

Siegfried  
Kracauer  
Werke Band  
4  
Geschichte –  
Vor den letzten  
Dingen  
Suhrkamp

Siegfried  
Kracauer  
Werke Band  
4  
Geschichte –  
Vor den letzten  
Dingen  
Suhrkamp

MMC

Suhrkamp Verlag  
Kracauer, Band 4

7. Papier – is-bs/ra/ar 18.04

172358

SV

—

Siegfried Kracauer  
Werke

Herausgegeben von Inka Mülder-Bach  
und Ingrid Belke

Band 4

Geschichte – Vor den letzten Dingen

—

Siegfried Kracauer  
Geschichte –  
Vor den letzten Dingen

Herausgegeben von  
Ingrid Belke

Unter Mitarbeit von  
Sabine Biebl

—

Suhrkamp

Herausgegeben mit freundlicher Unterstützung  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Titel der Originalausgabe:

*History. The Last Things Before The Last*

erschienen erstmals 1969 bei Oxford University Press, New York  
Die deutsche Erstausgabe in der Übersetzung von Karsten Witte  
erschien 1971 im Suhrkamp Verlag.

Die Übersetzung von Karsten Witte wurde für diese Neuauflage  
bearbeitet von Jürgen Schröder

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009  
Alle Rechte vorbehalten,  
insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags  
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,  
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz und Druck: Memminger MedienCentrum AG  
Printed in Germany  
Erste Auflage 2009  
ISBN 978-3-518-58334-0 (Ln.)  
ISBN 978-3-518-58344-9 (Kt.)

1 2 3 4 5 6 – 14 13 12 11 10 09

## Inhaltsverzeichnis

### GESCHICHTE – VOR DEN LETZTEN DINGEN

Vorbemerkung	9
Einführung	11
I. Die Natur	24
II. Der historische Ansatz	55
III. Gegenwart-Interesse	72
IV. Die Reise des Historikers	92
V. Die Struktur des historischen Universums	117
VI. Ahasver oder das Rätsel der Zeit	154
VII. Allgemeine Geschichte und ästhetischer Ansatz	181
VIII. Der Vorraum	209
Statt eines Epilogs	239
Bibliographie	241
Anmerkungen der Herausgeberin	262
Faksimiles	361

### ANHANG

Paul Oskar Kristeller: Vorwort	371
Siegfried Kracaer: »Time and History«	377
Diskussion. Das Ästhetische als Grenzerscheinung der Historie	394
Theodor W. Adorno: »Nach Kracaers Tod«	431
Nachbemerkung und editorische Notiz	435
Verzeichnis der Siglen und Kurztitel	628
Verzeichnis der Faksimiles und Nachweise	630
Namenregister	631

—

GESCHICHTE – VOR DEN LETZTEN DINGEN

—

## Vorbemerkung

Als der Autor dieses Buches im November 1966 starb, hatte er bereits die Kapitel I, II, III, IV, die erste Hälfte des Kapitels V und Kapitel VII in fast endgültiger Form abgeschlossen.<sup>1</sup> Das Kapitel VII schrieb Kracauer für das dritte Kolloquium der Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik«, das vom 4. bis 10. September 1966 in Lindau stattfand und an dem Kracauer persönlich teilnahm; der Text wurde erstmals veröffentlicht als Bd. III der Forschungsgruppe »Poetik und Hermeneutik« unter dem Titel »Die nicht mehr schönen Künste – Grenzphänomene des Ästhetischen«.<sup>2</sup> Für die zweite Hälfte des Kapitels V hinterließ er ein ausführliches Exposé (»Synopsis«) und einen detaillierten Entwurf (»concise outline«). Zu Kapitel VI existiert ein Exposé und der Essay »Time and History«, den Kracauer bereits in »Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag« veröffentlichte,<sup>3</sup> außerdem in der Zeitschrift *History and Theory*.<sup>4</sup> Das Exposé und der Essay mußten ineinandergefügt werden. Zum Kapitel VIII hinterließ der Autor ein Exposé, das an einigen Stellen weniger detailliert war.

Die weitgehend ausformulierten Exposés des Autors für die unvollständigen Kapitel enthielten sowohl die Grundideen als auch Hinweise auf Zitate, die dem Text einzufügen waren. Doch mußte die endgültige Wahl hinsichtlich des Inhaltes der Zitate und des genauen Ortes ihrer Einfügung noch getroffen werden. Im Nachlaß existiert eine große Anzahl von Exzerpten, kürzeren Entwürfen und Karteikarten, die wichtiges Material an Gedanken und Kommentaren des Autors enthalten, das zu einem gewissen Grad in den Text eingewoben wurde. Um die Exposés der unabgeschlossenen Kapitel und verwandtes Material zur Veröffent-

<sup>1</sup> Der Abschnitt über Erasmus aus der Einführung, S. 16-22, erschien im Vorabdruck in: *Ernst Bloch zu ehren*. Hrsg. von Siegfried Unseld. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1965, S. 150-155. [Zur Geschichte der Edition vgl. auch den Anhang, S. 371-376, sowie die »Nachbemerkung und editorische Notiz« der Herausgeberin, S. 615 ff.]

<sup>2</sup> Hrsg. von Hans Robert Jauß. München: W. Fink 1968, S. 111-127.

<sup>3</sup> Im Auftr. des Instituts für Sozialforschung hrsg. von Max Horkheimer. Frankfurt a. M.: Europäische Verlags-Anstalt 1963, S. 50-64.

<sup>4</sup> *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* 6 (1966/67), Beiheft 6, S. 65-78.

— lichtung vorzubereiten, war es notwendig, verbindende Wörter und Sätze beizusteuern, Zitate einzufügen und oft aus anderen Quellen zu übersetzen wie auch zwischen verschiedenen Fassungen derselben Abschnitte eine Entscheidung zu treffen. Außer diesen editorischen Entscheidungen blieb der Text, wie ihn der Autor hinterließ.

## Einführung<sup>1</sup>

— Die antiken Historiker pflegten ihre Geschichtswerke mit einer kurzen autobiographischen Vorrede einzuleiten – so, als ob sie den Leser unverzüglich über ihren Standort in Zeit und Gesellschaft in Kenntnis setzen wollten, über jenen archimedischen Punkt, von dem sie dann aufbrechen, um die Vergangenheit zu durchwandern. Ihrem Beispiel folgend darf ich wohl erwähnen, wie ich kürzlich unvermutet entdeckte, daß mein Interesse an der Geschichte – das sich vor etwa einem Jahr geltend machte und von dem ich bislang annahm, es sei durch den nachhaltigen Eindruck unserer gegenwärtigen Situation auf meinen Intellekt hervorgerufen – eigentlich aus den Ideen hervorging, die ich in meiner »*Theorie des Films*« auszuführen suchte. Indem ich mich der Geschichte zuwandte, führte ich nur Gedanken fort, die in jenem Buch manifest waren. Und während jener Zeit war ich mir dessen nicht bewußt, sondern nahm vielmehr an, ich bewegte mich auf Neuland und entginge so einer Beschäftigung, die mich viel zu lange in Bann gehalten hatte. Auf einmal hatte ich entdeckt, daß mich die Geschichte in Beschlag nahm, und zwar nicht weil sie außerhalb meiner bisherigen Arbeiten lag, sondern weil sie mich instand setzte, auf ein viel weiteres Feld anzuwenden, was ich vorher gedacht hatte. Blitzartig wurden mir die vielen Parallelen klar, die zwischen der Geschichte und den photographischen Medien, historischer Realität und Kamera-Realität bestehen. Vor kurzem stieß ich auf meinen Aufsatz zur »Photographie«<sup>2</sup> und war völlig überrascht festzustellen, daß ich den Vergleich von Historismus und Photographie bereits in diesem Artikel aus den zwanziger Jahren gezogen hatte. War ich denn bislang mit Blindheit geschlagen? Seltsame Macht des Unbewußten, die einem verborgen hält, was so offensichtlich und kristallklar ist, wenn es

1 [ Die Einführung wurde von Januar 1961 bis Februar 1962 geschrieben. Vgl. dazu auch die Anmerkungen der Herausgeberin. Der Abschnitt über Erasmus von Rotterdam (S. 16-22) erschien bereits 1965 als Vorabdruck in der Festschrift *Ernst Bloch zu ehren* (S. 150-155).]

2 Kracauer, »Die Photographie«. In: *Frankfurter Zeitung* vom 28. 10. 1927, Nr. 802 (Teil 1-4), und Nr. 803 (Teil 5-8): wieder in: ders., *Das Ornament der Masse*. Essays. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963, S. 21-39 [*Werke*, Bd. 5.2, Nr. 379].

sich schließlich enthüllt. Diese Entdeckung beglückte mich aus zweierlei Gründen: Unerwartet bestätigte sie die Legitimität und innere Notwendigkeit meiner historischen Studien, und gleichzeitig rechtfertigte sie mir selbst gegenüber und im nachhinein die Jahre, die ich mit der »*Theorie des Films*« zugebracht hatte. Dieses Buch, das immer eine Ästhetik der photographischen Medien hat sein wollen, nicht mehr und nicht weniger, erscheint mir nun, da ich den Schleier durchdrungen habe, der die innigsten Bemühungen einhüllt, in seinem wahren Licht: als ein weiterer Versuch von mir, die Bedeutung von Bereichen herauszuschälen, deren Anspruch, um ihrer selbst willen anerkannt zu werden, noch nicht Genüge geschah. Ich sage »ein weiterer Versuch«, weil ich genau das mein Leben lang versucht habe – in den »*Angestellten*«<sup>3</sup>, vielleicht in »*Ginster*«<sup>4</sup> und bestimmt in »*Offenbach*«<sup>5</sup>. So schließen sich alle meine Hauptbemühungen, so unzusammenhängend sie an der Oberfläche erscheinen, auf lange Sicht zusammen: Sie alle dienten und dienen noch einzig der Absicht, jene Ziele und Verhaltensweisen zu rehabilitieren, die noch eines Namens ermangeln und folglich übersehen oder falsch beurteilt werden. Vielleicht trifft das weniger für die Geschichte zu als für die Photographie, obwohl auch die Geschichte eine Geistesrichtung kennzeichnet und einen Bereich der Wirklichkeit abgrenzt, der, ungeachtet all dessen, was über ihn geschrieben wurde, immer noch auf weite Strecken terra incognita ist.

