet auf sich selbst. Die Regelsetzung der Revolution kann deshalb keine bloß negative sein, wie sie durch das sklavisches Neinsagen konstituiert wird, das sich gegen das aristokratische Jasagen wendet. Das Modell der Revolution, das Hindrichs dem Modell des Sklaven-Aufstandes als Rebellion gegenüberstellt, kann aber die interne Entpolitisierung nicht beschreiben, die ein Effekt des Aktes der revolutionären Befreiung darstellt, der die bürgerliche Politik des Liberalismus begründet. Nur wenn wir die interne Entpolitisierung verstehen, die im Akt der Revolution selbst eingeschrieben ist, können wir verstehen, wie eine andere Form von Politik gedacht und vollzogen werden kann, die eine Selbstbestimmung von vopolitisch konstitutionalisierten Sphären des Gesellschaftlichen eröffnet.

Die Revolution als Zeichen zu verstehen heißt deshalb, sie nicht so zu verstehen, dass die Revolution in ihrer retrospektiven Projektion entweder negiert oder affirmiert wird, es heißt vielmehr, den Text der Revolution so zu deuten, dass er das Ereignis, das ihm vorherging, nicht zum Verschwinden bringt, sondern allererst wirklich werden lässt. Deshalb muss jede richtige Interpretation des Textes der Revolution sowohl einer Lobpreisung der Natur als auch einer Geringschätzung der Natur widerstehen. Bejahung und Verneinung der Natur sind so falsch in ihrer Alternative, wie die Bejahung und Verneinung der Revolution in der Vergangenheit falsch in ihrer Entgensetzung sind.

»Die instrumentelle subjektive Vernunft preist entweder die Natur als pure Vitalität oder schätzt sie gering als brutale Gewalt, anstatt sie als einen Text zu behandeln, der von der Philosophie zu interpretieren ist und der, richtig gelesen, eine Geschichte unendlichen Leidens entfalten wird. Ohne den Fehler zu begehen, Natur und Vernunft gleichzusetzen, muß die Menschheit versuchen, beide zu versöhnen.«¹⁰

In Horkheimers Lektüre der »Geschichte unendlichen Leidens« – und nichts anderes ist Geschichte in der Vorgeschichte der Menschheit – wird die Natur als Text lesbar, der das unendliche Leiden von Versklavung und Rebellion gegen diese Versklavung in ihrer Einheit zu begreifen vermag. Versöhnung von Natur und Vernunft ohne ihre Gleichsetzung ist der Name für dieses Programm in Horkheimers Interpretation der Geschichte unendlichen Leidens als Text.

Revolution wäre der Name für eine Form der Interpretation des Textes der Geschichte »unendlichen Leidens«, in der Natur und Vernunft sich nicht mehr unversöhnlich gegenüberstehen, sondern in dem die Vernunft fähig wird, die Natur frei zu entlassen.¹¹ Erst in der freien Entlassung der Natur durch die Form der Vernunft, wird die Vernunft fähig, ihre Vorgeschichte unendlichen Leidens zu verstehen und auf eine Geschichte des unendlichen Glücks hin zu öffnen, in der Natur weder bejaht noch verneint werden muss, sondern frei entlassen werden kann. Dann wird die Revolution vollzogen sein, wenn sie als Vernunft ihr anderes frei zu entlassen vermag.

¹⁰ Horkheimer, Max: Die Revolte der Natur. In: Kritik der instrumentellen Vernunft, hrsg. und übers. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer 1985, S. 93–123, hier: 122.

¹¹ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik II, Werke 6, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 573.

Interviews

Interview 1

Interview 2

Interview 3

Interview 4

Interview 5

Interview 6

Interview 7

Interview 8

Interview 9

Interview 10

Interview 11

Interview 12

Interview 13

Interview 14

Interview 15

Interview 16

Interview 17

Interview 18

Interview 19

Interview 20

Interview 21

Interview 22

Interview 23

Interview 24

Interview 25

Interview 26

Interview 27

Interview 28

Interview 29



Der traumatisierte Raum oder Geschichte als Phantasma

Judith Kasper über die Krise der
Sprache und weshalb das Verdrängte
gerade das Sichtbarste ist

Die Lesbarkeit der Geschichte ist ungewiss geworden. Hegel glaubte noch, die Geschichte vernünftig begreifen zu können, Kant wollte in ihr ein Zeichen ausgemacht haben, das eindeutig anzeige, ob sich die Menschheit zum Guten oder zum Schlechten hin entwickelt. Heute scheint nicht länger selbstverständlich, dass uns solche Geschichtszeichen Auskunft über das Geschick der Menschheit geben. Und so gilt auch in der gegenwärtigen Forschung ein Verständnis von Geschichte als überholt, das diese als lineare Abfolge von positiven, in der Zeit ablaufenden Ereignissen konzipiert.

Mit der Literaturwissenschaftlerin Judith Kasper sprachen wir über den Begriff der Geschichte vor dem Hintergrund ihres Buchs *Der traumatisierte Raum*. Wie Kasper anhand einer psychoanalytischen Lektüre kanonischer Werke von Primo Levi, Imre Kertész und W. G. Sebald zeigt, erfordern die Katastrophen des 20. Jahrhunderts ein anderes Konzept von Geschichte, das diese nicht als zeitliches Kontinuum, sondern als räumliche Zersprengung sichtbar werden lässt. Paradigmatisch dafür steht das nationalsozialistische Lagersystem, das gerade durch seine extreme Sichtbarkeit unrepräsentierbar wird, eine phantasmatische Existenz gewinnt.

l'ointain: Mit dem Begriff des Geschichtszeichens versucht Kant die Frage zu beantworten, ob die Menschheit zum Besseren hin fortschreitet. Interessanterweise glaubt Kant dafür tatsächlich ein Zeichen gefunden zu haben – und zwar in der Geschichte. Kant sieht in der Französischen Revolution und vor allem in der enthusiastischen Anteilnahme der Beobachterinnen einen unabweislichen Beleg für den sittlichen Fortschritt des Menschengeschlechts, der durch keine kontingenten Geschichtsverläufe mehr rückgängig

zu machen sei. Offenbar ging Kant also davon aus, die Geschichte lesen zu können. In Ihrer Lektüre wird Geschichte als traumatisierter Raum gedacht, der das zeitliche Kontinuum lesbarer Ereignisse sprengt...

Judith Kasper: »Ein Zeichen braucht es« ... schreibt Hölderlin in seinem Gedicht *Der Ister*. Geschichte wird erst durch Zeichen lesbar, das heißt, sie muss in Zeichen übersetzt werden, narrativiert werden, nur als solche gibt sie sich zu lesen. Das ›Geschichtszeichen‹ hat aber auch einen starken Sinn: es ist ein Ereignis, was eine Realität im umfassenden Sinne und unwiederbringlich verändert hat, dahinter gibt es kein Zurück mehr, d.h. es ist auch ein Zeichen, das unser Lesen von Geschichte radikal verändert. Hat das Zeichen eine andere Bedeutung als eben diese Unterbrechung, die auch die Unterbrechung aller Lese- und Verstehensgewohnheiten ist?

Der traumatisierte Raum war in gewisser Weise der Versuch, den Holocaust als dasjenige Geschichtszeichen des 20. Jahrhunderts zu denken, das alle Begriffe, mit denen wir gelernt haben, uns in der Welt zu orientieren, vor allem unsere Geschichte zu erzählen, radikal in Frage gestellt hat. Was bleibt, ist mit einer versehrten Sprache die Spätschäden nachzulesen. Das versucht *Der traumatisierte Raum*.

