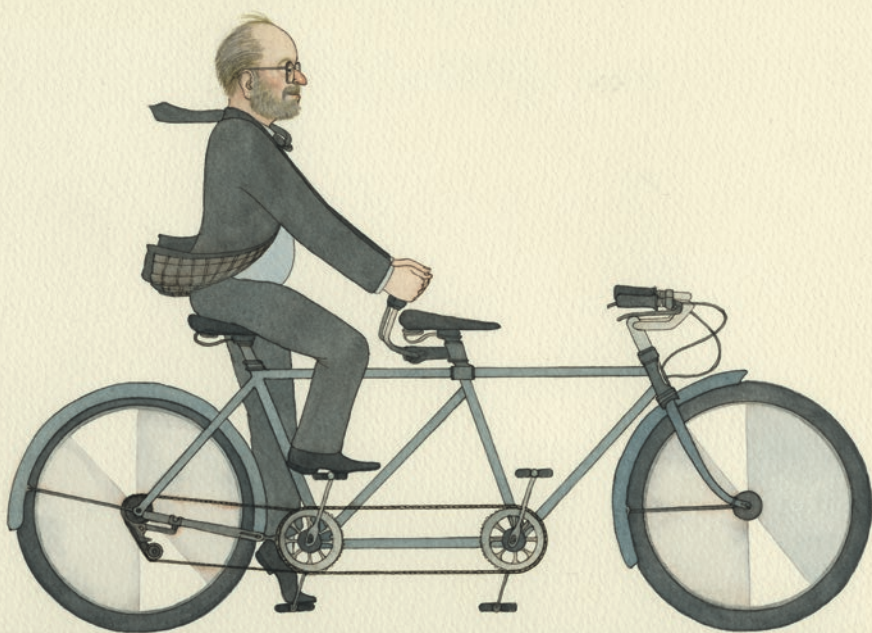


Susanne Fischer, Gerd Hankel, Wolfgang Knöbl (Hg.)

Die Gegenwart der Gewalt

Band 1 zu Klampen Verlag



EINE ANEKDOTE

ESIMME SOLL JAN PHILIPP RECHTER AN EIN DANKS BEGRIFFEN TANZEN-RENNEN, BEI DEM DER DANKS "TEILGEHÖRIGKEITEN" MIT TANZEN, ABER OHNE PARTNER SEI ER ERSCHEINEN UND HABE ÜBERDIES DARAUFT BESTANDEN, HINTER ZU SITZEN. ERSTUNTLICHERWEISE WURDE ER ZUM RENNER ZUGELASSEN UND BELEGTE PLATZ 9 VON 35 TEILNEHMERN, DASS ER WÄHREND DER GESAMTEN 20 RUNDEN GELESEN HABE, NIMMT ALLERDINGS DEM RECHT DER LEGENDE (JOHANN SCHERER) ZUGEWIESEN WERDEN. PLATZ 1 BELEGTE, WIE JEDES JAHR, DAS EHEPAAR H. UND A. SCHMIDT.

IN WELCHER RUNDEN

und die Macht der Aufklärung

Festschrift für Jan Philipp Reemtsma

Eine Anekdote

Einmal soll Jan Philipp Reemtsma am damals berühmten Tandem-Rennen »Rund um den Dümmer« teilgenommen haben. Mit Tandem, aber ohne Partner sei er erschienen und habe überdies darauf bestanden, hinten zu sitzen. Erstaunlicherweise wurde er zum Rennen zugelassen und belegte Platz 9 von 35 Teilnehmern; dass er während der gesamten 20 Runden gelesen habe, muss allerdings dem Reich der Legende (Johann Scheerer) zugewiesen werden. Platz 1 belegte, wie jedes Jahr, das Ehepaar A. und A. Schmidt.
N. Heidelberg 2022

Die Herausgeberin und die Herausgeber danken
Ann Kathrin Scheerer und Johann Scheerer
für die großzügige finanzielle Unterstützung,
ohne die diese Festschrift nicht möglich gewesen wäre.

© 2022 zu Klampen Verlag, Springe

Redaktion: Andrea Böltken, Berlin
Gestaltung und Satz: Friedrich Forssman
Einbandgraphiken: Cornelia Feyll
Karte auf S. 263: Peter Palm, Berlin

Druck: Ph. Reinheimer GmbH, Darmstadt
Bindung: Schaumann, Darmstadt
Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-86674-839-2

ISBN E-Book-PDF 978-3-98737-352-7

ISBN E-Book-EPUB 978-3-98737-353-4

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Band 1

Nikolaus Heidelberg

Zeichnung

Seite 2

Vorwort

Seite 9

Die Macht der Aufklärung

Carsten Brosda **»Dass Naphta mitdiskutierte, gab Settembrini recht«**
Über den Gedanken der Aufklärung im Gespräch

Seite 19

Ute Daniel **Vorgeschichten und Gegenwart**

Einige Beobachtungen zu ihrer wechselseitigen Ausgestaltung

Seite 39

Eva-Maria Engelen **Autonomie und Kritik**

Seite 55

Jürgen Habermas **»Urteilt, auf dass Ihr beurteilt werden könnt«**

Seite 77

Tina Hartmann **Reaktionäre oder progressive Aufklärung?**

Christian Fürchtegott Gellert, Sophie La Roche und

Christoph Martin Wieland zu postkolonialer Aufklärungskritik

Seite 92

Joachim Kersten **Ein Dichter als junger Mann**

Seite 125

Ulrike Lorenz **Ein »souveräner Prolet«: Otto Dix**

Seite 151

Reinhard Merkel **Zauberberg and beyond:
Aufklärung und Gewalt**

Seite 189

Iris Radisch **Kopf hoch**

Wie verständigt sich eine zerrissene und fragmentierte Gesellschaft
über gute und schlechte Literatur?

Seite 222

Sebastian Scheerer **Die Meinungsfreiheit und ihre Grenzen –
an einem aktuellen Beispiel**

Seite 227

Alfons Söllner **Erinnerung an die Exilforschung**

Seite 242

Die Gegenwart der Gewalt

Andrej Angrick **Einige Photos aus der Mitte des letzten Jahrhunderts**
Unfertige Überlegungen zur Kiew-Serie des
Propagandakompanie-Photographen Johannes Hähle

Seite 255

Gerd Hankel **Über den Weg in einen Völkermord
und die Lehren daraus** Ein Lehrstück über
den Variantenreichtum des Menschenrechtsdiskurses

Seite 296

Karsten Linne **Ein problematischer Namengeber:
Klaus-Joachim Zülch**

Seite 322

Klaus Manger **»HEUTE«, »HIER« und »JETZT«**
Allgegenwärtige Gewalt in Paul Celans Dichtung

Seite 346

Regina Mühlhäuser **Körper, Sexualität, Gewalt**
Anmerkungen zum Verständnis sexueller Gewalt
gegen Frauen und Männer

Seite 371

Hans-Peter Nowitzki »**Das Settembrinische der Aufklärung**«
Wieland und die Gewalt

Seite 394

Bernd Rauschenbach »**Waffen, herre, waffen!**«

Seite 419

Thomas Schmid **Lauter lose Enden**
Der Völkermord der Deutschen an den Herero
verweist nicht auf den Holocaust

Seite 440

Nikola Tietze **Europäische Freizügigkeit und soziale Sicherheit**
Auf-, Um- und Abbau rechtlicher Brücken
europäischer Gewaltabstinenz

Seite 466

Vorwort

Diese Festschrift ist die zweite zu Ehren von Jan Philipp Reemtsma. Warum eine zweite Festschrift? Weil er sie verdient, lautet die einfache Antwort. Wer sich in der Geistesgeschichte der Bundesrepublik Deutschland nur ein wenig auskennt, stößt immer wieder auf seinen Namen. Ob als Autor literarischer Texte oder von Kinderbüchern, ob als Wissenschaftler und Institutsgründer, als Initiator von Projekten wie der Wehrmachtsausstellung oder als Mäzen – überall hat Jan Philipp Reemtsma Zeichen gesetzt, die unübersehbar geblieben sind. Entsprechend viel gibt es über ihn zu sagen, von ihm zu kommentieren und für weitere Überlegungen und Analysen nutzbar zu machen.

Festschriften sind bekanntlich ein riskantes und schwieriges Genre. Riskant, weil man ja so genau nicht weiß, ob der Geehrte sich darüber auch wirklich freut oder ob ihm die ganze Angelegenheit nicht eher als peinlich erscheinen wird, weil seinem Urteil nach einfach zu viel Aufhebens gemacht wird. Ein solches Risiko ist aber auch gar nicht zu vermeiden, es war der Herausgeberin und den beiden Herausgebern von Anfang an bewusst, und wir sind es dann auch eingegangen – mal sehen, was Jan Philipp Reemtsma dazu sagen wird!

Das Genre ist eben auch ein schwieriges, weil man hier von Anfang an mit einer ganzen Reihe von Organisationsproblemen zu kämpfen hat – angefangen mit der Frage, wen man für einen Beitrag anfragt, wer seine Zusage einhalten kann und ob man auch wirklich niemanden übersehen und damit unabsichtlich Kränkung verursacht hat. Aber all dies berührt noch nicht einmal das vielleicht entscheidende Problem, nämlich, ob aus den verschiedenen Beiträgen überhaupt ein einigermaßen kohärentes Ganzes entstehen kann. Je mehr Beiträgerinnen und Beiträger den Jubilar feiern wollen, desto weiter könnte hier eine Lösung in die Ferne rücken.

Wie Sie, verehrter Jan Philipp Reemtsma, und Sie, sehr geehrte Leserinnen und Leser, feststellen können, sind die eben angesprochenen Fragen und Probleme in der vorliegenden Festschrift allesamt nicht aufgetreten. Fast alle, die wir anfragten, haben schnell zugesagt, so dass die Liste der Autorinnen und Autoren – aus den unterschiedlichsten Wissenschaftsdisziplinen, aus Theater und Literatur, Weggefährterinnen und

-gefährten – immer länger wurde, was schließlich dazu führen sollte, dass wir schon früh auf eine zweibändige Ausgabe zusteuerten. Dies änderte sich auch später nicht mehr, weil die Texte wie angekündigt eintrafen, was uns in Zeiten einer stets arbeitsüberlasteten *scientific community* und deren Umfeld (und in Zeiten von Corona!) besonders freute. Und Kohärenz haben wir von Anfang an herzustellen versucht, indem wir den potenziellen Beiträgerinnen und Beiträgern – durchaus ungewöhnliche – Vorschläge machten: Sie sollten nicht irgendetwas zu Reemtsmas Œuvre schreiben, das von der Gewaltsoziologie über die Literaturwissenschaft bis hin zu zeitdiagnostischen Beiträgen reicht. Vielmehr baten wir sie, über Zitate, die uns einerseits bemerkenswert (und diskussionswürdig), andererseits für Reemtsmas Werk und Arbeitsweise einigermaßen charakteristisch erschienen, zu reflektieren, die Gedanken des Jubilars weiterzuführen, zu kritisieren, zu modifizieren oder einzuschränken. Sie finden diese Reemtsma-Zitate gegebenenfalls als Motti zu Beginn der Beiträge oder in diesen selbst.

Außerdem wählten wir Abbildungen aus, die für bestimmte Momente in der Gewaltgeschichte stehen und sich unter Rückgriff auf das vom Jubilar entwickelte theoretische Instrumentarium zur Beschreibung und Analyse anbieten. Diese etwa:



Oder diese:



Schließlich formulierten wir konkrete Themenvorschläge, die sich auf das weite und von Jan Philipp Reemtsma bereits abgesteckte Feld von Vertrauen und Gewalt beziehen, beispielsweise zu Reemtsmas Diagnose des Schweigens der Soziologie zum Problem der Gewalt, zu seinem Plädoyer für eine triadische Konzeption der Gewalt oder der Unterscheidung zwischen lozierender, raptiver und autotelischer Gewalt.

Wer über ein anderes Thema schreiben wollte, das ihr oder ihm mit Blick auf den Jubilar wichtiger war, konnte dies natürlich gerne tun. So erhielten wir Beiträge über Inspiration und Vertrauen, über einen problematischen Namengeber, über Exilforschung und das koloniale Erbe Deutschlands sowie – aus der Feder von Jürgen Habermas – eine erstmals für die deutsche Leserschaft ausgearbeitete Aufzeichnung über diachrone Gerechtigkeit. Früh musste uns leider Albrecht Schöne, emeritierter Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Göttingen, absagen. Er hätte sich gerne an der Festschrift beteiligt, doch sein hohes Alter und Gesundheitszustand hinderten ihn daran. Zu seinem großen Bedauern war es auch Hans Magnus Enzensberger aus gesundheitlichen Gründen nicht möglich, wie beabsichtigt ein Gedicht zur Festschrift beizusteuern. Und Joachim Latacz, bis 2002 Ordinarius für Griechische Philologie an der Universität Basel, konnte ebenfalls krankheitsbedingt seine komprimierte Neu-Interpretation der *Ilias* am Beispiel der Darstellung ihres Haupt-»Helden« Achilles durch Homer nicht beenden. Alle drei gratulieren dem Jubilar herzlich.

An dieser Stelle noch ein Wort zu Literatur und Literaturwissenschaft, wie wir sie mit der Person Jan Philipp Reemtsma verbinden. Bei der Bedeutung, die beides für ihn hat, wird es nicht verwundern, dass dieses Wort doch ein längeres sein muss:

»Wie redet man über Literatur? – wie man möchte, was soll's? Denkbar dennoch, daß man es gar nicht täte. Nicht aus irgendeinem Grund, sondern weil es eben Brauch wäre, es nicht zu tun.«¹ Diese Sätze, die Reemtsmas *Schriften zur Literatur* eröffnen, sind dem soziologischen Blick des Jubilars geschuldet, denn der Literaturwissenschaftler würde es natürlich nicht für denkbar halten, dass man nicht über Literatur spricht. Wir folgen hier Reemtsmas Phantasie nicht weiter, die das gesellschaftliche Verstummen angesichts fiktionaler Texte ausmalt – sie entwirft beispielsweise »Das Schweigen eines Dummkopfs bei der Lektüre des ›Tristram Shandy‹« als Stoff für einen neuen Roman von Laurence Sterne –, sondern fragen, wie denn Jan Philipp Reemtsma über Literatur redet und schreibt.

Neben der systematischen, theoriebasierten Befragung der kompletten Wissenschaft – »Was heißt: einen literarischen Text interpretieren?«² – ist hier vor allem die Kreativität zu nennen, die scheinbar Unvereinbares in einem fruchtbaren Betrachtungs- und Argumentationsraum zusammenbringt. Wer sich Wolfgang Borcherts Heimkehrerdrama *Draußen vor der Tür* mit der ähnlich gelagerten Problemkonstellation des Rambo-Films »First Blood« erschließt, muss zwar mit Gegenwind aus der Zunft rechnen, aber er erhält die Chance, einen originellen Blick auf den Gegenstand zu gewinnen, der anderes zutage fördert, als es der jeweils gerade herrschenden Wissenschaftskonvention – Reemtsma spricht von »Moden« – gelingen könnte. Der Reflex gegen literaturwissenschaftliche »Moden« und ihre komplexen und gelegentlich überzogenen Begrifflichkeiten und das Beharren darauf, dass man anders, aber nicht weniger fundiert, und vielleicht anders besser über Literatur reden kann, lässt sich zwar durchaus als konservativer Reflex gegen die Kulturwissenschaften lesen. Fruchtbarer ist es, darin eine Her-

1 Jan Philipp Reemtsma, »Wie redet man über Literatur?«, in: ders., *Schriften zur Literatur*, Bd. I, München 2015, S. 7–21 (Zitat S. 7).

2 Ders., *Was heißt: einen literarischen Text interpretieren? Voraussetzungen und Implikationen des Redens über Literatur*, München 2016.

ausforderung zum wissenschaftlichen Mut zu sehen, die Konventionen allenfalls als Angebot zu betrachten und der eigenen Lektüre, den eigenwilligen Fragen des lesenden Individuums zu vertrauen. Das kann dann auch die nur auf den ersten Blick altmodische Frage nach dem Helden und seiner Rolle in unserer Kultur sein.³

Der schreibende Leser Jan Philipp Reemtsma hat über viele Autoren aus einem breiten Spektrum publiziert: Walter Benjamin, Felix Dahn, Robert Gernhardt, Walter Kempowski, Stephen King, Heinrich von Kleist, Karl Kraus, Gotthold Ephraim Lessing und William Shakespeare, um nur einige zu nennen. Schwerpunkte in seinem Werk bilden die Auseinandersetzung mit Arno Schmidt und Christoph Martin Wieland; der eine ein singulärer Autor des zwanzigsten Jahrhunderts, der sich seine literarischen Verbündeten ausschließlich in der Vergangenheit suchte, der andere einer dieser Verbündeten, der als aufklärerischer Prinzen-erzieher nach Weimar zog und die Weimarer Klassik begründete. Gemeinsam haben beide, dass ihre literarische und intellektuelle Bedeutung im literaturwissenschaftlichen und feuilletonistischen Gespräch nicht ausreichend gewürdigt wurde, bis Reemtsma sich auf vielerlei Weise eingemischt hat.

Denn das tut er auch als Vorleser: Mit Joachim Kersten und Bernd Rauschenbach bereiste er die Theater und Buchhandlungen der Republik, um Arno Schmidt den Lesern und Leserinnen ans Herz zu legen. Gut vorgetragen entpuppt sich dessen vermeintlich schwierige Prosa plötzlich als ungeheuer zugänglich, witzig und lebensnah. Reemtsma hat neben einem großen Teil des schmidtschen Œuvres auch Wielands wichtigsten Roman *Aristipp* auf CD eingelesen.

Als Stifter hat er vieles erst möglich gemacht: Nun können Interessierte das Wieland-Gut Oßmannstedt ebenso besichtigen wie das Arno-Schmidt-Haus in Bargfeld. Literatúrausstellungen zum Werk Schmidts und Peter Rühmkorfs im Schiller-Nationalmuseum und der Berliner Akademie der Künste eröffneten neue Wege, sich die Texte und Themen der Autoren zu erschließen.

Dank seines Engagements kann man nun die Werke Arno Schmidts in einer Bargfelder Ausgabe lesen, die 2010 mit der Edition von *Zettel's Traum* abgeschlossen wurde. Weitere Editionen sind weit fortgeschrit-

3 Ders., *Helden und andere Probleme. Essays*, Göttingen 2020.

ten: Die Oßmannstedter Ausgabe der Werke Christoph Martin Wielands, die kritische Ausgabe der Werke Walter Benjamins, die Edition der ergiebigen Tagebücher des Hamburger Juristen und Politikers Ferdinand Beneke, einer Fundgrube zur Alltagsgeschichte des Bürgertums zwischen Französischer Revolution und Vormärz. 2022 erscheint der erste Band der Oevelgönner Ausgabe von Peter Rühmkorfs Werken.

Das alles sorgt ebenso wie Reemtsmas literaturwissenschaftliche Tätigkeit dafür, dass man dem klugen Leser Jan Philipp Reemtsma folgen kann. Walter Benjamin, Ferdinand Beneke, Paul Celan, Dante, Theodor Fontane, Thomas Mann, Peter Rühmkorf, Arno Schmidt und Christoph Martin Wieland – sie werden auch in dieser Festschrift beleuchtet.

Wir haben die vorliegenden zwei Bände der Festschrift in vier Teile gegliedert, wobei die Muster und Themen, die sich bei der Lektüre der eingegangenen Beiträge herauskristallisierten, titelgebend wurden. Nicht wenige Texte gruppieren sich um das Aufklärungsverständnis von Jan Philipp Reemtsma. Gefragt wird darin nach der »Macht der Aufklärung«, etwa danach, welche Rolle die Humanwissenschaften bei der Aufklärung von Vergangenheit und Gegenwart spielen, oder danach, was (aufklärerische) Kritik heißen kann, aktuelle Probleme der Meinungsfreiheit eingeschlossen.

Zahlreiche andere Beiträge konzentrierten sich auf Reemtsmas Stellung in der aktuellen Gewaltforschung. Wie stellt sich die »Gegenwart der Gewalt« dar? Grundsatzfragen der Gewaltanalyse werden hier ebenso berührt wie diesbezügliche zeitdiagnostische Überlegungen Reemtsmas. Wie die von Reemtsma immer wieder thematisierte »Kommunikation der Gewalt« aussieht und aussehen kann, loten Autorinnen und Autoren aus Soziologie, Geschichts- und Rechtswissenschaft, aus Literaturwissenschaft und Literatur»produktion« aus – entsprechend Reemtsmas Einsicht, wonach es nicht den Sozialwissenschaften allein überlassen bleiben darf, über Gewalt nachzudenken.

Beiträge zum »Eigensinn des Individuums« schließen die beiden Bände ab. Ein Thema, das nicht nur auf einen Schwerpunkt von Reemtsmas Forschungen verweist, sondern auch auf ihn selbst – auf seine Rolle als einflussreicher Stifter und auf seine wissenschaftliche Karriere, die ohne Übertreibung als höchst eigensinnig bezeichnet werden kann, da

er sich disziplinar nicht festlegen ließ, sich wohl auch nicht festlegen wollte, sondern gerade auf ganz ungewöhnliche Weise zwischen den Disziplinen sein fruchtbarstes Arbeitsfeld fand. Und so ist es auch hier: Das Schreiben von Biographie wird ebenso thematisiert wie der von Individuen einzufordernde und ihnen zu zeigende Respekt, die Schwierigkeit, das »Ich« zu fassen, ebenso wie die (fremde) Aneignung individueller schöpferischer Tätigkeit.

So vielfältig die Teile sind, stellen sie doch nur einen Ausschnitt aus Reemtsmas Schaffen dar. Aber einen, von dem wir denken, dass er ins Zentrum von Reemtsmas Denken führt. Die Kreativität, mit der alle Mitwirkenden die Aufgabe angepackt haben, freut uns umso mehr, als sie unsere Ausgangsüberlegung zu Beginn des Festschrift-Unterfangens bestätigt: dass Reemtsmas Schriften zum produktiven Weiterarbeiten und -denken einladen. Und wenn die Leserinnen und Leser diese Einladung annehmen würden, dann wären wir zufrieden – und Jan Philipp Reemtsma sicherlich auch, dem wir und alle Trägerinnen und Träger herzlich zum siebzigsten Geburtstag gratulieren.

Zum Schluss noch ein Dank, der ebenfalls von Herzen kommt. Andrea Böltken hat das Lektorat besorgt. Ihre sorgfältige und zugleich einfühlsame Hand hat sich einmal mehr als Gewinn für ein Buch erwiesen. Friedrich Forssman, der die Festschrift gestaltet hat, sowie Dietrich zu Klampen, der sie verlegt, haben uns zahlreiche wertvolle Hinweise gegeben und dafür gesorgt, dass am Ende aller Arbeiten zwei schöne Bände stehen. Angelika Sagner von der Hamburger Edition und Svenja Kunze vom Archiv des Hamburger Instituts für Sozialforschung haben die mit den vielen Abbildungen verbundenen Klärungen in die Hand genommen. Nach Kräften unterstützt hat uns auch Martina Winkel, Sekretärin der Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur. Mit dem Gelingen des Festschrift-Projekts ist aber insbesondere Matthias Kamm, der Büroleiter des Stiftungsvorstands, verbunden. Als schon seit vielen Jahren enger Mitarbeiter von Jan Philipp Reemtsma hat er uns während der gesamten Entstehungszeit mit Rat und Tat zur Seite gestanden.

Susanne Fischer Gerd Hankel Wolfgang Knöbl

Die Macht der Aufklärung

Carsten Brosda

»Dass Naphta mitdiskutierte, gab Settembrini recht«

Über den Gedanken der Aufklärung im Gespräch

»Das Settembrinihafte der Aufklärung hat vielen missfallen, hatte aber einen guten Grund, der allen Sozialwissenschaften zugrunde liegt: Wer theoretisiert, schlägt nicht zu; eine Gesellschaft, die Leute dafür abstellt, über sie nachzudenken, gibt sich der Vorstellung hin, sie befinde sich in Zeiten, in denen das Denken helfe. Dass Naphta mitdiskutierte, gab Settembrini recht.«

Jan Philipp Reemtsma¹

Mit dieser verhalten zuversichtlichen Beobachtung leitet Jan Philipp Reemtsma das Fazit seiner groß angelegten Betrachtung über *Vertrauen und Gewalt* in der Moderne ein. Die literarische Allusion ist präzise gewählt: Thomas Mann verhandelt in seinem Roman *Der Zauberberg* schließlich auch die Möglichkeiten der Aufklärung und des Gesprächs im Schlagschatten des aufziehenden Ersten Weltkrieges. Reemtsma führt im Anschluss Beispiele aus Literatur und Geschichte an, in denen vor allem der physisch Unterlegene immer weiterredet, in der verzweifelten Hoffnung, dass Kommunikation letzten Endes doch befriedende Wirkung haben, das Zuschlagen verhindert werden könne. Wer auf der Fortsetzung des Gesprächs beharre, vermeide so vielleicht doch, dass das Recht des Stärkeren nur physisch interpretiert werde. Und sei es nur, weil alle anderweitig so beschäftigt sind, dass sie von der Absicht zuzuschlagen abgelenkt werden.

Die Hip-Hopper der Antilopen Gang machten sich erst vor wenigen Jahren in ihrem Song »Pizza« milde über diese Hoffnung lustig, indem sie sie aufs universelle Essen verlagerten und rappten: »Hauptsache, Käse; die Welt ist eine Scheibe / Wer grade Pizza isst, tut keinem Menschen was zuleide.« Genauso funktioniert in den von Reemtsma zitierten Beispielen auch die verbale Nutzung. Solange noch gesprochen wird, wird nicht geschossen. Selbst dann, wenn viele dieser Gesprächsversuche letztlich bloß einen Aufschub erwirken. Und auch, wenn in sicherlich nicht wenigen Situationen gerade das fortgesetzte Reden so sehr

¹ Ders., *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008, S. 538.

missfällt, dass es selbst zum Trigger der Gewalt werden kann, weil das sprachlose Gegenüber keinen anderen Ausweg mehr sieht, die Tiraden zu beenden.

Aber der Kern des lakonischen Verweises auf die Gespräche am Zaubenberg liegt meines Erachtens tiefer, als es die Anekdoten und Beobachtungen solcherart strategischer Kommunikation vermuten lassen. Auf den Diskurs- und Streitspaziergängen durchs Gebirge geht es schließlich nicht bloß darum, wie früher auf dem Schulhof als minder bemuskelter Junge mit einer großen Klappe und tollkühnen Sprüchen den Ausweg aus einer drohenden Gewaltlage zu suchen. Hier bahnt sich Grundsätzlicheres an, das sich in alltagsweltlichen Gesprächen ebenso wiederfinden lässt wie in den von Reemtsma angesprochenen Diskussionen über sozialwissenschaftliche Theoriebildung. Durch die Gespräche seiner Protagonisten scheint Mann auch im *Zaubenberg* zu versuchen, die Vernunftansprüche der Aufklärung quasi performativ durch ihre verbale Anwendung selbst zu begründen.

Die Dispute zwischen Settembrini und Naphta und ihr Nachhall bei Hans Castorp lassen sich nämlich durchaus als Manifestation des menschlichen Glaubens an die Kraft der Kommunikation lesen. Die Kontrahenten versuchen, ihre Konflikte eben nicht über das Faustrecht, sondern durch geistige Auseinandersetzung beizulegen. Und schon lange bevor er sich verbal mit Naphta duelliert, lässt der pädagogisch ambitionierte Settembrini kaum etwas unversucht, um die praktische Ingenieursintelligenz Castorps um einen aufgeklärten Humanismus zu erweitern. Der Umstand, dass in dem Roman so viel und so weit ausgreifend geredet wird, gerinnt so zum Beleg, dass dieser kraftzehrenden Tätigkeit von »unserer redseligen Spezies«² (Jürgen Habermas) ein Sinn zugeschrieben wird. Kommunikation dient eben nicht nur dem Austausch von Informationen und Meinungen, sondern schafft gleichermaßen im Akt des Sprechens und im nicht minder bedeutenden Akt des Zuhörens die Grundlage einer sozialen Beziehung. Deren Potenzialen soll im Folgenden nachgegangen werden.

2 Jürgen Habermas, »Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit«, in: Martin Seeliger / Sebastian Seignani (Hg.), *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit* [= *Leviathan* 49 (2021), Sonderbd. 37], Baden-Baden 2021, S. 470–500 (Zitat S. 486).