Ich darf auf zwei oder drei Gründe verweisen, die mich in verstärktem Maß dazu bewogen, die Geschichte zum Mittelpunkt meiner Bemühungen zu machen. Der erste entspricht dem Wunsch, zu einem besseren Verständnis der Probleme zu gelangen, auf die wir in der Auseinandersetzung mit vergangenen Zeitabschnitten stoßen, die etwa ähnliche Erfahrungen durchmachten wie wir. Natürlich kann uns die Kenntnis dessen, was damals geschehen ist, nichts über unsere eigenen Aussichten verraten, doch setzt sie uns zumindest in stand, auf den Schauplatz gegenwärtigen Geschehens mit Distanz zu blicken. Die Geschichte gleicht

<sup>3</sup> Jetzt in: *Schriften*, Bd. 1 [Werke, Bd. 1, S. 211–310].

<sup>4</sup> Jetzt: [Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1963] Bibliothek Suhrkamp, Bd. 107 [Werke, Bd. 7, S. 9–256].

<sup>5</sup> Jetzt: [*Pariser Leben: Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*. Eine Gesellschaftsbiographie.] München [List] 1962 [Werke, Bd. 8].

der Photographie unter anderem darin, daß sie ein Mittel der Entfremdung ist.

Als Beispiel sei auf einen Sachverhalt verwiesen, der die Luft, die wir einatmen, förmlich durchdringt: die gewaltige Expansion unserer physischen und geistigen Umwelt. Es wird schwierig, nicht in globalen Dimensionen zu denken, und die Vision vom Ganzen der Menschheit ist keine hochfliegende Vision mehr. Doch so, wie die Welt zusammensinkt – virtuell sind wir allgegenwärtig –, so weitet sie sich, jeder Kontrolle entzogen, auch aus. Vertrieben aus unserer vertrauten Umgebung sind wir in den offenen Raum geworfen, in dem viele herkömmliche Ansichten und Gewohnheiten nicht mehr gelten. Die sich daraus ergebende Ungewißheit über die Gestalt der Dinge und die Richtungen, die einzuschlagen wären, wird noch erhöht durch den partiellen Zerfall unseres Ideensystems. Insbesondere denke ich an den Vertrauensschwund, den die an sich fortschrittlich orientierte Naturwissenschaft erfuhr, was die jubelnden Anhänger der Fortschrittsidee wie ein Schlag traf. Daher das weitverbreitete Gefühl von Machtlosigkeit oder Verlassenheit. Und so wie in der Zeit des Hellenismus, als die Geborgenheit in der Gemeinde einem kosmopolitischen Mit- und Durcheinander wich, scheint dieses Gefühl der Verlorenheit in unbekanntem und feindlichen Räumen nach zwei Richtungen zu wirken. Es erzeugt ein allgemeines Mißtrauen gegen Ideologien und löst so den Bann, den diese uns auferlegen; und bewegt umgekehrt viele, vermutlich die meisten Menschen, dem Obdach eines einigenden und tröstenden Glaubens nachzujagen.

Religiöse Vorstellungskraft und theologische Spekulation eröffneten in der hellenistischen Welt spirituelle Dimensionen, die dem modernen Menschen keineswegs unzugänglich sind. Hängen wir ihnen gar nach? Mehr noch, wir sind mit einer Aufgabe konfrontiert, die die Spätantike noch nicht voraussehen konnte. Dank unseres technologischen Fachwissens sind wir gerüstet und daher verpflichtet zu versuchen, die materiellen Bedingungen zu verbessern, unter denen der größte Teil der Menschen noch immer lebt. Die Annahme übrigens, die Marxisten und Nichtmarxisten gleichermaßen teilen, daß die Befreiung von materieller Not zu gegebener Zeit der condition humaine schlechthin zugute käme, hat viel von Wunschdenken an sich. Kulturelle Bedürfnisse und geistige Neigungen dürften sich verflüchtigen, wenn sie zeitweilig zurückge-



stellt oder auf gefällige Art erfüllt werden, um den Massen zu gefallen. (Ist die Platttheit des modernen Denkens, die in dieser Behauptung anklingt, vielleicht der Preis, den wir dafür zu zahlen haben, daß wir ganz unvermeidlich von der sozialen und ökonomischen Seite des menschlichen Lebens absorbiert werden?)

Der zweite Grund für meine Beschäftigung mit der Geschichte ist etwa das Gegenteil des ersten: Weit entfernt von aktuellen Streitfragen, gründet sie in einem wohlwollenden Interesse – einem gleichsam antiquarischen Interesse – an gewissen Momenten der Vergangenheit. Sie neigen sich mir zu wie Prousts Geisterbäume, die ihm eine Botschaft mitzuteilen schienen. (Manchmal frage ich mich, ob nicht mit fortschreitendem Alter unsere Empfänglichkeit für das sprachlose Plädoyer der Toten zunimmt; je älter man wird, desto mehr sieht man sich gezwungen zu erkennen, daß Zukunft die Zukunft des Vergangenen, das heißt, Geschichte, ist.)

Grob gesagt gilt mein Interesse dem *statu nascendi* großer ideologischer Bewegungen, jenem Zeitraum, da sie noch nicht institutionalisiert waren, sondern sich mit anderen Ideen um die Herrschaft stritten. Und dieses Interesse konzentriert sich weniger auf die Richtung, die die triumphierenden Ideologien in der Folge einschlugen, als vielmehr auf die Fragen, die zur Zeit ihres Auftauchens zur Debatte standen. Ich sollte sogar sagen, daß es primär um diese Debatten selbst kreist und besonders die Möglichkeiten erwägt, die die Geschichte einer Erforschung nicht für wert erachtete.

Dieses Interesse ist eng mit einer Erfahrung verbunden, die Marx einmal prägnant auf einen Nenner brachte, als er erklärte, er selbst sei kein Marxist. Gibt es je einen einflußreichen Denker, der seine Gedanken nicht vor dem zu schützen hätte, was seine Anhänger – oder auch seine Feinde – daraus machen? Jede Idee auf ihrem Weg durch die Welt wird vergrößert, verflacht und verzerrt. Die Welt vereinnahmt sie nur nach Maßgabe ihres eigenen Verstandes und Bedarfs. Wird aus einer Vision erst eine Institution, ziehen Staubwolken auf, die ihre Konturen und Inhalte verschleiern. Die Geschichte der Ideen ist eine Geschichte von Mißverständnissen. Anders ausgedrückt, eine Idee bewahrt ihre Integrität und Fülle nur so lange, wie sie der Verfestigung eines weithin sanktionierten Glaubens ermangelt. Vielleicht ist es die Zeit ihres Anfangs, die

die größte Transparenz gegenüber den Wahrheiten hat, auf die sie inmitten der Zweifel zielt.

Man könnte hier einwenden, daß die Geschichte solche Zäsuren nicht kenne, daß vielmehr die Kontroverse erst in Gang komme, nachdem eine Idee – oder was von ihr blieb – zur Macht gelangt ist. Tatsächlich ist die Tradition jeder herrschenden Lehre eine Geschichte (*story*) fortgesetzter Versuche, sie, wie anfechtbar auch immer das ist, aktuellen Forderungen und sich stets ändernden Situationen anzupassen. Und diese Versuche, die Lehre neu auszulegen, können womöglich weit weg von ihr führen: Kein Dogma ist immun gegen Ketzerei und Korrosion. Doch selbst dann scheint der Anfangsphase einer akzeptierten Idee eine ihr eigene Bedeutung zuzukommen, die diese von allen folgenden Phasen abhebt. Wäre dies nicht so, enthielte die Geschichte vieler machtvoller Glaubensrichtungen nicht die Anstrengungen, die darauf zielen, ihre Bedeutung aus der Zeit ihrer Entstehung zu rechtfertigen. Stets entspringen solche Anstrengungen der Überzeugung, daß das herrschende Glaubensbekenntnis der Epoche durch Auswüchse, Mißverständnisse und Mißbrauch korrumpiert sei, die zusammen seinen kostbaren Kern trüben. Und es ist logisch, daß mit dieser Ansicht die Sehnsucht entsteht, das Unrecht, das die Tradition bewirkte, wieder aufzuheben und jenes Glaubensbekenntnis in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen. Von seinem korrumpierten Zustand, in dem es gleichwohl noch erkennbar ist, wendet sich der Blick zurück auf seine noch unbefleckten Ursprünge. Um einen solchen Fall handelt es sich bei Luther. Auch seine Entwicklung zeigt, daß die Rückkehr zu den Quellen manchmal einem kühnen Aufbruch gleichkommt, in dem sich der Restaurator als Innovator enthüllt.