Ihre Einladung war für mich eine Gelegenheit, es mit zeitlichem Abstand wiederzulesen. Um die Jahrtausendwende hatte ich die ersten Ideen dazu, erschienen ist es erst 2016, inzwischen schon wieder vier Jahre her. Es kommt mir vor, als ob ich es in einer anderen Epoche geschrieben hätte: also vor dem Andrängen dessen, was uns gerade politisch, sozial, gesellschaftlich umtreibt¹; dass jeden Tag in den Medien ein neuer Akt antisemitischer oder rechtsradikaler Gewalt benannt wird. Wir beobachten wieder zunehmend identitäre Verfestigungen und Zuschreibungen, ich bin fast etwas erschrocken. Wäre ich jetzt noch in der Lage, dieses Buch so zu schreiben? Zunächst dachte ich: wahrscheinlich nein. Und dann im zweiten Moment habe ich doch gedacht: ja. Weil ich glaube, es ist trotzdem wichtig, weiterhin so zu arbeiten. Es fehlt mitunter der Atem und die Geduld, weil wir gerade von so viel überrollt werden und man sich fragt: Gibt es überhaupt noch Zeit für dieses feinzisierte Zuhören und Lesen? Ist das jetzt ein Luxus, müssten wir nicht ganz anders agieren? Ich denke trotz allem, wir müssen solche Räume offenhalten, die einer anderen Zeit, einem anderen Nachdenken verschrieben sind. Es geht nicht nur um schnelle

¹Das Gespräch fand statt kurz vor Ausbruch der Pandemie und unter dem noch frischen Eindruck des Anschlags auf die Synagoge in Halle im November 2019, den Machenschaften zwischen der AfD und den bürgerlichen Parteien FDP und CDU im Thüringer Landtag Anfang Februar, den rechtsextremen Mordanschlägen in Hanau am 20. Februar 2020.

Interventionen. Das Beste, was es meiner Ansicht nach an der Universität gibt, ist das Seminar, ein Ort, an dem man gemeinsam Texte liest. Lasst uns Texte lesen und nicht Meinungen gegeneinanderstellen, um so über unsere eigenen, teils auch schon wieder festgeschriebenen Positionen hinauszuwachsen. Dann wird man im besten Falle woanders hingetrieben.

Die Arbeit am *traumatisierten Raum* ist um die Jahrtausendwende aus einem pessimistischen Optimismus hervorgegangen. Da war noch die ganze Diskussion um das Denkmal in Berlin im Gange, die sehr lebendig geführt wurde und die wichtig war. Da gab es einen Normalisierungsdiskurs und die Aufgabe bestand meines Erachtens darin, zu zeigen, wo es hakt, wo etwas nachhängt, was in all dieser eifrigen Aufarbeitung nicht verarbeitet worden ist. Das konnte man mit einem langen Atem betreiben, weil es nicht diese unmittelbare Gewalt gab. Das war eine wichtige Debatte, aber man fühlte sich nicht wirklich bedroht – durch die Wiederkehr von Verhältnissen wie in der Weimarer Republik: den Zusammenbruch demokratischer und parlamentarischer Verhältnisse und der Debattenkultur. Davon fühlte man sich nicht wirklich bedroht. Jetzt fühle ich mich aber bedroht.

Aber gleichzeitig müssen wir die Eindeutigkeiten doch auch heute in Frage stellen und aufbrechen, statt einfach ein Narrativ des Grauens zu erzählen. Können die von Ihnen verwendeten psychoanalytischen oder literaturwissenschaftlichen Verfahren auch helfen, die Geschichte der Gegenwart zu erzählen?

Ja, das glaube ich schon. Es geht nicht darum, stets nach neuen Erzählungen und Theorien zu suchen. Ich denke zum Beispiel an Primo Levi. Bei ihm gibt es eine sehr aufklärerische, auch optimistische, lineare Narration: Zeugenschaft, Aufklärung usw. In den ersten beiden großen Texten, *Se questo è un uomo* und vor allem in *La tregua* gibt es ein richtiges Narrativ von der Zeit in Auschwitz bis zur Heimkehr nach Turin, Levis ziemlich verrückter Odyssee durch Europa, die voller pikaresker Momente ist. In meinem Buch bin ich nicht nur auf diese großen Texte, sondern auch auf seine Gedichte eingegangen, die die Schattenseite dieses linearen, fortschreitenden, aufklärerischen Projektes darstellen. Diese Doppelspannung in seinem Werk scheint mir überaus interessant. Die fortschreitende Linearität wird durch die Gedichte durchgewirbelt von Momenten der Wiederkehr, durch die noch einmal etwas ganz anderes zum Ausdruck gebracht wird, nämlich das, was sich in

diesem voranschreitenden Narrativ nicht entwickeln kann. In dem letzten großen Essayband, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, setzt sich Levi schließlich mit den Revisionisten in den 1980er Jahren auseinander. Er hat den Eindruck, dass sein beharrliches Zeugnis nichts gebracht hat. Er spricht da zum Beispiel davon, dass er jedes Jahr in die Schulen geht und vor den Schulklassen Zeugenschaft ablegt. Er bemerkt eine zunehmende Entfremdung: dass die jungen Leute immer weniger mit seiner Erfahrung anfangen können. Dabei ist der Holocaust ein so gut dokumentiertes Ereignis, wir haben ein unendliches Wissen darüber angesammelt und doch ist davon nichts wirklich ins Bewusstsein der Gesellschaft gedrungen. Es ist diese Kluft, die mich immer interessiert hat und weiterhin interessiert.

Und kann man dieser Kluft mit der Psychoanalyse beikommen?

Das wäre vielleicht zu hoch gegriffen. Die Psychoanalyse ist ja eine marginalisierte Wissenschaft. Sie ist deshalb interessant für mich, weil sie am Begriff des Unbewussten festhält. Sie benennt im Subjekt eine Spaltung, mit der wir immer zu rechnen haben. Die Psychoanalyse ist dort für mich interessant, wo sie das Verhältnis dieses gespaltenen Subjekts zur Sprache befragt. Von daher wird auch die Idee dessen, was Verdrängung heißt, wesentlich komplizierter. Eine weit verbreitete Vorstellung des Verdrängten ist ja diejenige von einem dunklen Kellerloch, in dem das Verdrängte versteckt und unsichtbar geheim gehalten wird. Der Holocaust war aber nicht nur eine ›Nacht und Nebel‹-Aktion. Der Holocaust hat auch eine radikale Sichtbarkeit: Sechs Millionen Menschen verschwinden – die Leere, die Abwesenheit, angefangen bei jedem einzelnen, der aus seiner Wohnung deportiert wird, liegt ja offen zutage: wie der entwendete Brief in Poes Erzählung. Das ist die epistemische Herausforderung dessen, was ich mit dem ›traumatisierten Raum‹ bezeichne. Mich hat das von Anfang an wahnsinnig beschäftigt. Die Vielzahl von Lagertypen, die es im Deutschen Reich und auch in den besetzten Gebieten gab, die sich in direkter Nachbarschaft zum zivilen Raum befanden. Der Holocaust ist nicht nur ›Auschwitz‹, das Ominöse, irgendwo im ›Osten‹. Diese verschleiernde Sprache gab es zwar auch, aber die Deportation hat oft in einem Gefangenenerlager, einer Garage, ›direkt um die Ecke‹, begonnen. Überall sind ganz unterschiedliche Typen von Lagern entstanden; sie gehörten zum Alltag. Vielleicht hat man nicht realisiert, dass von diesem Lagertyp der Weg dann in die Vernichtungslager führte, dennoch müssen wir davon ausgehen,

dass das Lager zur Alltagsrealität des urbanen, zivilen Raums gehörte. Dass die Gestapo nachts in Wohnungen eindringt und die Nachbarn verhaftet – da kann niemand sagen, dass er oder sie das nicht mitbekommen hat.

Wenn wir von Verdrängung hier sprechen, dann in einem radikalen, d.h. psychoanalytischen Sinne: nämlich dass das Offensichtlichste offensichtlich nicht gesehen wird. Die Vorstellung vom Verdrängen als dem Versteckten, Geheimen ist da eher irreführend. Es liegt an der Oberfläche, es ist flächig. Deshalb war für mich der Raumbegriff wichtig. Dieses Flächige und die Einsicht, dass wir oft gar nicht entscheiden können, wo das Lager anfängt, wo es aufhört. Selbst Historiker sprechen zuweilen in Bezug auf das konzentrationäre System von »lagerisierten Regionen«. Und dabei ist noch nicht vom Phantasma des Lagers die Rede.