»Dass Naphta mitdiskutierte, gab Settembrini recht«, schreibt Reemtsma. Nicht im Gehalt der getätigten Aussagen, die meist auf erbitterten Widerspruch stoßen, sehr wohl aber in der Unterstellung, dass Kommunikation gelingen könne. Wer spricht und diskutiert, geht davon aus, dass der Gesprächspartner daran interessiert ist, Gründe zu wägen, Geltungsansprüche zu hinterfragen und den zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu akzeptieren. Die Diskutanten unterstellen einander – und sei es auch kontrafaktisch –, dass Verständigung möglich sein kann. Das gilt nicht nur im sozialwissenschaftlichen Seminar, sondern entfaltet beinahe überall im Alltag Wirkung. Der abschließende Hinweis in *Vertrauen und Gewalt* stößt daher die Tür zu einem Verständnis der modernen Gesellschaft als zumindest nach Gewaltfreiheit strebender Kommunikationsgemeinschaft sperrangelweit auf.

Dies geschieht nicht im normativen Kammerton der Moralphilosophie, sondern ist gekleidet ins Gewand einer sozialwissenschaftlichen Theorie der Gesellschaft und ist damit weniger von ontologischen Unterstellungen als vielmehr von empirischen Beobachtungen geprägt. Reemtsma verweist implizit auf jene Überlegungen zur Integration einer modernen Gesellschaft durch das kommunikative Handeln ihrer Bürgerinnen und Bürger, für die er bereits 2001 Jürgen Habermas anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels gewürdigt hat.³ Die beiden Großen der Bundesrepublik Deutschland sind sicherlich keine unmittelbaren wissenschaftlichen Gefährten, teilen aber ein sehr feines *Pathos der Nüchternheit*⁴ und ein nicht minder reflektiertes Understatement. Durch beider Skepsis schimmert ein anthropologischer Optimismus hindurch, der im besten Sinne aufklärerisch zu nennen ist – sowohl im Hinblick auf seine gesellschaftstheoretischen als auch auf seine wissenschaftspraktischen Implikationen.

Dass Reemtsma die habermassche Kommunikationszuversicht dabei durchaus distanziert betrachtet, mag eine Passage aus einer Rede über

3 Vgl. Jan Philipp Reemtsma, »Laudatio«, in: Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a. M. 2001, S. 35–57.

4 Vgl. Theodor Geiger, *Demokratie ohne Dogma. Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit*, München 1963.

Gewalt als Lebensform demonstrieren, in der er mit Witz verdeutlicht, warum das Beharren auf Begründungen in der Alltagskommunikation durchaus zügig an seine Grenzen stoßen kann. Dort heißt es: »Jemand trinkt sehr gerne nach Torffeuerrauch schmeckenden Maltwhisky. Warum in aller Welt tut er das? Na, er schmeckt ihm eben. Wenn er diesen Geschmack nicht schätzte – er tät's nicht. Ja, aber das Zeug schmeckt doch abscheulich – wie Moorleiche! Und auch noch Schnaps! Ja, Du magst das nicht, er schon. Aber warum? Wann ist das eine sinnvolle Frage? Zum Beispiel dann, wenn er sich, nachdem er ein Glas getrunken hat, stets erbricht, weil er eigentlich keinen Alkohol verträgt, und immer sagt: ›Eigentlich trinke ich viel lieber Gin Tonic, aber den vertrage ich auch nicht‹. Das wäre ein guter Anlass zu fragen, was hier eigentlich los ist. Nur sind die Probleme, vor die man gestellt ist, selten dieser Art.«⁵ Ganz offensichtlich gibt es Bereiche des Menschlichen, die sprachlich kaum zureichend zu erfassen sind, weil sie eben nicht primär auf rationalen Begründungen beruhen. Geschmacksurteile, ästhetisch-expressive Wertungen oder emotionale Zustände gehören regelhaft dazu. Und damit so mancher Wesenskern unserer modernen humanen Existenz.

Von dieser Beobachtung wäre es nicht mehr weit bis zu der Feststellung, dass jeder Versuch, die menschliche Vernunft im Gespräch über die guten Gründe für eine Aussage zu verorten, nur eitler Intellektualismus sein könne, der die Bedingungen der universitären Seminarkommunikation mit den rauen Umständen des lebensweltlichen Alltags verwechselt, in denen man eben akzeptieren müsse, wenn jemand schrecklich schmeckendes Zeug säuft. Aber wer zugleich – und sei es noch so spöttisch – auf das »Settembrinische der Aufklärung« verweist, der verortet den Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit dann eben letztlich doch in einer sprachlichen Äußerung im sozialen Zusammenhang, mithin im Gespräch oder im sogenannten kommunikativen Handeln, in dem es um Verständigung geht und damit um weit mehr als bloß um das Äußern einer Erkenntnis oder einer Information. »Wenn einem keiner sagt, was man tun soll, woher soll man's wissen?«, fragt Reemtsma in seinem instruktiven Porträt der Zeit Lessings in Hamburg,

5 Jan Philipp Reemtsma, »Gewalt als attraktive Lebensform betrachtet«, in: *Gewalt als Lebensform. Zwei Reden*, Stuttgart 2016, S. 7–28 (S. 14f.).

in dem er dessen geschliffen maßlose Polemiken als streitbare Versuche der Wahrheitsfindung in aufklärerischem Interesse zu deuten vermag.⁶ Schließlich betone schon Lessing selbst, dass es des Streits – mithin eines kommunikativen Austausches über die Sache oder ihre Moral – bedürfe, um der Wahrheit zumindest ein Stück näher zu kommen.⁷

Und tatsächlich: Wer sich auf die von der US-amerikanischen pragmatischen Sprachphilosophie inspirierte und dennoch knochentrocken sozialwissenschaftliche Rekonstruktion der Kommunikationsbedingungen moderner Gesellschaften bei Habermas einlässt, der kann heute nach wie vor eine belastbare Grundlage für ein bei aller Leidenschaft eben doch vernünftiges und aufgeklärtes gesellschaftliches Miteinander entdecken. Dieses Fundament ist schmal und brüchig, besteht es doch lediglich aus den wechselseitigen Erwartungen, die Sprecherinnen und Sprecher im sozialen Kontext aneinander haben. Ihr kommunikatives Handeln hat mehrere, potenziell verwobene Dimensionen, die Habermas in Anlehnung an die sprechakttheoretischen Überlegungen von Austin und Searle rekonstruiert: Wenn zwei Personen miteinander sprechen, dann wird etwas ausgesagt (lokutionärer Akt), dann wird mit der Aussage eine Handlung im sozialen Kontext vollzogen (illokutionärer Akt) und dann wird durch die Aussage etwas in der Welt bzw. beim Zuhörer bewirkt (perlokutionärer Akt).⁸

Insbesondere die in etwas sperriger Terminologie als illokutionäre Akte bezeichneten sozialen Kontextualisierungen sind für die Fortsetzung eines Gesprächs von entscheidender Bedeutung. Sie machen aus der Äußerung eine soziale Handlung und schaffen damit einen Zusammenhang, der über die bloße Informationsvermittlung des Sprechens hinausgeht. Wer mit jemandem spricht, setzt sich unmittelbar auch zum Gegenüber in Beziehung. »Mit der illokutionären Kraft seiner Äußerung kann ein Sprecher einen Hörer motivieren, sein Sprechaktgebot anzu-

6 Ders., *Lessing in Hamburg. 1766–1770*, München 2007, S. 50.

7 Vgl. ebenda, S. 92.

8 Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* [1981], Frankfurt a. M. 1995, Bd. 1, S. 388ff. Die Ausführungen zur Gesellschaftstheorie von Habermas stammen zum Teil aus Carsten Brosda, *Diskursiver Journalismus. Journalistisches Handeln zwischen kommunikativer Vernunft und mediensystemischem Zwang*, Wiesbaden 2008.

nehmen und damit eine *rational motivierte Bindung einzugehen*.«⁹ Das passiert offensichtlich zwischen Settembrini und Naphta und ist gleichsam die Voraussetzung dafür, vor dem Hintergrund einer oft nicht realisierten, gleichwohl aber gemeinsam unterstellten idealen Sprechsituation eine soziale Grundlage des Gesprächs zu schaffen. Diese ist wiederum Voraussetzung dafür, auch in den Inhalten nach Gemeinsamkeiten und Übereinkünften, nach Einverständnis und Verständigung zu suchen – oder eben nach den Aspekten, in denen man sich respektvoll darauf verständigt, unterschiedlicher Ansicht zu sein. In diesen Überlegungen werden die Konturen eines Verständnisses von Vernunft sichtbar, das weit über jede zweckrationale Verengung hinausgeht und Aspekte des Sozialen und Kulturellen explizit einbezieht, weil sie für den notwendigen kommunikativen Austausch zwingende Bedingungen sind.

»Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch ein bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidlich reziprok vorgenommene Unterstellung«, schreibt Habermas. Und er führt weiter aus: »Diese Unterstellung kann, sie muß nicht kontrafaktisch sein; aber auch wenn sie kontrafaktisch gemacht wird, ist sie eine im Kommunikationsvorgang operativ wirksame Fiktion. Ich spreche daher lieber von einer Antizipation, von einem Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation. Dieser Vorgriff allein ist Gewähr dafür, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsens den Anspruch eines vernünftigen Konsenses verbinden dürfen; zugleich ist er ein kritischer Maßstab, an dem jeder faktischer Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein hinreichender Indikator für einen begründeten Konsens ist.«¹⁰

Oft ist im Anschluss an diese Überlegungen aufgeregt diskutiert worden, wie wahrscheinlich das Erreichen eines solchen Konsenses eigentlich ist. Das ist meistens eine gezielt ablenkende Scheindiskussion, denn schon Habermas selbst geht zumindest mit Blick auf das gesellschaftliche Zeitgespräch von der Fortsetzung des Dissenses aus. Schließlich

9 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, S. 376 (Hervorhebung im Original).

10 Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* [1984], Frankfurt a. M. 1995, S. 180.

ist er die Grundlage aller weiteren Kommunikationsnotwendigkeiten, solange eine Übereinkunft über die Regeln des Gesprächs grundsätzlich möglich ist. Die Option der Verständigung zwischen kommunikativ handelnden Interaktionspartnern ist in Form illokutionärer Bindungskräfte bereits tief in sprachliche Strukturen eingelassen. Sie ermöglichen die Gewähr dafür, dass die erhobenen Geltungsansprüche auf Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit der Aussage gegebenenfalls durch rationale Begründungen eingelöst werden können, die einer Kritik des Hörers standzuhalten vermögen. Der illokutionäre Bindungseffekt erwächst also nicht aus der Gültigkeit des Gesagten, sondern aus dem »Koordinierungseffekt der Gewähr« dafür, dass erhobene Geltungsansprüche eingelöst werden können.¹¹ Wer ernsthaft spricht und streitet, lässt sich in der Regel auf die Spielregeln der Aufklärung ein – oder muss sich mindestens an ihnen messen lassen. Die Chance, der Wahrheit ein Stück näher zu kommen, steigt in diesen Fällen.

Die Verflüchtigung der Wahrheit

Diese aufklärungsoptimistischen Überlegungen waren schon kühn, als Habermas vor mehr als einem halben Jahrhundert versuchte, mit ihnen aus der Sackgasse herauszumanövrieren, in die Adorno und Horkheimers kulturkritische Analysen die kritische Theorie hineingefahren hatten.¹² Ideen wie die kontrafaktische Unterstellung der Verständigungsorientierung, die Herrschaftsfreiheit sozialer Diskurse oder die aufklärerische Wirkung öffentlicher Kommunikation zogen schon damals viel Kritik auf sich. Oft beruhte diese Kritik auf dem allzu bereitwillig herbeigeführten Missverständnis, dass es sich bei den Überlegungen zu einer kommunikativ gewendeten Gesellschaftstheorie gleichsam um moralische Appelle handele und nicht um die Rekonstruktion jener regulativen Ideale, deren oftmals dramatische Kontrafaktizität überhaupt erst jene normative Erwartungsspannung empirisch entfalten konnte, die fortgesetzte Zuversicht in das Gelingen gesellschaftlicher Aufklärung zu rechtfertigen vermochte.

¹¹ Ebenda, S. 406.

¹² Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* [1944], Frankfurt a. M. 1988.

Der zwanglose Zwang des besseren Arguments lässt sich dann zwar immer noch gewaltsam durchbrechen – aber immerhin muss allen Beteiligten bewusst sein, dass hier Gewalt angewendet wird, weil die sprachlichen Möglichkeiten erschöpft und keine guten Gründe mehr zu finden sind. Mit Reemtsma, der Gewalt trotz aller Ächtung in der Moderne auch als kommunikatives Mittel betrachtet und die Nähe des Streits zur Gewalt explizit betont, ist die physische Gewaltanwendung in solchen Situationen zunächst als eine Veränderung des Kommunikationsmodus zu interpretieren,¹³ während Habermas in ihr einen Ausdruck des ultimativen Abbruchs der Kommunikation sieht. In Habermas' Denken kommt Gewalt als ein Modus des Austausches zwischen Individuen schon konzeptionell nicht vor.

In den Überlegungen der *Theorie des kommunikativen Handelns*, die Kommunikation als einen verbalisierten sozialen Austausch betrachtet, wird der Maßstab der Kritik an davon abweichenden Verhaltens- und Handlungsweisen gleichsam in die sprachliche Kommunikation und ihre pragmatischen Grundprinzipien hineingelegt. Jede Notwendigkeit eines metaphysischen oder transzendentalen Bezugs entfällt ebenso wie jede Möglichkeit, die Kommunikation unter Aufrechterhaltung ihres sozialen Sinns in einen anderen, nicht rationalen, sondern physischen Modus zu verlagern. Auch eine letzte Begründung der erhobenen Geltungsansprüche ist nicht mehr notwendig (und auch nicht mehr möglich), es reicht die universalpragmatisch ernüchterte Plausibilität der Annahme, dass sich niemand die Strapazen des Gesprächs aufladen würde, ohne zu unterstellen, dass es einen Sinn haben könnte. Die Fortsetzung des Gesprächs gibt somit dem Aufklärungsoptimisten recht.

Heute zögert man zweimal, bevor man sich derart zuversichtlichen Rekonstruktionen des gesellschaftlichen Gesprächs nähert. Voller Emphase wird zwar selbst in den USA immer noch die Relevanz der *conversation of democracy* beschworen und damit John Deweys lange Zeit prägender Blick auf öffentliche Kommunikation in der Demokratie aktualisiert.¹⁴ Zugleich aber steckt allen Beobachtern die Erfahrung in den Knochen, dass in den letzten Jahren in vielen modernen Demokratien

¹³ Vgl. Reemtsma, *Gewalt als Lebensform*.

¹⁴ Vgl. John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheim 1996.

das Prinzip der Postfaktizität zu völlig neuen Blüten getrieben wurde. Und zwar durchaus im Anschluss an jene postmodernen und poststrukturalistischen Überlegungen, mit denen sich die Rationalisten Habermas und Reemtsma wiederholt kritisch beschäftigt haben. Die Plausibilität der – auf einem intuitiven Verständnis für die illokutionären Aspekte des Sprechens beruhenden – Annahme, dass auch der Gesprächspartner recht haben könne, ist jedenfalls in vielen öffentlichen Kommunikationskontexten schwer erschüttert.

Die ehemalige Literaturkritikerin der *New York Times* Michiko Kakutani hat die Verflüchtigung öffentlicher Wahrheitsansprüche eindringlich in ihrem Buch *Der Tod der Wahrheit* analysiert, in dem sie sich mit der besonderen Situation in den USA während der Präsidentschaft Donald Trumps auseinandersetzt – und in dem sie eine erstaunliche Umkehrung der Wirkung postmoderner Erzählperspektiven im politischen Gespräch beschreibt.¹⁵ Zunächst zeichnet sie nach, wie befreiend die Ideen der Postmoderne seit den sechziger Jahren auf Kunst und Kultur gewirkt haben, weil sie ehemals eherne, vermeintlich objektive und in Stein gemeißelte Wahrheitsansprüche verflüssigten, indem sie sichtbar machten, dass es unterschiedliche Erzählungen, unterschiedliche Perspektiven und unterschiedliche Biographien gibt, die zu unterschiedlichen Zugriffen auf Wirklichkeit führen können.

Insbesondere in der Kunst ist diese Verflüssigung der Perspektiven auf das, was uns eigentlich ausmacht, zunächst als ein großer Gewinn gewertet worden. Festgefügte Traditionen und Machtansprüche landen so auf dem Stapel des Gestrigen. Beinahe alles kann infrage gestellt, diskutiert und verhandelt werden. »Der Mut der Erkenntnis und des Ausdrucks, das ist die Literatur, es ist die Humanität ...«, lässt Mann seinen Settembrini sagen.¹⁶ In dem Moment aber, in dem dieses Verflüssigen in Gesellschaft und dann noch weiter in Politik hineindringt und sich mit Narzissmus und Beliebigkeit verbindet, besteht die Gefahr, dass sich

15 Vgl. Michiko Kakutani, *Der Tod der Wahrheit. Gedanken zur Kultur der Lüge*, Stuttgart 2019. Die folgenden Überlegungen stammen in Teilen aus Carsten Brosda, *Die Kunst der Demokratie. Die Bedeutung der Kultur für eine offene Gesellschaft*, Hamburg 2020, S. 50ff.

16 Thomas Mann, *Der Zauberberg* [1922], Frankfurt a. M. / Hamburg 1967, S. 619.

Zusammenhänge auflösen und sich damit die Möglichkeit verflüchtigt, im Gespräch aus individuellen Wahrnehmungen wieder eine gemeinsam unterstellte Lebenswelt zu vereinbaren. Wir gestehen dann zwar jedem Einzelnen zu, einen eigenen Zugriff auf die Wirklichkeit zu haben, sind aber nicht mehr in der Lage, die Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven in einer kohärenten Form so zusammenzubringen, dass wir als Gesellschaft noch handlungsfähig sind. In diesem Moment egalisiert sich der Anspruch der Überprüfbarkeit der erhobenen Geltungsansprüche durch den Hinweis, dass ja jeder das Recht habe, frei seine Meinung zu äußern. Kontrafaktisch ist dann nicht mehr nur die Unterstellung der Verständigungsbereitschaft und des Koordinierungseffekts der Prüfbarkeit von Geltungsansprüchen, sondern plötzlich schon der erhobene Geltungsanspruch der Wahrheit, der Wahrhaftigkeit, ja manchmal sogar der Richtigkeit. Sprache wird zu einem Spiel ohne Regeln, ohne freiheitliche Verantwortung für das Gesagte, ohne Interesse an wechselseitiger sozialer Bindungskraft. Entscheidend ist allein das Interesse an Wirkung, nicht durch klassisches rhetorisches Überwältigungssprechen, sondern durch gleichsam von allen Bezügen losgelöste Behauptungen, die eine Projektionsfläche für die Wahrheitsannahmen und -wünsche der Zuhörerinnen und Zuhörer schaffen.

Aufgrund solcher Strategien, die sich von der Wahrheitsorientierung abwenden und zugleich journalistische und politische Diskursinstitutionen delegitimieren, können zunehmend »kommunikative Inhalte nicht mehr in der Währung kritisierbarer Geltungsansprüche ausgetauscht werden«, schreibt Habermas in einer aktuellen Betrachtung. »Nicht die Häufung von Fake News« ist dann »für eine verbreitete *Deformation der Wahrnehmung der politischen Öffentlichkeit* signifikant, sondern der Umstand, dass aus der Perspektive der Beteiligten Fake News gar nicht mehr als solche identifiziert werden können«.¹⁷ Das liegt nicht in erster Linie an einem wie auch immer gearteten dramatischen kommunikativen Kompetenzverlust der Sprechenden, sondern vor allem an den Wirkweisen der Systeme digital-algorithmischer Kommunikationsvermittlung. Diese stellen wie die klassischen Massenmedien einen pro-

¹⁷ Habermas, »Überlegungen und Hypothesen«, S. 497f. (Hervorhebungen im Original).

fessionellen Modus der Informationsauswahl und -vermittlung dar. Allerdings beruht die Auswahl nicht auf der allgemeinen Relevanz der vermittelten Information, sondern auf der datengetriebenen ausrechenbaren individuellen Passung. An die Stelle intersubjektiver Nachvollziehbarkeit tritt subjektives Gefallen. Dadurch gehen Wertmaßstäbe ebenso verloren wie soziale Bezüge, die sonst durch kommunikative Klärung überhaupt erst entstehen.

In den Begrifflichkeiten der *Theorie des kommunikativen Handelns* gesprochen, gewinnen hier die perlokutionären Aspekte des Sprechaktes, also die strategisch wirkungsorientierten Bestandteile des im sozialen Kontext Gesprochenen, erheblich an Bedeutung. In solchen Äußerungen, in denen der illokutionäre Effekt hinter Machtbeziehungen zurücktritt und in denen perlokutionäre Effekte überwiegen, hat der Hörer aufgrund der den genuinen Sprechakt erweiternden Faktoren (gemeint ist vor allem ein externes Sanktionspotenzial, welches das Fehlen rationaler Motivation kompensiert) nicht die Möglichkeit, das Sprechangebot selbstbestimmt auf der Basis einer rationalen Prüfung der erhobenen Geltungsansprüche zu bewerten.¹⁸ Diese Wirkung ist gerade dann besonders groß, wenn diese strategischen Aspekte gut verschleiert hinter allgemeinen Überlegungen unsichtbar werden.

Selbst eine aufklärerische Methode wie das postmoderne Erzählen, die ja eigentlich die Kontingenz eines jeden Wahrheitsanspruchs relativieren soll, verkehrt sich in solchen Momenten ganz offensichtlich in ihr Gegenteil, wenn sie in die falschen Hände gerät. Die Freiheit der individuellen Behauptung steigt dann zwar ins Unermessliche, zugleich aber gelingt es offensichtlich immer seltener, aus der Vielheit dieser Stimmen die Vernunft einer modernen Gesellschaft herauszuhören. Wenn dann noch eine narzisstische Lust an der Polemik hinzukommt, die sich nicht auf die streitbare Klärung der Sache, sondern auf ein personalisiertes Kräfteressen fokussiert, richtet sich das Sprechen zunehmend gegen die Ideen der Aufklärung, die einst seinen sozialen Wert begründet haben.

Grundsätzlicher gesprochen: Freiheit ohne sozialen Kontext frisst augenscheinlich nur allzu oft die Bedingungen auf, die sie überhaupt

18 Vgl. ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, S. 394.

gewährleisten können. Die Befreiung des Einzelnen durch das An-
erkenntnis seiner individuellen Perspektive und Narration markiert
zwar zunächst einen emanzipatorischen Fortschritt. Wenn sie aber mit
Machtkalkül strategisch missbraucht wird, kann sie auch zum Verlust
eines gemeinsamen Weltverständnisses führen. Die unterschiedlichen
Konstruktionen der Wirklichkeit werden dann ratlos, gleichgültig oder
aggressiv nebeneinander vertreten. Es ist jedenfalls zu vermuten, dass
es Settembrini eher nicht in den Sinn gekommen wäre, fortgesetzt ein-
fach etwas zu behaupten, um Naphta aus dem Konzept zu bringen, dass
er wohl kaum seine Wahrheitsansprüche nach Belieben einem strategi-
schen Gesprächsziel angepasst hätte. Möglicherweise wäre das Gespräch
dann sofort beendet worden. Oder das letztlich dann doch physische
Duell, dessen Regeln sich beide Protagonisten im Roman entziehen,
hätte schon weitaus früher stattfinden müssen.

Wie wir aber heute damit umgehen, dass die Wahrheit und die ihr zu-
grunde liegende Faktizität nicht bloß hinterfragt werden können, son-
dern dass sie ganz generell zur disponiblen Masse geworden sind, mar-
kiert eine Weggabelung in der weiteren Entwicklung der Aufklärung.
Denn natürlich bleibt es ein immenser Freiheitsgewinn, dass die Wahr-
heit nicht mehr festgefügt ist, sondern zum Tanzen gebracht werden
kann. Dass jede Bürgerin und jeder Bürger die je eigene Sicht der Dinge
öffentlich äußern und verbreiten kann, ohne Vermittlungsinstanzen,
Filter und Bevormundung, ist ein alter Traum jeglichen Bemühens um
Demokratisierung. Zugleich aber zerbricht etwas, wenn wir uns nicht
auch darum bemühen, weiterhin das Gemeinsame, das Wahre zu be-
stimmen – mit Blick auf die *conditio humana* genauso wie mit Blick auf
die Werte und Regeln unseres Zusammenlebens.

Unter den aktuellen Bedingungen des gesellschaftlichen Diskurses ist
das nicht nur in den USA und ihrer dortigen tief gespaltenen politischen
Öffentlichkeit schwieriger geworden.¹⁹ Die Gründe dafür werden in vie-
len Büchern und Artikeln immer wieder diskutiert. Manches Mal ge-
schieht dies in einem apodiktischen Tonfall, der sehr an die Fundamen-
talkritik von Adorno und Horkheimer an der medialen Kulturindustrie

¹⁹ Vgl. Ezra Klein, *Der tiefe Graben. Die Geschichte der gespaltenen Staaten von Amerika*, Hamburg 2021.

moderner Massendemokratien erinnert.²⁰ Habermas wiederum reagiert auf diese unerbittlich düsteren Zerfallsszenarien im *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, indem er die widersprüchlichen Charakteristika demokratischer Öffentlichkeit zwischen freiem Raisonement und neuerlicher Vermachtung durch demonstrative Machtdarstellung in medialer Vermittlung herausarbeitet und damit eher Spannungsverhältnisse und bis heute offenstehende Optionen betont.²¹ Er konzidiert in einer jüngsten Aktualisierung, dass der »egalitäre und unregulierte Charakter der Beziehungen zwischen den Beteiligten und die gleichmäßige Autorisierung der Nutzer zu eigenen spontanen Beiträgen« Potenziale auf digitalen Plattformen darstellen, die durchaus den ursprünglichen Überlegungen zu einer aufklärerischen Öffentlichkeit zu entsprechen scheinen. Aber er schreibt weitergehend auch: »Dieses große emanzipatorische Versprechen wird heute von den wüsten Geräuschen in fragmentierten, in sich selbst kreisenden Echoräumen übertönt.«²² Bleibt also die Frage, ob Naphta heute überhaupt noch hören könnte, was Settembrini zu sagen beabsichtigt.

Trotz alledem: das gesellschaftliche Gespräch

Die aktuelle Kritik an den modernen digitalen Kommunikationsverhältnissen läuft im Kern darauf hinaus, dass Settembrini gar nicht mehr performativ recht behalten kann mit seinem Aufklärungsoptimismus, weil er und Naphta sich in den digitalen Weiten gar nicht mehr finden würden. Wer die literarischen Dystopien der Digitalmoderne zur Hand nimmt, findet als einen wiederkehrenden Topos stets die Vereinzelung des Menschen in einer Welt, die soziale Bezüge und ihre eigene Wiederverzauberung nur technisch kalkuliert vorgaukelt. Ein als »echt« empfundenes Miteinander, also eben jene Empathie im Sinne einer »Einsicht in die Umstände, die auch uns in Situationen bringen können, in denen

20 Vgl. Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung*.

21 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, mit einem Vorwort zur Neuauf., Frankfurt a. M. 1990.

22 Ders., »Überlegungen und Hypothesen«, S. 488.

wir uns nie zu finden hofften«, ²³ die für Reemtsma Voraussetzung der Aufklärung ist, lässt sich in diesen literarischen Betrachtungen meist nur außerhalb der technischen Systeme finden. ²⁴

Und auch die sozialwissenschaftliche Analyse betont heutzutage, dass das Zueinanderkommen von Naphta und Settembrini durch die technisch zweckrationale Zurüstung ihrer kommunikativen Umstände mindestens deutlich erschwert wird. Jeder ist in seiner eigenen Blase zwar potenziell unendlich vernetzt und global erreichbar, faktisch aber eben doch von seinesgleichen umgeben, und das uniforme Echo zunehmend gefestigt in individueller Welt- und singulärer Selbstwahrnehmung. Die Sphäre, in der das Aushalten von Differenz und Uneindeutigkeit zur Kompetenz des Lebens und Teilhabens in einer aufgeklärten Gesellschaft hätte werden können, der öffentliche Raum des gesellschaftlichen Gesprächs, scheint längst in einzelne Parzellen zerfallen. Alle Maßstäbe scheinen verloren. Und die Arenen, in denen aus kultureller Differenz durch das gemeinsame Sprechen soziale Solidarität hätte wachsen können, scheinen kaum noch erreichbar.

Selbst jene Diskursräume, in denen die Wissenschaftlichkeit einer Aussage, mithin die empirisch und methodisch gestützte Validität und Reliabilität ihrer Geltungsansprüche, einen besonderen Wert erfahren sollte, nehmen manche heutzutage nur noch als Blase neben weiteren wahr und nivellieren sie so trotz ihrer hochgradigen Ausdifferenzierung beinahe unterschiedslos. In der öffentlichen Kommunikation vor allem während der Corona-Pandemie ist nochmals verschärft deutlich geworden, in welchem Maße ein vulgarisierendes Verständnis von Meinungsfreiheit ein wissenschaftliches Forschungsergebnis gleichrangig zu einer Äußerung neben den Facebook-Posts ehemaliger Fernsehköche schrumpfen lässt. Wenn aber alles bloße Meinung ist, dann kommen einer Gesellschaft die Maßstäbe der Verständigung genauso abhanden, wie wenn einzelne Sprecherpositionen aufgrund von Status und Reputation als unangreifbar begriffen werden.