Wie auch immer, ich fühle mich stark angezogen von jenen Epochen, die jeweils der endgültigen Durchsetzung des Christentums in der *graecoromanischen* Welt, der Reformation, der kommunistischen Bewegung voranging. Die Faszination, die jene Zeiten des Beginns auf mich ausüben, muß mit meiner Vermutung zusammenhängen, daß sie eine Botschaft bringen, die ähnlich bedeutend und schwer faßlich ist wie jene der Bäume, die Prousts Empfinden erregten. Und was wäre diese Botschaft? Soviel ist sicher: Sie findet sich nicht unter den Streitthemen jener Epochen, sondern ist versteckt in ihren Zwischenräumen. Sie liegt zum Bei-

spiel in der Debatte zwischen Celsus und Origenes verborgen oder in den religiösen Disputen zwischen Katholiken und Anhängern der Reformation. Ihr Standort deutet den Inhalt an. Die Botschaft, die ich meine, spricht von der Möglichkeit, daß keiner der widerstreitenden Standpunkte das letzte Wort sei zu den letzten Fragen, um die es geht; daß es im Gegenteil eine Weise des Denkens und Lebens gibt, die, sofern wir ihr Folge leisteten, uns gestattete, daß wir uns erschöpfend durch die Standpunkte hindurcharbeiten, um uns ihrer zu entledigen – eine Weise, die in Ermangelung eines besseren Ausdrucks oder eines Ausdrucks überhaupt human zu nennen wäre. Werner Jäger spielt darauf an, wo er das Verlangen nach wechselseitiger Durchdringung von griechischer Kultur und christlichem Glauben im 2. Jahrhundert erörtert: »Schließlich hatten beide Seiten anzuerkennen, daß ... letzten Endes eine Einheit und ein gemeinsamer Kern an Ideen zwischen ihnen existierte, die ein so sensitiver Denker wie Santayana nicht zögerte ›humanistisch‹ zu nennen ...«. Im Grunde genommen scheiterten beide Seiten darin, jene letztendliche »humanistische« Einheit zu erlangen. Muß ich ausdrücklich erwähnen, daß ihre Möglichkeit sich zu jedem Zeitpunkt der Kontroverse bietet, die den historischen Prozeß durchzieht? Es gibt immer Löcher in der Wand, durch die wir entweichen können und das Unwahrscheinliche sich einschleichen kann. Und obschon die Botschaft des Humanen virtuell allgegenwärtig ist, meldet sie ihren Anspruch nicht zu jeder Zeit mit gleicher Dringlichkeit an. Zweifellos ist diese Botschaft, ob sie nun aufgenommen wird oder nicht, besonders dringlich und deutlich zu Zeiten, die von den Geburtswehen folgenschwerer Ideen widerhallen. Dann kommen die Gegner zusammen und sehen sich herausgefordert, die fundamentalen Fragen zu stellen, statt dieses oder jenes Scheinproblem anzugehen, das ihnen die Tradition überliefert hat. Die Gestalt des *Erasmus*, der unter den Gegnern einer solchen Epoche lebte, ohne ihnen anzugehören, illustriert einen Großteil von dem, was bisher gesagt ist, so auffällig, daß ich der Versuchung nicht widerstehen kann, einige Bemerkungen über ihn einzufügen. Sie gründen sich auf der Annahme, daß es ihm gelang, soweit das in seiner Situation möglich war, einen Lebensweg zu entwerfen, der frei von ideologischen Zwängen war; daß letztlich alles, was er tat und war, den Stempel des Humanen trug.

Erasmus wurde nie müde, diese Botschaft zu verbreiten. Seine griechische Ausgabe des Neuen Testaments und die der Kirchenväter sowie seine »*Adagia*« und »*Colloquia*« in ihrem beständigen Verweis auf griechische und lateinische Autoren bezeugen eindeutig sein Verlangen, die ursprüngliche Schlichtheit christlicher Lehre neu zu beleben und die antiken Philosophen, die er bewunderte, in die Gemeinschaft der Heiligen aufzunehmen. Seine Satiren gegen das Mönchswesen und die Korruption des Klerus waren nicht weniger Gemeingut als seine Forderungen nach einer Kirchenreform aus dem Geist des christlichen Humanismus. Er ließ sich auch so leicht keine Gelegenheit entgehen, seine Ansichten über die erbärmlichen Verhältnisse der Armen, die Knauserei der Fürsten wie über andere weltliche Affären zu verbreiten. Seine Traktate und Briefe wimmeln von Stellungnahmen zu aktuellen Fragen und vermitteln Einsichten, deren oft moderne Weltsicht in vielem seiner dogmenfreien christlichen Einstellung entsprang. Er verabscheute Gewalt und sympathisierte mit dem gemeinen Mann, der schlichten Seele. Dies alles wußten seine Zeitgenossen. Sie wußten auch, daß er ungern Partei ergriff und eindeutigen Entscheidungen auswich. Und sie konnten nicht umhin zu bemerken, daß er die Positionen, die ihm Päpste und Könige anboten, allesamt zurückwies. (Die landläufige Meinung, daß er dabei aus seinem Unabhängigkeitsgefühl heraus gehandelt habe, ist ein Paradefall von Denkfaulheit.)

Die Schlußfolgerung, Erasmus rage – für alle sichtbar – wie ein Denkmal hervor, scheint unvermeidlich. Es ist jedoch merkwürdig, daß er trotz aller Freimütigkeit sich jeder Festlegung entzog. »Niemandem war es vergönnt«, so schrieb ein Freund, »Erasmus ins Herz zu blicken, und dabei ist es von beredtem Gehalt erfüllt.«

Geheimnisse fordern den Interpreten heraus. Allem Anschein nach wirkte sich die psychologische Veranlagung von Erasmus ganz erheblich auf die Struktur seines Geistes aus. Es sollte deshalb möglich sein, die verschiedenen Aspekte dieser Gestalt auf eine gemeinsame hypothetische Quelle zurückzuführen. Ein solcher Versuch ergäbe zwar weniger Einblick in Erasmus' Innerstes, deckte aber zumindest einige jener Kräfte auf, die dessen Inhalte formten. Nun legen sowohl Erasmus' persönliche Neigungen als auch sein intellektuelles Streben nahe, daß er besessen war von der Furcht vor allem endgültig Fixierten. Um das glei-

— che im Hinblick auf sein geistiges Ich zu sagen: Er war wesentlich von der Überzeugung motiviert, daß die Wahrheit aufhört, wahr zu sein, sobald sie zum Dogma wird und so die Doppeldeutigkeit verwirkt, die sie als Wahrheit kennzeichnet. Seine Furcht – oder sollte ich sagen: seine Sehnsucht nach vollkommener Unmittelbarkeit? – spiegelte diese Überzeugung; eine eher geistige als psychologische Furcht, die zum großen Teil mit seinem Zug zur Mystik identisch ist, der in der Literatur über Erasmus wiederholt zur Sprache kommt.

Das Bild wird klarer, wenn man sich erst einmal diese Furcht als treibende Kraft im Hintergrund vergegenwärtigt. Die natürliche Erklärung der verschiedenartigen, scheinbar unverbundenen Charakterzüge des Erasmus liegt dann in den Erregungen jener Furcht. Sie macht sein Mißtrauen gegen philosophische Spekulation verständlich, seine mangelnde Bereitschaft, an theologischen Disputen teilzunehmen, die notgedrungen auf ein Sammelsurium kategorischer Behauptungen hinauslaufen. Sie erklärt seinen angeborenen Widerwillen gegen jede bindende Verpflichtung und seine skeptische Haltung gegenüber vorgeblichen Lösungen gewisser religiöser Probleme, die man, wie er gelegentlich bemerkte, besser auf den Tag verschöbe, an dem »wir Gott gegenüberstehen«. Und sie lag natürlich seinem Haß gegen die absolute Selbstsicherheit zugrunde, die sich Luther erlaubte; derselbe Luther, dessen Hinwendung zur Bibel und dessen Kampf gegen die Mißstände der Kirche Erasmus unbeirrbar guthieß und so Gefahr lief, noch stärker in Polemiken verwickelt zu werden, die ihm schwer zu schaffen machten.

Wichtiger noch: Seine Furcht vor dem Fixierten erklärt auch den Standort, den sein christlicher Humanismus unter den widerstreitenden Ideologien des Zeitalters einnehmen sollte. Sicher, auch Erasmus hat für eine Sache gekämpft, insofern er sich für religiöse Erneuerung und gesellschaftliche Verbesserungen einsetzte. Da ihn jedoch seine Aversion gegen Formeln und Rezepte mit ihren geronnenen Inhalten veranlaßte, seine Ideen sozusagen in flüssigem Zustand zu halten, war es undenkbar, daß sie sich in einem institutionalisierten Programm verfestigten. Schon von der Anlage her lag ihr wahrer Ort in den Zwischenräumen von katholischer, kraft Tradition gefestigter Lehre und dem sich gerade verfestigenden Glaubensbekenntnis der Reformatoren. Man könnte sogar annehmen, daß Erasmus seine eigene Botschaft, hätte er sich mit ihr in

— Gestalt einer dieser Glaubensrichtungen konfrontiert gesehen, verworfen hätte oder daß er selbst nicht länger für sie eingestanden wäre; deren Einfluß auf die Massen wäre zu einem Preis erstanden, den er zu zahlen nicht bereit war. Er kämpfte nämlich gerade darum, den Kämpfen der Vergangenheit ein Ende zu bereiten.

Dies hat äußerst wichtige Folgen für die Art und Weise, in der die Welt auf Erasmus reagierte. Der weltweite Ruf, den er schnell gewann, zeigt an, daß zumindest einige seiner Ideen und Bestrebungen bei breiten Schichten Anklang fanden. Abgesehen von seinem Einfluß auf die Spiritualisten, die spanischen Mystiker und später auf die aufgeklärten Geister des 18. Jahrhunderts – Einflüsse, die zum Teil Mißverständnissen zuzuschreiben sind –, führte er die Theologen auf die Quellen des Christentums zurück, verbreitete das Evangelium des Humanismus und ermutigte zu freierem Ausdruck des Wortes. Es kann auch kein Zweifel daran bestehen, daß sein Interesse an einer besseren Gesellschaft, sein Glaube an die Vervollkommnung durch Wissen und Erziehung und sein Beharren auf dem, was immer wieder mit Toleranz verwechselt wird, jenem Verlangen eine Stimme verlieh, dessen Existenz der milde Glanz zu bestätigen scheint, der sein Bild in der Öffentlichkeit umgibt. Viele dürften Erasmus begrüßt haben als Befreier, der sie aus Beschränktheit und Befangenheit des Geistes erlöste. In der »Erasmus-Atmosphäre«, um Walther Köhlers Ausdruck aufzunehmen, konnten sie freier atmen.