Letztere Ebene interessiert mich besonders. Dafür bedarf es der Psychoanalyse als Gespensterwissenschaft. Freud hat sich immer mit einem sehr aufklärerischen, rationalen Gestus diesen unheimlichen und völlig irrationalen Phänomenen ausgesetzt.

Es gibt also nicht bloß die positiven Ereignisse; sondern diese werden transportiert, an einen anderen Ort...

...genau. Freud spricht von psychischer Realität. Damit haben wir es zu tun: mit Wahnbildern, Verzerrungen, mit Ungleichzeitigkeiten, mit Nachträglichkeiten und so fort.

Sie zeigen solche Phänomene anhand der Literatur auf; sind sie dort sichtbar als in anderen Bereichen? Wenn Sie davon sprechen, dass solche Ereignisse oder Phantasmen »sich wiederholend insistieren«, wird das in der Literatur anders sichtbar als bei geschichtlichen Ereignissen?

Das geschichtliche Ereignis braucht zunächst auch eine Narration. Etwa die geschichtswissenschaftliche Narration. Freilich bedarf es der Historisierung – aber vielleicht nicht zu früh und nicht ausschließlich. Wir brauchen auch das Bewusstsein davon, dass geschichtliche Ereignisse auch etwas Unabgeschlossenes haben können und ein merkwürdiges Nachleben entwickeln. Und ich glaube, eine bestimmte Literatur kann ein Dispositiv sein, in dem etwas erzählt werden kann, das im geschichtlichen Ereignis selbst nicht aufgeht.

Natürlich spielt dabei das Subjekt, das Geschichte erlebt, überlebt, aber auch studiert und liest, eine entscheidende Rolle. Ich schätze literarische Texte, die Figuren entwerfen, die hochsensible Seismographen für das Irreparable der Geschichte sind, die paradigmatisch dafür einstehen, dass die Vergangenheit nicht vergangen ist, sondern in der Gegenwart traumatisch insistiert. Jemand wie W. G. Sebald ist ein Autor, den ich diesbezüglich sehr schätze. Seine Figuren sind traumatisierte Figuren. Sebald zeigt an seinen Figuren, wie die Ereignisse, durch die sie hindurchgegangen sind, ohne je wirklich bewusst geworden zu sein, zu anderer Zeit und an anderen Orten immer wieder neu ausagiert werden. Sebalds Figuren sind idiosynkratische Figuren, die durch den europäischen Raum wandern und besonders stark reagieren auf Ungleichzeitigkeiten, auf Wörter, auf Namen, die aufgeladen sind mit einer Geschichte, die an dem jeweiligen Ort aber überhaupt nicht aufgearbeitet werden kann. Wir haben es hier mit Figuren zu tun, die dem Wahnsinn nahe stehen. Sebalds Roman *Austerlitz* und sein gleichnamiger Protagonist sind in dieser Hinsicht sehr interessant. Literatur hat die Kraft, sich in der Nähe zum Wahnsinn zu halten; sie erweitert dadurch letztlich einen Raum von Erkenntnis, denn der Wahnsinnige spürt Dinge, die andere nicht spüren wollen. Hierin liegt einerseits eine Gefahr, aber gleichzeitig auch Potential, etwas sinnfällig und spürbar zu machen, wogegen andere schon immunisiert sind.

Adorno sagt über Mahler, dass man in dessen Symphonien schon die kommenden Schrecken hören kann, dass dort etwas wahrnehmbar wird, das sich noch gar nicht materialisiert hat...

Hier erweist sich Adornos feiner Spürsinn und zugleich zeigt diese Behauptung, wie wir rückblickend Dinge wahrnehmen können, die vorher nicht wahrnehmbar und nicht denkbar waren. Und umgekehrt erweist sich hier Kunst auch in ihrer zuweilen prophetischen Dimension.

Das heißt aber, unsere Aufgabe heute ist es gar nicht so sehr, überhaupt irgendetwas zu bewältigen oder Wunden zu überdecken. Sondern es geht darum, die Ambivalenzen der Träume, des Unheimlichen, des Unklaren aufrechtzuerhalten, sich darin zu bewegen und experimentierend zu schauen, wo man ankommt. Das heißt, die Bewältigung ist nicht unsere Aufgabe, wir dürfen es uns nicht so vorstellen, als schwebte da noch etwas nach, mit dem wir fertig werden müssen?

Der Moment, in dem wir meinen, mit etwas fertig zu sein, dieser Akt der Schließung, der ist problematisch. Nur wenn wir offen sind für das Unabgeschlossene, das Überhängende, wenn wir in der Unruhe bleiben und dort nach Ausdruck suchen, kann es Transformation geben... Wir müssen damit rechnen, dass die Dinge wiederkehren. Und auch wenn wir damit rechnen, wird es uns immer unangenehm überraschen. Wenn die Leute sagen, dass in der Schule zu viel Shoah unterrichtet wird, wenn sie sagen, sie können es nicht mehr hören – eine sehr verbreitete Redeweise –, dann ist das eben diese Ermüdungserscheinung, die man einerseits zur Kenntnis nehmen muss, andererseits muss man sich auch fragen, *wie* denn darüber gesprochen wird. Da wo darüber gesprochen wird, entfernt sich der Holocaust oft, weil er von einer bestimmten Art der Rede ferngehalten wird. An anderer Stelle zu einer völlig ungelegenen Zeit rückt er dann vielleicht sehr nahe. Das kann man pädagogisch nicht planen. Und dann fängt vielleicht plötzlich ein anderes Denken und Sprechen an. Das ist mein dem Kontingenten überlassener schwacher Optimismus.

Ende Januar habe ich an einer Stolpersteinverlegung teilgenommen und ich muss sagen, da passiert schon etwas. Diese ganz einfachen Gesten: Leute kommen zusammen, da ist ein Name, da ist ein Ort – ein konkreter Ort im Stadtraum –, dann erzählt jemand etwas dazu und diese Person, die gerade noch für dich unbekannt war, steht mit einem Mal im Raum, ein unschuldiger Mensch, der aufgrund seiner Zugehörigkeit zur jüdischen Bevölkerung verhaftet und umgebracht worden ist. Diesen Skandal in dieser Einfachheit aufzurufen, das hat mich wieder sehr berührt, obwohl ich das doch alles schon längst (abstrakt) weiß. Es geht dabei um eine Art der Affizierung, die wir vielleicht immer wieder brauchen. Zugleich aber bedarf es natürlich auch der Rationalisierung: Das ist ein geschichtliches Ereignis, Deutschland hat sich auch verändert, die Gesellschaft hat sich verändert. Wir müssen die Dialektik immer wieder aufrechterhalten: Wenn das Ereignis zu stark in die historische Distanz gerückt wird, bedarf es anderer Modi, um es wieder in die Nähe zu rücken. Und im Kontext der traumatischen Durchdringung der Gegenwart des Erlebens vom Vergangenen, bedarf es auch vorsichtiger Interventionen, die Unterschiede markieren. Das passiert in der psychoanalytischen Kur. Die Psychoanalytikerin interveniert mal leise, mal lauter, wo die Analysandin *zu* affiziert ist. Wenn, wie im Falle von Sebalds Figur Austerlitz, um noch einmal auf die Literatur zurückzukommen, alle Zeichen in der Gegenwart anfangen, auf gespenstische Weise