Neben rationale Bezüge treten dann plötzlich ganz andere, zum Teil widerstreitende Kriterien. Aus einer sozialwissenschaftlichen Beobach-

²³ Reemtsma, *Lessing in Hamburg*, S. 59.

²⁴ Vgl. z. B. prominent Dave Eggers, *Der Circle*, Köln 2015.

terposition heraus wird deutlich, dass derartige, nicht diskursive Aspekte die Spielräume rationaler Verständigung einengen oder gar vollständig überlagern, weil der Wille zum vernünftigen Austausch nicht mehr wechselseitig unterstellt wird. Hier finden die Diskursmöglichkeiten in modernen Gesellschaften ihre Grenze. Hier führen zu viel Toleranz und Verständnis paradoxerweise zur Einengung ihrer eigenen Möglichkeiten. Natürlich sind Affekte und Emotionen immer auch Teil der öffentlichen Kommunikation, oft treiben sie sie maßgeblich an. Aber es wird problematisch, wenn sie keinen Zugang zu anderen Ebenen des Austausches mehr gewähren.

Beispiele dafür finden sich in letzter Zeit zuhauf. So hat Reemtsma erste Demonstrierende gegen die Corona-Maßnahmen schon im Mai 2020 in einem Interview mit der *tageszeitung* als narzisstisch Übersteuerte beschrieben, die in einer Affektgemeinschaft zusammenkämen. Es seien die »konstitutionell Labilen«, sagte er, die ihre eigene Verunsicherung in den zunächst krude wirkenden Gemeinschaften bei Anti-Corona-Demos zu verstecken oder zu kompensieren versuchen. Wer sich seiner eigenen Situation grundsätzlich nicht sicher sei, der reagiere auf die Unsicherheiten einer unüberschaubaren und dynamischen Situation nicht selten mit ungesteuerter Empörung. Diese »Bewegung« müsse man aushalten: »Wir überschätzen das Politische immer, weil wir meinen, über Politik gut miteinander reden zu können. Wir können über Affekte reden, aber mit rein affektiv Gesteuerten nicht. Das möchten wir aber zuweilen tun, und dann vergessen wir, was wir sehen, und reden uns ein, es gehe um Politik.«²⁵

Es wäre naiv zu glauben, in solchen Situationen müsse man sich nur ganz besonders darum bemühen, vernünftig zu sprechen, dann würde alles wieder gut. Das Beispiel verweist, ähnlich wie die Single-Malt-Anekdote, vielmehr auf die Grenzen diskursiver Möglichkeiten, die immer dann erreicht sind, wenn sich eben nicht alle Beteiligten am Diskurs wechselseitig Verständigungsbereitschaft unterstellen, sondern den sozialen Sprechzusammenhang durch Misstrauen und Empörung zum

25 Siehe »Impfangst als Weltverschwörung«, Interview mit Jan Philipp Reemtsma, in: *taz (online)* vom 20.5.2020 (<https://tinyurl.com/23mjb5a8>) [eingesehen am 3.2.2022].

Kollaps bringen. Die alte Weisheit stimmt: *It takes two to tango*. Wenn jemand nämlich trotz aller naheliegenden Vorbehalte auch beim krudesten Querdenker noch versuchen würde, Verständigungsbereitschaft zu unterstellen und den Austausch fortzusetzen, wäre die Wahrscheinlichkeit nicht gering, dass ihm aus verschwörungsideologischen Erwägungen heraus abgesprochen würde, an der Wahrheit interessiert zu sein. Eine Verständigung oder auch nur ein Einverständnis ohne Akzeptanz der Gründe wäre dann trotzdem kaum möglich.

Der Gedanke einer gesellschaftlichen Selbstaufklärung im Gespräch der Vielen braucht aber das gemeinsame Verständnis der notwendigen Vernunftmaßstäbe des Gesprächs, die dann auch erbitterten Streit, gravierende Divergenzen in der Sache und spitz formulierte, ja gar verletzende Polemiken ermöglichen und aushaltbar machen. Ohne die Rekonstruktion jener Bedingungen der Vernunft des Zwischenmenschlichen, die seit der Aufklärung immer weiter ausbuchstabiert werden, kann es nicht gelingen. Die Verflüssigung der kulturellen Traditionsbestände unserer Gesellschaften, die offensichtliche Möglichkeit, alles und jedes infrage stellen zu können und begründen zu müssen, findet eine natürliche Grenze in jenen praktischen Unterstellungen – oder »Imaginationen«, wie Reemtsma an einer Stelle schreibt – die uns überhaupt sozial handlungsfähig machen. »Wir haben eine gewisse Vorstellung davon, wer wir gemeinsam sind, und erwarten, dass diese Vorstellung von den meisten geteilt wird, weshalb wir annehmen, dass, wenn etwas in der Interaktion oder mit den Institutionen nicht erwartungsgemäß funktioniert, es ein gemeinsames Anliegen ist, das irgendwie wieder in Ordnung zu bringen.«²⁶

An solch einem Punkt sind wir aktuell. Die Kommunikationskrise tritt vielfach zutage und verlangt die Bereitschaft, sich mit gemeinsamen Anliegen zu beschäftigen. Das Hindernis dabei sind gar nicht unbedingt jene oft diskutierten vermeintlichen »Spaltungen« unserer Gesellschaft, die vielfach weder empirisch noch konzeptionell tatsächlich auf einer Kluft im Kern unseres sozialen Miteinanders beruhen. Vielmehr gilt es, vernünftig mit einer zunehmenden Fragmentierung zwischen vielen verschiedenen Positionen umzugehen. Ihr wäre vor allem

²⁶ Reemtsma, *Gewalt als Lebensform*, S. 35.

mit einer Solidarität der Vielfalt zu begegnen, die allerdings im gesellschaftlichen Gespräch die Akzeptanz jener grundlegenden Kommunikationsregeln bräuchte, deren illokutionäre Bindungskräfte derzeit zunehmend brüchig erscheinen.

Wer nämlich unterschiedslos und bezuglos Meinungen nebeneinanderreihet, der stärkt nicht die Freiheit, sondern der beraubt sich der diskursiven und damit auch der demokratisch deliberativen Möglichkeit, zu einer Vorstellung von Gemeinsinn überhaupt noch vorzudringen. Allzu oft wird dann in öffentlichen Auseinandersetzungen die Idee der Freiheit nur noch individualistisch verkürzt begriffen und nicht zugleich als ein Wert verstanden, der seinen Sinn erst in Gemeinschaft entfalten kann, weil er nur durch die Vorstellung von etwas Gemeinsamem überhaupt gesichert wird. »Eine liberale politische Kultur«, schreibt Habermas zu Recht, »ist kein Wurzelgrund für libertäre Einstellungen; sie verlangt eine, wenn auch in kleiner Münze ausgezahlte Gemeinwohlorientierung«.²⁷

Natürlich hat jede Bürgerin und jeder Bürger einen verfassungsrechtlich verbrieften Anspruch auf Freiheit, genauer gesagt, auf spezifisch benannte Freiheitsrechte, unter denen die Meinungsfreiheit einen hohen Rang einnimmt. Die politische Debatte über diese Rechte kreist aber schon seit Längerem nicht mehr nur darum, dass der Staat sie durch zurückhaltende Nutzung seines Gewaltmonopols sichern müsse, sondern zugleich auch darum, dass die gesellschaftlichen Voraussetzungen zur Inanspruchnahme dieser Freiheiten gewährleistet sein müssen. Es reicht schließlich nicht aus, jemandem nur ein Recht zu garantieren, mit dem dieser dann aufgrund fehlender Rahmenbedingungen gar nichts anfangen kann.

Auch mit Blick auf die Voraussetzungen und Ressourcen des Freiheitsgebrauchs gibt es daher eine politische und gesellschaftliche Verpflichtung, die Rahmenbedingungen entsprechend zu gestalten. Auch diese muss nicht appellierend eingeklagt werden, sondern kann sozialwissenschaftlich rekonstruiert werden. Dass daraus wirksame Annahmen entwickelt werden können, setzt voraus, dass Freiheiten nicht bloß als etwas außergesellschaftlich quasi Naturzuständiges proklamiert

27 Habermas, »Überlegungen und Hypothesen«, S. 481.

werden, sondern dass zumindest anerkannt wird, dass ihre Realisierung von gesellschaftlichen Übereinkünften abhängt, sie also auch sozial verstanden werden müssen. Die Freiheit manifestiert sich nicht von selbst, sondern wird in ihrem konkreten Gehalt vereinbart und gelebt. Das geschieht in jenen unzähligen Gesprächen, die eine moderne digitale Öffentlichkeit ausmachen, entweder implizit durch Inanspruchnahme kommunikativer Freiheiten oder explizit durch diskursive Klärung allgemeiner Spiel- und Zugangsregeln.

Diese prozeduralen Übereinkünfte sind Voraussetzung dafür, dass Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit oder Wahrhaftigkeit diskutiert und so soziale Interaktionen koordiniert werden können. George Orwell hat es in 1984 treffend beschrieben: »Freiheit bedeutet die Freiheit, zu sagen, daß zwei und zwei vier ist. Gilt dies, ergibt sich alles übrige von selbst.«²⁸ Die Wahrheit muss heutzutage zwar immer wieder neu bestimmt werden. Das aber macht sie keineswegs beliebig, sondern bindet sie erst recht an gute Gründe, an bessere Argumente und an die belegbare Faktizität der Welt. Es braucht die allgemeine Akzeptanz, dass die Freiheit der Meinung durch kritische Fragen und Widerspruch nicht nur nicht eingeschränkt wird, sondern dass sich ihr innerster Gehalt erst in jenen Momenten zeigt, in denen solche diskursive Kritik formuliert und dann entlang der unterstellten allgemeinen Kommunikationsannahmen deliberativ behandelt wird. Die Freiheit, dieses Gespräch gemeinsam führen zu können, realisiert sich dann, wenn sie wechselseitig anerkannt wird und wenn sie gesellschaftlich den Raum – durchaus auch den konkreten und physischen Raum – hat, der entsteht, wenn sich Menschen treffen und ins Gespräch miteinander kommen. Dass das gelingt, beruht auf den der Sprache immanenten sozialen Regeln und Bezügen. Oder mit Habermas übersetzt auf die gesellschaftliche Ebene: »Bei der in der Öffentlichkeit entfesselten Kakophonie der gegensätzlichen Meinungen wird allein eines vorausgesetzt – der alle übrigen Auseinandersetzungen legitimierende Konsens über die Grundsätze der gemeinsamen Verfassung.«²⁹

Diese Vorstellung des Allgemeinen im gesellschaftlichen Gespräch zu

²⁸ George Orwell, 1984, Berlin 1984, S. 101.

²⁹ Habermas, »Überlegungen und Hypothesen«, S. 478.

rekonstruieren ist die vielleicht vordringlichste Aufgabe unserer Zeit. Sie bedarf eines Bewusstseins für die sozialen Bezüge sprachlicher Kommunikation. Sie bedarf der Bereitschaft derjenigen, deren Handeln maßgeblich auf Kommunikation beruht, diese sozialen Bezüge transparent zu machen. Und sie bedarf Sprecherinnen und Sprecher, die sich daran machen, einmal mehr die sozialen Rahmenbedingungen unserer aufklärerischen Gespräche nüchtern zu rekonstruieren, um die Maßstäbe ausweisen zu können, anhand deren wir den Grad der Aufgeklärtheit unseres Miteinanders ablesen können.

Zum Schluss seiner Laudatio anlässlich der Verleihung des Friedenspreises zitiert Reemtsma aus einem Aufsatz von Jürgen Habermas über Arnold Gehlen: »Humanität ist die Kühnheit, die uns am Ende übrigbleibt, nachdem wir eingesehen haben, daß den Gefährdungen einer universalen Zerbrechlichkeit allein das gefährvolle Mittel zerbrechlicher Kommunikation selbst widerstehen kann.«³⁰ Diese Humanität ist es auch, die bei aller demonstrativ skeptischen Zurückhaltung aus vielen Überlegungen Jan Philipp Reemtsmas funkelt, wenn er sich mit historischer Verantwortung, mit literarischen Gratwanderungen, mit dem Boxstil Muhammad Alis oder mit gesellschaftlichen Abgründen auseinandersetzt. Immer wieder stößt man als sein Leser auf einen Autor, der nicht davon ablassen will, sich und uns, mithin die menschliche Spezies in all ihrer sozialen und kulturellen Vielfalt, als vernunftbegabt zu verstehen. Aber man begegnet auch einem Denker, der keine Lust darauf hat, das Vernünftige voller Pathos und mit all seiner immensen rhetorischen Kraft einzufordern. Zu keiner Sekunde zweifelt man, dass er das könnte. Aber der kühle Analytiker Reemtsma weiß nur allzu gut um die Beschränktheit dieses verzweifelten Stilmittels. Und er misstraut ihm zu Recht zutiefst.

Wer Reemtsma aufmerksam liest, der versteht schnell, dass es trotz aller aktuellen Probleme auch jetzt und in Zukunft nicht darum geht, immer dramatischer an die Settembrinis und Naphtas unserer Zeit zu appellieren, dass sie bitte vernünftig miteinander umgehen und verständigungsorientiert miteinander sprechen mögen. Wie sollte man sie auch mit solchen Appellen wirkungsvoll erreichen? Die Fortsetzung

30 Ders., *Philosophisch-politische Profile* [1981], Frankfurt a. M. 1998, S. 119.

des aufklärerischen Gesprächs entscheidet sich weiterhin in der gesellschaftlichen Praxis. Schließlich hat Settembrini im *Zauberberg* empirisch recht mit seiner Annahme, dass das Sprechen etwas bringen kann – nicht bloß, weil er normativ gut begründet, sondern weil Naphta letztlich praktisch ins Gespräch einsteigt. Wer den Gedanken der Aufklärung im Gespräch stärken will, der muss ihn aus dem alltäglichen Sprechen unserer Zeit heraus erneut rekonstruieren und so aufzeigen, welche Bedingungen es braucht, damit die Bereitschaft und die Fähigkeit zur Verständigung zwischen den Sprechenden trotz aller stets bleibenden Zweifel unterstellt werden können. Damit es plausibel bleibt, dem »Mut der Erkenntnis und des Ausdrucks« (Thomas Mann) Ausdruck zu verleihen. Der Maßstab unserer Vernunft liegt weiterhin zwischen uns und ist nur sprechend zu ermessen.

Ute Daniel

Vorgeschichten und Gegenwart

Einige Beobachtungen zu ihrer wechselseitigen Ausgestaltung

»Heldengeschichten sind Geschichten, in denen sich Gesellschaften ihre Vergangenheiten ausmalen. Es sind ... fiktive Geschichten, in denen man sich Zeiten ausmalt, in denen es noch hoch herging.« Jan Philipp Reemtsma¹

Fiktive Geschichten auszumalen weist die Geschichtsschreibung strikt von sich. Am Beginn ihrer Verwissenschaftlichung steht das Diktum Leopold von Ranke, die Geschichtsschreibung habe zu zeigen, wie es gewesen ist, ohne etwas hinzuzuerfinden.² Das Fiktivitätsverbot diene Ranke zur Abgrenzung gegenüber dem erfolgreichsten Geschichtenschareiber seiner Zeit, Walter Scott.³ Auch dieser arbeitete mit historischen Quellen und machte in seinen Büchern allerhand Fußnoten. Ihren kommerziellen Erfolg verdankten seine historischen Romane aber wohl weniger diesen Strukturanalogien zur akademischen Geschichtsschreibung als den erfundenen Personen und Dialogen, die das Dargestellte vergegenwärtigen.

Die Ansprüche an die geschichtswissenschaftliche Methodik sind seit Rankes Zeit enorm gewachsen. Neben die Quellenkritik traten Forderungen nach ›Objektivität‹ – einem Ideal, das im neunzehnten Jahrhundert seinen Siegeszug antrat –, nach der Klärung zentraler Begriffe, der Formulierung des erkenntnisleitenden Interesses, nach methodischer Raffinesse, expliziten Thesen und Theorieverwendung. Die Modi der Gegenstandskonstruktion – national / transnational / global, *race-*

1 Ders., »Dietrichs mißlungene Brautwerbung. Über Heldengeschichten«, in: ders., *Helden und andere Probleme. Essays*, Göttingen 2020, S. 35–54 (Zitat S. 46).

2 Die Fundstelle für das Fiktivitätsverbot ist Leopold von Ranke, »Zur eigenen Lebensgeschichte«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 53/54, hg. von Alfred Dove, Leipzig 1890, S. 61. Die berühmte Formulierung »zeigen, wie es eigentlich gewesen« sei, stammt aus der Vorrede zu Rankes *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* (1824).

3 Ute Daniel, »Ein einziges grosses Gemählde«. Die Erfindung des historischen Genres um 1800«, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 47 (1996), S. 3–20, hier S. 6–14.

und *gender*-Sensitivität, um nur einige zu nennen – sind seither ebenso explizit zu machen und zu begründen wie Fokussierungen des Dargestellten und Auslassungen.

Aber dennoch: Rankes Fiktivitätsverbot hat seinen Stachel nicht verloren. Nicht, weil sich etwa *relotius*hafte Tendenzen unter den Historikern und Historikerinnen zeigten – Dialoge oder Zeitzeugen zu erfinden bleibt tatsächlich den historischen Romanen vorbehalten. Auch nicht, weil sich die geschichtswissenschaftliche Zunft regelmäßig über Angemessenheit und Korrektheit historischer Interpretationen streitet. Das ist nur das normale wissenschaftliche Geschäft, das darin besteht, Stärken und Schwächen von Vorgehens- und Darstellungsweisen und ihren Resultaten im Schlagabtausch hervorzukehren. Sondern deswegen, weil eine systemrelevante, nämlich unvermeidliche Einflugschneise für Fiktives darin besteht, »eine rückblickende Entwicklungsfolge zusammenzustellen und zu konstituieren«, wie Paul Ricœur in den fünfziger Jahren die Aufgabe der Geschichtsschreibung beschrieb.⁴ Heute würde das wohl niemand mehr so ungeschützt sagen. Aber gemeint ist letztlich ziemlich das Gleiche, wenn es heißt, Historikerinnen und Historiker nähmen ihre Fragen aus ihrer jeweiligen Gegenwart. Es gehört nun einmal zum Kerngeschäft der historischen Zunft, ihrer jeweiligen Gegenwart eine Vorgeschichte zu verschaffen.

Was daran nenne ich fiktiv? Nicht, dass etwas hinzugefügt wird, sondern dass ganz im Gegenteil selektiert, gewichtet und weggelassen wird. Noch einmal in den Worten Ricœurs: »Es ist die Gewichtsverteilung, die Kontinuität schafft, indem sie alles Zusätzliche weglässt: Das Erlebte ist verworren und mit Unwichtigem durchsetzt; der Bericht hingegen ist verbunden und signifikant in seiner Kontinuität.«⁵ Der Bericht, die historische Darstellung, gestaltet, bildet, fingiert in zweierlei Richtung: Mit Blick auf die jeweilige rückblickende Gegenwart wird Kontinuität hergestellt. Mit Blick auf die dargestellte Vergangenheit-als-Vorgeschichte wird Verworrenes und für die Kontinuitätskonstruktion Unwichtiges gelöscht.

Diese Erkenntnis ist auf einer allgemeinen Ebene nicht wirklich neu.

4 Paul Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, S. 43.

5 Ebenda, S. 46.

Theodor Lessing hat in *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, aufgewühlt durch die Erfahrung des Ersten Weltkrieges, wohl die ausdrucksstärkste Klage über die kontinuierstiftende Aneignung der Vergangenheit formuliert:

Nun aber wird Geschichte bekanntlich nur von Überlebenden geschrieben. Die Toten sind stumm. Und für den, der zuletzt übrig bleibt, ist eben alles, was vor ihm dagewesen ist, immer sinnvoll gewesen, insofern er es auf seine Existenzform bezieht und beziehen muss, d. h. sich selbst und sein Sinnsystem eben nur aus der gesamten Vorgeschichte seiner Art begreifen kann ... Somit ist Geschichte die egozentrische Selbstbezüglichkeit des Geistes, der aus Geschichte herausgeboren, zuletzt Geschichte als Vorstufe seiner eigenen Gegenwart begreift ... Wenn nur er und seine Ideale übrig bleiben, so vermeint er die Vorwelt als Stufe zu ihm hin geheiligt und begründet.⁶

Der aktuelle Problemstatus dieser Erkenntnis ist hoch genug, um Eingang in die methodologischen Unterweisungen geschichtswissenschaftlicher Proseminare zu finden. Jedoch nicht hoch genug, um von der Gewöhnung an diese Erkenntnis, ihrer stillschweigenden ›Einpreisung‹ in die geschichtswissenschaftliche Praxis, dazu überzugehen, sie zum Ausgangspunkt des Weiterdenkens zu machen. Es ist ein bisschen wie in dem animierten Kurzfilm »Das Unkraut«, der Kinogängerinnen der frühen sechziger Jahre als Vorfilm begegnen konnte.⁷ In einer expandierenden Stadtlandschaft expandiert ungeplant auch ein Kraut. »Da ist ein Kraut, das soll weg«, wird von Passanten und der Behörde festgestellt. Und noch einmal festgestellt. Und immer wieder festgestellt. Gegenmaßnahmen bleiben unzureichend oder ganz aus, niemand will zuständig sein, man gewöhnt sich an die Wucherungen. Die Stadtlandschaft verwandelt sich in eine Dschungelruine.

Letzteres droht der historischen Forschung nicht. Aber das Unkraut

⁶ Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* [1919], München 1983, S. 63.

⁷ »Das Unkraut«, Bundesrepublik Deutschland 1962, Regie: Wolfgang Urchs. Eine technisch grenzwertige Version findet sich bei YouTube (<https://tinyurl.com/yc4ucake>) [eingesehen am 15.12.2021].

ist nicht die schlechteste Metapher für das Wuchern unreflektierter Wechselwirkungen zwischen Gegenwartsbezug und Gegenstandskonstitution (ein unverfänglicherer Ausdruck für Gegenstands fingierung) oder, anders formuliert, zwischen dem Bedürfnis jeder Gegenwart nach Vorgeschichte und dem Bedürfnis, diese Vorgeschichte zu verstehen. Fingierende Anteile durchwuchern beide Pole bzw. Blickrichtungen dieser Wechselwirkungen. Der Blick zurück ›erkennt‹ Vorgeschichte daran, dass sie sich mit der Gegenwart des Zurückblickenden verbinden lässt. Vergangenheit-als-Vorgeschichte muss also gleichsam auf ›uns‹, auf die Zukunft hin, die ›wir‹ darstellen, ausgerichtet sein. Das Bedürfnis, diese Vorgeschichte nicht nur zu haben, sondern auch zu verstehen, ist jedoch kaum zu befriedigen, wenn die Selektionswirkungen des Anachronismen generierenden Rückblicks zu stark sind.

Am Beispiel der deutschen Novemberrevolution von 1918/19 lässt sich besonders gut aufzeigen, welche Chancen auf Erkenntnis und Verständnis vergeben werden, wenn die historischen Menschen zu stark aus ihrer Gegenwart und deren Zukunftsträchtigkeit heraus verstanden werden und zu wenig aus ihrer eigenen Vergangenheit, aus der sie selbst ihre Situationsdeutungen und Handlungsanweisungen bezogen haben. Rückblickend erscheint es als selbstverständliche Feststellung, dass das revolutionäre und gegenrevolutionäre Geschehen zwischen dem Ende der Kampfhandlungen an den Fronten und dem Entweichen des Kaisers in die Niederlande im November 1918 einerseits und der Unterzeichnung des Versailler Vertrags sowie der Begründung der Weimarer Republik im Sommer 1919 andererseits am Ende von etwas stand – nämlich am Ende des Kriegs und des Deutschen Kaiserreichs – und gleichzeitig am Anfang von etwas Anderem, nämlich der Weimarer Republik. Für die Damaligen war das jedoch keineswegs selbstverständlich: Für sie war nicht nur unklar, wofür ihre Gegenwart den Anfang darstellen würde, sondern auch, was sie beendete. War der Krieg tatsächlich zu Ende? Das war damals keineswegs ausgemacht. Und war mit Wilhelm II. auch die Monarchie abhandengekommen? Wer konnte das schon sagen?

Nun ist die offene Zukunft jeder historischen Gegenwart eigen. Als abstrakte Aussage formuliert, gehört diese fundamentale Einsicht zum methodologischen Selbstverständnis aller historisch arbeitenden Disziplinen. Was aber folgt daraus für die historische Darstellung? Wird da-

rin erörtert, wo und wie die zeitgenössischen Situationsdeutungen rückblickende Einordnungen konterkarieren (und umgekehrt)? Und werden daraus Schlüsse gezogen für die erklärende Einordnung historischer Gegenwart in diachrone Verlaufsgeschichten? Das sind keine rhetorischen Fragen, denn immer wieder einmal geschieht beides tatsächlich. Klaus Latzel etwa hat herausgearbeitet, wie unterschiedlich sich das revolutionäre Geschehen darstellt, je nachdem ob man die Überblicks- und Gesamtdarstellungen zur Hand nimmt, die es als Vorgeschichte der Weimarer Republik beschreiben, oder ob man das Geschehen vor Ort in den deutschen Staaten betrachtet: Die Darstellungen der Revolution als Vorgeschichte heben die politisch-ideologischen Auseinandersetzungen hervor, aus denen das zukünftige Staatswesen erklärbar wird, also die zentralen Streitfragen wie Sozialisierung der Schlüsselindustrien, Durchsetzungsfähigkeit der Reichsregierung oder den Grundkonflikt Räteherrschaft versus Parlamentarisierung. Latzels alltags- und erfahrungsnahe Darstellung der Revolutionen – im Plural –, die sich in den verschiedenen deutschen Einzelstaaten vollzogen, entwirft demgegenüber ein Bild, in dem sichtbar wird, womit die Arbeiter- und Soldatenräte, die sonst als Kontrahenten im Streit um die zukünftige Gestaltung von Staat und Gesellschaft figurieren, die ganze Zeit tatsächlich beschäftigt waren: mit der Bewirtschaftung von Kartoffeln, Bestandsmeldungen von Vorräten an Alkoholika, dem Fettgehalt von Käse und Quark, der Gebührenordnung für Hebammen oder der Versorgung demobilisierter Soldaten mit Strumpfwerk.⁸ Damit gestalteten sie jede Menge Gegenwart und Zukunft für damalige Menschen, aber eher keine Vorgeschichte für ihre Nachgeschichte.

Besonders störend wirken sich allerdings die Interferenzen zwischen dem Gegenwartsinteresse an einer Vorvergangenheit, die die zurückblickende Gegenwart verständlich machen kann, und der Chance, diese reklamierte Vergangenheit ihrerseits zu verstehen und zu erklären, dort aus, wo es um handlungsleitende Motive und Situationsdeutungen

⁸ Klaus Latzel, »Wie radikal war die Novemberrevolution in Braunschweig? Eine Revision«, in: Ute Daniel / Henning Steinführer (Hg.), *Die Novemberrevolution im Kontext. Braunschweigische und deutsche Geschichte 1916 bis 1923*, Wendeburg 2020, S. 75–100.

früherer Menschen geht. Die Frage danach zu stellen, warum Menschen handeln, wie sie es tun oder getan haben, ist eine zentrale Aufgabe der Humanwissenschaften. Wer sie stellt, nimmt jedoch eine eigentümliche Stellung ein. Jan Philipp Reemtsma hat diese Stellung der Fragensteller einmal so beschrieben:

Ich möchte ... fragen, warum wir so fragen. Warum meinen wir, die Soziologie, die Psychologie und in gewissem Sinne die Historiographie könnten uns etwas »erklären«, soll heißen: uns sagen, was *dahintersteckt*, in *Wirklichkeit* passiert, die *wahren* Gründe, Motive, was auch immer sind? – Lassen Sie uns banal miteinander werden. Wenn einer irgend etwas tut, nehmen wir an, dass er das tut, weil er es tun will. Wir fragen ihn manchmal, warum er das tut/tun will – und dann fragen wir nach Gründen, oft nach Legitimationen. Wir fragen, wie er, was er tut, begründen und legitimieren kann. Das tun wir, weil es uns betrifft und wir uns möglicherweise mit seinem Tun befassen wollen, mit ihm, der das tut. Wir sondieren das Terrain, auf dem wir uns befinden. Wenn jemand uns anrempelt und wir sagen: »Was fällt Ihnen ein?« und er sagt »Ich hab's eilig!«, nehmen wir es entweder hin, oder wir sagen: »Das ist noch lange kein Grund!« Eine Reaktion à la »Ja, das sagen Sie so, aber warum tun Sie's wirklich?« würde uns als Sonderlinge ausweisen.⁹

Als Sonderlinge weisen sich Historiker und Historikerinnen, indem sie diese Frage stellen, tatsächlich nur »in gewissem Sinne« aus: Sie begegnen den Protagonisten ihrer Forschungen selten in Alltagssituationen, die es ihnen erlauben, im unmittelbaren Dialog den absonderlichen Schwenk von den Diskursregeln des Alltags in diejenigen der Forschung zu vollziehen. Doch die Diskursregeln der historischen Forschung beinhalten diesen Schwenk gewissermaßen selbst, beruhen geradezu auf ihm. Denn sie verlangen, dass diejenigen Gründe und Motive, die die historischen Protagonisten selbst angeben, ernst genommen werden müssen (das sogenannte Vetorecht der Quellen), aber nicht zu ernst. Soll heißen, geschichtswissenschaftliche Beschreibungen und Erklärungen können durch überlieferte Selbstaussagen von Zeitgenossen falsifiziert,

9 Reemtsma, *Helden*, S. 145.

aber nicht legitimiert werden. Wenn also beispielsweise politische und militärische Akteure im Verlauf der Novemberrevolution überall bolschewistische Umtriebe sahen, ist ernst zu nehmen, dass sie das so sahen. Nicht legitim wäre es demgegenüber, aus diesen Quellenaussagen auf die Existenz ubiquitärer bolschewistischer Umtriebe zu schließen.