Es waren jedoch nur einzelne in der Menge; sie scharten sich nicht um Erasmus. Seine eigentliche Botschaft hatte nur geringe praktische Konsequenz; sie schuf eher eine Stimmung als eine Bewegung, eine Stimmung, so unfaßbar wie ein vergänglicher Schein in der Nacht, wie das Versprechen eines Märchens. Es gab Lutheraner, keine Erasmianer. Wie konnte es anders sein? Erasmus wollte Institutionen verändern, gewiß, aber ohne daß die Welt sein innerstes Sehnen durch Institutionalisierung korrumpierte. Aus dieser alles durchdringenden Furcht vor dem Fixierten bewahrte er seine Sache davor, zu einer »Sache« zu verkommen, obwohl er sich dessen bewußt war, daß sein Widerstreben, sich zu »engagieren«, unvermeidlich Unterliegen bedeutete. »Ich fürchte«, schrieb er sieben Jahre vor seinem Tod, »daß schließlich die Welt den Sieg davontragen wird.«

— Und genauso kam es: Die Welt, eine in Lager geteilte Welt, verwischte

— seine Absichten und Ziele. Obwohl weithin sichtbar, blieb Erasmus größtenteils unsichtbar. Konservativen Katholiken ebenso wie Reformern gebrach es gleichermaßen an einer Sprache, um eine Botschaft zu verstehen, die den Lehren, denen sie anhängen, zuwiderlief und sie transzendierte. Die Sprache, die sie benutzten, war jeweils der Sache angepaßt, die sie vertraten. So verschwand Erasmus' Vision hinter einem Schleier von Fehldeutungen. Kein Wunder, daß er zwischen allen denkbaren Stühlen saß. Luther schalt ihn groberweise einen Epikureer, was bedingt zutrifft, und eifernde Scholastiker klagten ihn an, eine religiöse und soziale Revolution in Gang gesetzt zu haben, was ebenfalls nicht ganz falsch ist. Und da er seinem eigenen Rat folgte, wenn er in den widerstreitenden Lehren das Gute vom Schlechten schied, stellten ihn die streitbaren Gegner, gekränkt durch seine Weigerung, in die Rolle eines Parteigängers gedrängt zu werden, als Schwächling dar, der verantwortungslos zwischen Rom und Wittenberg schwankte und Zuflucht bei nutzlosen Kompromissen suchte.

Vom Standpunkt der Welt aus gesehen war Erasmus in der Tat ein unsicherer Kantonist. Er verteidigte die Erhebung der deutschen Bauern als einen Aufstand des Elends und der Verzweiflung, sobald sie sich jedoch in Exzessen ergingen, sprach er sich (betrübt) für die Notwendigkeit repressiver Gegenmaßnahmen aus. Er griff die Verstocktheit einer Tradition an, die sich gegen die philologische Revision heiliger Texte sperrte, ermahnte aber die Frommen, die herkömmlichen Mißstände geduldig zu ertragen, mit dem Argument, es sei unmöglich, über Nacht eine neue Welt zu schaffen. Seine ausweichende Haltung gegenüber dem Heiligenkult und der Beichte – Institutionen, die er weder kritisierte noch aus ganzem Herzen bejahte – mußte den Eindruck verstärken, daß ihn eine innere Zweideutigkeit bestimmte. Und diese Zweideutigkeit ging einher mit seinen endlos wiederholten Plädoyers für friedliche Abkommen um jeden Preis. »Ich schätze Eintracht in solchem Maße«, schrieb Erasmus 1522, »daß ich fürchte, sollte sich ein Streit erheben, entsagte ich eher einem Teil der Wahrheit, als den Frieden zu stören.«

— Diese Worte verweisen auf die Motive hinter seinem Verhalten. Bei Erasmus war der Begriff des Friedens mit christlichen Bedeutungen aufgeladen. Er ließ eine Erfüllung jenseits der etablierten Glaubensrichtungen erahnen, die für die unerreichbare Wahrheit nur armseligen Ersatz

— boten und nichts bewirkten als Konflikte und Blutvergießen. Was daher die unerschütterlichen Anhänger unter Katholiken und Protestanten als unentschiedenes Wanken an ihm brandmarkten, war in Wirklichkeit nur die äußere täuschende Erscheinung seiner standhaften Entschlossenheit, sich geradeaus auf einen Frieden zuzubewegen, wie er ihn im Geiste sah. Zum Glück war er ein vorzüglicher Steuermann; denn wie die Dinge lagen, war er gezwungen, seinen Weg zwischen den rivalisierenden Parteien mit Klugheit und viel Geschick zu steuern. Und obwohl er auf Mittelkurs hielt, oder was der Welt so schien, war Erasmus das Gegenteil eines Kompromißlers. Sein Bemühen, die Abtrünnigen wieder der Gemeinde zuzuführen und der Kirche die Dringlichkeit von Reformen klarzumachen, entstammte nicht opportunistischen, von Grund auf antiutopischen Erwägungen, sondern lief vielmehr auf einen äußerst unnachgiebigen Versuch hinaus, die Streitfragen auszuräumen, die der Ankunft des Friedens im Wege standen. Utopische Visionäre verdammten all diejenigen, die sich an den Mittelweg halten mit dem Argument, daß diese völlig kaltblütig die Menschheit betrügen, indem sie einen Zustand der Unvollkommenheit zu perpetuieren versuchen. Im Fall des Erasmus war der Mittelweg der direkte Pfad nach Utopia – der Weg des Humanen. Nicht zufällig war er der Freund von Thomas Morus.

— Daß die meisten seiner Zeitgenossen einen Annäherungsversuch, der seine Bedeutung gänzlich verloren hätte, wäre er zu einer Glaubenssache geworden, nicht zur Kenntnis nahmen, liegt in der Natur der Dinge. Die Frage ist, ob Erasmus selbst sich darüber Rechenschaft ablegte, wohin der eingeschlagene Weg ihn führen würde. Seine Botschaft deutete in einen Abgrund: Hat er dessen Tiefen ausgelotet? In einem seiner »*Colloquia*« läßt er Eusebius, den Protagonisten, die göttliche Macht in den Himmel heben, die antike Autoren wie Cicero oder Plutarch angetrieben habe, und läßt ihn dann erwägen, daß »der Geist Christi vielleicht weiter verbreitet ist, als uns erkennbar«. Was Eusebius in dieser Kürze ausspricht, ist in Wahrheit das Denken von Erasmus. Erasmus war der Meinung – und dabei stützt er sich auf die Apologetiker und den verehrten Origenes –, daß auch die heidnischen Weisen von göttlicher Offenbarung inspiriert waren und daß, aufgrund der strahlenden Manifestation des Logos in Jesus Christus, das Christentum die Vollendung des Besten der Antike sei. Diese Erweiterung des Christentums auf das vir-

— tuelle Ziel aller würdigen nichtchristlichen Strömungen hin erlaubte ihm, seine Verehrung des »Heiligen Socrates« mit seinem Glauben an die Wandlung von Wein und Brot zu versöhnen und zu beteuern, daß seine humanistischen Anliegen von christlicher Qualität seien. Die Humanität, nach der er strebte, hielt er für eine natürliche Folge christlicher Freiheit.

Nach allem, was wir wissen, könnte das die ganze Geschichte sein. Aber ist es die ganze Geschichte (*story*)? Bekanntlich galt Erasmus als so unergündlich wie freimütig. Es muß aber Dinge gegeben haben, die er unausgesprochen ließ – Dinge vielleicht, die zu gefährlich waren, um enthüllt zu werden? Um eine Vermutung in einer Sache zu wagen, die für immer sein Geheimnis bleiben wird: Es ist nicht gänzlich unwahrscheinlich, daß Erasmus beim Erwägen seines Wegs und Ziels zu Schlüssen gelangte, die ihn mit solchem Entsetzen erfüllten, daß er sie lieber in seinem Herzen verschloß. Er mag vielleicht geahnt haben, daß er letzten Endes auf etwas zielte, was jenseits der Grenze des Christentums lag, und daß sein Vorhaben, zu Ende gedacht, in Wahrheit darauf hinauslief, die Mauern der erstarrten Glaubenssätze samt ihren Dogmen und institutionellen Einrichtungen ein für allemal niederzureißen, um jener »letzten Einheit« willen, die die Glaubenssätze angeblich meinen und in der Tat hintertreiben.

Einer alten jüdischen Legende zufolge gibt es in jeder Generation sechs- unddreißig Gerechte, die die Welt aufrechterhalten. Ohne ihre Gegenwart würde die Welt zerstört werden und untergehen. Doch keiner kennt sie, noch wissen sie selbst, daß die Welt vom Verhängnis verschont ist, weil sie da sind. Die unmögliche Suche nach diesen verborgenen Gerechten – sind es auch wirklich sechsunddreißig in jeder Generation? – scheint mir eines der aufregendsten Abenteuer, auf die die Geschichte sich einlassen kann.

Sollte der Leser erwarten, daß die bisherigen Äußerungen in praktische historische Studien münden, so wird er, fürchte ich, durch das folgende enttäuscht sein. Denn wie der Autor des »*Tristram Shandy*« komme ich vor lauter Schwierigkeiten und Reflexionen, die bildlich gesprochen der Geburt meines Helden vorausgehen, nicht weiter. So ist vielleicht der Hauptgrund für meine Beschäftigung mit der Geschichte ein Drang,

— mehr über den Charakter und die Bedeutung dieses umstrittenen Bereichs des Wissens herauszufinden. Ist die Geschichte, nachdem sie sich, halbherzig, von der Herrschaft metaphysischer Spekulation und theologischer Dogmen emanzipierte, eine Wissenschaft geworden? Ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ist keineswegs unbestritten. Noch kann behauptet werden, sie sei eine Kunst, obschon sie Züge eines literarischen Genres enthält. Und selbstverständlich ist sie auch keine Angelegenheit impressionistischer Meinungen. Die Geschichte, wie wir sie bis heute kennen, liegt irgendwo zwischen den Bereichen, wie sie von diesen Bestrebungen und Vorlieben bestimmt werden. Sie gehört einem Zwischenbereich an. Doch dieser Bereich ist noch längst nicht als solcher anerkannt. Die traditionsbedingte Gewohnheit des Denkens macht uns blind gegenüber seiner Existenz. Besonders die naturwissenschaftliche Methode und die philosophische Besessenheit, nach letztgültigen Erkenntnissen zu fragen, verführen dazu, die Probleme zu entstellen, die die historische Forschung aufwirft. Ich werde in den folgenden Kapiteln versuchen, einige dieser Probleme – so zum Beispiel das Wesen der »historischen Realität«, die Beziehungen zwischen Gegenwart und Vergangenheit, die Beziehungen zwischen historischen Darstellungen, die verschiedene Ebenen von Allgemeinheit repräsentieren, die Frage, ob die Subjektivität, die historischen Schriften zugrunde liegt, sich nicht vielleicht selbst transzendiert etc. – in einer Perspektive zu bestimmen, die ihrer besonderen Natur gerecht wird. Mein Ziel dabei ist, den Zwischenbereich der Geschichte als einen Bereich eigenen Anspruchs zu begründen – jenen einer vorläufigen Einsicht in die letzten Dinge vor den letzten.