vom Konzentrationslager zu sprechen, so ist das ein Wahn, für den man auch offene Ohren haben sollte. Die platte Intervention, dass das Ferienlager doch nichts mit dem Konzentrationslager zu tun hat, also wenn jemand sagt: »Ach nein. Das hat doch nichts miteinander zu tun«, dann ist doch auf den Resonanzraum des sehr belagerten Wortes Lager hinzuweisen. Es gibt eine ganze Reihe solcher, wie Celan sagen würde, »angereicherter« Wörter. Eins zum Beispiel, das mir einmal schockartig über eine Ausstellung entgegenkam, ist das Wort »HiWi«, das wir an der Universität ständig benutzen. Das sind eigentlich »Hilfswillige«. Die »Hilfswilligen« waren die ukrainischen Kollaborateure der Nazis. Die wurden »Hilfswillige« oder »Hiwis« genannt. Dieses Wort hat sich auf eine abstruse Weise gehalten, obwohl wir den Ausdruck Wissenschaftliche Hilfskraft logischerweise WiHi abkürzen müssten. Das Wort »Führer« hat ja auch eine eigene geschichtliche Dimension. In der DDR zum Beispiel durfte es überhaupt nicht verwendet werden – aber nach der Wiedervereinigung drangen in den ostdeutschen Sprachraum alle möglichen Komposita mit »Führer« wieder ein: Straßenbahnführer, Lokführer, Reiseführer. Die Ostdeutschen waren extrem sensibilisiert für dieses Wort, es war noch mit geschichtlichem Ballast beladen, während es in Westdeutschland eine fragwürdige Neutralisierung erfahren hatte. Mich interessieren solche »Wort-Fälle«, weil sich da in der Sprache etwas Unbewusstes manifestiert.

Weil sie gerade von den leichten Korrekturen gesprochen haben, die die Analytikerin vornimmt, wenn sich das Erfahrene zu sehr verfestigt: Wenn Sie das Buch heute noch einmal schreiben würden, wäre das dann die Aufgabe, die Sie sich setzen würden?

Das ist eine spannende Frage. Ich glaube, ich würde die Akzente etwas anders setzen: noch weiter vom *accent grave* auf den *accent aigu* – oder wie Celan in seiner Meridian-Rede sagt: »man kann [...] so oder so lesen, man kann verschiedene Akzente setzen: den Akut des Heutigen, den Gravis des Historischen – auch Literarhistorischen –, den Zirkumflex – ein Dehnungszeichen – des Ewigen.« Und Celan fügt hinzu: »Ich setze – mir bleibt keine andere Wahl –, ich setze den Akut.«

Der *gravitus* und die Zuspitzung des *aigu* – etwas in dieser Art müsste wahrscheinlich gemacht werden. Max Czollek hat vor kurzem ein kleines Buch geschrieben, das *Desintegriert euch!* heißt. Ein kleines Pamphlet, das sehr interessant ist, weil er sich darin aus der Perspektive der jüngeren

Generation noch einmal mit dem Historikerstreit beschäftigt oder mit den ›Highlights‹ der deutschen Gedächtnispolitik: Weizsäcker-Rede, Denkmalstreit, usw. Und dadurch erschloss sich mir auch, dass all das nicht schon abgeschlossen oder bewältigt ist. Czollek ist Jahrgang 1986, er ist Jude, er schreibt aus einer unmittelbaren Betroffenheit heraus. Er verbindet die Debatten um das Gedenken des Holocaust mit der ›Flüchtlingsdebatte‹. Was sich aktuell beobachten lässt, ist, dass sich der *Ton* noch einmal verschärft hat. Das hat, glaube ich, wirklich damit zu tun, dass antisemitische und rassistische Gewalt so grassiert. Das war vorher nicht der Fall, zumindest schien es so, als habe sich da etwas beruhigt. Dieselben Themen und Fragestellungen haben unter dem Eindruck der aktuellen gesellschaftlichen Krise eine größere Dringlichkeit.

Das heißt dieses Desintegriert euch! wäre auch so als seismographischer Ausschlag zu verstehen, als Symptom?

Nicht nur, das Buch leistet auch eine sehr kritische Arbeit am Integrationsbegriff. Das finde ich außerordentlich interessant. Und das hat in gewisser Weise auch mit unserem Thema hier zu tun. ›Integration‹ ist vielleicht das neue Wort – das kommt mir jetzt gerade erst durch dieses Gespräch in den Sinn – für ›Bewältigung‹; ›Integration‹ hat den Bewältigungsbegriff abgelöst. Man will die Sache lösen. Mit dem Anderen, dem Differenten, mit dem, was nicht ins Konzept passt, mit dem was stört, findet man keinen anderen Umgang als entweder Integration – oder Abschiebung. Dazwischen gibt es irgendwie nichts. Keinen Denkraum, keine Sprache. Diesen Zwischenraum zu öffnen, denkerisch, sprachlich, theoretisch und praktisch zu erweitern, in der Alternativlosigkeit andere Wege – zumindest versuchsweise – aufzuzeigen, das sehe ich als die gegenwärtige Aufgabe, der sich auch die Geisteswissenschaften widmen sollten. Denn die gegenwärtige Krise ist eine Sprachkrise.

»Ressentiments sind Umverteilungssysteme für Ängste.«

Ein Gespräch mit Joseph Vogl

Joseph Vogl, Professor am Institut für Deutsche Literatur an der HU Berlin, hat in den letzten zehn Jahren eine beeindruckende Theorie der Gegenwart vorgelegt. *Das Gespenst des Kapitals* (2010) lieferte eine Theorie des Finanzkapitalismus, die zu erhellen vermochte, inwiefern die soziale Reproduktion zunehmend unter die Reproduktionszyklen des Finanzkapitals subsumiert wird. Führte diese Geschichte bis zur Finanzkrise 2008, legte das Folgewerk *Der Souveränitätseffekt* (2015) dar, was die diesen Strukturen angemessene (und krisenerprobte) Regierungsweise ist: Im Zentrum des Werks stehen die Noten- und Zentralbanken als Ununterscheidbarkeitszonen zwischen Politik und Ökonomie. Sie sind den Wechselfällen demokratischer Mehrheitsverhältnisse ebenso enthoben wie der freien Konkurrenz der Märkte. Sein aktuelles Buch *Kapital und Ressentiment* (2021) zeigt schließlich überzeugend die Co-Evolution und die Wechselwirkungen zwischen Informationstechnologie, Finanzkapitalismus und der Plattformökonomie der Gegenwart. Es beinhaltet aber auch Thesen über die politischen Folgen dieser neuen Technologien und ihrer kapitalistischen Anwendung. Wir haben mit ihm über die gegenwärtige Gestalt des Kapitalismus, die Nährböden des Ressentiments und den »alten Liberalismus« gesprochen.

l'ointain: Herr Vogl, Sie haben eine Theorie der Gegenwart vorgelegt. In ihrem Buch geht es allerdings auch um »Experimente zur Erprobung der nächsten Gesellschaft«. Finanz- und Plattformkapital warten mit eigenen Zukunftsutopien auf...

Joseph Vogl: Zunächst lässt sich sagen, dass wohl keine Macht, keine gesellschaftliche Kraft so intensiv, so raffiniert und artistisch mit der Zukunft umgeht, wie die Finanzökonomie. Die Finanzökonomie besteht ja im Wesentlichen

aus Geschäften, die mit Risiken und Zukunftserwartungen gemacht werden. Das heißt, es geht um die Besetzung, Konfiszierung und die Kolonisierung von zeitlichen Ressourcen, die künftigen Charakter haben. Futur wird gewissermaßen kapitalisiert. Das heißt auch, dass in der Finanzökonomie bereits ein gewisses Ewigkeitsbestreben liegt. Das ewige Leben auf Erden soll in letzter Konsequenz in der Logik des Finanzkapitals realisiert werden. So haben gerade Finanzkapital und Plattformunternehmen heftige Neigungen zu Zukunftsvisionen. Aus Kalifornien und aus dem Mund von Charaktermasken wie Peter Thiel kommen etwa solche Einfälle wie Charter Cities, also privatisierte Kommunen, Communities, die wie Privatunternehmen geführt werden, unternehmerische Governance als Gesellschaftsmodell. Man könnte das auch eine ›Dubaisierung‹ der Welt nennen, autoritär organisierte Kapital- und Konsumparadiese. Aber glücklicherweise gibt es Krisen und Crashes, und Krisen sind, wie Hans Blumenberg einmal sagte, Verwerfungen von Zeithorizonten. Das gilt insbesondere für Finanzkrisen. Plötzlich tritt eine nichtabgeholte Zukunft in die Gegenwart ein und stiftet Aufruhr – Erinnerung an die Endlichkeit als Heilmittel gegen kapitalistische Fantasy.