Während des Kalten Krieges hat die Geschichtsschreibung zur Novemberrevolution diese methodologische Vorgabe vielfach missachtet und auch ihrerseits hinter jeder Straßenecke Bolschewisten gesehen. Diese Fehlwahrnehmungen sind mittlerweile korrigiert worden; die Rolle, die sowjetische Agenten, bolschewistisches Gedankengut oder die Kommunistische Partei im Revolutionsgeschehen spielten, ist in den historiographischen Darstellungen stark zusammengestrichen worden. Stattdessen hat sich dann allerdings, wie nicht selten in der Wissenschaftsgeschichte, eine umgekehrte Fehlwahrnehmung eingeschlichen, weil ein wichtiger Aspekt der Situationsdeutungen der Akteure nunmehr oft fehlt – nämlich die empfundene Allgegenwärtigkeit der Oktoberrevolution von 1917 in den Tagen der Novemberrevolution von 1918. Im Grunde ist es alles andere als überraschend, dass den Zeitgenossen von 1918, sobald sie sich selbst in einem revolutionären Umfeld wiederfanden, der Bezug auf die nur ein Jahr zurückliegende russische Oktoberrevolution – ein buchstäblich welterschütterndes Ereignis – unvermeidlich zu sein schien. Der Mensch ist ein Erfahrungstier (Michel Foucault) oder, in der Formulierung Reinhart Kosellecks: In jeder historischen Gegenwart sind Vergangenheit und Zukunft in je spezifischer Weise derart verschränkt, dass kein Akteur, keine Situation verstanden werden kann, ohne diese Verschränkung zu berücksichtigen.¹⁰ So oft diese Erkenntnis auch wiederholt wird, so wenig prägt sie nach wie vor die Praktiken des Schreibens von Geschichte. Es ist wohl einfach unbequem, wenn die Menschen, deren Verhalten und Sinnstiftungsweisen dargestellt und erklärt werden sollen, nach ›hinten‹ schauen, in ihre eigene erfahrene Vergangenheit, und damit den späteren Historikerinnen und Historikern quasi den Rücken zudrehen. Ohne die Versessenheit

¹⁰ Reinhart Koselleck, »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien«, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 349–375.

der Geschichtsschreibung, Vorgeschichten ihrer jeweiligen Gegenwart zu erzeugen, ist unerklärlich, warum so selten der Preis dafür benannt wird: Er besteht darin, immer wieder menschliche Erfahrungen zu löschen, die sich nicht auf die erwartete Zukunft, sondern auf die erlebte Vergangenheit beziehen – und die, wie man am Beispiel der Novemberrevolution erkennen kann, handlungsleitend werden können.

Im deutschen November 1918 erinnerten sich die Menschen nicht nur irgendwie an die Oktoberrevolution, sondern sie interpretierten ihre gegenwärtige Situation als mögliche Wiederholung von 1917, die je nachdem gewünscht oder gefürchtet wurde.¹¹ Sie lebten in einer Art Erfahrungsschleife und entnahmen den Vorgängen in Russland Eckdaten und Etappen, die sich nun in Deutschland wiederholen könnten. Darauf richteten sie ihre Erwartungen, manchmal auch ihre Handlungsweisen aus. Dass Befürworter wie Gegner der revolutionären Veränderungen – von den Spartakisten bis zu den Freikorpsoffizieren – dies gleichermaßen taten, zeigt, wie unausweichlich diese Wiederholungsstruktur (noch einmal Koselleck) den Zeitgenossen erschien. Selbst der nüchtern und genau beobachtende Harry Graf Kessler war so darin gefangen, dass er, nachdem in den Weihnachtstagen 1918 die Lage vor dem Berliner Schloss militärisch eskaliert war, überlegte, in die Stadt zu gehen, »um der Ausrufung Liebknechts beizuwohnen«.¹² Diese erwartete er in Analogie zu Lenins Machtübernahme in Russland. Dass die wichtigsten revolutionären Protagonisten in Berlin – Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht – gleichsam durch Überblendung auch in den Augen des Quasi-Regierungschefs Friedrich Ebert und der deutschen Militärs zu deutschen Lenins wurden, ließ ihre Ausschaltung aus deren Sicht angeraten erscheinen, damit der deutsche vom russischen Revolutionsverlauf gewissermaßen abbiegen konnte. Gut informierte Militärs wie der Generalstabsoffizier Albrecht von Thaer erwarteten deshalb die Er-

11 Siehe hierzu und zum Folgenden Ute Daniel, »Erfahrene Geschichte. Invention über ein Thema Reinhart Kosellecks«, in: Carsten Dutt/Reinhard Laube (Hg.), *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen 2013, S. 14–28, hier S. 23–28.

12 Harry Graf Kessler, *Das Tagebuch 1880–1937*, hg. von Roland S. Kamzelak und Ulrich Ott, Bd. 6, Stuttgart 2006, S. 708 (Eintrag vom 26. Dezember 1918).

mordung Lieb knechts und Luxemburgs bereits um die Jahreswende 1918/19.¹³ Umgebracht worden sind beide dann Mitte Januar 1919.

Das prägende und geschichtsmächtige Element des Revolutionsverlaufs in Deutschland, nämlich der Schulterschluss Eberts und der Mehrheits-Sozialdemokratie mit dem Militär zwecks Bekämpfung der erwarteten zweiten Welle der Revolution von links, ist also ohne die handlungsleitende Bedeutung, die der Vorerfahrung der Oktoberrevolution zugesprochen wurde, eigentlich nicht zu erklären. In die Geschichtsdarstellungen kann dieser Zusammenhang aber erst eingehen, wenn die Erzählweisen und Erklärungen Erfahrungstatsachen auch dann gelten lassen, wenn sie chronologisch in die ›falsche‹ Richtung weisen: nämlich in die Vorvergangenheit der untersuchten Vergangenheit statt vorzugsweise in deren Zukunft.

Es gibt jedoch noch eine weitere Wechselwirkung zwischen Gegenwartsbezug und Gegenstandskonstitution. Sie wirkt sich nicht auf die geschichtswissenschaftlich betriebene Gestaltung der Vergangenheit, sondern auf die historisch begründete Gestaltung der Gegenwart aus. Wie das geschieht, lässt sich anhand von Beispielen aus der (vorerst?) letzten Runde der Debatten über den Ort des Deutschen Kaiserreichs von 1871 in der deutschen Geschichte gut exemplifizieren – Debatten, die wohl als längste Wiederholungsstruktur bezeichnet werden können, die es in der Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft gibt, fangen sie doch bereits im Kaiserreich selbst an. Zwei der zahlreichen Publikationen im Umfeld des 150. Jahrestags der Reichsgründung stehen sich mit ihren Antworten auf die Fragen, wofür das Kaiserreich eine Vorgeschichte ist und was man aus dem Kaiserreich-als-Vorgeschichte heute lernen kann, in starkem Kontrast gegenüber. Beide Darstellungen nutzen ›ihr‹ jeweiliges Kaiserreich für aktuelle geschichtspolitische Interventionen, die im ersten Beispiel explizit gemacht werden, im zweiten nicht.

Eckart Conzes *Schatten des Kaiserreichs. Die Reichsgründung von 1871 und ihr schwieriges Erbe*¹⁴ trägt die Frage danach, wofür das Reich Vorge-

13 Albrecht von Thaer, *Generalstabsdienst an der Front und in der O. H. L. Aus Briefen und Tagebuchaufzeichnungen 1915–1919*, hg. von Siegfried A. Kaehler, Göttingen 1958, S. 287 (Tagebucheintrag aus dem Urlaub in Wegeleben 22.12.1918–2.1.1919).

14 Eckart Conze, *Schatten des Kaiserreichs. Die Reichsgründung von 1871 und ihr schwieriges Erbe*, München 2020.

schichte ist, schon im Titel. Seine Antwort ist: Das Deutsche Reich war eine Kriegsgeburt, der der Militarismus inkorporiert war, was eine rasante gesellschaftliche und wirtschaftliche Modernisierung nicht ausschloss. Doch blieb es ein autoritärer Nationalstaat, dominiert von politisch-gesellschaftlichen Kräften, die keine Demokratisierung zuließen. Zwar gebe es, so Conze, keine deterministische Verbindung von 1871 zu 1933, allerdings seien die handelnden Personenkreise, die das Ende der Weimarer Republik herbeiführten, zutiefst vom Kaiserreich geprägt gewesen. Das Kaiserreich könne also keine Vorgeschichte für heute sein: »Alles, was uns das Reich von 1871 heute noch zu sagen hat, unterstreicht Distanz und Diskontinuität.«¹⁵ Die rückblickende Verbindung ist bei Conze eine gegenwartskritische, weswegen er sein Buch als »historische Analyse und geschichtspolitische Intervention« bezeichnet.¹⁶ Angesichts des erstarkenden Nationalismus in Deutschland und andernorts, so seine geschichtspolitische Strategie, will er der heutigen neuen Rechten die affirmative Aneignung der Kaiserreichsgeschichte als Vorgeschichte erschweren.

In Hedwig Richters *Aufbruch in die Moderne. Reform und Massenpolitisierung im Kaiserreich*¹⁷ figuriert das Kaiserreich als Gesellschaft im unentwegten Reformmodus, was gegenwärtigen Sehnsüchten nach einer moralisch exkulpierten Tradition des deutschen Nationalstaats eher entgegenkommen könnte. Die politischen Entscheidungsträger treiben diese Reformen bei Richter an, kommen aber in ihrer Darstellung kaum vor. Dargestellt wird von Richter das, was sich infolge der Reformen modernisierte. Im Zentrum der Reformen stand, so Richter, die Inklusion der »Massen« durch Wahlrechtserweiterungen, Wohlstandszuwächse und Sozialstaatsanfänge, soziale Bewegungen und technische Entwicklungen. In den Jahrzehnten um 1900 liegen, so Richters Kontinuitätskonstruktion, »wesentliche Wurzeln der modernen Massendemokratie«.¹⁸ Dieser Demokratisierungs- und Emanzipationsschub habe als »dunkle Seiten« überall, nicht nur in Deutschland, »Rassismus, Antisemitis-

¹⁵ Ebenda, S. 18.

¹⁶ Ebenda, S. 17.

¹⁷ Hedwig Richter, *Aufbruch in die Moderne. Reform und Massenpolitisierung im Kaiserreich*, Berlin 2021.

¹⁸ Ebenda, S. 8.

mus, Nationalismus, Militarismus, Misogynie, Populismus« mit sich gebracht.¹⁹ Die Demokratisierung und Masseninklusion der Kaiserreichszeit sind somit Vorgeschichte für alles, was sich um 1900 oder danach vollzieht: Imperialismus, Kolonialismus und Erster Weltkrieg, Weimarer Republik, Nationalsozialismus, Holocaust, Bundesrepublik (die DDR nicht, weil Richter als Containerbegriff den »Westen« benutzt, dessen Anfänge und Folgen sie im Kaiserreich verortet). An den »dunklen Seiten« dieser Moderne vom Imperialismus bis zum Ersten Weltkrieg sind laut Richter überwiegend die »Massen« schuld.²⁰ Deswegen ist die Botschaft für heute: Das Kaiserreich habe seine Bevölkerung inkludiert, sei demzufolge ein demokratischer Staat gewesen.²¹ »Eine Lehre aus der Zeit des Kaiserreichs ist die Einsicht, dass Massengesellschaften, in denen die Vielen ermächtigt werden, niemals ohne Einschränkungen funktionieren und ohne zusätzliche Absicherungen der Grundwerte – wenn das Ziel des gesellschaftlichen Zusammenlebens die Würde des Menschen ist.«²² Hier ist also das Kaiserreich die Vorgeschichte heutiger Demokratien – eine Vorgeschichte, die laut Richter lehrt, dass die »Massen« die Demokratie gefährden, wenn die Demokratie nicht eingeschränkt wird.

Nun hat die historische Zunft ihren Einfluss auf die Gestaltung der Gegenwart immer schon überschätzt. Was jedoch nicht unterschätzt werden darf, ist, inwieweit Vergangenheitskonstruktionen, die Interventionsabsichten in der Gegenwart fundieren und Eingang in den gesellschaftlichen Argumentationshaushalt finden, fungibel sind: Jede Leserin, jeder Leser macht Unterschiedliches aus der erlesenen Version der Geschichte, jeder Text erzeugt verschiedene Lektüren. Diese können der Wirkungsabsicht der Texte entsprechen, widersprechen oder davon unberührt bleiben. Erst wenn diese konfligierenden Umgangsweisen mit konstruierten Vorgeschichten in aktuelle Kontroversen einfließen, bei denen es um Grundfragen der gesellschaftlichen Selbstvergewisserung geht, können Wirkungen von ihnen ausgehen, die sich aus der gestalteten Vorgeschichte für die wahrgenommene Gegenwart ergeben.

¹⁹ Ebenda, S. 8f.

²⁰ Ebenda, S. 91 und S. 86.

²¹ Ebenda, S. 113 und S. 116.

²² Ebenda, S. 144.

Welche das sein können, soll an einer aktuellen Publikation zur Demokratiegeschichte illustriert werden; denn Demokratie ist weltweit seit einigen Jahren Gegenstand publizistischer und wissenschaftlicher ebenso wie politischer Kontroversen. Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier hat 2021 ein Buch herausgebracht, das den Titel trägt: »Wegbereiter der deutschen Demokratie. 30 mutige Frauen und Männer 1789–1918«.²³ Die Veröffentlichung umfasst dreißig Beiträge von Historikerinnen und Historikern zu Persönlichkeiten der Demokratiegeschichte von der Französischen Revolution bis zum Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts und einen Beitrag, der die (friedliche) Revolution von 1989 mit der von 1848 verbindet. Ich werde mich nicht auf diese Beiträge, sondern auf die einleitenden Bemerkungen des Herausgebers Steinmeier konzentrieren. Sie bieten Gelegenheit, danach zu fragen, in welcher Rolle die Demokratiegeschichtsschreibung vom deutschen Staatsoberhaupt gesehen wird: Welche Art von Vorgeschichte wird von ihr erwartet? Wie wird die Wechselwirkung zwischen der Gestaltung der Vergangenheit und der Wahrnehmung der Gegenwart ausbuchstabiert?

Wie begründet Steinmeier die Art der Vorgeschichte, die er der heutigen bundesdeutschen Demokratie verschaffen möchte? Was ist also seine Antwort auf die erste der beiden gestellten Fragen? Sein Ausgangsbefund ist, dass es in Deutschland ein Defizit an Demokratiegeschichte gebe: Kaum jemand kenne die wichtigsten Vorkämpfer und Vorkämpferinnen für die Demokratie. Das liege nicht etwa an einer zu starken Fixierung der Geschichtsschreibung auf den Holocaust. Ganz im Gegenteil hätte die geschichtswissenschaftliche Aufarbeitung der deutschen Verbrechen nach 1945 Vorrang haben müssen. Das Verschwinden der Demokraten aus der Geschichte sei vielmehr eine Folge der nationalstaatlichen Ausrichtung der deutschen Geschichtswissenschaft seit dem neunzehnten Jahrhundert. Die Begründung der Bundesrepublik nach 1945 könne jedoch nicht nur aus dem »Nie wieder!« erfolgen, sondern daneben müsse die Erinnerung an die demokratische Vorgeschichte stehen. Beide Säulen der Traditionsbegründung gehörten, so Steinmeier, zusammen: »Erst in dem Maße, in dem das Verdrängen und Beschwei-

23 Frank-Walter Steinmeier (Hg.), *Wegbereiter der deutschen Demokratie. 30 mutige Frauen und Männer 1789–1918*, München 2021.

gen der deutschen Verbrechen beendet wurde, konnte ... eine innere Befreiung im Zeichen neu verwurzelter demokratischer Überzeugungen folgen.«²⁴ Intensiveres Erinnern an die deutsche demokratische Vorgeschichte mache auch bewusst, dass Demokratiegeschichte nur transnational erfasst werden könne, was Deutschland mit Frankreich und Polen, Ungarn und Italien verbinde und somit die europäische Einheit stärke. Dass es einen Mangel an demokratischer Erinnerungskultur besonders hinsichtlich des neunzehnten Jahrhunderts gebe, wird als Grund für die weitgehende Beschränkung des Sammelbandes auf dieses Jahrhundert genannt.²⁵

Die Konturen der Vergangenheit, die dargestellt werden soll, ergeben sich also aus der empfundenen Notwendigkeit, bei der Fundierung der deutschen Republik eine zweite, demokratiegeschichtliche Säule neben die Erinnerung an den Holocaust zu setzen. Das gelte besonders heute, wo die demokratischen Grundwerte weltweit unter Druck geraten seien. Der zweite Ausgangsbefund für diese Konturierung einer demokratischen Vorgeschichte ist somit der folgende:

Freiheit und Demokratie sind keine Selbstverständlichkeit; ihr Bestand ist nicht auf Dauer garantiert ... Auch Deutschland ist nicht gefeit vor der Rückkehr des Autoritären; manche Verächter von Freiheit und Demokratie sitzen bereits in unseren Parlamenten. Es ist auch dieser besorgniserregende Befund, der mich antreibt, der Geschichte unserer Demokratie mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Der Blick in die Vergangenheit zeigt, wie mühevoll, opferreich, verschlungen und voller Rückschläge die Wege zu Freiheit und Demokratie gewesen sind. Dieses Wissen lässt uns den Wert des Erreichten besser erkennen und mahnt, dass wir unsere Werte, für die so viele Wegbereiter unserer Republik gekämpft haben, nicht leichtfertig preisgeben dürfen.²⁶

²⁴ Ders., »Geschichte für die Republik. Was wir den Wegbereitern der deutschen Demokratie verdanken und warum sie für unser Land so wichtig bleiben«, in: ebenda, S. 11–24 (Zitat S. 16).

²⁵ Ebenda, S. 21.

²⁶ Ebenda, S. 18f.

Die demokratische Vorgeschichte ist also nicht als Heldengeschichte konzipiert, näher scheint sie dem Genre der Märtyrergeschichte zu stehen. Am Ende des Zitats macht der Autor selbst auf eine Wechselwirkung der so gestalteten Vergangenheit mit der Gegenwart aufmerksam: Die Heutigen, »wir«, können den Wert des Erreichten besser erkennen und werden ermahnt, nicht leichtfertig preiszugeben, was so mühsam erkämpft wurde. Damit ist die zweite der oben gestellten Fragen angesprochen, wie die Wechselwirkung zwischen der Gestaltung der Vergangenheit und der Gestaltung der Gegenwart ausbuchstabiert wird. Diese Wechselwirkung wird bereits im Titel der Einleitung angedeutet, der lautet: »Geschichte für die Republik. Was wir den Wegbereitern der deutschen Demokratie verdanken und warum sie für unser Land so wichtig bleiben«. Die erste Teilantwort auf diese Frage lautet zusammenfassend, dass die Gegenwart der dargestellten Vergangenheit im Modus des Dankens, der Würdigung des Erreichten und des Ermahnt-Seins, zu bewahren, gegenübersteht.

Eine weitere Konkretisierung der Beziehung zwischen Vergangenheits- und Gegenwartskonstitution stellt die folgende Konfiguration der Gegenwart dar:

Menschenrechte und Demokratie, Rechtsstaat und Pluralismus, Gleichberechtigung und sozialer Ausgleich – alle diese Werte, die heute im Grundgesetz verankert sind und die wir leben, verdanken wir auch dem Engagement von Menschen, die früher als andere und oft mit viel Mut und unter großen persönlichen Opfern für sie eingetreten sind.²⁷

Der demokratische Wertekanon ist somit etwas, das »wir« im Grundgesetz verankert vorfinden, das »wir« leben und das »wir« dem Engagement früherer Menschen verdanken. Das ›Wir‹ umfasst somit nicht nur alle heute im Geltungsbereich des Grundgesetzes lebenden Menschen, sondern auch den Wertehorizont der Demokratie, indem ›wir‹ ihn leben. ›Wir‹ sind durch diese Feststellung mit den demokratischen Höchstwerten und dem Heute verschmolzen – und alles gemeinsam ist als Gegenwart konfiguriert. Dieses ›Wir‹ hat außerdem eine Dankesschuld

27 Ebenda, S. 12.

gegenüber früheren Menschen, die sich für diese Werte eingesetzt haben; diese wiederholte Feststellung markiert das Verhältnis der konfigurierten Gegenwart zu ihrer konfigurierten Vorgeschichte. Wenige Seiten später wird das Verhältnis dieser Vorgeschichte zur Gegenwart noch weiter präzisiert und die Gegenwart enger konturiert:

All die deutschen Parteigänger der Französischen Revolution, die Vormärzliberalen und -demokraten, Paulskirchendeputierten, die Streiterinnen für Gleichberechtigung, frühe Gewerkschafter und die engagierten Parlamentarier des Kaiserreiches, all diese zu ihrer Zeit oft genug Erfolglosen und Besiegten finden wir heute auf der Siegerseite der Geschichte. Nicht die autoritären Kräfte und Mächte, sondern sie haben sich mit ihren Vorstellungen von Freiheit, Recht und Einigkeit durchgesetzt. Daher hat die Erinnerung an sie heute eine doppelte Bedeutung: Sie stiftet Zusammenhalt und sie stärkt unsere Demokratie. Wir alle haben ein tiefes Bedürfnis nach Heimat, Zusammenhalt und Orientierung. Der Blick auf die eigene Geschichte spielt dabei eine entscheidende Rolle. Jedes Volk sucht Sinn und Verbundenheit in seiner Geschichte – warum sollte das für uns Deutsche nicht gelten?²⁸

Die Beziehung der Protagonisten-als-Vorgeschichte zur Gegenwart besteht somit darin, dass sie, die heute auf der »Siegerseite der Geschichte« stehen und sich gegen autoritäre Verhältnisse »durchgesetzt« haben, die Gegenwart als Resultat einer demokratischen Erfolgsgeschichte erscheinen lassen und »unser« Bedürfnis nach Zusammenhalt und Orientierung, nach Sinn und Verbundenheit befriedigen. Letzteres konfiguriert das »Wir« (an dieser Stelle auch »Volk« geheißen) – also den die ganze Einleitung Steinmeiers durchziehenden Containerbegriff, in dem die Gegenwart, alle heutigen Menschen und die bundesdeutsche Demokratie miteinander verschmolzen sind – und damit gleichzeitig »unsere« Demokratie als durch das »tiefe Bedürfnis nach Heimat, Zusammenhalt und Orientierung« charakterisiert.

Nun ist der Bundespräsident als Verkörperung des Gesamtstaats qua Amt Sachwalter der gesellschaftlichen Harmonisierung. Doch wenn sein

28 Ebenda, S. 17.

ehrenwertes Bemühen um die Stärkung der Demokratie darin aufgeht, das Verständnis von Demokratie auf gesellschaftlichen Zusammenhalt zu trainieren, der durch erinnerungspolitische Maßnahmen der Demokratiegeschichtsschreibung gestiftet werden kann, ist das schon bedenklich. Nicht nur deswegen, weil rechtskonservative Demokratiegegner und -gegnerinnen dem steinmeierschen ›Wir‹-Konstrukt nur entnehmen werden, was sie ohnehin zu wissen meinen: dass die Eliten sie für dumm verkaufen wollen. Sondern auch deswegen, weil die von ihm vorgenommene Gegenwartskonstitution in der totalen ›Wir‹-haftigkeit einer imaginierten Gemeinschaft als Bewahranstalt der Demokratie einer anderen, eher nicht demokratischen Gemeinschaftskonstruktion ähnelt, mit der der Bundespräsident nichts zu tun haben will: nämlich dem Nationalismus. Mit dem Begriff *imagined community* hat der Politikwissenschaftler Benedict Anderson bezeichnet, was in der deutschen Übersetzung die »Erfindung der Nation« heißt, also die Gemeinschaftsbildung durch den Bezug auf Nation und Nationalismus.²⁹ Was der Bundespräsident beschreibt, ist so etwas wie eine post-nationalistische imaginierte Gesellschaft, in der die Bezugnahme auf Demokratiegeschichte die Bezugnahme auf Nationalgeschichte ersetzt. Aber ähnlich dem Nationsbegriff hat das steinmeiersche demokratische ›Wir‹ implizit immer seinen komplementären Widerpart im semantischen Gepäck: Kein ›wir‹ ohne ein ›sie‹, kein ›Eigenes‹ ohne ein ›Fremdes‹. Außenpolitisch identifiziert Steinmeiers Einleitung übrigens Russland und China »als autoritäre Gegenmodelle zur westlichen Demokratie«,³⁰ so wie auch der Außenministerin Annalena Baerbock als Bezeichnung für China der Begriff des »Systemrivalen« beängstigend leicht über die Lippen kommt.

Braucht die Welt tatsächlich eine Demokratiegeschichtsschreibung, die eine emphatische Vergemeinschaftung edelt und in der globalen Konkurrenz der Weltmächte Position fassen lässt?

29 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983. Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Berlin 1988.

30 Steinmeier, »Geschichte für die Republik«, S. 18.

Eva-Maria Engelen
Autonomie und Kritik

»Wir sind, anders als die Aufklärer es sahen, ›in‹ der Geschichte, wir lassen sie nicht hinter uns, wir emanzipieren uns nicht von ihr, wir sind ein Teil von ihr, und doch ist sie nicht mehr als ein Strom, mit dem wir schwimmen. Wir sehen das Unmaß von Leid, und wir sehen in ihm ein Unmaß von Sinnlosigkeit. Aber all das ist uns nicht äußerlich, da wir unsere Ideale, ohne die wir die Barbarei nur fortsetzen würden, derselben Geschichte verdanken, die die Barbarei dieses Jahrhunderts hervorbrachte.« Jan Philipp Reemtsma¹

Unsere Moral- und Wertvorstellungen sind immer schon geschichtlich geprägt, wir können uns nicht von einem quasi-göttlichen Standpunkt aus betrachten, der sich außerhalb der Geschichte befindet. Aber müssen wir uns deshalb schon jeder Kritik enthalten und auf Ideale als historisch bedingte, kontingente Konstrukte verzichten, um uns selbst, unser Denken und Handeln zu reflektieren, weil die Reflexion immer schon eine geschichtlich geprägte ist, die sich in ihrer historischen Bedingtheit nicht vollständig aufklären lässt? Jan Philipp Reemtsma gibt auf diese Frage eine Antwort. Wir können und dürfen darauf nicht verzichten, wollen wir die Barbarei, in die unsere Geschichte gemündet ist, nicht fortsetzen. Das klingt nach einer paradoxen Handlungsanweisung. Ob sie das ist, gilt es zu klären.