## I. Die Natur

Die moderne Geschichtsschreibung hat sich in gewissem Maße – unter großen Schwierigkeiten und zu einem beträchtlichen Preis – von den alten philosophisch-theologischen Spekulationen über die (vorgebliche) Bedeutung des Geschichtsprozesses als einem Ganzen emanzipiert. Doch wie steht es mit ihren Beziehungen zu den eigentlichen Wissenschaften? Wer diese Frage stellt, nimmt einen ehrwürdigen Streit wieder auf, der schon deutsche Historiker im 19. Jahrhundert zu einem Zweifronten-Krieg veranlaßte: Kaum hatten sie sich mehr schlecht als recht abgemüht, hegelianische Metaphysik und tiefstehende theologische Vorverständnisse hinter sich zu lassen, wandten sie sich gegen die Versuche eines Comte und Buckle, die Geschichte in den Rang einer Wissenschaft zu »erheben«. <sup>1</sup> Man erinnere sich auch an Dilthey und sein beharrliches, ja heroisches Bemühen, diese antiwissenschaftliche Haltung zu bestätigen, indem er den *Geisteswissenschaften*, wie er den Zweig der historischen Wissenschaften nannte, eine von den *Naturwissenschaften* verschiedene Art des Ansatzes zuwies: Jene strebten danach, das geschichtliche »Leben« zu »verstehen«, wohingegen diese sich auf Gesetze konzentrieren, die natürliche Prozesse steuern. <sup>2</sup> Er betrachtete sich als den Kant der Geschichte und war gewissermaßen der Philosoph des Historismus. Doch obwohl ein beträchtlicher Einfluß von seinen Ideen ausging, gelang es ihm nicht, die vordringliche Streitfrage endgültig zu entscheiden. Natürlich kam auch Rickert nicht viel weiter, dessen formale Unterscheidung zwischen der individualisierenden, wertgebundenen historischen Methode und der generalisierenden, wertfreien wissenschaftlichen Methode nur ein schwacher Widerhall von Einsichten ist,

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Johann Gustav Droysen, *Historik*. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Hrsg. von Rudolf Hübner. 4. Aufl. München: Oldenbourg 1960, S. 17 f. [Zitat S. 18].

<sup>2</sup> Siehe Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In: ders., *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Bd. 7. 2. unveränd. Aufl. Leipzig und Berlin: Teubner 1958, S. 70, 79, 82 f., 85, 90, 118, 131 und passim.

die bei Dilthey umfassender und wesentlicher waren. <sup>3</sup> Vielmehr füllt die Debatte, ob Geschichte als Wissenschaft anzusehen sei oder nicht, weiterhin die Fachzeitschriften und hält unvermindert an. <sup>4</sup> Ihr Verlauf legt nahe, daß die Tendenz heute erklärtermaßen dahin geht, die Geschichtsschreibung in den Schoß der exakten Wissenschaften einzugliedern. Ermunterungen in dieser Richtung kamen von unerwarteter Seite: Valéry, im Bann der Transparenz und Reinheit wissenschaftlicher Methode, macht den Allgemeinhistorikern zum Vorwurf, unkritisch von verworrenen Annahmen auszugehen, und fordert sie auf, ihre Axiome und Postulate mit der Präzision eines Naturwissenschaftlers darzulegen. <sup>5</sup> Daß sein Rat mit bestehenden Vorlieben übereinstimmt, darf aus einem großen Teil zeitgenössischer Theorie und Praxis geschlossen werden. So erklärt Hans Mommsen 1961 in einem Artikel über die historische Methode, daß Dilthey und Rickert darin irrten, allen Nachdruck auf das Interesse des Historikers am Individuellen und Einzigartigen zu legen. Ihre These gelte nicht mehr, sagt er, weil es ihr nicht gelinge, gewissen Übereinstimmungen von historischen und wissenschaftlichen Verfahrensweisen gerecht zu werden. Historiker typisierten, setzten ihr Vertrauen in Verallgemeinerungen und seien wie die Naturwissenschaftler bestrebt, die eine oder andere Arbeitshypothese zu verifizieren. <sup>6</sup> Diese Neubestimmungen spiegeln einen tatsächlichen Richtungswechsel historischer Forschung wider und erkennen ihn zugleich an. Mit Besorgnis um die Zukunft seiner Zunft äußerte Marc Bloch im Zweiten Weltkrieg die Hoffnung, daß Geschichte – »eine Wissenschaft, die noch in den Kinderschuhen steckt« – der »Embryonalform der Erzählung« (*ré-cit*) entwachsen, Legende und Rhetorik abstreifen werde, um ein »kri-

<sup>3</sup> Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. Eine Einführung. 3. umgearb. Aufl. Heidelberg: C. Winter 1924, S. 74 und passim.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. die Zeitschrift *History and Theory* (1960 ff.); Patrick Lancaster Gardiner (Hrsg.), *Theories of History*. Glencoe, Ill.: Free Press 1959; Louis Gottschalk (Hrsg.), *Generalization in the Writing of History*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1963; Sidney Hook (Hrsg.), *Philosophy and History: A Symposium*. Proceedings of the Fifth Annual Symposium of the New York University Institute of Philosophy (11.-12. Mai 1962). New York: New York University Press 1963.

<sup>5</sup> Vgl. Paul Valéry, »Discours de l'histoire«. In: ders., *Œuvres*. Hrsg. von Jean Hytier. Bd. 1. Paris: Gallimard 1957 (= Bibliothèque de la Pléiade, Bd. 127), S. 1132.

<sup>6</sup> [Siehe] Hans Mommsen, »Historische Methode«. In: Waldemar Besson (Hrsg.), *Geschichte*. Frankfurt a. M.: Fischer 1961 (= Fischer Lexikon, Bd. 24), S. 79 f.

tisch-analytisches Unternehmen« zu werden.<sup>7</sup> Hat die Geschichte diesen Weg eingeschlagen? Jedenfalls verliert das altehrwürdige Genre der Erzählung seine Anziehungskraft, während analytische Darstellungen eine führende Rolle einnehmen. Es handelt sich hier um eine Interessenverlagerung, die das Aufkommen von Studien zur Sozialgeschichte möglicherweise begünstigt hat. Was auch immer der Grund sein mag, diese Wende vom Erzählen zum Argument, vom Beschreiben zur heuristischen Untersuchung findet in einem intellektuellen Klima statt, das ihr förderlich ist. Das Ansehen der Wissenschaft kann gar nicht umhin, den Trend zu stärken, der Bloch und Valéry vorschwebte. Ich kann mir wohl vorstellen, daß manch ein Historiker wegen der hybriden Natur seines Mediums an Schuldgefühlen leidet. Um das Bild abzurunden, darf ich noch erwähnen, daß einige pflichtbewußte Sozialwissenschaftler und Anthropologen sich in jenem Ansehen sonnen und die herkömmliche Historiographie mit einer Mischung aus Verachtung und Herablassung mißbilligend ansehen, die schlichtweg erheiternd ist. Einer von ihnen nennt die »Geschichtsschreibung ... so wie man sie bislang handhabte ... ein halb-rationales Unternehmen« und vergleicht ohne Zögern diejenigen, die damit befaßt sind, mit den »Barden unterentwickelter Völker«. <sup>8</sup> Schwerlich könnte man das, was einen Historiker ausmacht, gröber verkennen. Da tauchen wieder die »zwei Kulturen« von Snow auf: Den literarisch Gebildeten dürften die Feinheiten der Kernphysik entgehen, ihre Antipoden stehen in dieser Hinsicht jedoch in nichts nach.

Offenbar würden die Chancen der Barden, sich zu Wissenschaftlern zu entwickeln, merklich steigen, könnte man zeigen, daß menschliche Verhältnisse von Gesetzen beherrscht werden, die für Beziehungen zwischen wiederholbaren Elementen der historischen Wirklichkeit gelten. Man beachte, daß der Begriff »Gesetz« hier nicht im strengen Sinn ver-

<sup>7</sup> Vgl. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. 5. Aufl. Paris: A. Colin 1964 (= Cahiers des annales, Bd. 3), S. xiv.