Sie sprechen von einer radikalen Privatisierung von Staatsaufgaben. Werden die Plattformen so groß, dass sie gewisserweise selbst zu Staaten werden?

Fernand Braudel, der große Wirtschaftshistoriker, der über die Entstehung des Handelskapitalismus im Mittelmeerraum geschrieben hatte, sagte einmal: Der Kapitalismus siegt überall dort, wo er Staat wird. Und diese Staatswerdung des Kapitalismus ist auch eine Schlagzeile für die gegenwärtige Entwicklung. Tatsächlich bilden sich seit geraumer Zeit parastaatliche Strukturen aus, bei denen die Differenzierung von Staat und Markt oder von Politik und Ökonomie wenig Sinn macht. Der Staat ist nicht einfach der Überbau einer ökonomischen Basis.

Diese Entwicklung hat eine lange Geschichte. Ich selbst habe [in *Der Souveränitätseffekt*; d. Red.] versucht zu beschreiben, wie der Finanzkapitalismus und das Finanzkapital aus einer Ununterscheidbarkeitszone von Staatsapparaten und privaten Finanziers hervorgegangen sind. Bei diesen Überlegungen ging es um die Beschreibung bestimmter Konstellationen, für die nicht selbstverständlich bereits eine theoretische Optik bereitsteht. Das war beispielsweise die Frage: An welchen Stellen sind traditionelle Theorien und Philosophien des Politischen auf der einen Seite und Theorien des

Ökonomischen auf der anderen Seite blind? Und dabei lohnt es sich, notfalls auch ein etwas umständliches begriffliches Besteck zu entwickeln, um das zu fassen. So kam es zu Begriffen wie dem der seignioralen Macht¹ beispielsweise. Daraus haben sich verschiedene Momente des modernen Finanzregimes entwickelt, die man auch in ihrer Institutionalisierung beobachten kann, wie beispielsweise in der Einrichtung von National-, Zentral- oder Notenbanken. Die Federal Reserve in den Vereinigten Staaten ist eine Regierungsinstitution, wird aber von privaten Banken betrieben. Und ich glaube, der Plattformkapitalismus hat eine Entwicklung dieser Art weiter forciert, radikalisiert. Die Plattformunternehmen sind aus privatisierten öffentlichen Infrastrukturen hervorgegangen – Privatisierung der digitalen Netze seit Mitte der 1990er Jahre – und stellen nun selbst wiederum Infrastrukturen bereit, für die einstmals der liberale Staat zuständig war. Der Soziologe Philipp Stab spricht etwa von »proprietary Märkten«. Das bezeichnet das Phänomen, dass diese Unternehmen nicht mehr *auf* Märkten konkurrieren, sondern selbst Märkte schaffen, auf denen andere Unternehmen konkurrieren. Entsprechend kontrollieren solche Plattformen auch die Marktzugänge.

¹ Mit ›Seignioralmacht‹ bezeichnet Vogl eine Machtform, die weder bloß ökonomisch, noch bloß politisch ist, sondern dort zum Tragen kommt, wo politische und ökonomische Macht untrennbar verflochten sind. In *Der Souveränitätseffekt* verfolgt Vogl diese Konstellation von den handelskapitalistischen Verstrickungen zwischen Fuggern und Königen bis in das gegenwärtige Zentral- und Notenbankensystem.

Sind Plattformen also Monopole im klassischen Sinn? Der Konkurrenz entwachsen, fähig, den Monopolgewinn abzuschöpfen...

Man darf nicht vergessen, dass die Herstellung von monopolistischen Strukturen immer eine Begleitmusik des Kapitalismus gewesen ist. Die Vereinigten Staaten haben ja große Erfahrungen im Umgang damit, denken Sie an die Bildung von Trusts, Standard Oil, Rockefeller und andere. Und aber auch mit der Zerschlagung solcher Unternehmen beispielsweise am Anfang des 20. Jahrhunderts. Man kann vielleicht zugespitzt formulieren: Das Monopol war immer ein zentrales Interesse von großen Konzernstrukturen, denn die Befreiung vom Wettbewerb ist eine eminente ökonomische Gnade. Auf den Arbeitsmärkten soll Konkurrenz herrschen, auf der Ebene von Kleinunternehmen, mittleren Unternehmen, Handwerkern soll Konkurrenz herrschen – Wettbewerb macht die Leute gefügig. Aber wer genügend Kapital bzw. Lösegeld hat, kauft sich vom Wettbewerb frei.

Neu in den gegenwärtigen Konstellationen ist jedoch, dass das, was man Liberalismus nennt, immer weniger Beschreibungspotenzial liefert.

Es gibt inzwischen, das ist der erste Punkt, eine radikale ideologische Apologie des Monopols. Das heißt, prominente Vertreter des Informationskapitalismus distanzieren sich inzwischen von den älteren liberalistischen Idolen und sehen es gar nicht mehr als nötig an, die Parole des Wettbewerbs auszurufen. Von den Lautsprechern der Plattformindustrie wird propagiert, dass nicht der Wettbewerb, sondern Monopolisten für den Wohlstand von Gesellschaften sorgen. Der zweite Punkt geht in die gleiche Richtung, ist jedoch komplizierter: Die Informationsstruktur in diesen Unternehmen ist mit liberalistischen Konzepten nicht mehr fassbar. In Finanztheorien der Neoklassik, in Finanztheorien des Neoliberalismus ist der gleichmäßige Zugang aller Akteure zu Informationen über Märkte, Preise etc. die Voraussetzung dafür, dass sich ein glückliches Gleichgewicht auch auf Finanzmärkten herstellen kann. Die neuen Plattformunternehmen basieren hingegen auf der radikalen und rabiaten Herstellung von Informationsasymmetrien. Deren Geschäfte funktionieren nur, weil sie nichtrivalisierende Güter, also Güter, die eigentlich nicht verknappbar sind, nämlich Informationen, durch Informationsschranken oder Informationsmonopole zu knappen Gütern und damit zu Waren machen. User bekommen kostenlose Angebote und schließen damit, wenn man so will, Kontrollverträge ab, in denen sie ihre Daten, bzw. ihre Metadaten großzügig abtreten. Und diese Daten sind, ökonomisch gesprochen, Rohstoffe. User sind Rohstoffproduzenten, werden aber digital enteignet. Auch das wäre eine nicht unwichtige Abweichung von einem liberalistischen Idol: Information selbst wird strikt asymmetrisch verteilt.

Vielleicht kommt etwas Drittes hinzu, das eher politische Verwerfungen betrifft. Die europäischen Institutionen, etwa die Europäische Kommission, können eigentlich als ›erzliberale‹ Institutionen begriffen werden, die mit einer Priorität für eine bestimmte Wirtschaftspolitik eingerichtet wurden. Jüngere Untersuchungen haben nun gezeigt, dass beispielsweise der Brexit eine eigentümliche Uneinigkeit bei den Vertretern des Finanzkapitalismus sichtbar gemacht hat. Großbanken etwa, genauso wie die produzierende Industrie, also Unternehmen, die vom Binnenmarkt der EU profitieren, haben entsprechend die Remain-Kampagne unterstützt. Für die Avantgarde des Finanzkapitalismus dagegen, für Hedgefonds, Investmentfonds und Derivathändler war die Regulierungspraxis in Europa noch zu streng. Diese Teile des Finanzkapitals haben den Brexit unterstützt. So gab es also eine signifikante Allianz zwischen der Stimulierung von Ressentiments, Xenophobie und englischem Nationalismus auf der einen Seite und einer

Avantgarde des Finanzkapitals auf der anderen Seite: die Zerstörung Europas und eine nationalstaatliche Parzellierung als Voraussetzung für die Entfesselung der globalen Fintech-Branche.