In dem Zitat ist von Idealen die Rede, nicht von Werten. Während man bei Werten je nach theoretischem Ansatz in subjektive und objektive Werte, relative und absolute unterscheidet, sind Ideale von vornherein lediglich regulative Prinzipien, die eine wegweisende Funktion haben, keine imperative. Mit der Wortwahl »Ideal« wird bereits ausgeschlossen, wir könnten uns auf objektiv geltende Werte oder gar Wahrheiten beziehen, um zu universal gültigen Urteilen zu kommen; vielmehr scheint damit der Horizont der Ästhetik auf, wie er in der Tradition des deutschen Idealismus mit dem Konzept des Ideals aufgetan wurde. Die Rettung oder Flucht in ein ahistorisches Niemandsland, einen platonischen

¹ Ders., »Was heißt: aus der Geschichte lernen?«, in: *»Wie hätte ich mich verhalten?« und andere nicht nur deutsche Fragen. Reden und Aufsätze*, München 2001, S. 30–52 (Zitat S. 52).

schen Wertehimmel, ist dadurch ebenso versperrt wie die in eine ahistorische Vernunft.

Nun sind auch die Aufklärer nicht von der Existenz eines solchen Himmels ausgegangen, wohl aber von der Möglichkeit, es könnten sich alle Menschen von ihren historisch und gesellschaftlich vermittelten Vorurteilen durch Reflexion auf die unabdingbaren Urteilsgrundlagen immerhin teilweise lösen.

Unstrittig sollte sein, dass man, um Kritik ausüben zu können, nicht diejenigen Grundlagen in Zweifel ziehen kann, die es einem ermöglichen zu kritisieren. Ein analoges Argument trägt Reemtsma vor. Wir können nicht die Barbarei als solche benennen und verurteilen, ohne Ideale, die uns diese Bewertung ermöglichen – allerdings sind sie historisch gewordene Leitbilder. Reemtsma stellt sich, indem er diese Ideale als Bedingung für die Möglichkeit der Bewertung ausmacht, bewusst in die Tradition der Aufklärung und betont gleichzeitig deren historische Bedingtheit und Begrenztheit. Dabei wahrt er eine kritische Distanz zu dieser Tradition, die sich nicht aus einem transzendentalen Argument ergibt, sondern aus Lehren aus der Geschichte; sie ist mithin empirisch bedingt. Reemtsma hat den historistischen Filter der Kritik also nicht vergessen, wenn er sich in die Tradition der Aufklärung stellt.²

Erworbene Ideale sind Standards, die sich Menschen im Laufe der Erziehung aneignen. Da es sich um Verhaltensmodelle handelt, wie sie durch Vorbilder repräsentiert werden, sind sie keine Regeln oder Vorschriften. Sie regen zur Nachahmung an anstatt Anweisungen zu erteilen. So werden uns moralische und andere Ideale von Menschen vermittelt, die für uns beispielhaft sind. Die derart gesetzten Standards wirken attraktiv, sie sind nicht restriktiv, wie Normen es sind.³ Regeln haben

2 Diese Forderung erhebt Jonas Grethlein in »Das Denken hat einen Zeitkern«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10. November 2021, S. N4: »Will man Ideen der Aufklärung heute reaktivieren, sollte man den Filter ihrer historistischen Kritik nicht vergessen.«

3 Vgl. John Deigh, »Moral Ideals«, in: *Rationality, Rules, and Ideals. Critical Essays on Bernard Gert's Moral Theory*, hg. von Walter Sinnott-Armstrong und Robert Audi, Lanham, Md., u. a. 2002, S. 181–198, hier S. 193, sowie ders., »Moral Ideals«, in: ders., *From Psychology to Morality. Essays in Ethical Naturalism*, New York 2018, S. 195–218, hier S. 214.

auf Menschen und ihr Verhalten einen erzieherischen Effekt, Ideale idealerweise einen bildenden. Nach moralischen und anderen Idealen richtet man sich, weil sie Rollenmodelle abgeben. Sie werden als Vorbilder für (moralisch) richtiges Handeln, für Integrität, Standhaftigkeit, Mut, Güte etc. unter anderem in der Literatur, im Film und in der Geschichtsschreibung vermittelt.⁴

Während Vorschriften und Beschränkungen von außen an das Individuum (eine Gruppe) herangetragen werden, wirken Ideale für das Individuum (die Gruppe) attraktiv, sie führen so eher als Vorschriften beim Individuum zu einer Verinnerlichung des (moralischen) Ideals.

All diese Aspekte kommen in dem Roman *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* von Imre Kertész zum Tragen. In einem längeren Passus werden diese Überlegungen geradezu versinnbildlicht:

[G]ebt jetzt gut acht, denn das wirklich Irrationale und tatsächlich Unerklärbare ist nicht das Böse, im Gegenteil: es ist das Gute. Gerade deshalb ... interessiert mich schon lange einzig noch das Leben der Heiligen, denn das finde ich interessant und unfassbar, dafür finde ich keine bloß rationale Erklärung; ... und so werde ich euch ... eine Geschichte erzählen, die ihr mir dann erklärt, wenn ihr es könnt. Ich will mich kurz fassen ... und sage nur soviel wie: Lager und Winter und Krankentransport und Viehwagens und nur eine einzige kalte Verpflegungsration, obwohl die Fahrt wer weiß wie viel Tage dauern wird, und die Rationen in Zehnereinheiten zugemessen, und ich, auf einem zur Tragbahre ernannten Holzgerüst liegend, wende meine Hundeaugen nicht von einem Mann, besser gesagt, einem Gerippe, der, keine Ahnung warum, nur »der Lehrer« genannt wurde, an den meine Ration geraten war, und dann das Verladenwerden in die Waggonen, und der Abzählstand stimmt natürlich wieder und wieder nicht, und Gebrüll und Durcheinander und ein Tritt, dann spüre ich, wie man mich hochreißt und vor dem nächsten Waggon abstellt,

4 Etwas anders bei Friedrich Schiller, bei dem die ästhetische Erziehung des Menschen dazu führt, dass er als freier Mensch dazu gelangt, moralisch zu handeln. Vgl. etwa Friedrich Schiller, »Drey und zwanzigster Brief«, in: ders., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Mit den Augustenburger Briefen*, hg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 2000, S. 90–95, hier S. 92.

und ich sehe den »Herrn Lehrer« und meine Ration schon lange nicht mehr ... es gibt immer eine Chance am Leben zu bleiben. Das schien jetzt, ohne meine Ration, auf einmal überaus fraglich geworden zu sein, andererseits wurden die Überlebenschancen des »Herrn Lehrers«, und das klärte ich kühl mit mir, durch meine Ration genau verdoppelt ... Wen aber sehe ich wenige Minuten später? Rufend und mit seinem Blick rastlos suchend, schwankt der »Herr Lehrer« auf mich zu, in seiner Hand hält er meine kalte Verpflegungsration, und als er mich auf meiner Tragbahre erblickt, legt er sie mir rasch auf den Bauch; ich will etwas sagen, und es scheint, die Überraschung steht mir unverhüllt ins Gesicht geschrieben, ... weil er mit einer auf seinem kleinen, sich schon auf den Tod vorbereitenden Gesicht klar zu erkennenden Entrüstung sagt: »Was hast du denn gedacht?!...« ... der »Herr Lehrer« ... tat, was er tat, damit ich am Leben bleibe, jedoch ... er wurde offensichtlich von etwas anderem geleitet, er tat es offensichtlich vor allem, um selbst am Leben zu bleiben, was er für mein Überleben tat. Und das ist hier die Frage, und dafür gebt mir eine Erklärung, wenn ihr könnt, warum er es getan hat. ... Ja, und meiner Meinung nach gibt es *dafür* keine Erklärung, da es auch nicht vernünftig ist, verglichen mit der klar auf der Hand liegenden Vernünftigkeit einer Verpflegungsration, die in einer Konzentrationslager genannten Endlösung dazu dienen kann, das Ende zu vermeiden ...

Und als mich meine Frau ... fragte, wie ich dann doch diesen reinen ... Begriff benennen würde, ... erwiderte ich ihr ... daß dieser Begriff nach meiner Meinung die Freiheit sei, und zwar deshalb in erster Linie die Freiheit, weil der »Herr Lehrer« nicht das tat, was er hätte tun *müssen*, das heißt, was er nach dem vernünftigen Kalkül von Hunger, Selbsterhaltungstrieb und Wahnsinn und der mit Hunger, Selbsterhaltungstrieb und Wahnsinn in Blutbrüderschaft verbundenen Herrschaft hätte tun *müssen*, er tat vielmehr, alles widerlegend, etwas anderes, etwas, das er *nicht hätte tun müssen*, etwas, das niemand vernünftigerweise von einem erwartet.⁵

5 Imre Kertész, *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, Reinbek bei Hamburg 2002, S. 56–60 und S. 62f. (Hervorhebungen im Original).

Am Beispiel des »Herrn Lehrer« führt uns Kertész vor Augen, was richtig, was gut und in einem übertragenen Sinn auch, was gerecht ist.⁶ Der »Herr Lehrer« handelt nicht nach einem Prinzip oder nach einem Gesetz, weder einem natürlichen noch einem sozial vereinbarten oder vernünftigen. Der Vergleich seines Tuns mit dem eines Heiligen verweist zusätzlich auf den Beispielcharakter für gutes und richtiges Handeln.

Aber wieso erkennen wir dieses Tun als gut, wenn es, wie Kertész schreibt, wider alle Vernunft ist, da der »Herr Lehrer« sich damit implizit gegen sein physisches Überleben entscheidet? Wie vermag es dieses Beispiel, für uns attraktiv zu sein? Die Attraktivität ergibt sich, weil wir uns in unserer Vorstellung an die Stelle desjenigen begeben, zu dessen Gunsten der »Herr Lehrer« handelt – wären wir in seiner hoffnungslosen Lage, wollten wir, dass uns das Gleiche geschähe und jemand gegen alle Vernunft verführe. Diese Perspektivübernahme setzt allerdings voraus, dass wir den Anderen als einen uns Gleichen, das heißt in diesem Fall als einen Menschen ansehen.⁷

6 Kertész schreibt am Anfang dieses Passus vom Leben der Heiligen. In der jüdischen Tradition, aus der Kertész kommt, spricht man vom Gerechten (Tzadik).

7 Kertész beschreibt in *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind* auf S. 76f. in einer Szene, wie ein deutscher Soldat sein Verhalten ändert, seit er nach der Befreiung von Auschwitz nun Gefangener ist. Nicht nur muss er jetzt den Waschraum putzen, was lediglich eine Umkehr der Herrschaftsverhältnisse andeutet, er lächelt den ehemaligen KZ-Häftling, der immer noch im Lager leben muss, auch an. Dieses Lächeln impliziert eine nun, nach dem Machtwechsel, stattfindende Anerkennung als Mensch, der der ehemalige KZ-Häftling misstraut und sein Leben lang misstrauen wird. Dieses Misstrauen mag ein Grund sein, warum Kertész nicht auf soziale Scham als normativ wirkendes Regulativ vertraut (dazu später), sondern einen quasi-göttlichen Standpunkt einführt: »... nur keine Angst, Kinder, nicht aus irgendeiner ›moralischen Verpflichtung‹, nein, ... gewiß wissen wir und erinnern wir uns aus dem Grund, damit irgend jemand – wer er auch immer sei – sich wegen uns schäme, wenn er uns schon erschaffen hat, ja, wir erinnern uns für ihn, den es entweder gibt oder nicht gibt, das ist aber doch einerlei, denn ob es ihn gibt oder nicht: es läuft letztendlich auf dasselbe hinaus, das Wesentliche ist, daß wir wissen und uns erinnern, damit sich jemand – irgend jemand – wegen uns und (vielleicht) für uns schämt.« Ebenda, S. 38f.

Wenn die Frage, was der Ursprung der Attraktivität ist, mittels des Hinweises auf Perspektivübernahme beantwortet ist, bleibt jedoch zu klären, was zu dieser Perspektivübernahme führt. In den letzten Jahren ist in diesem Zusammenhang viel über Empathie geschrieben worden, die uns dazu bringt, die Perspektive eines anderen einzunehmen.⁸ Auch über die natürlichen, kulturellen und sozialen Wurzeln von Empathie wurde viel publiziert. Als soziales Einfühlungsvermögen ermöglicht sie die Teilhabe an affektiven Situationen und Perspektiven von Anderen. Doch selbst, wenn man davon ausgeht, dass es sich um ein angeborenes Vermögen handelt, ist es ein kulturell geformtes, ein durch Erziehung, Literatur und Film geprägtes, das nicht unabhängig von sozialen und historischen Einflüssen ist.⁹

Ein weiteres Momentum, das zur Perspektivübernahme veranlassen kann, aber zudem den Bereich dessen, was geltender Standard ist, mit-hin das Normative, mitumfasst,¹⁰ ist die Scham. Zumindest in Form der sozialen Scham wird sie, wie Empathie, in sozialen Zusammenhängen wirksam.¹¹ Schon bei Aristoteles gilt Scham nicht als Tugend, sondern als emotionale Befindlichkeit mit Ausrichtung auf das Gerechte und die Würde, die man für sich selbst und andere verteidigen und einfordern

8 Vgl. etwa Eva-Maria Engelen, »Empathie. Affektive Perspektivübernahme als soziales Phänomen«, in: *Die Dimension des Sozialen. Neue philosophische Zugänge zu Fühlen, Wollen und Handeln*, hg. von Karl Mertens und Jörn Müller, Berlin 2014, S. 127–142; Amy Coplan / Peter Goldie, *Empathy. Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford 2012; Eva-Maria Engelen / Birgit Röttger-Rössler, »Current Disciplinary and Interdisciplinary Debates on Empathy«, in: *Emotion Review* 4 (2012), S. 3–8.

9 Vgl. etwa Eva-Maria Engelen, »Emotionen als Lernprozesse. Eine Theorie zur Semantisierung von Emotionen als Voraussetzung für das Verstehen seiner Selbst und Anderer«, in: *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15 (2012), Sonderheft 1: *Die Bildung der Gefühle*, S. 41–52.

10 Der Gebrauch des Begriffes ›Ideal‹ und der damit verbundene Verweis auf Standards sollten nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese zum Bereich des Normativen gehören.

11 Vgl. etwa Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt a. M. 1991, oder Eva-Maria Engelen, »Eine kurze Geschichte von ›Zorn‹ und ›Scham‹«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 50 (2008), S. 41–73.

muss.¹² Sie veranlasst uns also nicht nur dazu, die Perspektive des Anderen einzunehmen, sondern verweist auch auf Norm- und Regelzusammenhänge, für deren Übertreten wir uns schämen. In Zustandekommen und Geltung unterliegen diese Normen historischen, sozialen und kulturellen Standards. Die »Geschichte, wir lassen sie nicht hinter uns«.

Etwas anders ist es bei der persönlichen Scham, bei der wir uns nicht wie bei der sozialen Scham dafür schämen, bei einem Norm- oder Regelverstoß beobachtet worden zu sein, sondern dafür, was, wie oder dass wir etwas getan oder nicht getan haben, ohne dass uns dabei ein Anderer beobachtet hätte. Die persönliche Scham beinhaltet mithin ein gewisses Maß an Autonomie, weil wir uns über die verinnerlichten Werte, Ideale und Normen hinaus vor uns selbst rechtfertigen können. Auch darin zeigt sich, dass wir für unser Tun eine Verantwortung haben und frei, das heißt autonom, sind.¹³

Freiheit und Autonomie nennt auch Kertész, wenn es um die Möglichkeit geht, historisch gegebene oder politisch erzwungene Verhaltens- und Reaktionsmuster zu durchbrechen. Nun sind Freiheit und Autonomie allerdings ihrerseits nicht nur nicht unabhängig von historischen Idealen, sondern geradezu paradigmatische Ideale der Aufklärung. Jedoch, und hierauf spielt Reemtsma an, »all das ist uns nicht äußerlich, da wir unsere Ideale, ohne die wir die Barbarei nur fortsetzen würden, derselben Geschichte verdanken, die die Barbarei dieses Jahrhunderts hervorbrachte«. Die Einsicht, dass es sich bei Autonomie um ein historisch geprägtes und wandelbares Konzept handelt, sollte uns zwar dazu veranlassen, uns die historischen Bedingtheiten seiner Verwendung genau anzusehen, sie kann aber nicht dazu führen, gänzlich darauf zu verzichten.

12 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IV 15, 1128b10ff. Verwendet wurde die von Günter Bien auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegebene Ausgabe, die in Hamburg 1985 erschienen ist.

13 Daher schreibt Bernard Williams: »Was wir vom griechischen Verständnis dieser Reaktionen gesagt haben, daß sie nämlich sowohl über einen Egoismus der Selbstbehauptung als auch über eine konventionelle Anbiederung an die öffentliche Meinung hinausweisen, gilt auch für unser Verständnis der Scham.« Bernard Williams, *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*, Berlin 2000, S. 103.

Im diskutierten Fall der Scham hat das Nicht-verzichten-Können etwas mit dem Wechselspiel zwischen Freiheit und Scham zu tun. Dieses Wechselspiel ist zwar nur ein empirisch beobachtbares, aber bei Verzicht auf einen der Begriffe entsteht eine Erklärungslücke, die sich lediglich durch Festhalten an der Gültigkeit des empirisch Erfassten schließen lässt.

Worin besteht diese Erklärungslücke? Sie besteht etwa darin, dass wir uns nicht schämen müssten, wenn wir beim Übertreten von Standards und Normen nicht beobachtet werden und auch keine Angst haben müssten, dass dies jemals geschieht. Die Verinnerlichung der Regeln, die sich mittels des Verhaltensmusters der Konditionalisierung lediglich unzureichend erklären lässt, setzt insofern Autonomie voraus, als wir uns durch die nicht sanktionierte Normüberschreitung, die dennoch in der Scham manifest wird, auch als Akteure begreifen. Wir haben so gehandelt, wie wir nach den für uns akzeptierten oder geltenden Normen nicht hätten handeln dürfen, und sind uns dessen bewusst, auch wenn wir dabei nicht ertappt werden können. Das Aufkommen der Scham verweist auf unseren Handlungsspielraum und damit auf einen Freiheitsgrad, den wir in bestimmten Fällen auch als Autonomie bezeichnen, dann zum Beispiel, wenn wir in einer Weise handeln, wie es uns niemand vorschreiben könnte außer wir selbst – doch das ist ein Grenzfall.

Aus dem Handlungsspielraum erwächst eine Verantwortung, die uns erneut nicht nur auf die soziale Gruppe, sondern auch auf uns verweist. Zweifel an, Unsicherheit und Unwohlsein mit unseren Entscheidungen ergeben sich aus dem Handlungsspielraum, über den wir verfügen. Im Bewusstsein dieser Autonomie reicht die soziale Ordnung – die geltenden Normen und Standards – nicht aus, uns diese Zweifel zu nehmen. Mit Letzteren müssen wir leben, weil wir uns zwar nicht ganz und gar von der Geschichte emanzipieren können, sie uns aber dennoch nicht vollständig bestimmt.

Da Freiheit kein Naturgesetz ist, gibt es Menschen, die für sich keinen Handlungsspielraum ausmachen und die angesprochene Form der Scham nicht spüren. Sie sehen sich lediglich als jemanden, der geltende Standards befolgt oder befolgen muss. Das ändert nichts daran, dass wir uns zum Phänomen der Freiheit verhalten können und daher verhalten sollten.

Der Mensch ist in der Lage, eigene Ansprüche an sich selbst zu formulieren, die zwar nicht vollständig frei von den Vorstellungen einer Zeit, einer Kultur und Gesellschaft sind, aber der Umstand, dass wir historische Abhängigkeiten und Begrenztheiten zumindest hinterfragen, wenn auch nicht hinter uns lassen können, zeigt, dass kritisches Denken und dementsprechend formulierte Kritik möglich sind. Denn obgleich Autonomie selbst ein soziales und historisches Konstrukt sein mag, entspricht ihr durch die konkret ethisch und moralisch Handelnden doch eine Realität.¹⁴

Diese Freiheit oder Autonomie bestimmt auch das Handeln des »Herrn Lehrer« in Kertészs' Roman. Entgegen den herrschenden sozialen Normen und biologischen Erfordernissen handelt er so, dass er uns als Beispiel gilt. Weshalb das so ist und wir sein Verhalten und damit die Person nicht als irrational, gar verrückt abtun, gilt es noch weiter zu ergründen.

Ein Vorbild hat normative Geltung. Aber was lässt ein Verhalten zum Vorbild werden? Die Antwort, es seien soziale Normen, greift in diesem Fall zu kurz, denn die Gestalt des »Herrn Lehrer« ist gerade so angelegt, dass sie entgegen den sozial geltenden Normen handelt und sich nicht in erster Linie um ihr physisches Überleben kümmert. Vielmehr ist es die Scham als Ausrichtung auf das Gerechte und die Würde, die man für sich selbst und andere verteidigen und einfordern muss, die den Beispielcharakter begründet. Sie weist sowohl über den Egoismus der Selbstbehauptung als auch über eine konventionelle Anbiederung an die öffentliche Meinung hinaus,¹⁵ hin zum Guten. Mit der Scham geht eine Bewertung einher. Sie zeigt uns, was das richtige, aber nicht einzufordernde Verhalten gewesen wäre.

¹⁴ Vgl. David Ingram, »Foucault and Habermas on the Subject of Reason«, in: *The Cambridge Companion to Foucault*, hg. von Gary Gutting, Cambridge 1994, S. 215–261, hier S. 217: »Foucault and his counterparts in the Frankfurt School share a mutual concern about subjectivity and its relationship to knowledge. ... On the one hand, they conceive subjectivity as a social construct ... On the other hand, they hold that the *metaphysical* illusion of a self-empowering ego captures a real, *practical* dimension of rational moral agency as it has taken shape in modern, occidental culture« (Hervorhebungen im Original).

¹⁵ Vgl. Williams, *Scham, Schuld und Notwendigkeit*, S. 103, wie in Anm. 13 zitiert.

Eine Frage, die sich daran anschließt, lautet, ob wir über den Beispielcharakter von Idealen hinausgehen und weiterreichende Schlüsse für moralische Urteile ziehen können. Die Antwort darauf hängt sicherlich davon ab, was wir unter moralischen Urteilen und ihrer Gültigkeit verstehen.

Auch moralische Urteile sind in ihrer Gültigkeit nicht unabhängig von kulturellen Standards. Es ist unterdessen bekannt, dass selbst universalistische Moralvorstellungen einen historischen Entstehungskontext haben. Letzteres bedeutet allerdings nicht, dass wir auf universalistische Moralvorstellungen verzichten können, es sei denn, der Gedanke der Gleichheit und damit auch der Gleichberechtigung aller Menschen würde aufgegeben. Die Ermächtigung, dies zu tun, wäre jedenfalls eine autoritäre Selbstermächtigung, der nicht nur jegliche vernünftige Begründung fehlen müsste, sondern die sich zudem stets kritisch hinterfragen ließe. Das Verhältnis von Autoritarismus und Kritik wird noch eingehender erörtert werden.

Moralisch werden Urteile dadurch, dass sie in Hinblick auf das Wohl aller an einer Situation Beteiligten gefällt werden. Dieses Verständnis von moralischem Urteil ist ohne Weiteres damit vereinbar, dass auch Ideale und Tugendvorstellungen Handlungsgründe und Handlungsbeurteilungsgründe bilden, zumindest dann, wenn Letztere vor der Richtschnur des Wohles aller an einer Situation Beteiligten bestehen können. Die von kulturellen Standards geprägten Ideale und Tugenden beeinflussen zwar die Motivation und den Urteils- und Entscheidungsrahmen der Handelnden, diese sind in der konkreten Situation jedoch in Hinblick auf die Berücksichtigung des Wohles aller an der Situation Beteiligten zu prüfen, was sie dann gegebenenfalls als einen allgemein gültigen Standard auszeichnet.

Durch die Richtschnur des Wohles aller an einer Situation Beteiligten lassen sich moralische Ideale von anderen Idealen unterscheiden, weil sie auf diese Weise in einer formalen oder funktionalen Beziehung zu einer moralischen Vorgabe stehen und nicht etwa zu einer ästhetischen. Das Vorliegen von Normen entdecken wir beispielsweise durch die Scham, aber der Bezug zur Sphäre des Moralischen wird durch ein angestrebtes allgemeingültiges Ideal wie das des Wohles aller hergestellt.

Eine weitere Frage ist, ob moralische Ideale nicht nur in ihrer Ent-

stehung von kulturellen Standards abhängen, sondern auch in ihrer Geltung. Jürgen Habermas enthebt nicht die Geltung von Idealen historischer Bedingtheit, sondern die Normen, die dem von ihm so eingeführten Diskursprinzip *D* genügen. Diesem Grundsatz zufolge dürfen nur genau die Handlungsnormen Geltung beanspruchen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines rationalen Diskurses finden (oder finden können).¹⁶ Dass das Diskursprinzip *D* selbst ein Produkt einer kulturellen Entwicklung ist, schließt nicht aus, dass es in seiner Geltung von kulturellen Standards unabhängig ist, und so trägt es, laut Habermas, zum Moralprinzip bei, indem es auf Regelungen angewendet wird, die im gleichmäßigen Interesse aller sind.

Wir haben bereits die Bedeutung autonomen Handelns und Denkens nicht nur für beispielhaftes Handeln im Sinn des Idealen, sondern auch für die Möglichkeit zur Kritik angeführt, als darauf verwiesen wurde, dass der Mensch in der Lage ist, Ansprüche für sich selbst zu formulieren. Was nicht angesprochen wurde, das ist die zwiespältige Rolle der Subjektivität, die uns zum einen in Form des autonomen Subjekts begegnet, die aber zum anderen in Form eines umfassenden Subjektivismus autoritäre Züge annehmen kann. Das autonome Subjekt, selbst als Konzept und Erscheinung historisch bedingt, kann, wie sich in der Praxis erwiesen hat, trotz dieser Bedingtheit Kritik an bestehenden Verhältnissen und Normen üben und sie auf ihre Geltung hin hinterfragen. Ein Subjektivismus, der ausschließlich seine eigenen Konventionen gelten lässt, kippt jedoch in Richtung eines Autoritarismus, der für sich einen alleinigen Geltungsanspruch reklamiert, weil er keinerlei Objektivitätskriterien von Richtigkeit und Verfehlung anerkennt und keinerlei Kriterien von Wahrheit und Falschheit. Er scheint vor Kritik gefeit zu sein.

16 Jürgen Habermas, »Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Diskursethik*, Frankfurt a. M. 2009, S. 31–115, hier S. 103. Diskursprinzip *D* ist nach Habermas kein spezielles moralisches Prinzip, sondern expliziert »den Sinn postkonventioneller Begründungsforderungen« und ist selbst das Produkt kultureller Entwicklung. Vgl. ders., »Moral- und Rechtsnormen. Zum Ergänzungsverhältnis von Vernunftmoral und positivem Recht«, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1992, S. 135–151, hier S. 138.

Ein solcher Subjektivismus entspringt entweder dem reinen Machtwillen oder der Überzeugung, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein. Er folgt der Einsicht, dass es keine äußeren, objektiven, zeitunabhängigen Tatsachen gibt, die als Prüfstein eines objektiven, rationalen Urteils herangezogen werden könnten. Ohne Objektivierungs- und Rationalisierungsbestrebungen lassen sich solche Formen des subjektivistischen Konventionalismus und Autoritarismus ihrerseits nicht kritisieren, das heißt hinterfragen.¹⁷ Dieses Manko zu konstatieren bedeutet jedoch nicht, dass wir zu einem quasi-göttlichen Standpunkt, der sich außerhalb des Stroms der Geschichte befindet, Zuflucht nehmen müssen.

Eine Objektivierungsstrategie, auf die wir zurückgreifen können, stellt etwa der Vorschlag dar, Normen mittels des Prinzips *D* zu prüfen, nach welchem nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden können. Auch die Überprüfung von Normen zur Geltung zum Wohle aller ist eine solche Objektivierungsstrategie. Wir benötigen sie, um im moralischen Diskurs den Blick über einen konkret vorliegenden Fall hinauszulenken und Handlungsnormen zu formulieren, welche nicht lediglich partikuläre Gültigkeit haben. Da sich die Objektivität solcher Strategien nicht auf die ontologische Ebene bezieht, sind sie in übertragener Weise auch als eine Form regulativer Ideen zu begreifen, und zwar nicht im Sinne einer Denknötwendigkeit oder einer konstitutiven Garantie für das Gegebenensein solcher Grundsätze, sondern im Sinne von Zielen, denen man nach gewissenhafter Prüfung vernünftigerweise folgen sollte.

17 »Conventionalism is an attempt to reduce to the ego alone & to arbitrary decisions of the ego.« ... What makes this reduction unconvincing, though, is its moral failing. Toledo writes: »everything is true by (my) convention«. The idea conveyed parenthetically seems to be that a little pressure on such conventionalist lines brings their latent authoritarian connotations to the surface. What makes our primitive terms worth scrutiny, Gödel thought, is not that they are constitutive of anything and therefore beyond reproach, but simply that they are what we have to work with and that we work with them much better when we know something about them.« Curtis Franks, »Stanley Tennenbaum's Socrates«, in: *Set Theory, Arithmetic and Foundations of Mathematics. Theorems, Philosophies*, hg. von Juliette Kennedy und Roman Kossak, Cambridge 2011, S. 208–225 (Zitat S. 224).