<sup>8</sup> Siehe Philip Bagby, *Culture and History*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press 1959, S. 49 f. Vgl. auch Kenneth Elliott Bock, *The Acceptance of Histories: Toward a Perspective For Social Science*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press 1956, passim. Zur Exposition des Arguments siehe Louis O. Mink, »The Autonomy of Historical Understanding«. In: *History and Theory* 5 (1966), Nr. 1, S. 28-44.

wendet wird; er deckt sowohl die naturwissenschaftlichen Gesetze ab, die uns Vorhersagen ermöglichen, als auch die von solchen Wissenschaften wie Psychologie, Ökonomie, Sozialwissenschaften und Anthropologie angestrebten »Gesetze«, die allesamt verschiedene Aspekte menschlicher Natur, menschlichen Verhaltens untersuchen. Die »Gesetze« dieser sogenannten »Verhaltenswissenschaften« – eine Gattungsbezeichnung, die ziemlich irreführend ist – sind höchstens Annäherungen an die eigentlichen Naturgesetze. Sie treffen auf Ereignismuster zu, die sich fortsetzen mögen oder nicht; und der ihnen eigene Anspruch, über die Zukunft zu herrschen, ist kaum mehr als ein Schein. Aus der Sicht der Geschichtsschreibung jedoch kann man die Natur- und Verhaltenswissenschaften bedenkenlos zusammenfassen, weil auch letztere (anscheinend) invariante Ähnlichkeiten suchen und konstruieren.<sup>9</sup> Nun ist es nicht von der Hand zu weisen, daß die Verhaltenswissenschaften, deren Gegenstand sich mit dem der Geschichte überschneidet, einen reichen Ertrag an »Gesetzen« mit historisch bedeutsamen Daten einbringen – eine Tatsache, die häufig mit dem Verweis auf statistische Regelmäßigkeiten im sozialen Leben illustriert wird.<sup>10</sup> Deshalb wundert es nicht, daß ihre Ergebnisse in historischen Schriften zur Anwendung kommen sollten. Gilbert Murray hatte bereits zu einem Zeitpunkt, als viele seiner Kollegen es noch ablehnten, über die Grenzen der herkömmlichen klassischen Gelehrsamkeit zu schauen, mit Nachdruck auf die Bedeutung der Anthropologie für die Geschichte der griechischen Religion hingewiesen.<sup>11</sup> Seit kurzem macht sich die Tiefenpsychologie als wichtiger

<sup>9</sup> Es wird davon ausgegangen, daß wissenschaftliche Gesetze einen doppelten Ursprung haben: im beobachteten Material und in der Vorstellung des Beobachters. Sie sind sowohl Entdeckungen als auch Konstrukte. Der Anteil des Subjekts an ihrer Bildung kann hier jedoch außer acht bleiben. Die Fragestellung zielt vielmehr auf das Problem, ob die Welten von Natur und Geschichte gleichermaßen der Aufstellung von Natur- oder Quasinaturgesetzen zugänglich sind. Und da dieses Problem vor allem die besondere Natur der jeweiligen Wirklichkeit betrifft, kann der vermittelnde subjektive Faktor konstant gehalten werden.

<sup>10</sup> Zu einem frühen Hinweis dieser Art siehe Immanuel Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«. [In: ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 8: *Abhandlungen nach 1781*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer 1923, S. 17-31; zuerst in: *Berlinische Monatsschrift* 4 (November 1784), S. 385-411.]

<sup>11</sup> Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion* (1912). 3. Aufl. (Reprint). Garden City, N. Y.: Doubleday 1955, S. xi f.

Lieferant geltend. Namier besteht darauf, daß menschliches Verhalten nur in psychoanalytischen Begriffen angemessen zu interpretieren ist;<sup>12</sup> E[ric] R[obertson] Dodds meint, daß die Griechen der hellenistischen Epoche beim Astraldeterminismus Zuflucht suchten aus einer unbewußten »Furcht vor der Freiheit«, die sie nach dem Verlust der Polis quälte.<sup>13</sup> Man sollte auch nicht vergessen, daß seit Max Weber die Grenzen, die die Geschichte von der Soziologie trennen, fließender geworden sind. Nicht nur die Historiker machen Anleihen bei den Sozialwissenschaften, sondern auch die Sozialwissenschaftler brechen ihrerseits in das Gebiet der Historiker ein, als ob sie vom Verlangen getrieben wären, es als Kolonie zu vereinnahmen.

So ist allem Anschein nach die historische Wirklichkeit voller Regelmäßigkeiten, die denen entsprechen, welche die Welt der Naturwissenschaften ausmachen. Es ist deshalb anzunehmen, daß die menschlichen Verhältnisse größtenteils in das Reich der Natur fallen oder deren Erweiterung sind. Prinzipiell kann eine solche Verschmelzung auch umgekehrt stattfinden; man kann sich die Natur als Teil der Geschichtlichkeit des Menschen vorstellen. Diese Möglichkeit fand in Marx einen mächtigen Verfechter. Er begreift den Menschen als Produkt und Kraft der Natur und identifiziert die Geschichte mit einem dialektischen Prozeß, in dessen Verlauf der Mensch durch seine Arbeit nicht nur die äußere Natur domestiziert, sondern auch seine eigene, indem er die äußere seinen Zwecken anpaßt und so das Wesen und die Weise seiner Existenz verändert.<sup>14</sup> So wird die Natur in Bewegung versetzt, ihre Identität weicht ihrem Werden in der Zeit. Kürzlich ist ein Versuch unternommen worden, diese Idee wissenschaftlich zu untermauern. Von Weizsäcker, der theoretische Physiker und Philosoph, argumentiert, daß sie sich aus dem »zweiten Gesetz« der Thermodynamik schlüssig ableiten läßt.<sup>15</sup> – Die-

12 Siehe John Brooke, »Namier and Namierism«. In: *History and Theory* 3 (1964), Nr. 3, [S. 331-347, Zitat] S. 338 f.

13 Eric Robertson Dodds, *The Greeks and the Irrational*. Boston, Mass.: Beacon 1957, S. 252.

14 Siehe Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlags Anstalt 1962 (= Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 11), S. 39 und 50.

15 Carl Friedrich Freiherr von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*. Zwölf Vorlesungen. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1958 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe,

ses Argument, fürchte ich, überschreitet jedoch die potentielle Reichweite eines streng physikalischen Gesetzes. Wie dem auch sein mag, der Satz von der Geschichtlichkeit der Natur kann ohnehin praktisch vernachlässigt werden. Marx selbst pflichtet ihm nur teilweise bei; während er darauf baut, daß die Natur, wie sie sich im Menschen manifestiert, historischem Wandel unterworfen sei, scheint er der äußeren Natur, der Natur um uns, einen nichtdialektischen, unabhängigen Status und mithin (relative) Unveränderlichkeit zuzusprechen.<sup>16</sup> Und da von Weizsäcker die Lebenserwartung des historisierten Kosmos auf über hundert Milliarden Jahre schätzt,<sup>17</sup> dürfen wir sicher sein, daß natürliche Ursachen ihre vorhergesagten Wirkungen weiterhin auf unbestimmte Zeit hervorbringen.

Das Ergebnis ist, daß die Natur, wenn sie sich überhaupt ändert, dies unglaublich langsam tut. Und ist der Mensch nicht in der Tat tief in ihr verwurzelt? Die Geographie und das Klima, die physiologische Ausstattung und die animalischen Triebe bestimmen gemeinsam sein Verhalten.<sup>18</sup> Die Wirkung dieser vertrauten Faktoren wird beträchtlich durch die bislang wenig beachtete Tatsache verstärkt, daß das Leben des Geistes durch ein Prinzip gesteuert wird, das sich auf die Menge und Verteilung der Energien bezieht, über die ein Individuum verfügt. Man könnte es das »Prinzip geistiger Ökonomie« nennen und wie folgt formulieren: Wenn ein Individuum in einem Bereich menschlichen Strebens intensiv arbeitet, so wird es sehr wahrscheinlich in anderen nur rezeptiv sein; Produktivität auf der einen Seite zieht Trägheit auf der anderen nach sich; niemand ist praktisch imstande, mit gleichem Elan an allen Fronten, in alle Richtungen vorzurücken. Einsteins Auftreten als politischer Denker fällt weit hinter seine einzigartige Lei-

Bd. 1), S. 37-43 [von Weizsäcker spricht von dem »zweiten Hauptsatz der Thermodynamik«, siehe ebd. S. 36].

16 Vgl. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, S. 48.

17 Von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, S. 70 f.

18 Es ist selbstverständlich, daß menschliches Verhalten ebenso reguliert und kanalisiert wird durch die Entscheidungen der bestehenden Mächte wie durch die Initiative von Individuen, Gruppen oder Parteien, die in den gesellschaftlichen Prozeß eingreifen. So überlagert eine vom Menschen geschaffene Natur beständig die ursprüngliche Natur. Im gegenwärtigen Zusammenhang jedoch halte ich es für gerechtfertigt, nur solche Einflüsse zu betrachten, die sich aus der letzteren herleiten.



— stung als Physiker zurück. Das innere Leben enthält eine »Trägheitszone«, in der Kritik unkritischem Aufnehmen weicht und ungestümes Vorwärtstasten tragem *laissez faire*. In dieser Zone geben wir Konventionen und Vorurteilen nach, werden Geschöpfe der Gewohnheit und handeln in voraussehbarer Weise. Das ist im Grunde die Dimension von Naturphänomenen. Der Geist kann nicht anders, als in sie abzugleiten.<sup>19</sup>

Was für das Individuum zutrifft, gilt um so mehr für viele Gruppen, die danach streben, eine Idee zu verwirklichen oder ein Ziel zu erreichen. Vom liberalen Standpunkt aus sind solche Gruppen – eine politische Partei, eine religiöse Sekte oder beispielsweise eine Organisation zur Verteidigung der Bürgerrechte – als nichts anderes als die Summe der Individuen anzusehen, die sie enthalten. Diese Ansicht ist jedoch ebenso unhaltbar wie die romantische Vorstellung vom Kollektiv als einer überpersönlichen Wesenheit, die einen eigenen Geist besitzt. Tatsächlich ist die Grundeinheit einer Gruppe nicht die ganze menschliche Person, sondern nur ein Teil von ihr – jener Teil, der mit dem gemeinsamen Streben übereinstimmt. In dem Maß, wie ein Individuum »dazugehört«, fällt auch vieles von ihm aus dem Rahmen. Dies wird durch die Tatsache nicht widerlegt, daß viele Parteimitglieder sich mit Leib und Seele der Sache verschrieben haben; der leidenschaftliche Parteigänger löscht einen Teil seiner Möglichkeiten aus, um ganz seine Rolle zu spielen. Die Gruppe besteht aus reduzierten Individuen, aus Verbindungen von Persönlichkeitsfragmenten, die durch die Idee, die sie verwirklichen soll, ausgewählt oder gar geschaffen wurden. So zieht ein Magnet verstreute Eisenteilchen aus einer Materialmasse an. Aus diesem Grund ist das Gruppenverhalten rigider und berechenbarer als das Individualverhalten. Unter dem Druck der Ziele, die ihre Alternativen abstecken und eingrenzen, reagiert eine Gruppe beispielsweise nicht auf den graduellen Wandel der gesellschaftlichen Umwelt, sondern geht, als ob sie ihn nicht wahrnehme, eine Zeitlang geradeaus – bis sie den Punkt erreicht, an dem sie sozusagen formal ihren Kurs ändert, um sich auf die neue Situation einzustellen. An diesem Punkt spaltet sie sich manchmal

— 19 Siehe Kracauer, »Die Gruppe als Ideenträger«. [In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 43 (1922), H. 3, S. 609]; wieder in: ders., *Das Ornament der Masse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1963, S. 141 [Werke, Bd. 5, Nr. 88].