Das wäre im Falle des Brexit also eine Art strategischer Bonapartismus der Avantgarde des Kapitals?

Ich möchte die Analogie nicht übertreiben, aber es gibt zumindest eine Brücke zum Bonapartismus, also dem zweiten Kaiserreich, dem Staatsstreich und Napoleon III., wie Marx ihn im 18. Brumaire bespricht. Das Interessante an dieser Konstellation ist, dass die politische Enteignung des Bürgertums mit dem Imperativ »Bereichert euch!« einherging. Die Spannung zwischen einer politischen Entmachtung einerseits und einer ökonomischen Entfesselung andererseits. Jean-Paul Sartre hat in seiner riesigen Biographie zu Gustave Flaubert (*Der Idiot der Familie*), nebenbei gesagt, den in dieser Struktur liegenden Motor der Produktion von Ressentiment genau begriffen und als eine Art Neurotisierung des objektiven Geistes beschrieben. Politische Ohnmacht und der Imperativ zur Bereicherung sowie die damit verbundene wettbewerbsgeleitete Atomisierung der Gesellschaft sind der Nährboden des Ressentiments. Ich glaube, an diesem Punkt gibt es ein bonapartistisches Element. Und einen solchen Zusammenhang von Kapitalismus und Ressentiment versuche ich auch für eine Gegenwartsanalyse stark zu machen.

Bernard E. Harcourt hat in seinem Buch Gegenrevolution. Der Kampf der Regierung gegen die eigenen Bürger die von Ihnen beschriebene Entwicklung mit den Geheimdiensten und dem Militär in Verbindung gebracht. Er zitiert Äußerungen wie die von Michael Hayden, dem früherer CIA-Direktor, der sagt: »Wir töten Menschen auf Basis von Metadaten.« Sehen Sie diese sicherheitspolitische Dimension auch, zumal in der gegenwärtigen Pandemie ja über entsprechende Apps auch von Staaten große Datenmengen erhoben werden?

Da muss man vielleicht in Erinnerung rufen, dass die Privatisierung von Daten, die Herstellung von privaten Datenmonopolen, mit einer rechtlichen Ausnahmeregelung verbunden ist. In meinem Buch bespreche ich den sogenannten *Communications Decency Act*, § 230, der regelt, dass Internetprovider ein Haftungsprivileg genießen. Für die von Dritten eingestellten Inhalte

sind sie nach diesem Gesetz nicht mehr selbst verantwortlich. Das hat zum Take Off solcher Unternehmen, etwa Google und Facebook, geführt. So konnten diese neuen Datenstaubsauger entstehen, bei denen die Leute mit der Nutzung kostenloser Dienste freiwillig ihre Daten abgeben.

Spätestens nach 9/11 wurden staatliche Institutionen, FBI, CIA, NSA etwa in den Vereinigten Staaten, eifersüchtig auf diese Datensammlungen von privaten Unternehmen. Das führte etwa zu einer beispiellosen Zusammenarbeit zwischen Google und NSA, den Datenaustausch betreffend. Die CIA lagert ihre Daten inzwischen auf Clouds von Amazon, und gemeinsam mit Venture Capital, also mit privatem Risikokapital, hat sie selbst Unternehmen in dieser Grauzone gegründet. Das berühmteste Beispiel hierfür ist wohl *Palantir*. Dieses Unternehmen wird inzwischen von der Finanzbranche und von Medienunternehmen, aber auch von Gesundheits-, Grenzschutz und in Ausländerbehörden kontraktiert und kommt in Hessen und Nordrheinwestfalen in der Polizeiarbeit zum Einsatz. *Palantir* ist ein Datenbroker, es liefert Datenanalysen, die sich u. a. auf Mustererkennung und Softwarepannen, auf die Vorhersage von Börsentrends, Kaufverhalten, Epidemien, Terroraktionen oder Straftaten überhaupt beziehen. Schließlich muss man vielleicht einen letzten Punkt erwähnen: Das effizienteste Abgreifen von Nutzerdaten passiert über Bezahldienste. Das hat China sehr früh bemerkt (mit *AliPay*), aber das betrifft natürlich auch *Paypal*, das betrifft *Googlepay*. Und das betrifft auch den von Facebook entwickelten Bezahl-dienst, *Diem*, der ja bis zu einem eigenen privaten Geld- bzw. Währungssystem ausgeweitet werden soll.

Beim Sammeln dieser gigantischen Datenmengen sind weltweit staatliche und private Akteure gleichermaßen beteiligt. Unterschiedliche nationale Rechtssysteme scheinen dabei eher hinderlich. Gibt es eine Art ›reelle Subsumption‹ unter diese neuen Unternehmenskonzepte? Wird die Welt entsprechend angepasst und gibt es staatliche und nichtstaatliche Akteure, die daran ein Interesse haben?

Ja und nein. Auf der einen Seite gibt es dieses deutliche Interesse. Die informationskapitalistische Konstellation privilegiert autoritäre Zugriffe. Das beste Beispiel dafür ist China. Was hier – und das wäre die eine Seite – u. a. wirksam wird, ist die Universalisierung von sogenannten *smart contracts*. Das, was ich vorher Kontrollverträge genannt habe, wird durch die Erziehung

eines neuen Konsumentenverhaltens ermöglicht oder motiviert. Es gibt inzwischen einen Konsumenten, der darauf beharrt, kostenlos beliefert oder gefüttert zu werden. Und unter dieser Bedingung können überhaupt erst die maschinell verarbeiteten Kontrollverträge (die ein wichtiger Baustein in der weiteren Privatisierung des Privatrechts sind) geschlossen werden. Damit setzt sich eine Dynamik fort, die schon mit der Finanzialisierung der Weltwirtschaft begonnen hat: die Herauslösung von internationalen Verträgen und Vereinbarungen aus nationalstaatlichen, öffentlichen Rechtssystemen, eine Privatisierung des Privatrechts, die Wahl günstiger Rechtsstandorte.

Die andere Seite, und das darf man nicht vergessen, besteht nun darin, dass selbst aus den Herzkammern des Liberalismus, die ich schon erwähnt habe, wie beispielsweise der Europäischen Union, inzwischen ein großes Unbehagen vernommen werden kann. Dieses Unbehagen wird unter dem Stichwort ›Datensouveränität‹ verhandelt. So gibt es seit Ende 2020 Bestrebungen der EU, Gesetzesentwürfe wie den *Digital Services Act*, den *Digital Markets Act* und den *Data Governance Act*, deren Durchsetzung noch offen ist, die aber drei Dinge in den Blick nehmen. Erstens die Monopolstellung bestimmter Unternehmen. Zweitens die Datenextraktion zu geschäftlichen Zwecken, das Absaugen von europäischen Daten, auch öffentlichen Daten, in amerikanische Unternehmen – und damit natürlich auch in die konzertierte Nutzung durch Privatunternehmen und amerikanische Geheimdienste. Drittens das damit verbundene Haftungsprivileg. Die offene Frage also ist, wie weit sich Europa in Richtung digitale Souveränität bewegt oder wird bewegen können. Der Bundesdatenschutzbeauftragte hat kürzlich übrigens die Bundesregierung und oberste Bundesbehörden aufgefordert, ihre Facebook-Seiten aus Sicherheitsgründen zu löschen. Es gibt also Gegenkräfte hier und dort.

Welche Lobby steht hinter diesen Gegenkräften? Ist das die alte Industrie?