Sowohl die Anwendung eines Prinzips *D* als auch das intersubjektiv stattfindende Nachdenken über die Geltung zum Wohle aller setzen freilich voraus, dass die an den Diskursen Beteiligten gleichberechtigte autonome Subjekte sind. Ob man sich diesen Diskurs überhaupt als einen zwanglosen beziehungsweise als einen, der frei von Machtausübung ist, vorstellen kann, sei dahingestellt¹⁸ – vielfach ist das aus guten Gründen angezweifelt worden. Entscheidend ist vielmehr, dass der jeweilige Diskurs einer ist, der von Gründen geleitet wird, weil sich diese, wenn auch vielleicht nur mit einigem zeitlichen und räumlichen Abstand zu mögli-

18 Vgl. zum zwanglosen Zwang Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 157: »In der Argumentation *verschränken* sich stets Kritik und Theorie, Aufklärung und Begründung, auch wenn die Diskursteilnehmer *unterstellen müssen*, daß unter den unausweichlichen Kommunikationsvoraussetzungen der argumentativen Rede nur der zwanglose Zwang des besseren Arguments zum Zuge kommt. Aber sie wissen, oder können es wissen, daß auch diese Idealisierung nur nötig ist, weil sich Überzeugungen in einem Medium bilden und bewähren, das nicht ›rein‹ ist, nicht nach der Art der platonischen Ideen der Welt der Erscheinungen enthoben ist.« Zuletzt hat Habermas mit Bezug auf den politischen Diskurs klargestellt, dass dieser keineswegs immer einen einvernehmlichen Verlauf haben muss, aber, wie zu ergänzen wäre, an seinem Ende zu einem Konsens kommen sollte: »Die Annahme, dass sich auch politische Diskurse *am Ziel* eines Einverständnisses *orientieren*, wird oft missverstanden. Sie impliziert nämlich keineswegs die idealistische Vorstellung vom demokratischen Prozess als einer friedlichen Seminarveranstaltung. Man kann im Gegenteil davon ausgehen, dass die Orientierung vernünftiger Teilnehmer an der Wahrheit oder Richtigkeit ihrer rationierten Überzeugungen die politischen Auseinandersetzungen erst recht anheizt und diesen einen grundsätzlich *agonalen Charakter* verleiht. Wer argumentiert, widerspricht. Nur über das Recht, ja die Ermutigung zum reziproken Neinsagen entfaltet sich das epistemische Potential der widerstreitenden Meinungen im Diskurs, denn dieser ist auf die Selbstkorrektur von Teilnehmern angelegt, die ohne gegenseitige Kritik nicht *voneinander lernen* könnten. Darin besteht ja der Witz deliberativer Politik: dass wir in politischen Auseinandersetzungen unsere Überzeugungen *verbessern* und der richtigen Lösung von Problemen *näher* kommen können.« Ders., »Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit«, in: Martin Seeliger/Sebastian Seignani (Hg.), *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit* [= *Leviathan* 49 (2021), Sonderbd. 37], Baden-Baden 2021, S. 470–500, hier S. 478 (Hervorhebungen im Original).

cher Einflussnahme, wiederum anzweifeln, das heißt kritisieren lassen. Diese Gründe müssen nicht lediglich aus rationalen Argumenten und Begriffsanalysen bestehen, sondern können auch durch Ideale angegeben werden, wenn diese konsensual anerkannt werden. Mit dieser Erweiterung durch das Anführen von Idealen im Diskurs kehren wir zum Beginn dieser Untersuchung zurück. Dort wurde dargelegt, dass durch Ideale gesetzte Standards attraktiv wirken. Als Vorbilder für richtiges Handeln können sie dazu beitragen, eine konsensuale Einigung über das Urteil oder das zu Tuende zu erwirken. Wichtig ist jedoch, dass es für das Anzweifeln gegebener Gründe nicht reicht, einen universalen Skeptizismus vorzutragen, für den der Gestus des ›Es-könnte-auch-falsch-sein‹ ausreicht.¹⁹ Vielmehr muss dazu gesagt werden, inwiefern die gegebenen Gründe auch falsch sein könnten.

Eine autoritäre Position, zu der sich auch eine rein konventionalistische entwickeln kann, lässt sich also nur von einem Standpunkt aus hinterfragen und kritisieren, der sich in einem gewissen Sinne als objektiv ausweisen lässt. Im Bereich der Ideale und Werte sind es nicht Tatsachen, die zu einer solchen Objektivierungsleistung beitragen können. Bleiben als weitere Möglichkeiten das Gute als Idee, die soeben skizzierten Objektivierungsstrategien²⁰ oder der Versuch einer immanenten historischen Kritik der eigenen Gegenwart, wie sie Michel Foucault im Anschluss an Immanuel Kant vorgenommen hat. Sehen wir uns auch diesen Ansatz genauer an.

In seinem Aufsatz »Was ist Kritik?« hat Foucault die Aufgabe der Aufklärung als eine Reflexion auf Machtstrukturen gekennzeichnet.²¹ Um

19 Ein solch universal angewendeter Skeptizismus ›unterläuft‹ die Möglichkeit des Argumentierens.

20 Habermas' allgemeine Charakterisierung einer konsensualen Kommunikationsform als einer Geltung begründenden ist eine dieser Objektivierungsstrategien. Die Beachtung des Wohles aller Beteiligten gehört auch dazu.

21 Von Michel Foucault gibt es unter dem Titel »Was ist Kritik?« einen Aufsatz, auf den unter dem Titel »Was ist Aufklärung?« zwei weitere Aufsätze aufbauen, die sich wiederum unterscheiden. Alle drei werden im Folgenden noch mit ausführlichen Literaturangaben zitiert.

eine solche Reflexion zu ermöglichen, muss man sich immerhin so weit von diesen Strukturen lösen können, dass man sie zum Gegenstand der Reflexion machen kann. Das erfordert entweder einen objektiven Standpunkt, den Foucault zweifellos ablehnt, oder zumindest ein autonomes Subjekt. Letzteres darf dann allerdings nicht vollständig als ein historisches Subjekt gefasst sein, das durch die geltenden Strukturen zu dem, was es ist, geformt wurde. Foucault selbst führt in seinem Werk philosophiehistorische Praktiken des Selbstentwurfs oder der Lebenskunst an, um Autonomie zu plausibilisieren und sie nicht voraussetzen zu müssen.

Ein Autor wie Friedrich Schiller vertritt die Ansicht, dass das Subjekt seine Autonomie aufgrund der von ihm gemachten ästhetischen Erfahrungen erlangen kann. In einem anderen Kontext als dem vorliegenden wäre zu klären, ob Foucault nicht eine Erweiterung seiner Ausführungen in der schillerschen Richtung benötigt, um im *Gebrauch der Lüste* davon sprechen zu können, dass das Subjekt sich (ästhetisch) entwirft, oder ob eine Plausibilisierung im foucaultschen Sinne bereits genügt.

Wir haben bereits gesehen, dass die Annahme einer Autonomie des Subjekts erforderlich ist, wenn es um die Reflexion des Subjekts auf Strukturen geht, die dazu beigetragen haben, es zu formen. Zusätzliche Objektivierungsstrategien schließen mehr oder weniger an Immanuel Kants Kriterium der Allgemeingültigkeit der subjektiven Erfahrung und Erkenntnis an, wonach »der Grund der Einstimmung aller Urteile, *ungeachtet* der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, ... auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen [werde], mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden«. ²² Damit diese Einstimmung keine Einstimmung in der Verblendung des kollektiven Irrtums ist, benötigt Kant das transzendente Subjekt; Habermas nimmt den Konsens zeitweise als absoluten, an die Stelle der Wahrheit rückenden, und Foucault setzt auf den Überschwang des Subjekts in einem Sich-Entwerfen sowie auf die Analyse von Machtstrukturen, von welchem Blickpunkt aus auch immer diese erfolgen soll.

22 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, B848f. (Hervorhebung im Original).

Letztlich kann man wie David Ingram in Bezug auf die Positionen von Habermas und Foucault feststellen: »... they hold that the *metaphysical* illusion of a self-empowering ego captures a real, *practical* dimension of rational moral agency as it has taken shape in modern, occidental culture«. Es gibt allerdings einen Grund, weshalb dem modernen Subjekt diese Form der Selbstermächtigung möglich gewesen ist. Wenn das moderne Subjekt beginnt, seine eigenen Begründungsstrategien und Begründungsgrundlagen als kontingent und historisch geworden zu hinterfragen, erfährt es zugleich, dass es gewisse Annahmen machen muss, um das leisten zu können. So kann ein Satz wie »alle Erkenntnis und Einsicht ist lediglich historisch kontingent gültig« nicht selbst wiederum nur als kontingent wahr angenommen werden, damit er für denjenigen, der ihn annimmt, gültig sein kann.

Um das Spannungsverhältnis zwischen historischer Bedingtheit, Subjektivität und Kritik nicht nur für weitere Generationen als ein fruchtbares zu erhalten, sondern es zudem trotz seiner Historizität auszuzeichnen, formuliert Foucault die Fragerichtung und damit den Ausgangspunkt der Aufklärung in seinem Aufsatz »Was ist Aufklärung?« neu: »Was ist meine Aktualität? Welchen Sinn hat sie? Was tue ich und was passiert, wenn ich von dieser Aktualität spreche?« Diese Weise, Fragen an die Gegenwart zu stellen, sei eine, die erst die Moderne entwickelt hat. Aufklärung wäre mithin eine Fragetechnik der Moderne, und die Leistung der modernen Philosophie wäre es, ihre eigene Aktualität zu hinterfragen: »Die Aufklärung formuliert sich ihre eigene Devise, ihr eigenes Gebot. Sie schreibt sich selbst vor, was sie zu tun hat, und zwar sowohl im Blick auf die allgemeine Geschichte des Denkens als auch im Blick auf ihre Gegenwart und auf die Formen von Bewußtsein, Wissen, Ignoranz und Illusion, in denen sie ihre historische Situation erkennt.«²³

Die Situierung des eigenen Tuns und Denkens als eines, das Aktualität besitzt, setzt allerdings voraus, dass man die eigene Aktualität versucht zu objektivieren, und das heißt auch, sie in ihrer zeitlichen Be-

23 Michel Foucault, »Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?«, in: *die tageszeitung (taz)* vom 2. Juli 1984, S. 10f., hier S. 10. Diese Fassung unterscheidet sich in einigen wesentlichen Punkten von folgender: ders., »Was ist Aufklärung?«, in: *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, hg. von Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth, Frankfurt a. M. / New York 1990, S. 35–54.

dingtheit einzuschätzen. Wie das laut Foucault gelingen soll, sei mit seinen eigenen Worten kurz referiert, ehe seine Einlassung näher erörtert wird: »... die Frage nach der Zugehörigkeit zu dieser Gegenwart [ist] für den Philosophen ganz und gar nicht mehr die Frage nach seiner Zugehörigkeit zu einer Doktrin oder Tradition; die Frage zielt nicht mehr auf seine Zugehörigkeit zu einer menschlichen Gemeinschaft im allgemeinen, sondern zu seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten ›Wir‹, einem Wir, das sich auf ein für seine eigene Aktualität charakteristisches kulturelles Gemeinsames bezieht.«²⁴

Für Kant geht es sicherlich um die menschliche Gemeinschaft im Allgemeinen und nicht um ein partikulares Wir, das sei lediglich kurz festgestellt, ehe wir uns fragen, was mit dem Wir bei Foucault gemeint ist, das sich auf ein für seine eigene Aktualität charakteristisches kulturelles Gemeinsames bezieht, und welche Folgen es hat, wenn wir uns lediglich auf ein solch partikulares Wir beziehen.

Die Partikularität bei Foucault bezieht sich, anders als in aktuellen Identitätsdebatten, nicht auf partikuläre Gruppeninteressen, sondern auf die historische Partikularität einzelner Gruppen. Durch das Studium der historischen Partikularität einzelner Gruppen erwartet er sich, und das ist der überraschende Gedanke, die Entsubjektivierung des philosophischen Problems.²⁵

Wie oben dargelegt, benötigen wir für Kritik und Kritikfähigkeit ein Subjekt, das zumindest teilweise autonom ist. Daneben bedarf es jedoch auch einer Form der Objektivierung. Foucault sieht diese in der Verortung der jeweiligen Position in der Geschichte.²⁶ Die Frage nach der Ge-

24 Ders., »Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?«, S. 10.

25 »[W]as bin denn nun eigentlich ich, der ich zu dieser Menschheit gehöre, zu dieser Franse, zu diesem Moment, zu diesem Augenblick von Menschheit, der der Macht der Wahrheit im allgemeinen und der Wahrheiten im besonderen unterworfen ist? Die philosophische Frage durch den Rekurs auf den historischen Gehalt entsubjektivieren ...: das ist die erste Charakteristik dieser historisch-philosophischen Praktik.« Ders., *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 7–41, hier S. 27.

26 »Aber es geht nicht darum, die Reste der Aufklärung zu bewahren; es geht darum, die Frage nach dem Ereignis und seinem Sinn (die Frage nach der Geschichtlichkeit der Idee des Allgemeinen) als Frage gegenwärtig zu halten und sie als das zu Denkende zu betrachten.« Ders., »Was ist Aufklärung? Was ist Revolution?«, S. 11.

schichtlichkeit der Idee des Allgemeinen als Frage gegenwärtig zu halten, ist deshalb eine Form der Objektivierung, weil sie die Frage selbst zwar als eine historisch entstandene ausweist, aber als eine, die es trotz dieser Historizität immer wieder zu stellen gilt, um sich von der eigenen historischen Bedingtheit entfernen zu können. Wie bist Du die Person geworden, die Du bist? Wie ist es zu dieser Auffassung, dieser Theorie, dieser Sichtweise gekommen, und welche Folgen haben sie für das Zusammenleben der Menschen sowie der Menschen mit der Natur? Was sind die Bedingungen dafür, und wie sind wiederum diese Bedingungen entstanden? Welche Grenzziehungen nehmen wir vor, welche Definitionen verwenden wir und sind wir berechtigt, sie zu ziehen beziehungsweise so zu fassen, wie wir sie gefasst haben, oder so zu verwenden, wie wir sie verwenden? Der gänzliche Verzicht auf Definitionen und damit auf Festlegungen und Bestimmungen ist jedenfalls kein gangbarer Weg, Machtstrukturen generell zu durchbrechen, denn dadurch ebnet man den theoretischen Diskurs ein und ermöglicht womöglich einfach andere Machtstrukturen, die dann unreflektiert bleiben.

Wie schwierig, weil zu kurz greifend und selbst historisch partikular, eine solche Betrachtung oder Analyse der historischen Bedingtheiten sein kann, weil blinde Flecke bleiben, zeigt sich bei Foucault selbst, der in seinem Bemühen, die Stigmatisierung und Verwissenschaftlichung von Sexualität im neunzehnten Jahrhundert an einem Beispiel zu illustrieren, eines aufgreift, das mutmaßlich Handlungen betrifft, die wir heute gewiss als Kindesmissbrauch bezeichnen würden.²⁷ Aber erweist

27 »An einem Tag im Jahre 1867 wird ein Landarbeiter aus dem Dorf Lapcourt, ein etwas einfältiger Mensch ... angezeigt: am Rande eines Feldes hatte er von einem kleinen Mädchen Zärtlichkeiten ergattert, wie er es schon früher getan und gesehen hatte ... Er wird also von den Eltern beim Bürgermeister des Dorfes angezeigt, der Bürgermeister übergibt ihn den Gendarmen, die führen ihn vor den Richter, welcher ihn anklagt und einem Arzt anheimgibt, dann zwei weiteren Experten, die einen Bericht abfassen und schließlich veröffentlichen. Die Bedeutung dieser Geschichte? Die liegt gerade darin, daß dieses Alltagsereignis in der dörflichen Sexualität, diese kleinen Lüste hinter den Büschen von einem bestimmten Augenblick an zum Gegenstand nicht bloß einer kollektiven Intoleranz, sondern einer juristischen Aktion, einer medizinischen Intervention, einer klinischen Prüfung und einer umfangreichen theoretischen Verarbeitung werden

das Beispiel die Vorgehensweise bereits als ungenügend, untauglich, gar irreführend oder zeigt es nicht vielmehr, dass man sich bei allem aufrechten Bemühen seiner eigenen blinden Flecke nicht bewusst sein kann und wir lernen müssen, mit dieser Unvollkommenheit zu leben, ohne sie akzeptieren zu dürfen?

Ein nicht blinder, aber unausgeleuchteter Fleck in Foucaults Analysen ist, dass Macht und Gewalt nicht nur durch diejenigen ausgeübt werden können, die in irgendeiner Form von der Macht partizipieren, sie stützen oder von ihr profitieren, sondern auch von denjenigen, die das nicht tun oder sogar lediglich Objekte oder Opfer von Machtausübung sind.

Diese Analyse der Grenzen von Foucaults Vorgehensweise, stellt freilich genau das dar, was er selbst Kritik nennt.²⁸ Sie entfaltet sich nicht in einem einzelnen Subjekt, sondern erst in intellektuellen Auseinandersetzungen mit Anderen, mithin im tatsächlich stattfindenden oder im vorgestellten Dialog und dort, wo sich der »universale, der freie und der öffentliche Gebrauch der Vernunft überlagern«.²⁹ Solche Dialoge zu verhindern, gefährdet daher nicht nur das theoretische Denken und den theoretischen Diskurs, sondern auch den Abgleich zwischen universalem, freiem und öffentlichem Gebrauch der Vernunft und damit das gesellschaftliche Zusammenleben in nicht-autoritären Strukturen.

Dabei ist der öffentliche Gebrauch der Vernunft auch auf Vorbilder angewiesen, und eine Emotion wie die Scham kann als Indiz oder als Grund für Bedenken gegen herrschende Begründungs- und Handlungsweisen herangezogen werden. Wir haben gesehen, dass sie sowohl über den Egoismus der Selbstbehauptung als auch über eine konventionelle

konnten.« Ders., *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1991, S. 44f.

28 »Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion ... Welchen Ort nimmt in dem, was uns als universal, notwendig und verpflichtend gegeben ist, das ein, was einzig, kontingent und das Problem willkürlicher Beschränkungen ist?« Ders., »Was ist Aufklärung?«, S. 48.

29 Bei Foucault lautet der ganze Satz: »Aufklärung gibt es dort, wo sich der universale, der freie und der öffentliche Gebrauch der Vernunft überlagern.« Ebenda, S. 40.

Anbiederung an die öffentliche Meinung hinausweist und insofern geeignet ist, diese Rolle auch im öffentlichen Gebrauch der Vernunft zu spielen. Mit dem ›Egoismus der Selbstbehauptung‹ und der ›Anbiederung an die öffentliche Meinung‹ sind zwei Eckpunkte benannt, wenn es darum geht zu begreifen, welche Ziele emanzipatorische Bestrebungen haben sollten,³⁰ und damit zugleich für den kommunikativen Prozess, der über einen reinen Subjektivismus einzelner Personen oder bestimmender Gruppen hinausweist und für Kritik öffnet.

Ein solch reiner Subjektivismus muss eingeschränkt werden, weil er die Tendenz zum Autoritarismus in sich birgt. In der philosophischen Tradition erfolgt diese Einschränkung beispielsweise entweder durch das Gute als Idee oder den kommunikativen Prozess aller Beteiligten. Der intersubjektive Konsens über das allgemeine Wohl hegt den möglichen Autoritarismus des Subjekts beziehungsweise des Konventionalismus ein. Die Autonomie des Subjekts ist jedoch andererseits eine Voraussetzung, um die sozial vereinbarten Normen kritisch hinterfragen zu können. Dieser ganze Vorgang des kritischen Hinterfragens durch autonome Subjekte ist ein historisch entstandener, aber wir, die wir ihn kennen, können uns ihm nicht entziehen, weil wir ihn kennen und wissen, dass er geeignet ist, rein konventionalistische Ethik- beziehungsweise Moralbegründungen zu hinterfragen, die davon ausgehen, dass gesellschaftliche Normen und Konventionen Ethik- und Moralvorstellungen begründen.

Hier soll nicht noch einmal die Rolle der Autonomie in einem solchen kritischen Unterfangen hervorgehoben werden, sondern vielmehr darauf eingegangen werden, was sinnvolle Rahmenbedingungen für ein solches Hinterfragen sind, wenn man nicht allgemeingültige, objektiv gegebene Ausgangsbedingungen zugrunde legen kann. Angesprochen wurde bereits, dass ein umstandslos geäußelter unspezifischer skeptischer Einwand »es könnte auch anders sein« noch keine sinnvoll geäußerte Form der Kritik ist. Damit wir es mit einer sinnvollen Form der Kritik zu tun haben, muss auch angegeben werden, was es heißt, dass es

30 Diese normative Feststellung bedürfte selbstverständlich ihrerseits wiederum einer ausführlichen Begründung, die im Rahmen einer solchen Abhandlung allerdings nicht zu leisten ist.

auch anders sein könnte. In gewisser Hinsicht trifft hier zu, was Ludwig Wittgenstein bereits für den Bereich der Erkenntnistheorie herausgestellt hat, nämlich dass »ein Zweifel ohne Ende ... nicht einmal ein Zweifel« ist,³¹ weil auch der Skeptiker gewisse Annahmen machen muss, um seinen Zweifel allererst formulieren zu können. So wurde etwa bereits darauf hingewiesen, dass ein Satz wie »alle Erkenntnis und Einsicht ist lediglich historisch kontingent gültig« nicht selbst wiederum als lediglich kontingent wahr angenommen werden kann, damit er für die Person, welche ihn äußert, gültig sein kann.

Unsere grundlegenden Annahmen des Denkens und Urteilen können der Kritik, das heißt dem Einwand mangelnden Zutreffens oder mangelnder Geltung unterworfen werden, wenn wir einen Grund für diese Kritik angeben können, also sagen können, inwiefern unsere Kritik berechtigt sein könnte. Ein solcher Grund kann sich aus genauen Begriffsanalysen und Argumentanalysen ergeben. Wenn wir nach Idealen oder gar Werten fragen, müssen wir allerdings berücksichtigen, dass das Gründe-Geben ein anderes ist als etwa in der Erkenntnistheorie. Hier wie dort können Beispiele als Gründe herangezogen werden, weshalb etwa bei Idealen und Werten anthropologische Studien zu Gesellschaften, in denen die Usancen ganz andere sind als wir sie kennen, einen bedeutenden argumentativen Stellenwert haben, wenn um deren Universalität gestritten wird. In diesem Sinne lassen sich auch Anekdoten und literarische Verdichtungen, wie wir sie bei Kertész finden, im Begründungsspiel einsetzen.

Wenn also Kritik an Regeln und Idealen nicht lediglich in dem Hinweis bestehen kann, dass sie auch andere sein könnten, reichen doch relativ »untheoretische« Hinweise dafür aus, inwiefern sie auch andere sein könnten. Doch wenn das Unbehagen an Positionen nicht mit Gründen unterfüttert wird, gelangen wir nicht in den Bereich von Kritik, sondern verbleiben bei subjektiven Ansichten (oder Gefühlen), die allerdings ein Hinweis dafür sein können, dass es erforderlich ist, sich um eine ausformulierte Kritik zu bemühen. Ein rein skeptischer Gestus ist an sich noch kein Argument in einem theoretischen Diskurs, erst die Angabe von Gründen, die zu Skepsis Anlass geben, sind ein Beitrag in einem

31 Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a. M. 1990, Nr. 625, S. 161.

theoretischen Diskurs. So wie wir in einer theoretischen Auseinandersetzung nicht einfach behaupten können, die Relativitätstheorie könne auch falsch sein, ohne zugleich sagen zu können, inwiefern das der Fall sein könne, können wir auch im Bereich der praktischen Philosophie nicht ohne Angabe von Gründen die Position des Gegenübers in Zweifel ziehen, wenn der theoretische Diskurs nicht verlassen werden soll.

Am 27. Januar 2000 hielt Jan Philipp Reemtsma in der Münchner Universität einen Vortrag zum Thema »Wie hätte ich mich verhalten? Gedanken zu einer populären Frage«. Ich saß im Publikum, und der Vortragende kritisierte unter anderem eine entsprechende Aussage von mir. In meinem Vorwort zu einem einschlägigen Buch von Victor Farias hatte ich mich – Jahrzehnte bevor die *Schwarzen Hefte* erscheinen würden – wieder einmal mit Heideggers Verleugnung seiner Unterstützung des NS-Regimes beschäftigt; während ich an seinem erbärmlichen Verhalten nach dem Kriege scharfe Kritik übte, hatte ich gleichzeitig für eine gewisse Zurückhaltung in der moralischen Verurteilung seines Verhaltens und seiner Schriften während der NS-Zeit plädiert – »da wir nicht wissen können, wie wir uns selbst verhalten hätten«. Dieser Vorbehalt war der Anstoß für Reemtsmas scharfsinnige Überlegungen in jener Rede. Nach meiner Erinnerung haben wir uns über dieses Thema weder an Ort und Stelle noch später auseinandergesetzt. Allerdings hat mir der alsbald veröffentlichte Text¹ später Anlass zu einer noch mehrfach, zuletzt 2017 korrigierten Aufzeichnung über »diachrone Gerechtigkeit« gegeben. Deren Veröffentlichung hole ich nun nach.² Bevor ich Reemtsmas Argument, das mich übrigens in seinem Kontext überzeugt, kurz rekapituliere, möchte ich die ungewöhnliche Rolle, die er als ein Akteur der Zeitgeschichte von mentalitätsbildender Kraft in der Bundesrepublik gespielt hat, wenigstens erwähnen (1); dann folgt die letzte Fassung meiner damaligen Antwort (2); ich schließe mit einem kurzen Vergleich beider Texte aus meiner heutigen Sicht (3).

1 Jan Philipp Reemtsma, »Wie hätte ich mich verhalten?« Gedanken über eine populäre Frage«, in: ders., »Wie hätte ich mich verhalten?« und andere nicht nur deutsche Fragen. Reden und Aufsätze, München 2001, S. 9–29.

2 Aus einem Anlass, den ich nicht erinnere, habe ich allerdings einem polnischen Kollegen eine frühere Fassung überlassen, der diese übersetzt und auf Polnisch in *Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica* veröffentlicht hat.

(1) Nach akademischen Kriterien ist Jan Philipp Reemtsma Literaturwissenschaftler. Er tritt in der Doppelrolle des Literaturtheoretikers und Literaturkritikers auf und beweist mit seinen (bis jetzt) drei prallen Bänden *Schriften zur Literatur*, dass er schon im Alter eines jugendlichen Emeritus auf ein bewundernswert originelles Lebenswerk zurückblicken konnte. Aber diese Charakterisierung trifft sein intellektuelles Profil bestenfalls zur Hälfte. Und das nicht nur deshalb, weil er, kaum dreißig Jahre alt, aus einem politisch-moralischen Impuls den Plan für die Gründung eines sozialwissenschaftlichen Instituts fasste, das er dann drei Jahrzehnte als Direktor geleitet hat. Die erfolgreichen Projekte, die er angeregt und begleitet hat, kreisen um den zeitdiagnostischen Kern der Frage, die für ihn – wie für alle Nachkriegsdeutschen – auch eine lebensgeschichtliche Relevanz hat: Wie ›das‹ überhaupt möglich gewesen ist: eben jene Kette von Ereignissen, die zu etwas führten, was niemand für möglich halten konnte, bis es dann doch eingetreten ist, und das wir seitdem mit Beschwörungsformeln wie ›Auschwitz‹ und schließlich ›Holocaust‹ belegt haben. Bei der ›anderen Hälfte‹ von Reemtsmas Profil denke ich auch nicht in erster Linie an eine akademische Ergänzung, an eine zum Literaturwissenschaftler komplementäre wissenschaftliche Rolle. Gewiss, Reemtsma hätte über seiner Arbeit als Institutsleiter selber zum Sozialwissenschaftler oder zum Zeithistoriker werden können; und das mag er auch *up to a point* geworden sein. Aber bei Licht besehen glaubt er gar nicht, dass diese Disziplinen im Rahmen ihrer Methoden *den Kern* jener politisch-moralischen Frage der ›Aufarbeitung der Vergangenheit‹ beantworten können. Diese bewegt ihn zwar, aber eben nicht in erster Linie als eine Frage der akademischen Forschung.