— in einen konservativen und einen progressiven Flügel, da die divergierenden Ansichten ihrer Mitglieder darüber, wie die Gruppenzielsetzungen am besten zu erfüllen seien – Ansichten, die bislang unter der Oberfläche schwelten –, nicht länger zu ersticken und auch nicht zu versöhnen sind. Während man sich die Folge von Anpassungen und Reaktionen des Individuums in Form einer Kurve vorstellen kann, gleicht der Weg der Gruppe durch die gesellschaftliche Wirklichkeit einer Folge von Geraden, von denen jede in eine andere Richtung weist, um den Erfordernissen des Augenblicks zu entsprechen. Ihr Schnittpunkt markiert oft eine Krise. Im Vergleich mit Individuen verhalten Gruppen sich wie plumpe Riesen. Ihre Bewegungen verlaufen regelmäßig und gewissenmaßen vorhersagbar. Sie nähern sich natürlichen Prozessen an.<sup>20</sup>

Gruppen und Individuen sind die Hauptkomponenten einer Gesellschaft insgesamt. Nun ist die Gesellschaft aber nicht einfach die Arena vielfältiger konkurrierender Interessen, die sie verkörpern, sondern etwas Eigenständiges – eine Entität mit spezifischen Eigenschaften. Auffallend ist zumal eine eigenartige Qualität der Materialien, aus denen sie besteht: Sie gehören zum größten Teil jener »Trägheitszone« an, in welcher der Geist geistesabwesend ist. Viele dieser Materialien wie Gebräuche, Riten, gewisse Institutionen, ständig wiederkehrende Routinetätigkeiten und ähnliches wirken gemeinsam bei der Bildung des Hintergrunds unserer gesellschaftlichen Existenz mit. Ob es sich um Überbleibsel aus vergangenen Tagen der Erregung und Inspiration handelt, um Sedimente oder Vereinbarungen, die für laufende Unternehmungen zu treffen waren, man nimmt sie als gegeben hin, anstatt sich bewußt auf sie zu konzentrieren und als kontroverse Fragen zu behandeln. Hinzu kommt ihre enorme Überlebensfähigkeit, die viel der geringen Aufmerksamkeit, die man ihnen widmet, und der bestimmenden Macht, die sie mit der Zeit entwickeln, verdankt.<sup>21</sup> Diese verhältnismäßig festen Bestandstücke verweilen in einer flüssigeren Substanz: der Brandung und Flut der Meinungen. Man sollte von den Meinungen, die

— 20 Zu diesem Abschnitt siehe ebd., passim.

— 21 Dodds, *The Greeks and the Irrational* (S. 243), exemplifiziert das lange Überleben religiöser Riten und zitiert Matthew Arnolds gelungene Wendung von der »extremen Trägheit der Dinge«.

in der Luft liegen und in aller Munde sind, nicht erwarten, daß sie die herrschenden Interessen und Ideologien der jeweiligen Zeit exakt widerspiegeln. Sie gründen sich auf Hörensagen, und es fehlt ihnen an Kohärenz, was in einer Zeit wie der unsrigen unvermeidlich ist, wo es immer schwieriger wird, authentisches Wissen zu erlangen, und der Überfluß der Auswahl einen größeren Spielraum läßt. Die meisten von ihnen vermitteln Eindrücke, die aus unbewußten Präferenzen und wechselnden Stimmungen (die häufig jedoch manipuliert sind) erwachsen. Im Ausdruck »Meinungsklima« klingt treffend die Unbeständigkeit der Meinungen und ihre Verwandtschaft mit dem Wetter an. Sie können sich in Krisenzeiten vereinigen, Kräfte sammeln, Bewegungen und folgenreiche Entscheidungen in Gang setzen – geschichtliche Veränderung käme also durch ein Sammelsurium aus Empfindungen und Abneigungen und das Getöse verworrener Ansichten zustande. Platon, der solche Stürme fürchtete, riet dem Philosophen, daß er »Staub und Regen, den der Wind beim Unwetter durch die Luft treibt, aus dem Wege geht und an eine Mauer tritt«. <sup>22</sup> (Aber gibt es nicht Stürme, die die Luft von Wolken und Staub reinigen?)

Kurz, die Gesellschaft ist reich an Ereignissen, die sich jeder Einflußnahme entziehen, da sie sich in einer spärlich erleuchteten Gegend ereignen, wo geistige Intensität gleich null ist. Was bestätigt wird durch die banale Erfahrung, daß sich die Gesellschaft wie aus eigenem Antrieb alles anverwandelt, was sich in ihren Netzen verfängt. Sie schluckt alle Ideen, mit denen sie gefüttert wird, und, indem sie diese ihren undeutlichen Bedürfnissen anpaßt, verzerrt sie oft völlig deren ursprüngliche Bedeutung. Auf ähnliche Weise wird jegliches Handeln, das den bestehenden Zustand ändern soll, von den komplexen Kräften, die in der Gesellschaft am Werk sind, so umgeleitet, daß sein tatsächliches Ergebnis mit seiner beabsichtigten Wirkung wenig gemein hat. Tocqueville vergleicht den Lauf, den alles Handeln durch die soziale [und politische] Welt nimmt, mit »dem Fluge eines Drachens, dessen Bahn von

<sup>22</sup> Platon, *Der Staat*, 496 d. Übers. von August Horneffer. Stuttgart: Kröner 1965 (= Kröners Taschenbuchausgabe, Bd. 111), S. 208. [Im englischen Orig. des Textes heißt es: »Plato ... advised philosophers to stand aside«, und dann folgt das angegebene abgekürzte Zitat; siehe Kracauer, *History. The Last Things Before the Last*. New York: Oxford University Press 1969, S. 24].

dem Winde, der ihn treibt, und der Schnur, die ihn hält, abhängig ist«<sup>23</sup> – der Wind weht von der Gesellschaft her, die Schnur bezeichnet die Absicht, die hinter dem Handeln steht. Unserem Umgang mit der physischen Wirklichkeit entlehnt, legen die Metaphern von Wind und Sturm nahe, der Geist habe nicht die Macht, in gesellschaftliche Prozesse einzugreifen, und dementsprechend gehorchten diese Prozesse unverbrüchlichen Gesetzen. Die gesellschaftliche Welt mit ihren nahezu stabilen Gebräuchen und sprunghaften Meinungen, kleinen Gruppen und Massen scheint unter die Herrschaft der Natur zu fallen. Mit anderen Worten, es ist denkbar und gerechtfertigt, die Phänomene, die diese Welt ausmachen, in wiederholbare Elemente zu zerlegen und ihre wechselseitigen Beziehungen und Interaktionen auf Regelmäßigkeiten hin zu analysieren.<sup>24</sup> Bei der Untersuchung sozialer Strukturen und sozialen Wandels fallen die Interessen des Historikers auf weite Strecken mit denen des Sozialwissenschaftlers zusammen. Die Gesellschaft ist eine zweite Natur – wie die Großstädte, in denen sie uns buchstäblich verschlingt. Die heutigen Sozialwissenschaften machen sich übrigens verstärkt Computer zunutze, um formale Theorien zu erstellen, die sich auf verschiedene gesellschaftliche Prozesse, insbesondere auf dem Gebiet der Massendynamik, beziehen.<sup>25</sup> Beiläufig darf ich zu bedenken geben, daß diese Tendenz zur Mathematisierung der Eigenart des Materials entspricht, das der Bearbeitung durch Computer unterworfen wird. Es scheint, daß die moderne Massengesellschaft im Hinblick auf ihren Fortbestand von der Vorhersagbarkeit – das heißt Manipulation – aller individuellen Reaktionen und Verhaltensmuster abhängt, die gesellschaftlich von Belang sind. Wir sind schon weit damit gekommen, die Haltungen der Menschen vorzuprägen; falls die Gesellschaft diesen Weg fortsetzte, schrumpfte die sogenannte »Persönlich-

<sup>23</sup> Alexis de Tocqueville, *Souvenirs d'Alexis de Tocqueville*. Paris: Calmann-Lévy 1893, S. 36 [zitiert nach der dt. Ausg.: ders., *Erinnerungen*. Mit einer Einleitung von Carl Jacob Burckhardt. Stuttgart: K. F. Koehler 1954, S. 66].

<sup>24</sup> Joseph T. Klapper, *The Effects of Mass Communication* (Glencoe, Ill.: Free Press 1960 [= Foundations of communications research, Bd. 3]), diskutiert ausführlich die Funde zeitgenössischer sozialwissenschaftlicher Forschung, die Gesetzmäßigkeiten in der Meinungsbildung und -übermittlung betreffen.

<sup>25</sup> Siehe William Nonwell McPhee, *Formal Theories of Mass Behavior*. New York und London: Free Press of Glencoe 1963.

keit« zu einem mathematischen Punkt, was hieße, daß der Mensch zum Traum des Statistikers werden würde. (Unter gegenwärtigen Umständen wirft die Frage, wer wen manipuliert, Probleme erster Ordnung auf.)