Zum Teil, ja, vielleicht auch noch die alten Nationalstaaten. Aber es gibt ein Spannungsfeld, auf dem sich, wie ich glaube, die Kämpfe der Zukunft abspielen werden. Und das betrifft den Konflikt zwischen einer dezidierten Rechtsfeindlichkeit im jüngsten Informationskapitalismus einerseits und den Institutionen einer rechtstaatlichen Demokratie andererseits. Inwieweit sind Entwicklungen im Gange, die auf eine Erosion demokratisch-rechtstaatlicher Institutionen ausgerichtet sind? Also nicht nur in autoritären

Regimen innerhalb Europas – Ungarn oder Polen –, sondern insbesondere vorangetrieben von Finanz- und Plattformökonomie?

An dieser Stelle sind Ihre Bücher aber, so unser Leseindruck, eher skeptisch. Sie schreiben beispielsweise darüber, dass Verfehlungen gegen austeritätspolitische Regelungen strikt verfolgt werden, während die Erosion des Rechtsstaats und der Abbau der Demokratie immer nur mit Verwarungen belegt werden.

Ja, das hat sich insbesondere in der Eurorettungspolitik seit 2010 gezeigt. Mit der Eurogruppe, mit dem Europäischen Stabilitätsmechanismus, mit Schuldenbremsen, mit dem europäischen Fiskalpakt und mit der Reform des Stabilitäts- und Wachstumspakts, die die EU-Kommission und den Europäischen Rat in besonderen Situationen zum unmittelbaren Durchgriff auf die Haushaltspolitik von Einzelstaaten ermächtigt haben, wurde sozusagen innerhalb bestehender Rechtsordnungen eine Enklave, eine rechtlich nicht formalisierte Sekundärstruktur geschaffen. Sie funktioniert als außerordentliche Handlungsreserve für Krisensituationen. Man hat es hier also mit exekutiven Interventionen zu tun, die abseits von Parlamenten und gewählten Regierungen durchgesetzt wurden.

Sie haben erklärt, dass der Informationskapitalismus ein bestimmtes Konsumentinnenverhalten schafft. Uns scheint, dass die Subjekte, die da ihre Daten abgeben, ihre eigene Unterwerfung auch wollen müssen. Wir sehen das jetzt auch in der Pandemie: Wir nutzen Apps, bleiben daheim und erstellen elektronische Impfnachweise. Das mag alles auch plausibel erscheinen, führt aber dazu, dass wir uns gemäß der Logik des Informationskapitals verhalten. Das verhindert doch gerade die Entstehung von Gegenkräften.

Das Daheimbleiben in pandemischen Zeiten ist wohl nicht dasselbe wie die Feier der neuen Konsumentenlust. Gerade hier aber kehrt die alte Frage Spinozas in neuer Aktualität zurück: Wie kommt es, dass die Leute ihre eigene Knechtschaft wünschen? Und es sind die Kostenlosigkeit, das wohlfeile Be-dientwerden, die eine eigene Triebökonomie erzeugt haben und einem die Mehrarbeit für Großkonzerne so bequem erscheinen lassen.

Spielt Kostenlosigkeit heute eine größere Rolle als die bloße Angst?

Lassen Sie mich eine Antwort versuchen. Wie eben angedeutet, geht es um eine Triebstruktur, mit der bestimmte Dominations- oder Hegemonieverhältnisse unsichtbar oder schwerelos gemacht oder zumindest nicht mehr als peinlich wahrgenommen werden. Alle diese Dinge rufen die Frage auf, wie bestimmte ökonomische Verhaltensweisen und damit zusammenhängende Sozialstrukturen auch mit der Zirkulation von sozialer Energie in Verbindung gebracht werden können. Und das Angstmanagement hat eine wichtige Rolle in der langen Geschichte neuzeitlicher Staaten. Sie ist ein wesentlicher politischer Auftrag. Der Staat ist ein Vorsorgestaat, ist ein Sorgenstaat und wird von seinen Subjekten beauftragt, bestimmte Ängste zu administrieren: Zukunftsängste, Seuchenängste, Ängste vor Versorgungsengpässen usw. Also alles das, was in einer langen neuzeitlichen Geschichte die »gute Polizei« heißt.

Hier könnte man überlegen, inwiefern in der Verwaltung von *Angstnestern* und deren Verschiebung ein wichtiger Punkt in diesem regierungstechnischen Auftrag besteht. Denn das Besondere an der Angst liegt ja, wie Niklas Luhmann einmal bemerkte, darin, dass sie immer »authentische Kommunikation« ist, sie kann nicht widerlegt und muss nicht begründet werden. Darum verfolgt Angstpolitik auch die Produktion griffiger Angstgründe. So sind beispielsweise Ressentiments politische Umverteilungssysteme für Ängste. Das ist in der Geschichte des Antisemitismus erkennbar. Große Finanzkrisen, etwa der Gründerkrach Ende des 19. Jahrhunderts oder die Finanz- und Wirtschaftskrisen der Zwischenkriegszeit, haben Angstressourcen aktiviert, die im antisemitischen Ressentiment eine Bahnung und eine flagrante Adresse erhielten. Vom internationalen Finanzkapital kam man schnell zum »Finanzjudentum« und hatte den Sündenbock dann parat. Die Verwaltung von Angstkommunikation durchs Ressentiment zielt auf Feindschaftsdeklarationen, die von tatsächlichen Machtverhältnissen ablenken.

Das ist ja auch ein gängiger Topos der Rechten: »Der Staat gibt all sein Geld für Asylbewerber aus, statt für mich zu sorgen.«

Ja, und wenn das Ressentiment im Gefühl besteht, dass einem immer etwas weggeschnappt wurde, so sorgt es auch dafür, dass im Migranten oder im Asylbewerber von nebenan eine fasslichere Figur für ein solches Wegschnappen erscheint als etwa in einem Großkonzern, der seinen Geschäftssitz auf den Kaiman Inseln hat.

Agamben hat das zuletzt mit dem Begriffspaar Furcht/Angst zu beschreiben versucht. Die Angst wird in Furcht transformiert, indem man auf jemanden deuten und zur Quelle der Angst machen kann.

Das wäre der politische Auftrag, Angst, deren Objekt unbesetzt bleibt, mit anschaulichen Objektbesetzungen zu versehen und in Furcht zu verwandeln.

Für die politische Rechte leuchtet uns das vollkommen ein. Allerdings handelt es sich beim Ressentiment um einen strukturellen Effekt des Plattformkapitalismus und müsste sich auch in der Mitte der Gesellschaft antreffen lassen.

Ja, ich habe versucht, das Ressentiment von konkreten politisch-ideologischen Fragestellungen zu lösen und zunächst eine soziale Mobilisierungsdynamik zu beschreiben, die ökonomischen Charakter hat. Die Frage wäre also politischen Verlautbarungsgesten vorgeschaltet. Und man könnte mit Blick auf eine Geschichte des Ressentiments ein paar Faktoren nennen, die diese Mobilisierungsdynamiken auszeichnen. Das wären zum Beispiel – wie etwa von Kierkegaard, Tocqueville, Werner Sombart oder später von Max Scheler beobachtet – die Konkurrenz- und Wettbewerbsstruktur, die damit verbundenen sozialen Atomisierungsprozesse und die eigentümliche Asymmetrie von ökonomischer Mobilisierung auf der einen Seite und politischer Entmachtung auf der anderen Seite. Das sind drei Elemente, die den Sozialaffekt des Ressentiments motivieren, ohne damit schon bestimmte politische Positionen auszuflaggen.

Diese Struktur, die Sie da ansprechen, klingt ja sehr nach der traditionellen Figur des Bourgeois. Wenn Hegel über die bürgerliche Gesellschaft spricht, sagt auch er, dass die strukturelle Folge der konkurrenzbasierten bürgerlichen Gesellschaft eine atomisierte Masse ist. Und alles, was Hegel über den Staat schreibt, ist in gewisser Weise nur der Versuch, mit diesem Resultat der bürgerlichen Gesellschaft fertig zu werden. Der Plattformkapitalismus scheint ganz alten Dynamiken einen neuen Spin zu geben.