Diese Skepsis begründet Reemtsma unter anderem in seiner bemerkenswerten Laudatio auf Saul Friedländer. Triftige sozialwissenschaftliche oder historische Erklärungen für moralisch belastete geschichtliche Ereignisse der NS-Zeit würden den Leser oft schon durch den Modus der Darstellung von dem beunruhigenden Gedanken entlasten, die Beteiligten hätten in entscheidenden Situationen auch anders handeln können. Reemtsma beschreibt jene spezifische Beunruhigung, die die kausalen Erklärungen dem Leser nicht abnehmen dürften: »Gewalt entsetzt uns, aber nur eine bestimmte Sorte von Gewalt beunruhigt uns in unserem Weltverständnis« – nämlich dann, »wenn die Grausamkeit, der

Mord nicht in der Zwecksetzung aufgeht». ³ Es ist die Irritation durch ein *unerklärliches* Phänomen der Grausamkeit, welche das Bewusstsein von der Verantwortlichkeit der handelnden Subjekte wachhält. Von der Art ist die *grundlose* Radikalität jenes Plans, der mit so großem Aufwand und derart kalt kalkulierter Grausamkeit durchgeführt worden ist: alle Juden zu vernichten, nur weil sie Juden sind! Reemtsma fragt, ob die Forschung nicht sogar methodisch darauf angelegt ist, ein noch so unwahrscheinliches Verhalten kausal zu erklären und damit jenen Stachel der moralischen Beunruhigung zu ziehen. Natürlich weiß er, dass wir keine Kenntnis von der Wannseekonferenz hätten ohne die historische Forschung, die erst einmal das einzige Protokoll jener berückichtigten Sitzung entdecken und auswerten musste. Und ohne die Forschungen von Christopher Browning wüssten wir nicht, dass die »ganz normalen« Männer des Polizeibataillons 101 in den Rausch ihrer anhaltenden, mit bloßen Händen verübten Mordtaten erst hineingeraten sind, nachdem sie vor der ausdrücklichen *Option, nicht mitzumachen*, gestanden hatten. Freilich ist es eine Sache, über die Tatsache einer expliziten Wahlmöglichkeit zu berichten, und eine andere, aus dieser Tatsache für die Geschichtsschreibung die methodische Konsequenz zu ziehen, die Reemtsma als das Besondere an Saul Friedländers historiographischer Praxis rühmt: »Es geht darum, Geschichte so zu schreiben, dass verständlich ist, wie es dazu hat kommen können, wie die Voraussetzungen bestimmter Ereignisse beschaffen gewesen sind, die sein Zustandekommen möglich und damit bis zu einem bestimmten Grade wahrscheinlich gemacht haben, aber gleichzeitig auch so, dass sichtbar bleibt – oder erst wird –, dass die Ereignisse Taten gewesen sind, die hätten unterbleiben können, wenn die, die sie begangen haben, es anders gewollt hätten.« ⁴

Vor diesem Hintergrund mag die scharfe Kritik der Fachhistoriker an Daniel J. Goldhagens Buch über »Hitlers willige Vollstrecker« Jan Philipp Reemtsma dazu gereizt haben, einem bestimmten Typus der Zeitge-

3 Jan Philipp Reemtsma, »Laudation für Saul Friedländer anlässlich der Verleihung des Geschwister-Scholl Preises«, in: ders., »*Wie hätte ich mich verhalten*«, S. 171–185 (Zitat S. 173).

4 Ebenda, S. 177.

schichtsschreibung eine ›unfreiwillige‹ Komplizenschaft mit der Bevölkerung in ihrem Bedürfnis nach moralischer Entlastung zuzuschreiben. Der wissenschaftliche Ehrgeiz, einen historischen Verlauf zu erklären, laufe dann Gefahr, Alternativen zu vernachlässigen, die den Handelnden in der gegebenen Situation offen gestanden haben: »Das Bild einer Gesellschaft, in der es zwischen Mittäterschaft und selbstmörderischem Widerstand nichts gibt, ist dabei nicht nur ein falsches Bild der deutschen Gesellschaft zwischen 1933 und 45, sondern ein falsches Bild vom Menschen in ... fast jeder Gesellschaft.«⁵ Worauf die rastlose zeitdiagnostische und zeitkritische Tätigkeit des engagierten Wissenschaftlers, Intellektuellen und Staatsbürgers Reemtsma hinausläuft, ist dieses eine Ziel: auch im historischen Rückblick das Bewusstsein für die eigene moralische Verantwortlichkeit zu wecken. Deshalb waren die beiden Wehrmachtsausstellungen als ein volkspädagogisches Großprojekt angelegt, das genau darauf hinauslief; und mit dem Erfolg dieses Projektes ist Reemtsma, über seine Rolle als Wissenschaftler und Intellektueller hinaus, zu einem folgenreichen *Akteur* der Zeitgeschichte geworden.⁶

Man darf die Menschen nicht als willenlose Subjekte betrachten, die retrospektiv nicht einmal für das, was sie einmal für richtig gehalten haben, Verantwortung übernehmen müssen. Dann verliert aber auch jenes Argument eines überlegenen, den Zeitzeugen reservierten Wissens, das nach dem Krieg die Betroffenen in der Generationenauseinandersetzung ihren Kritikern entgegenhielten, an Plausibilität: Sie, die Nachgeborenen, seien in Unkenntnis des zeitgenössischen Kontextes zu einem Urteil über inkriminierte Verhaltensweisen ihrer Vorfahren während der Nazizeit gar nicht in der Lage. Diese Verteidigung sollte bei den vor-eiligen Kritikern die selbstkritische Frage auslösen: »Wie hätte *ich* mich

5 Ders., »Abkehr vom Wunsch nach Verleugnung. Über ›Hitlers willige Vollstrecker‹ als Gegenstück zur ›historischen Erklärung‹«, in: ders., »*Wie hätte ich mich verhalten*«, S. 151–160 (Zitat S. 152).

6 Daher ist es kein Zufall, dass sich die Arbeiten zur ›Aufarbeitung‹ der nationalsozialistischen Vergangenheit in dieser Zeit, das heißt in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, konzentrieren. Der in Fußnote 1 genannte Band mit politischen Interventionen ist die Fortsetzung eines thematisch ähnlichen Bandes mit Aufsätzen und Reden: ders., *Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei. Aufsätze und Reden*, Hamburg 1998.

verhalten?« Natürlich kennt Reemtsma die biblische Spruchweisheit »Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein« und auch die Parole von der ›Gnade der späten Geburt‹. Allerdings auch die süffisanten Gegenfragen: »Aber muss ich denn immer schon gleich aller Welt versichern, dass ich ... nicht zu den Hoffärtigen gehöre, sondern zu den Demütigen, also den wahrhaft moralisch Überlegenen?«⁷ Es ist nicht die Reflexion der entlastenden Umstände, die Reemtsma ablehnt; ein Gegenargument nach dem anderen wägt er ab. Was sich als Kern des Themas herauschält, ist vielmehr die Abwehr der Verharmlosung oder Verleugnung von Untaten, für die und deren Umstände damals *dieselben Maßstäbe* der moralischen Beurteilung galten *wie heute*: »Die Zivilisationskatastrophe der Jahre 1933 bis 1945 hat nicht darin bestanden, dass so viele Menschen der Gewalt gewichen sind und darum das Böse geduldet haben. Sie hat in dem hohen Grad an Freiwilligkeit bei der Beteiligung an Taten bestanden, deren Amoralität ganz außer Frage stand.«⁸

Ich finde diese Argumente einleuchtend und habe sie wohl auch beim ersten Hören nicht wirklich als Einwände gegen meine im Kontext einer Heidegger-Kritik vorgetragene Mahnung zur Selbstreflexion aufgefasst. Wenn mich die Rede, als ich den Text später las, gleichwohl zu dem Kommentar veranlasst hat, den ich aus gegebenem Anlass im Folgenden veröffentliche, interessiert mich eher die Klärung der Aspekte, die einen Unterschied unserer Fragestellungen verraten.

(2) *Über diachrone Gerechtigkeit.* Da ich mich viele Jahrzehnte mit den falschen intellektuellen Weichenstellungen für die Zustimmung von prominenten Schriftstellern und Philosophen – von ›Denkern und Dichtern‹ – zum NS-Regime beschäftigt habe, ist ein Exkurs zur Stellung des Nachgeborenen im Diskurs der Verantwortungszuschreibung angebracht. Die historischen Personen, die uns als Teil einer politisch-moralisch belastenden Vergangenheit interessieren, beurteilen wir als Nachgeborene aus einer anderen Perspektive als diejenigen, die ihren Generationsgenossen nach dem Kriege als ehemalige Freunde und Bekannte mit einer gemeinsamen Vergangenheit, gewissermaßen in der

7 Ders., »Wie hätte ich mich verhalten?«, S. 11.

8 Ebenda, S. 25.

Rolle einer zweiten Person, *wiederbegegnen*. Im Fall des historischen Rückblicks kommen nämlich Fragen der diachronen Gerechtigkeit ins Spiel, die im anderen Fall keine Rolle spielen. Im Hinblick auf Martin Heideggers Verhalten habe ich diesen Perspektivenunterschied einmal so zu illustrieren versucht: »Als Nachgeborene, die nicht wissen können, wie *sie* sich unter Bedingungen der politischen Diktatur verhalten hätten, tun wir gut daran, uns in der moralischen Bewertung von Handlungen und Unterlassungen während der Nazizeit zurückzuhalten. Karl Jaspers, der Freund und Generationsgenosse, war in einer anderen Position.«⁹ Jan Philipp Reemtsma, ein Mann von hoher moralischer Sensibilität, hat sich entschieden gegen die immunisierende Verwendung dieses Arguments gewendet. Denn die Betroffenen selbst haben es oft benutzt, um Jüngeren eine moralische Bewertung über den historischen Abstand hinweg überhaupt zu verwehren. Damit verkehren sie den Sinn des Bibelworts »Richtet nicht, auf dass Ihr nicht gerichtet werdet« auf fatale Weise in eine Schutzbehauptung für eigene politisch-moralische Verfehlungen. Dem hält Reemtsma mit guten Gründen das Postulat entgegen: »Urteilt, auf dass Ihr beurteilt werden könnt.«¹⁰

Dennoch gibt es Umstände, unter denen sich Zurückhaltung im retrospektiven Urteil nahelegt. Ich möchte zwei Situationen einer solchen Verwendung moralischer Urteile unterscheiden. Je nach Situationsbezug gewinnt dann dasselbe moralische Urteil für den Sprecher, der es äußert, eine andere *pragmatische Implikation*, ohne dass davon die Richtigkeit der geäußerten moralischen Aussage berührt würde. In *aktuellen Auseinandersetzungen* von Angesicht zu Angesicht macht eine Seite der anderen eine Handlung bzw. Äußerung oder Unterlassung moralisch zum Vorwurf, um die betreffende Person selbst daran zu erinnern, was sie als Mitglied der unbegrenzten *moral community* anderen – und sich selbst als gewissenhaft handelndem Einzelnen – an Gerechtigkeit oder Solidarität schuldig geblieben ist. Anders verhält es sich im *geschichtspolitischen Rückblick* auf die moralisch verwerflichen Äußerungen und Verhaltensweisen von Angehörigen einer anderen Generation in Zusammenhängen, bei denen es nicht *unmittelbar* um das Verhältnis

9 Jürgen Habermas, »Martin Heidegger – Werk und Weltanschauung«, in: ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. M. 1991, S. 49–83 (Zitat S. 50).

10 Reemtsma, »Wie hätte ich mich verhalten?«, S. 11.

von Person zu Person geht. Vielmehr soll es in diesem Fall um Konsequenzen für das Selbstverständnis der Nachgeborenen und für die moralische Erwartung an das eigene künftige Verhalten gehen, also um das, was sie selbst aus den Fehlern der Vergangenheit lernen können. Diese Intuition, die mich in meinen öffentlichen Interventionen geleitet hat, kann ich freilich erst nach Jahrzehnten schmerzhafter öffentlicher Debatten über den richtigen Umgang mit der Nazivergangenheit besser erklären.

Jan Philipp Reemtsma denkt bei seiner Kritik, wenn ich recht sehe, an das Verhältnis von Person zu Person. Auch in dieser Hinsicht können wir zwei typische Situationen unterscheiden. In dieser Art hat auch Karl Jaspers als ehemaliger Freund und Zeitgenosse zu Heidegger gesprochen, als er diesen nach 1945 wegen seines Verhaltens vor 1945 als Zeitgenossen zur Rede stellte. Im retrospektiven Streit unter Zeitgenossen macht einer in der Rolle der ersten Person einem anderen in der Rolle des Adressaten eine Vorhaltung, wobei er an intersubjektiv anerkannte Gebote appelliert, die beide für sich gelten lassen müssen. Indem der Kritiker seine Vorwürfe erhebt, bekräftigt er stillschweigend die verletzte Norm als den Maßstab, den andere ebenso an sein eigenes Verhalten anlegen sollen. Aber darf ein Sprecher einen moralischen Vorwurf *face to face* nur unter der Voraussetzung erheben, dass er selbst in vergleichbaren Situationen anders gehandelt hätte – und sich gegebenenfalls anders verhalten wird? Gegen diesen Vorbehalt richtet sich Reemtsmas Kritik, und so konnte er meine Aussage auch verstehen. Jaspers *hatte* sich anders verhalten. Und während der Nazizeit hat Heidegger gesehen, *dass* sich Jaspers anders verhielt. Diese Evidenz kann nur zwischen zeitgenössischen Gesprächspartnern mit gemeinsamer Vergangenheit bestehen, aber nicht zwischen Generationen, von denen eine der anderen retrospektiv, also über einen Zeitenabstand hinweg, vergangenes Verhalten zum Vorwurf macht. In diesem Fall muss jene Präsupposition, unter der einer dem anderen einen Vorwurf macht, die Form der irrealen Aussage annehmen: dass der Kritiker anders gedacht und gehandelt *hätte*.

In diesem Zusammenhang erinnere ich mich an einen hypothetischen Gedanken – oder war es mehr ein Gefühl? –, als ich Anfang der sechziger Jahre Hans Freyers *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* las.

Damals, gut dreißig Jahre nach der Veröffentlichung des Buches, war ich von der Denkfigur einer Gesellschaftsanalyse, die sich vom interessierten Entwurf einer politisch gestalteten Zukunft abhängig macht, beeindruckt. Aus meiner Erinnerung schlägt Freyer vor, aus der Sicht eines hypothetisch entworfenen und praktisch herbeizuführenden Zukunftsentwurfs die gesellschaftliche Situation der Gegenwart zu analysieren. Bei jener Lektüre Anfang der sechziger Jahre drängte sich mir für einen Augenblick die unangenehme, wenn auch nur kontrafaktische Frage auf, wie ich wohl Anfang der dreißiger Jahre reagiert hätte, wenn mich ein engagierter Lehrer wie Freyer im Kontext seines jungkonservativen Denkens von dieser junghegelianischen Denkfigur, aber auch von seinen damit verbundenen politischen Zielsetzungen überzeugt hätte – wäre ich ihm auf seinem politischen Weg gefolgt? Diese Frage kann sich angesichts meines tatsächlichen Jahrgangs nur im Irrealis stellen; aber dieser Umstand rechtfertigt wiederum nicht den reziproken Vorwurf der Selbstgerechtigkeit angesichts einer retrospektiven Kritik an Hans Freyers Unterstützung der NS-Bewegung. Oder bringt die ›Gnade der späten Geburt‹ einen neuen Aspekt ins Spiel? Macht dieser Umstand vielleicht doch einen normativ relevanten Unterschied für die Implikationen *der Anwendung* eines moralischen Maßstabs – von dem wir unterstellen wollen, *dass er damals nicht weniger gültig war als heute?*

Gewiss, wir Jüngerer können nicht wissen, ob wir in vergleichbaren Situationen so oder anders gehandelt hätten. Aber der Vorwurf impliziert ja im Falle des retrospektiven Urteils nur, dass sich der Sprecher, wenn er in ähnliche Situationen geriete, aus moralischen Gründen zu einer anderen Handlungsweise *verpflichtet* fühlen würde. Der Sprecher legt seinem Urteil eine Norm zugrunde, die er auch für sich selber gelten lässt; darum geht er, wenn er ein solches Urteil äußert, performativ von der Voraussetzung aus, dass er in vergleichbaren Situationen anders handeln *wird*. Ob er anders gehandelt *hätte*, kann er nicht wissen, es tut aber auch nichts zur Sache. Was er implizit zum Ausdruck bringt, ist ein *commitment* – und dessen Aufrichtigkeit kann unter normalen Umständen sinnvollerweise nicht bestritten werden. Der Gegenvorwurf der Selbstgerechtigkeit läuft ins Leere. Allenfalls die Begründung des moralischen Vorwurfs könnte strittig sein. In intergenerationellen Auseinandersetzungen besteht jedoch im Allgemeinen ein Dissens weniger über

die zugrunde liegenden moralischen Grundsätze und Normen selbst als über deren *Anwendung*.

Damit berühren wir erst den Punkt, um den es mir geht. Denn in *Anwendungsdiskursen* spielt der *Zeitenabstand* in der Tat eine Rolle. Um zu entscheiden, ob damals eine inkriminierte Handlung *zurechenbar* war und ob ein anderes Verhalten möglich und *zumutbar* gewesen wäre, müssen Situationswahrnehmungen, Handlungskontexte und Handlungsmotive beurteilt werden. Das ist die Art von Fragen, die im Falle strafbarer Handlungen Strafrichter klären müssen. Sie sind unter Zeitgenossen, die eine Lebensform – und damit eine für die Interpretation der Lebensumstände relevante Sichtweise – teilen, weniger umstritten als zwischen verschiedenen Generationen. Wenn die aktuellen Deutungen einer Situation, die die Nachgeborenen nur aus historischen Berichten kennen können, den persönlichen Erinnerungen des Älteren an eigene Wahrnehmungen der selbst durchlebten Situation widersprechen, kann beispielsweise Streit darüber entbrennen, ob sich die Akteure seinerzeit überhaupt von normativen Überlegungen und Wertorientierungen haben leiten lassen oder überwiegend aus Klugheitsgründen gehandelt haben oder ob die eingetretenen Handlungsfolgen eher den Akteuren oder den Umständen zur Last gelegt werden müssen – ob also die verstrickten Personen anders hätten handeln können und ob ein anderes Verhalten zumutbar gewesen wäre. Wegen des kontroversen Charakters solcher zeitverschobenen Beurteilungen stützen sich Gerichte bei einer juristischen Aufarbeitung der politischen Kriminalität eines vergangenen Regimes auf Gutachten historischer Experten.

Wo historisches Wissen hinzutreten muss, um verzerrte oder selektive Erinnerungen und Beschreibungen der Älteren bzw. eine Unkenntnis der Jüngeren zu korrigieren, wird die intergenerationelle Verständigung über die moralische Verantwortung für politische Verbrechen der Vergangenheit gewiss komplizierter, aber nicht unmöglich, solange – und darauf pocht Reemtsma zu Recht – über die moralischen Maßstäbe selbst Einigkeit besteht. Aber die historisch korrekte Beschreibung von Handlungssituationen, Handlungskontexten und Handlungsmotiven, die für Fragen der Zurechenbarkeit und Zumutbarkeit relevant sind, bringt oft eine Differenz zwischen den damals faktisch geltenden und

den heute als normativ verbindlich akzeptierten Bewertungsmaßstäben ans Licht. Die damaligen Maßstäbe dürfen wir nicht ohne Weiteres mit den Maßstäben gleichsetzen, nach denen wir dieselben Fragen *in der Gegenwart aus guten Gründen* beurteilen. Es hängt offenbar nicht nur von den Tatsachen, sondern von unserem Blick auf die Tatsachen ab, wie wir rückblickend Fragen der Zurechnung entscheiden. Welche Anteile wir im historischen Rückblick den Personen, welche den Umständen zuschreiben, wo wir heute die Grenze zwischen Freiheit und Zwang, Schuld und Entschuldigung ziehen, variiert eben auch mit unserem eigenen Verständnis von politischer Freiheit – damit, wie wir uns als verantwortlich handelnde Staatsbürger einschätzen, vor allem aber: *wie viel wir uns selbst, den heute lebenden Bürgern, an Opfer und Risikobereitschaft allgemein zumuten wollen.*

In dieser Hinsicht sollten sich natürlich die Nachgeborenen selbst nicht unterfordern und erst recht nicht sich aus falscher Großzügigkeit gegenüber belasteten Vorfahren selbst entlasten. Als Staatsbürger sollten sie aus der kriminell belasteten nationalen Geschichte die naheliegende Konsequenz ziehen, an sich, die lebenden und die künftigen Generationen im Lande die moralisch anspruchsvollen Maßstäbe einer liberalen politischen Kultur anzulegen. Dann stellen sich aber *beim geschichtspolitischen Rückblick* Fragen eines anderen Typs. Über die letztlich empirisch zu klärenden Fragen des intertemporalen Vergleichs von Umständen hinaus geht es nun um die delikate, für die retrospektive Beurteilung historischen Unrechts entscheidende *Frage der diachronen Gerechtigkeit.*

Maßstäbe der politischen Kultur, die nicht die zugrunde liegenden *moralischen Grundsätze* und Normen als solche, sondern *deren angemessene Anwendung* betreffen, wandeln sich historisch, und zwar nicht nur aus kontingenten, sondern auch aus normativ relevanten Gründen. Solche Maßstäbe verändern sich ja nicht nur faktisch, sie *können* sich im Lichte außerordentlicher historischer Erfahrungen *auf vernünftige Weise* verändern. So hat sich mit der Erfahrung des Holocaust, den niemand *ex ante* auch nur für möglich halten konnte, das ethisch-politische Selbstverständnis nachgeborener Generationen durch *erworbene Einsichten* verändert. Wenn Generationen durch Erfahrungen getrennt sind, die *Lernprozesse* in Gang gesetzt haben, lässt sich bei der historischen Beurteilung

vergangenen Unrechts die Frage nicht abweisen: ob die inzwischen belehrten Generationen unbesehen die eigenen, aus guten Gründen rigoroseren *Maßstäbe der Anwendung nach wie vor unstrittiger moralischer Normen* auf früheres Verhalten übertragen dürfen. Verlangt das Prinzip der Gleichbehandlung nicht auch die historische Berücksichtigung der intergenerationellen Unterschiede im ethisch-politischen Selbstverständnis der Bürger?

Dieses Selbstverständnis hat gewiss einen moralischen, also damals wie heute gleichermaßen gültigen Kern, es kristallisiert sich aber auch um andere Fragen als die des moralischen Bewusstseins. Dabei geht es nicht um die Normen des gerechten Zusammenlebens und der existenziellen Selbstachtung als moralisch verantwortlich handelnde Person, sondern um ethisch-politische Fragen der Selbstachtung: wie wir uns als Bürger eines bestimmten politischen Gemeinwesens verstehen wollen, wer wir sind und sein wollen, worin unsere Identität als Bürger dieses Landes besteht, welche Traditionen wir fortsetzen oder abbrechen wollen usw. Die Rücksicht auf historische Veränderungen im ethisch-politischen Selbstverständnis einer Bevölkerung legt für die historische Beurteilung von Schuld und Haftung eine Differenzierung nahe. Moralische Urteile haben *in geschichtspolitischen Selbstverständigungsprozessen* offensichtlich einen *anderen Stellenwert* (wenn auch *keine andere Geltung*) als in intergenerationellen Auseinandersetzungen von *face to face*, also in den sprichwörtlichen Auseinandersetzungen zwischen ›Vätern und Söhnen‹. In der öffentlich relevanten Beziehung zwischen den Generationen eines durch Massenkriminalität belasteten politischen Gemeinwesens handelt es sich *nicht primär* um die Schuld oder die Entschuldigung von Tätern und um die Genugtuung für die Opfer; vielmehr ist das Ziel eine gemeinsame kritische Selbstvergewisserung der jeweils gegenwärtig lebenden Generationen. Die Zurechnungen des Historikers gewinnen aus der Sicht der ethisch-politischen Selbstverständigung von Staatsbürgern eine andere Funktion als die, die sie in der von Angesicht zu Angesicht geführten moralischen (oder auch rechtlichen) Auseinandersetzung haben.¹¹

11 Zum Folgenden vgl. Jürgen Habermas, »Über den öffentlichen Gebrauch der Historie«, in: ders., *Die postnationale Konstellation: politische Essays*, Frankfurt a. M. 1998, S. 47–61.

Das öffentliche Interesse der später Geborenen an der kriminellen Geschichte ihres Gemeinwesens richtet sich auf ein anderes Ziel als der Eifer der moralisch urteilenden Zeitgenossen, die sich als erste und zweite Personen in demselben Interaktionszusammenhang vorfinden und einander zur Rede stellen. Die Nachgeborenen wollen sich über ein belastendes nationales Erbe Klarheit verschaffen, um zu erkennen, wofür sie gemeinsam haften und was von den Traditionen, die seinerzeit einen verhängnisvollen Motivationshintergrund gebildet haben, noch fortwirkt und der Revision bedarf. Die ethisch-politische Selbstverständigung kann sich mit der moralischen *Beurteilung* des vergangenen Tuns aus der distanzierten Sicht einer dritten Person begnügen. Sie verlangt nicht die fortgesetzte *Verurteilung* von belasteten Personen aus der Zweitpersonenperspektive, sofern diese inzwischen eine selbstkritische Haltung eingenommen haben und in ihrem Verhalten eine veränderte Gesinnung bezeugen. Einsicht, nicht Bußfertigkeit ist die richtige Erwartung.

Aber eine Konsequenz kann durch diese Überlegungen nicht verwischt oder relativiert werden. Die noch nach Aufdeckung der Verbrechen der NS-Zeit bekundete Uneinsichtigkeit der intellektuellen Vorreiter und Mitläufer des Naziregimes war der Art von moralischen Vorwürfen ausgesetzt, die wir als Zeitgenossen in der Einstellung gegenüber zweiten Personen erheben. Die larmoyante Weigerung der nach wie vor einflussreichen Nazi-Intellektuellen, wenigstens retrospektiv die folgenreichen Fehler des eigenen politischen Urteilens und Handelns einzugestehen, drohte in den fünfziger Jahren und noch lange darüber hinaus die öffentliche Geltung jener Normen zu beschädigen, die für ein angemessenes Selbstverständnis der Bürger der Bundesrepublik unabdingbar war. Weil die Kritik an der öffentlich manifestierten Uneinsichtigkeit und schwer erträglichen Selbstgerechtigkeit intellektuell bedeutender Zeitgenossen auf ein kennzeichnendes moralisches Defizit der Adenauer-Zeit abzielte, stand die retrospektive Beurteilung der Vergangenheit dieser Leute im Zusammenhang der Kritik an ihrem damals *gegenwärtigen* Verhalten, an den schäbigen Manövern des Verschweigens und der Verschleierung und Beschönigung der eigenen Verantwortung. 1953 war es die Aufforderung an den *Zeitgenossen* Heidegger, Rede und Antwort zu stehen.

(3) Jan Philipp Reemtsma wollte und will dazu beitragen, in der breiten Bevölkerung das Bewusstsein der moralischen Mitverantwortung bzw. der Haftung für das beispiellose Geschehen politischer Massenkriminalität während der NS-Zeit zu wecken und zu verbreiten. Mir war und ist es ebenso wichtig, *jene Traditionen zu markieren*, die im Hintergrund der Dispositionen für die breite und bis zum bitteren Ende anhaltende Zustimmung der Bevölkerung zum Regime gestanden hatten; denn damit mussten wir uns kritisch auseinandersetzen, wenn ein Mentalitätswandel befördert werden sollte, der nötig war, um die Hüllen der aufgenötigten demokratischen Institutionen mit dem Leben spontaner Überzeugungen zu erfüllen. Während seiner ganzen Dauer hatte sich das NS-Regime seiner Legitimationsquellen in den täglichen Selbstverständlichkeiten sicher sein können: Die zum gar nicht selbstverständlichen Hitlergruß erhobene Hand war Routine in fast allen Lebensbereichen. Daher brauchten Demokratie und Rechtsstaat nachher mehr als eine lange genug übliche opportunistische Anpassung. Ohne eine aufrichtige öffentliche Konfrontation mit den tiefer reichenden völkischen und antisemitischen Wurzeln des moralisch-politischen Versagens waren Sinneswandel und Stabilisierung der neuen Ordnung nicht zu erwarten. Eine Mentalitäten prägende Diskussion ist nach dem Kriege von den engagierten Beiträgen der teilweise aus der Emigration zurückkehrenden Politiker, Schriftsteller, Philosophen, Künstler und Intellektuellen getragen worden. Umso provozierender war die im Klima des Kalten Krieges alsbald wieder dominante, gekränkt-aggressive Uneinsichtigkeit jener nach wie vor einflussreichen Autoren, deren Reputation zwar von der Geschichte dementiert worden war, aber im antikommunistisch verschwiegelten Klima der Bundesrepublik noch Jahrzehnte fortlebte. Im Hinblick auf diese fast ungebrochene, wenn nicht noch wachsende Reputation von trotzigem Geistern wie Carl Schmitt und Martin Heidegger, Ernst Jünger und Gottfried Benn schien mir die im Lichte ihrer Vergangenheit geführte Auseinandersetzung mit ihrem aktuellen Beharren und Beschönigen näher zu liegen als die moralische Qualifizierung dessen, was sie ›damals‹ getan und gesagt hatten.