Das Bewußtsein von der Wirkkraft gesellschaftlicher Mechanismen kann nicht umhin, den Glauben an die Vervollkommnung menschlicher Gesellschaft zu untergraben. Alle spekulativen Versuche, diesen Glauben mit der Evidenz zu versöhnen, die ihn diskreditiert, nehmen ihre Zuflucht zu jenem Argument, das exemplifiziert wird in Goethes Definition des Mephistopheles als »Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft«. Das Argument, das sich augenscheinlich christlicher Theologie verdankt, besteht aus den zwei miteinander verknüpften Thesen: Erstens sind die Kräfte, die jene unermessliche lebende Masse lenken, die sich Gesellschaft nennt, unempfindlich gegen menschliches Streben nach Höherem, wenn nicht sogar böse. Zweitens sind diese Kräfte dank der Dazwischenkunft einer geheimnisvollen, über unseren Köpfen waltenden Macht bewogen worden, den Zielen der Humanität zu dienen, trotz – oder vielleicht gerade wegen – der ihnen eingeborenen Gemeinheit. Ob die Macht, die die Fäden zieht, Vernunft sei oder ein anonymer, eingebauter Plan oder irgendein anderer Ersatz für die gute alte Vorsehung, macht nicht viel aus. Mandeville stellt private Laster mit öffentlichen Tugenden auf die gleiche Stufe; und wenn Adam Smith bei Eigennutz nur widerwillig an Laster denkt, bedarf er doch einer »unsichtbaren Hand«, um die egoistischen Geschäfte der Marktteilnehmer im allgemeinen Guten münden zu lassen. Und selbstredend gehört hierher auch Kants regulative Idee einer providentiellen Natur, die sich Eitelkeit, Geiz und Selbstsucht der Menschen zunutze macht, um das Menschengeschlecht zu befördern, und Hegels Weltgeist oder Vernunft, die mit List blinde Leidenschaften für sich arbeiten läßt. Die Vorstellung von einer Macht, die unser Schicksal durch versteckte Steuerung lenkte, scheint unverwundlich. Ranke mutmaßt die Existenz einer solchen »okkulten Kraft«;<sup>26</sup> der Hegelianer in Marx übernimmt das dieser Idee zugrundeliegende Denkschema; und selbst

<sup>26</sup> Erwähnt bei Herbert Butterfield, *Man on His Past: The Study of the History of Historical Scholarship*. Boston, Mass.: Beacon Press 1960, S. 138 f.

Burckhardt ist nicht dagegen gefeit, gelegentlich mit ihm zu liebäugeln.<sup>27</sup>

Seine anhaltende Anziehungskraft ist auf eine Reihe von Gründen zurückzuführen. Erstens findet das stereotype Motiv einer überpersönlichen Macht ein geringes Maß an Unterstützung in der Alltagserfahrung: Scheinbares Mißgeschick mag sich als verkappter Segen erweisen; der Sieg einer achtbaren Sache könnte den Anstrengungen von Leuten zu verdanken sein, die beim Einsatz für diese Sache nur ihre eigene Karriere usw. im Auge haben. Wichtiger noch ist der Umstand, daß das Motiv im Verein mit der Behauptung, daß die menschliche Gesellschaft durch und durch korrupt sei, zwingend erscheinen soll. Kant ist der Ansicht, daß sich die Geschichte von außen gesehen als eine einzige Aufzeichnung von Irrsinn und als die Raserei der Zerstörung darstellt. Ist diese Behauptung, in der die Lehre der Ursünde nachklingt, einmal akzeptiert, wird in der Tat eine Agentur hinter den Kulissen wie Hegels listige Vernunft oder Kants planende Natur nötig, um das Gute dem Bösen zu entreißen und so zu erlangen, was der Voraussetzung gemäß der Mensch allein nie vollenden können wird. Das ganze Argument steht und fällt mit der Annahme seiner Blindheit oder Verdorbenheit. Nun ist diese Annahme im Grunde identisch mit der Ansicht, daß menschliche Angelegenheiten alle Züge von Naturereignissen an sich hätten und daß die Geschichte daher zu den Wissenschaften zu zählen sei. Das ist die Ansicht, der ich auf den vorangegangenen Seiten gerecht zu werden versuchte. Allerdings erfordert diese Konzeption von gesellschaftlicher oder historischer Wirklichkeit einige Einschränkungen.

Unter den neueren Aussagen über die Erfahrung menschlicher Freiheit ragt Rankes noch immer als klassisches Zeugnis hervor, und sei es nur

<sup>27</sup> Nach der Erklärung: »Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel wer sie ausübe ... Unfehlbar gerät man dabei in die Hände ... solcher Kräfte, welchen gerade an dem Weiterblühen der Kultur am wenigsten gelegen ist«, fährt Burckhardt fort: »Aber wer die Macht will und wer die Kultur will, – vielleicht sind beide blinde Werkzeuge eines Dritten, noch Unbekannten.« Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Hrsg. von Albert Oeri und Emil Dürr. In: ders., *Gesamtausgabe*. Bd. VII. Stuttgart, Berlin und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt 1929, S. 73. Übrigens vergleicht Butterfield in *Christianity and History* (New York: Charles Scribner's Sons 1950, S. 109) diese unbekannt »Intelligenz« mit einem »Komponisten, der seine Musik im Vorübergehen schreibt ...«.

aus dem Grund, daß sie spürbar von seiner intensiven Versenkung ins Schauspiel der Geschichte herrührt: »Jeden Augenblick kann wieder etwas Neues beginnen ...; nichts ist ganz um des anderen willen da; keines geht ganz in der Realität des anderen auf.« Diese Anerkennung einer zersetzenden Kraft der Freiheit geht einher mit dem Bewußtsein ihrer Begrenzungen. Sie ist nicht absolut. »Was immer wir unternehmen«, fährt Ranke fort, »ist bedingt durch das bereits Unternommene, so daß die sich ergebende Folge von Ereignissen – Geschichte – sich selbst als kohärente Textur gewoben aus Freiheit und Notwendigkeit darstellt.«<sup>28</sup> Abgesehen vielleicht von der Betonung der Kohärenz, darf angenommen werden, daß diese Aussage eine gültige Erfahrung vermittelt. Der Mensch ist ein relativ frei Handelnder. (Natürlich variiert die tatsächliche Freiheit eines Individuums mit den gegebenen sozialen Bedingungen. Es gibt keine Freiheit in totalitären Regimen; und man würde vergeblich nach ihr in einer Gesellschaft suchen, die ihre Mitglieder zu selbstgefälliger Einförmigkeit manipuliert.<sup>29</sup> Doch läßt dies den Wahrheitswert jener Erfahrung unberührt. Und schließlich, sind nicht zu allen Zeiten Rebellen aufgestanden und Märtyrer unter der Folter gestorben?) Interessanterweise scheinen die heutigen theoretischen Physiker, die sich der mechanistischen Begriffe des 19. Jahrhunderts entwöhnt haben, Tolstoi nicht folgen zu wollen, wenn er das Bewußtsein von Freiheit als psychologische Illusion bezeichnet. Von Weizsäcker zumindest erachtet nicht nur die Willensfreiheit als fundamentale Erfahrung, sondern ist auch der Meinung, daß diese Erfahrung zumindest ebensoviel Gewicht hat wie die Lehre des Determinismus, die schließlich eine »Theorie«, keine Erfahrung, eher ein Programm für künftige empirische Forschung als eine unumstößliche Tatsache ist. Und obschon er zugibt, daß das deterministische Prinzip durch keinerlei innere Gewißheit zu erschüttern ist, scheint er dennoch bereit, den Gültigkeitsbereich jenes Prinzips in Frage zu stellen. Keck fordert er seine Verteidiger heraus,

<sup>28</sup> Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*. Bd. 9.1. Leipzig: Duncker & Humblot 1881–1888, S. xiii f.; zitiert nach Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1960, S. 192; Butterfield (*Man on His Past*, S. 106) verweist auf das gleiche Ranke-Zitat.

<sup>29</sup> Die einzigen Menschen, die in einer solchen Gesellschaft vor eine echte Wahl gestellt sind, sind diejenigen, die sie regieren.

ihre Theorie zu verifizieren: »Man möge die determinierenden Faktoren unseres Handelns zum Vorschein bringen, dann werden wir an sie glauben.«<sup>30</sup> Seine Herausforderung erinnert an ein Experiment von Eisenstein. Eisenstein hatte vor, in seiner geplanten Verfilmung von Theodore Dreisers Roman »Eine amerikanische Tragödie« – ein Film, der nie gedreht wurde – eine »Montage«-Sequenz einzublenden, die dazu dienen sollte, Clydes monologue intérieur in dem entscheidenden Augenblick zu veräußerlichen, als Clyde den Plan faßt, Roberta zu ertränken und sein Verbrechen als einen Unfall auszugeben. Daß die Sequenz die verschiedenen Faktoren ins Bild bringen sollte, die Clyde dazu veranlaßten, so zu handeln, wie er es dann tat, geht eindeutig aus den »Montage-Listen« hervor, die Eisenstein dafür zusammenstellte. Sie bestehen aus einer großen Menge möglicherweise relevanter Elemente, Wortfetzen vor einer schwarzen Leinwand, die sich mit einer Flut stummer Bilder oder »polyphoner« Töne mischt, Eindrücke der tatsächlichen Umgebung mit Projektionen von Motiven und Gedankensplittern.<sup>31</sup> Eisensteins Absicht beim Aufstellen dieser Listen war offensichtlich, das Augenmerk der Zuschauer auf die Unendlichkeit von Faktoren zu lenken, die bei Clydes schließlicher Entscheidung eine Rolle spielten. Im Suggestieren (und mithin ästhetischen Darstellen) von Unendlichkeit zeigt die Sequenz allerdings etwas sehr Wichtiges: daß wir uns einer wahrhaft endlosen Anstrengung unterziehen müßten, um von Weizäckers rhetorischer Forderung nach einer Aufstellung der Ursachen nachzukommen, die angeblich unsere Entscheidungen und Taten erklären. Es ist aus theoretischen Gründen unmöglich, sich seiner Herausforderung zu stellen. Das deterministische Prinzip läßt sich nicht verifizieren. Warum sollte man also seine Bedeutung für die Interpretation überlasten? In vielen konkreten Fällen kann dieses Prinzip sich als schiere Fata morgana erweisen, die uns in eine abenteuerliche Unternehmung zu locken versucht. Es gibt Handlungen und unerwartete Situationen, die einer Zerlegung in wiederholbare Elemente oder einer befriedigenden Erklärung aus vorhergehenden oder gleichzeitigen Umständen so hartnäckig widerstehen, daß man sie besser als irreduzible Entitäten be-

<sup>30</sup> Von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, S. 116.

<sup>31</sup> Siehe Kracauer, *Theory of Film*. The Redemption of Physical Reality. New York: Oxford University Press 1960, S. 66f. [*Werke*, Bd. 3, S. 122 ff.].