Ja, Kierkegaard hat das – womöglich in Fortsetzung von Hegel – die »negative Einheit der negativen Gegenseitigkeit der Individuen« genannt. Und die Frage nach der Figur des *Bourgeois* (Werner Sombart hat ein ganzes Buch

darüber geschrieben) deckt sich vielleicht mit Aperçus, etwa der Kritischen Theorie bei Adorno, zuletzt im kürzlich wiederentdeckten Vortrag über den neuen Rechtsradikalismus. Adorno verwendet dort nicht den Begriff des Ressentiments, aber die Beschreibungsformeln beziehen sich auf analoge Affektlagen, die er in Zusammenhang mit subjektivem Klassenbewusstsein bringt. Und es ist das subjektive Klassenbewusstsein des Bürgertums, das von beiden Seiten bedroht wird: von dem, was man einstmals Proletariat genannt hat, auf der einen Seite und auf der anderen Seite von kapitalistischen Akkumulationsprozessen. Deshalb würde ich Ihre Frage bejahen: Das von mir aufgerufene Profil des Ressentiments ist eng mit einer Mittelklasskonstellation verbunden, mit einem Mittelschichtphänomen und einem bestimmten bürgerlichen Selbstverständnis. Ob man dazu gehört oder nicht – deshalb *subjektives* Klassenbewusstsein.

Das Ressentiment korreliert mit dem Faktenfetischismus, wie Sie es nennen. Wie der Rekurs auf ›Meinungen‹ bezeichnet der sogenannte ›Fakt‹ das Ende der Begründungsbedürftigkeit. Das treffen wir in heutigen Debatten sehr häufig an.

Dabei beziehe ich mich auf jüngste Konstellationen und Entwicklungen. Meine These ist hier zweiteilig. Erstens glaube ich, dass die Informatisierung der Finanzmärkte ein Modell ist für die Finanzialisierung von Informationsmärkten; dass hier wie dort dieselben Algorithmen funktionieren, dass hier wie dort Datenbrokerage betrieben wird und dass hier wie dort Äußerungsweisen nur unter der Bedingung überhaupt kapitalisierbar sind, dass man sie skalieren kann. Diese Märkte sind vergleichbar, auf Plattformen und in sozialen Medien werden Nutzerdaten ähnlich wie Finanzprodukte bei Termingeschäften vertrieben. Vor diesem Hintergrund habe ich versucht zu zeigen, wie umgekehrt bereits frühe Analysen etwa aus dem 17. Jahrhundert Börsenmärkte als Meinungsmärkte beschreiben, in denen die Differenzen zwischen einer Nachricht, einer Meinung, einem Gerücht, einem Sachverhalt oder einer Meinung über Meinungen schwinden und dieselben Effekte erzeugen, nämlich Kauf- oder Verkaufsreflexe. Ein Gerücht verändert den Aktienkurs, egal ob es sich als wahr oder falsch herausstellt. Entscheidend ist, dass die Makler glauben, dass es den Aktienkurs verändern wird, und ihr eigenes Verhalten entsprechend anpassen. Kurz, man kann also eine Interpenetration von Meinungsmärkten auf der einen Seite und Finanzmärkten auf

der anderen Seite beobachten, die allerdings nur unter modernsten Bedingungen funktioniert, unter der Bedingung von Informationstechnologien und den rechtlichen Ausnahmeregelungen (wie dem genannten Haftungsprivileg). Und da spielen auch bestimmte amerikanische Rechtsideen eine elementare Rolle. Das *First Amendment*, Meinungs- und Versammlungsfreiheit, die dort eingeräumte Redefreiheit gehen in ihrer Radikalität weit über Artikel 5 des GG hinaus. In den Vereinigten Staaten lässt sich das auch an der Geschichte des Liberalismus verfolgen. Freie Meinungsmärkte fügen sich mit der Forderung nach einem freien Geldverkehr, von Friedrich Hayek über Milton Friedman bis zum berühmten Prozess über Wahlkampffinanzierung, *Citizen United vs. Federal Election Commission* von 2010. Rede- und Geldströme sollen gleichermaßen entfesselt werden. Wenn ich also davon spreche, dass die Zirkulation des Meinungshaften bei gleichzeitiger Subtraktion von Begründungsfragen funktioniert, dann meine ich damit diesen modernsten Markt: automatisiert, algorithmisiert, maschinisiert. Und was dort zählt, und das hat eine informationstechnische ebenso wie eine ideologische Seite, ist die Überraschungsdifferenz, die Irritation von Erwartungsstrukturen. Aus diesem Grund, und das ist der zweite Punkt, erschien es mir wichtig, die Frage des Wissens von der Frage der Information zu unterscheiden. Das heißt eben nicht, wie es häufig geschieht, den Bezug auf *Fakten* als Korrektiv anzusetzen, sondern den Bezug auf nicht reduzierbare Recherchepfade, auf langwierige Untersuchungswege oder umständliche Begründungsprozesse, an deren Ende nicht unbedingt ein fixes Resultat, eine pure Tatsache oder ein griffiger Sachverhalt stehen muss. Entscheidend ist, dass die in der Frage der Wissensoperationen eingeschlossene Dauer oder Zeitlichkeit nicht algorithmisiert und nicht automatisiert werden kann und ein Widerstandsaviso gegenüber Meinungsmärkten markiert.

Das könnte man jetzt auch nochmal zurückbeziehen auf das, was gegenwärtig an Universitäten geschieht. An der Stiftungsuni hier in Frankfurt ist es ja besonders akut. Es findet eine Ökonomisierung auf allen Ebenen statt. Dazu kommt die immer stärker werdende analytische Philosophie und der Positivismus in den Sozialwissenschaften. Wie schätzen Sie die Rückwirkung der von Ihnen beschriebenen Strukturen auf den Wissenschaftsbetrieb ein? Es ist nicht so, dass der einfach unbeschadet weitermacht wie bisher...

Ja, die Universität ist ein sonderbarer Schauplatz, auf dem alte und ehrwürdige Prinzipien mit jüngsten ökonomischen Anforderungen zusammentreffen und in dieser Kombination zuweilen Monster erzeugen. Hier werden etwa kameralistische Verwaltungsstrukturen mit neoliberalen Geschäftsmodellen in einer Zwangsehe zusammengebracht. Und die Frage, inwieweit Universitäten bei der Produktion von Wissen überhaupt noch über ihre eigenen Produktionsmittel verfügen können, ist sicher immer dringlicher geworden. Man hat das liberale Idol des Wettbewerbs ins Akademische importiert, die Universitäten sind zu Vorreitern in der Prekarisierung von Arbeitsplätzen (etwa für den wissenschaftlichen Nachwuchs) geworden, um die wenigen Finanzmittel muss man sich mit Kolleginnen und Kollegen ein akademisches Leben lang prügeln. Dazu kommt, wie anderswo auch, der Imperativ der Digitalisierung, von der Lehre über Verwaltungsprozesse und teure elektronische Datenbanken bis hin zum intellektuellen Umgang mit Big Data und den Forschungsparolen der Digital Humanities. Was dabei noch nicht in Aussicht steht, aber dringend nötig wäre, ist eine Kritik der digitalen Vernunft, einschließlich der damit verbundenen ökonomischen Verwertungsprozesse.

lointain – Zeitschrift für Philosophie

Drittes Heft, September 2022

Redaktion lointain c/o Literaturcafé Anna Blume
Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt am Main
lointain@dlst.uni-frankfurt.de

www.lointain.de

Redaktion und Herausgabe:

Mariska Dekker, Christina Engelman, Alexander Kern, André Möller

Gestaltung:

Matter Of mit Mathias Manner und Luis Schneider, MO-P-165

Druck: VD Vereinte Druckwerke

Auflage: 350

ISSN 2627-2768

Alle Rechte an den Beiträgen liegen bei den
jeweiligen Autorinnen und Autoren.