Auch Jan Philipp Reemtsma hat sich mit dem politischen Mentalitätswandel im Nachkriegsdeutschland befasst, beispielsweise 1997 in einem bemerkenswerten Kommentar zu dem öffentlichen Erstaunen,

das Daniel J. Goldhagen, ausgerechnet er, aus Anlass einer Preisverleihung mit seinem lautstarken Lob für den »radikalen Wandel der politischen Kultur« in der Bundesrepublik ausgelöst hatte. Reemtsma erklärte anschließend dieses Lob als »pädagogischen Trick«, auf den die Presse nun auch noch hereingefallen sei; denn in Wahrheit habe das zwiespältige Lob einem Land gegolten, das nach dem Kriege nicht nur mit einer importierten Demokratie leben müssen, sondern auch seine politische Kultur nicht aus eigener Kraft gestaltet habe. Die Bevölkerung hätte nicht umhingebracht, empfindlich auf den Umstand zu reagieren, dass die unter strenger internationaler Aufsicht stehende Deutung seiner nationalen Geschichte seiner Kontrolle entzogen war. Aber »man kommt in der Regel mit Tricks nicht sehr weit« – seine Skepsis gegenüber dem vergifteten Lob stützt Reemtsma zu Recht auf die eigentlich entscheidende Differenz zwischen bloßer Anpassung an neue Verhältnisse der Legalität und der Aneignung ihrer normativen Grundlagen. Für eine kluge Anpassung an das neue Regime sprachen sowohl die Umkehr der Fronten im Kalten Krieg als auch erst recht die Wohlstandsprämie einer raschen ökonomischen Erholung. Wie die breiten Reaktionen auf die Wehrmachtausstellung gezeigt haben, hat der tiefer greifende Mentalitätswandel mehr als vier Jahrzehnte gedauert.

Dieser Lernprozess ist in der Bevölkerung der alten Bundesrepublik erst mit der – immer noch heiß umstrittenen – Errichtung des Berliner Denkmals für die ermordeten Juden Europas zu einem gewissen Ende gelangt. Aber inzwischen ist dieses Ergebnis wieder energischen Versuchen der Revision ausgesetzt. Wenn man aus Reemtsmas politischem Lebenswerk eines lernen kann, dann die Einsicht, dass in Deutschland eine liberale politische Kultur ohne eine fortgesetzte und skrupulöse, das heißt nicht-instrumentalisierte Aufarbeitung des Holocaust, nicht hätte entstehen und sich nicht hätte stabilisieren können. Die Demokratie hätte sich auf dem Boden der alten Bundesrepublik ohne das öffentliche Eingedenken unserer politischen Verantwortung für den Zivilisationsbruch nicht in der Gesinnung der Bürger festsetzen können. Es ist deshalb ein alarmierendes Zeichen, dass heute in der nach wie vor führenden Tageszeitung der Republik ein anerkannter Historiker eben diesen internen Zusammenhang aufkündigt, ohne an Ort und Stelle den Widerspruch eines Fachkollegen zu finden. Der blieb vielmehr den Le-

serbriefen von drei Israelis vorbehalten. Der Autor dieses zynischen Artikels¹² nimmt – nicht ohne das Verhalten der Nachfahren der Opfer in ein fatales Licht zu rücken – den Faden einer in der alten Bundesrepublik nie ganz verstummten Forderung wieder auf: das Holocaust-Gedenken endlich abzuschütteln. Aber kein Wort verliert er über den in diesem Zusammenhang zentralen Umstand, dass aus den Erben der ›Volksgemeinschaft‹ ohne die wachgehaltene Erinnerung an die millionenfache Entwürdigung und Ermordung jüdischer Nachbarn eine Bürgergesellschaft von Demokraten nicht hätte entstehen können.

12 Wolfgang Reinhard, »Vergessen, verdrängen oder vergegenwärtigen?«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10.1.2022, S. 7.

Tina Hartmann

Reaktionäre oder progressive Aufklärung?

Christian Fürchtegott Gellert, Sophie La Roche und

Christoph Martin Wieland zu postkolonialer Aufklärungskritik

»Wir sind, anders als die Aufklärer es sahen, »in« der Geschichte, wir lassen sie nicht hinter uns, wir emanzipieren uns nicht von ihr, wir sind ein Teil von ihr, und doch ist sie nicht mehr als ein Strom, mit dem wir schwimmen. Wir sehen das Unmaß von Leid, und wir sehen in ihm ein Unmaß von Sinnlosigkeit. Aber all das ist uns nicht äußerlich, da wir unsere Ideale, ohne die wir die Barbarei nur fortsetzen würden, derselben Geschichte verdanken, die die Barbarei hervorbrachte.« Jan Philipp Reemtsma¹

Den Weg in Faschismus und Genozid geebnet zu haben, warfen schon Adorno / Horkheimer aufklärerischem Denken vor.² Stimmen der Postcolonial Studies gehen mit ihrer Kritik noch weiter, indem sie den Universalismus der Aufklärung als Eurozentrismus zu entlarven glauben, der kolonialistischer Ausbeutung die Rechtfertigung geliefert habe und noch immer liefere, eine als rückständig definierte Welt unter dem Vorwand der Entwicklungshilfe zu okkupieren.³ Aber gibt es sie wirklich, die sprichwörtlich gewordene Verbindung zwischen den Idealen der Aufklärung und dem Kolonialismus? Falls nicht, kann es dennoch sinnvoll sein, die postkoloniale Kritik nicht als unhistorisch abzuwehren, sondern lässt sich gar mit ihr eine Neubewertung aufklärerischer Texte vornehmen?

Pogrome bis hin zum Völkermord mit dem Ziel von Landnahme, Ausbeutung und Kolonialisierung gehören zur europäischen Politik mindestens seit der römischen Antike. Offenbar empört uns aber erst das gleichzeitig In-der-Geschichte-Sein der Idee universalistischer Men-

1 Ders., »Was heißt: aus der Geschichte lernen?«, in: ders., *»Wie hätte ich mich verhalten?« und andere nicht nur deutsche Fragen. Reden und Aufsätze*, München 2000, S. 30–52 (Zitat S. 52).

2 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 14. Aufl., Frankfurt a. M. 2003, u. a. S. 9, S. 93, S. 177 und S. 202f.

3 Vgl. Maria do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, 3. Aufl., Bielefeld 2022, S. 96f.

schenrechte und die krudesten Verstöße gegen sie. Warum das so ist, erklärte bereits Moses Mendelssohn damit, dass »je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, ... desto gräßlicher in seiner Verwesung ... So auch mit Kultur und Aufklärung. Je edler in ihrer Blüte: desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit.« Auch seine Prognose, »Mißbrauch der Aufklärung schwächt das moralische Gefühl, führt zu Hartsinn, Egoismus«, ⁴ bewahrheitete sich im neunzehnten Jahrhundert, das seine kolonialen Gräueltaten oft kaum mehr bemäntelte. Ist unsere Empörung darüber also schon Ergebnis der Aufklärung und Grundlage für ihr Ziel?

Kreuzzüge, Kolonialismus und der aufklärerische Goldstandard

Der Missbrauch idealistischer Werte zur Bemäntelung von Verbrechen gehört zu den folgenreichsten Ideen bereits des zwölften Jahrhunderts. Bernhard von Clairvaux sanktionierte in seiner *Epistola* 363 im Jahr 1147 Mord, Vergewaltigung, Frauenraub und Plünderung als gottgefällig und schuf damit die theologische Grundlage der Kreuzzüge. Nahtlos griffen Idealismus und Verbrechen ineinander, als sich Christoph Kolumbus unmittelbar nach Abschluss der als Reconquista-Kreuzzug verbrämten Eroberung des maurischen Spanien durch Ferdinand II. und Isabella 1492 in deren Auftrag aufmachte zur Konquista jenseits der bekannten Welt. Seine Suche galt Land, Gold und Untertanen, um sie »nach Kastilien zu schaffen oder aber ... auf ihrer eigenen Insel als Sklaven zu halten«, in jedem Fall aber »dem Schoß der Kirche einverleiben zu können«, wie Kolumbus eigenhändig seinem König schrieb.⁵ Die toxische Verbindung von Mission und Ausbeutung begann damit 450, wenigstens aber zweihundert Jahre vor der historischen Epoche der Aufklärung, die, je nach Lesart, frühestens von knapp vor 1700 bis spätestens knapp nach 1800 reicht. Gibt es dennoch geistige Bezüge?

Bernhard von Clairvaux steht als Heiliger Bernhard und Doctor Marianus in Goethes *Faust* II für die Theologie der Mystik und Begrenzung des eigenen Denkens durch kanonische Autoritäten. Seinen schärfsten

⁴ Moses Mendelssohn, »Über die Frage: was heißt aufklären?«, in: *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), S. 193–200 (Zitate S. 199).

⁵ Zitiert nach Götz Grossklaus, *Das Janusgesicht Europas. Zur Kritik des kolonialen Diskurses*, Bielefeld 2017, S. 15.

Widersacher erkannte er in einem Universalgelehrten, der »mit unreifen Jungen diskutiert und mit den Frauen Umgang pflegt«,⁶ um nach dem Prinzip der sokratischen Philosophie aus dem Geist der mittelalterlichen Scholastik eine Aufklärung vor der Aufklärung zu begründen gemäß dem Hauptsatz: »durch Zweifeln kommen wir nämlich zur Untersuchung: in der Untersuchung erfassen wir die Wahrheit«.⁷ Petrus Abaelardus, Geliebter, Ehemann und Briefpartner Heloïsas, einer der gebildetsten Frauen des Mittelalters, legte in seinen Schriften die Grundstrukturen aufklärerischen Denkens, wie sie das achtzehnte Jahrhundert bestimmen sollten. Dazu gehört die Gleichstellung, gar Höherstellung der Frau, die er – nach heutigem Forschungsstand historisch zutreffend – aus der Position der Jüngerinnen Christi herleitet.⁸ Sein *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* gehört zu den Gründungstexten religiöser Toleranz, die Gewalt gegen Andersdenkende verbietet zugunsten geistigen Wettstreits im Sinne von Lessings Ringparabel, die auch auf Abaelard zurückgeht. Lessing bedauerte daher, dass »uns doch noch dasjenige Werk des Abälard mangelt, aus welchem die Religionsgesinnungen desselben vornehmlich zu ersehen sein müssten«, weil es zu seiner Zeit noch unter benediktinischer Zensur stand.⁹ Abaelards Schriften waren geeignet, die theologischen und weltlichen Machtstrukturen des zwölften Jahrhunderts in ihren Grundlagen zu erschüttern. Sie erklären abseits aller historischen Intrigen, warum Abaelard in mehreren Prozessen unter Federführung von Bernard und Suger von St. Denis als Häretiker mundtot gemacht wurde. Mit seinen Texten schuf Abaelard den Goldstandard für aufklärerisches Denken, der bis heute gilt.

6 Eberhard Horst, *Heloïsa und Abaelard. Biographie einer Liebe*. München 2004, S. 139.

7 Abaelard, *Der Briefwechsel mit Heloïsa*, übersetzt und mit einem Anhang hg. von Hans-Wolfgang Krauz, Stuttgart 1989, S. 378.

8 Ebenda, Siebter Brief, S. 151.

9 Gotthold Ephraim Lessing, »Anti-Goeze. Sechster«, in: ders., *Werke und Briefe, in 12 Bänden*, Bd. 9, hg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson, Frankfurt a. M. 1989, S. 206–217, hier S. 213 sowie S. 214: »Gott führe dich mir in die Hände, ich lasse dich so gewiß drucken, so gewiß ich kein Benediktiner bin! – Aber wünschen einer zu sein, konnte ich fast, wenn man *nur* als ein solcher mehr dergleichen Manuskripte zu sehen bekäme.«

Was ist Aufklärung?

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Selbstverschuldet* ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.«¹⁰

Kants griffige Formulierung steht in jedem Schulbuch, wenigstens bis zum ersten Absatz. Denn danach wird es schwierig. Die Ursachen, sich seines Verstandes nicht zu bedienen, sind »Faulheit und Feigheit«,¹¹ die dazu führen, »daß der bei weitem größte Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte«.¹² Frauen sind also nicht deshalb von der Aufklärung ausgeschlossen, weil sie von einem misogynen Gesellschaftssystem an der Ausbildung ihrer Verstandes- und Urteilkraft gehindert würden, sondern weil sie aus freien Stücken in *selbst verschuldeter* Unmündigkeit verharren, statt sich der Vormünder zu entledigen. Da Kants Text kein Aufruf zur Revolution ist, sondern eine Werbeschrift für Friedrich II. und dessen Credo »räsonnirt so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!«,¹³ unterscheidet der Philosoph »private« von »öffentlicher« Vernunft, um das Verhältnis von Gehorsam und Gedankenfreiheit zu definieren.¹⁴ Während es Männern offensteht, die ihrer Einsicht zuwiderlaufenden Zwänge im »privaten«, also angewandten Bereich als Gelehrte »öffentlich« zur Debatte zu stellen, fehlt diese Option für Frauen. *Die Gelehrte*, die ihr Ehejoch und die geistige Verhinderung ihrer Töchter öffentlich kritisiert, bleibt eine Leerstelle, die umso beredter wird, je akribischer Kant alle im

10 Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), Zwölftes Stück, S. 481–494 (Zitat S. 481).

11 Ebenda.

12 Ebenda, S. 482.

13 Kant, »Beantwortung«, S. 485 und S. 493.

14 Der zeitgleich dieselbe Frage beantwortende Moses Mendelssohn sollte idealistische »Menschenaufklärung« und pragmatische »Bürgeraufklärung« unterscheiden. Vgl. Mendelssohn, »Über die Frage: was heißt aufklären?«, S. 197.

Text aufgerissenen männlichen Problemfelder (Militär, Verwaltung, Religion) schließt; zumal es die hier ausgeschlossenen Stimmen in der Realität des Jahres 1784 gab. Auf unter kolonialen Bedingungen lebende, gar versklavte Männer wird nicht eingegangen, doch können sie diesem Text zufolge in die Aufklärung eintreten, wenn es ihnen gelingt, als Gelehrte aufzutreten, wie Kants älterer Zeitgenosse Anton Wilhelm Amo, den Kant allerdings mit keiner Zeile würdigt.

Die Kantforschung befasst sich spätestens seit den neunziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts umfänglich und in zunehmend breiter Debatte mit dem Vorwurf des Rassismus in Kants Schriften.¹⁵ Die Beiträge zur etwa zeitgleich aufkommenden Frage von Kants Misogynie dagegen sind spärlich.¹⁶ Beide Vorwürfe fußen auf Kants *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764. Die im vierten Abschnitt »Von den Nationalcharaktern ...« abgehandelten Rassismen sind so gut untersucht und zweifelsfrei, dass an dieser Stelle auf die Wiedergabe verzichtet werden kann. Eine Stelle wird dabei aber bezeichnenderweise überwiegend verkürzt zitiert und daher die über den Begriff des Intersektionalen weit hinausgehende Tragweite übersehen.¹⁷

15 Exemplarisch sei verwiesen auf Charles W. Mills, »Kant's ›Untermenschen‹«, in: Andrew Valls (Hg.), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca / London 2005, S. 169–193; Pauline Kleingeld, »Kant's Second Thoughts on Race«, in: *The Philosophical Quarterly* 57 (2007) 229, S. 573–592; Dieter Schönecker, »Amerikaner seien ›zu schwach für schwere Arbeit‹. Und Schwarze faul: Wie ich lernte, dass Kant Rassist war«, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 16.4.2021 (<https://tinyurl.com/27kvmvx7>) [eingesehen am 16.11.2021].

16 Darunter Deborah Knowles: »Is Kant's Concept of Reason Compromised by Misogyny and If So Can It Be Revised?«, in: *Feminist Theology* 29 (2002), S. 61–70; Rolf Löchel, »Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein«, in: *Kant-Studien* 1/2006, S. 50–78; Hannelore Schröder, *Menschenrechte für weibliche Menschen*, Aachen 2000; Robin May Schott (Hg.), *Feminist Interpretations of Kant*, Pennsylvania 1997; Carol Hay, *Kantism, Liberalism and Feminism. Resisting Oppression*, Basingstoke / New York 2013.

17 Wie Kants weitaus umfassendere Misogynie zum Nebensatz der Rassentheorie zusammenschrumpft, ist exemplarisch zu beobachten bei Reinhard Brandt, *D'Artagnan und die Urteilstafel. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte*, Stuttgart, 1991, S. 133–136.

Der Pater Labat meldet zwar, daß ein Negerzimmermann, dem er das hochmütige Verfahren gegen seine Weiber vorgeworfen, geantwortet habe: Ihr Weiße seid rechte Narren, denn zuerst räumt ihr euren Weibern so viel ein, und hernach klagt ihr, wenn sie euch den Kopf toll machen; es ist auch, als wenn hierin so etwas wäre, was vielleicht verdiente in Überlegung gezogen zu werden, allein kurzum, dieser Kerl war vom Kopf bis auf die Füße ganz schwarz, ein deutlicher Beweis, daß das, was er sagte, dumm war.¹⁸

Der misogyn (miss-)handelnde Schwarze Mann wird zunächst rhetorisch zum weisen Narren aufgewertet, der die vorgeblich mangelnde weiße bzw. europäische Misshandlung der Frauen anprangert. Da seine Position in der Folge allein durch die rassistische Herabsetzung des Sprechers abgewertet wird, bleibt die Behauptung an sich – Frauen müssen von Männern misshandelt werden, da sie diese sonst dominieren – aber auf der Kommentarebene des Textes als gültig bestehen. Die Passage mutet auch deshalb an wie eine Verschränkung von Hexenhammer¹⁹ und Büttenrede, weil Misogynie und Rassismus nicht nur situativ verschränkt sind, sondern sich wie in einem Möbiusband gegenseitig negativ verstärken, um das weiße männliche schreibende Subjekt doppelt über das Objekt Frau und den Schwarzen Mann zu erheben. Diese Denkfigur der (weißen) Androzentrismus ist bis heute das Fundament rechten Denkens.

Misogynie und Femizid werden von patriarchalen Teilen der Linken und der postkolonialen Kritik als *nachgelagerte* Intersektionalität betrachtet. Juristisch gilt Femizid in der Regel als Beziehungstat.²⁰ Eine politische

18 Immanuel Kant, »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«, in: *Kant's Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Abt. 1, Bd. II, S. 254f.

19 Tatsächlich stützt sich Kant noch 1797 in *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* auf die alte misogynen Position, nach der die Frau mit ihrer unstillbaren sexuellen Gier den Mann »aufzehrt«. Hannelore Schröder, »Kants Patriarchal Order«, in: *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, University Park/PA 1997, S. 275–296, hier S. 292.

20 Vgl. Laura Backes / Marguerita Bettoni, *Alle drei Tage. Warum Männer Frauen töten und was wir dagegen tun müssen*, München 2021, S. 12–14.

Dimension wird daher erst in Betracht gezogen, wenn Täter weitere rassistische Straftaten begehen, doch auch dann bleibt Misogynie Propädeutik des Rassismus.²¹ Die Frage, ob Misogynie Rassismus und Antisemitismus zugrunde liegt oder umgekehrt, ist aber viel mehr als das sprichwörtliche Henne-Ei-Problem. Mit ihrer Klärung lässt sich nicht nur die Bedeutung rassistischer Denkstrukturen in der Aufklärung erhellen, sondern auch das Verhältnis der postkolonialen Kritik zu ihr.

Androzentrismus und Rassismus bei Kant

In der Debatte um Relevanz und Bewertung der kantschen Rassismen wird vor allem darum gestritten, ob diese nur in marginalen Texten vorkommen. Auch wenn die *Beobachtungen* zum kanonischen Werk zählen, gehören sie als vorkritische Schriften nicht zu jenen Texten, auf die sich Kants Bedeutung gründet. Aber verbleiben die Rassismen auf dieser Ebene oder kontaminieren sie die kritischen Schriften in einer Weise, die, nach Charles W. Mills,²² Kants Universalismus zum weißen Egalitarismus verschiebt? Bereits 2007 hat Pauline Kleingeld dafür argumentiert, Kant einen »Inconsistent Universalism« zu bescheinigen und damit einen Begriff eingeführt, der einen deskriptiven und differenzierten Blick auf misogynie und rassistische Ausgrenzung ermöglicht, ohne die Idee des Universalismus grundsätzlich zu diskreditieren. Kleingeld zufolge durchläuft Kants Rassismus während der neunziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts einen »radikalen«²³ Wandel. Im Kontext der Altersschriften *Zum ewigen Frieden* (1794/95) und *Die Metaphysik der Sitten* (1797) verurteilt er Sklaverei und Landraub, und sein Verweis in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1796/97) auf Christoph Girtanners Einteilung der Rassen hat laut Kleingeld keine Auswirkungen mehr auf die Freiheits- und Verstandesfähigkeit der Menschen.²⁴ Obgleich

21 Exemplarisch bei Anders Behring Breivik. Vgl. auch Tina Hartmann, »Was Antisemitismus und Rassismus mit Femizid zu tun haben«, in: *Frankfurter Rundschau online* vom 24.3.2021 (<https://tinyurl.com/33w4vjc8>) [eingesehen am 12.12.2021].

22 Vgl. Mills, »Kant's ›Untermenschen‹«, S. 169–188.

23 Kleingeld, »Kant's Second Thoughts«, S. 586.

24 Ebenda, S. 586–589.

Kant weiterhin allen nichteuropäischen Völkern »Eingeschränktheit ... an Geist«²⁵ bescheinigt, ist dieser Wandel unbestreitbar und möglicherweise ebenso Ausdruck der kritischen Einwände von Georg Adam Forster und Johann Gottfried Herder wie der seltene Fall einer Selbstaufklärung am eigenen Schrifftum. Doch gilt dies auch für Kants Misogynie?

Das im Kapitel »Der Charakter des Geschlechts« der *Anthropologie* niedergelegte Frauenbild entspricht der Typenkomödie des frühen achtzehnten Jahrhunderts und erhebt die Ungleichheit der Geschlechter mit »der junge Ehemann herrscht über seine ältere Frau«²⁶ zur anthropologischen Maxime. Die überzeitliche Überlegenheit des Mannes drückt sich schon darin aus, dass Frauen »wünschen, dass sie lieber ein Mann sein möchten ... kein Mann aber wird ein Weib sein wollen«.²⁷ Als ewige »Kinder« sind Frauen männlicher Führung unterworfen, der sie anders als das männliche Kind nie entwachsen. Zu Recht, denn Frauen versuchen aus »Neigung« zu »herrschen«, der Mann aber »regiert« aus dem »Verstand«.²⁸ Die sprechende Leerstelle in »Was ist Aufklärung«, ob Frauen bildungs-, verstandes- und damit aufklärungsfähig seien, wird in der *Anthropologie* mit einer Deutlichkeit gefüllt, die von der Misogynie der *Beobachtungen* kein Jota abweicht: »Was die gelehrten Frauen betrifft: so brauchen sie ihre Bücher etwa so wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben; ob sie zwar gemeinlich still steht oder nicht nach der Sonne gestellt ist.«²⁹ Die gelehrte Frau ist immer Mimikry wahrer männlicher Gelehrtheit. Da nur der Gelehrte Aufklärung erlangen kann, bleiben Frauen ausgeschlossen, deren Uhrwerk – Symbol für die göttliche und natürliche Ordnung – permanent kaputt oder falsch gestellt ist: nämlich nicht auf die Sonne, das Symbol der Aufklärung. Zweifellos ist Kant mit dieser Position nicht alleine. Aber löst der Verweis auf die praktische Misogynie des achtzehnten Jahrhunderts den performativen Widerspruch?

25 Immanuel Kant, »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [...]«, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Abt. 1, Bd. VII, S. 312.

26 Ebenda, S. 308.

27 Ebenda, S. 307.

28 Ebenda, S. 309.

29 Ebenda, S. 307.

Er tut es schon deshalb nicht, weil die denkbar radikale Gegenposition regelmäßig mit Kant zu Tisch saß. Nicht etwa in Gestalt einer Frau – die Kant nie hatte –, sondern seines ehemaligen Studenten, des glänzenden Juristen, Oberbürgermeisters und schließlich Stadtpräsidenten von Königsberg Theodor Gottlieb Hoppel.³⁰ Obgleich Hoppel anonym publizierte, waren die Inhalte seiner zu den Gründungstexten des europäischen Feminismus zählenden Schriften im Freundeskreis bekannt.³¹ Zumal sich Hoppel als Jurist auch in den Kommentaren bei der Überarbeitung des Preußischen Landrechts, die auch das Verbot der Sklaverei auf preußischem Boden festlegte,³² für die rechtliche Gleichstellung der Frau einsetzte. Hoppels *Über die Ehe* (1774) wandelt sich in drei Überarbeitungen von deren Verteidigung zum Plädoyer für die Gleichstellung der Frau (1793) und widerspricht aufs Schärfste Kants zeitgleicher Einstufung der Frau als Sache³³ in absoluter Verfügungsgewalt des Mannes,³⁴ die dieser in *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797) vornahm.³⁵ In *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (1792) greift Hoppel Christian Wilhelm Dohms zentrale Schrift zur jüdischen Emanzipation *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* auf. Wie dort rekurriert »bürgerlich« auf die juristische Bedeutung des Begriffes, verurteilt wird daher ausdrücklich die von der Französischen Revolution vollzogene Ausnahme der Frau von männlichen Rechten: »Frankreich,

30 Der ebenfalls zeitlebens unverheiratet blieb.

31 Vgl. Juliane Jacob Dittrich, Einleitung zu: Theodor Gottlieb von Hoppel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* und *Nachlaß über weibliche Bildung*, Nachdruck, Vaduz 1981, S. 9.

32 Durchreisende behielten aber das Recht auf ihre Sklaven, sofern sie diese nicht schwer misshandelten.

33 Für den alten Kant wird eine entsprechende Antwort kolportiert auf die Frage, warum er nie geheiratet habe: Als er eine Frau habe *brauchen* können, habe er keine ernähren können, als er eine ernähren konnte, habe er keine mehr *gebraucht*. Vgl. Karl Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, 3. Aufl., Hamburg 1992, S. 194.

34 Die auch für die gemeinsamen Kinder gilt. Der Verfügungsanspruch über die Frau ist die Grundmotivation für Femizid. Vgl. Backes / Bettoni, *Alle drei Tage*, S. 59–61.

35 Vgl. Schröder, »Kant's Patriarchal Order«, S. 276.

wo jetzt alles gleich ist, ließ unser Geschlecht unangetastet.«³⁶ In Abgrenzung von Kants *Anthropologie* ist bei Hippel die Frau dem Mann nicht nur ebenbürtig in ihrer geistigen und Bildungsfähigkeit, sondern die Behinderung der Frau wird zum Hemmschuh gesellschaftlicher Entwicklung. »Ist es nicht unverzeihlich, die Hälfte der menschlichen Kräfte ungekannt, ungeschätzt und ungebraucht schlummern zu lassen –?« Nicht Androzentrismus, sondern Egalität werden zugleich als Urzustand wie als anthropologisches Ziel definiert: »Gesellschaft setzt unter den Verbundenen eine Gleichheit voraus, wozu es der Urheber der Menschheit auch angelegt hat.«³⁷

Weibliche Emanzipations- und Abolutionsbewegung griffen also schon im achtzehnten Jahrhundert ineinander. Olympe de Gouges begründete ihre intersektionale politische Verfolgung 1785 mit *Zamore et Mirza*, einem Stück über die Sklaverei in den französischen Kolonien. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts wurde beginnend mit Portugal (1761) in vielen Ländern Europas die Sklaverei abgeschafft. Wenn Kant sich dieser Bewegung nicht verschloss, warum nahm er weder die zeitgleich erscheinenden Beiträge, darunter de Gouges *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne* (1791) und Mary Wollstonecrafts *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), noch die Texte seines Freundes kommentierend zur Kenntnis? War Kant so rückständig?

Reaktionäre Aufklärung

Eines der zentralen Probleme in der Gesamtschau auf die geistigen Strömungen des achtzehnten Jahrhunderts liegt im dem Begriff »Aufklärung« vorangestellten bestimmten Artikel. »Die« suggeriert eine Einheitlichkeit, die tatsächlich nie auch nur ansatzweise herrschte. Vergleichbar nur mit der Moderne, ist die Aufklärung einheitlich nur in der Uneinheitlichkeit. Selbst die Bezeichnung »Gespräch« ist ein Euphemismus. Das »Zeitalter der Kritik« führte seine Dispute nicht selten mit dem Willen zur Vernichtung, obgleich die Streitpunkte nur mit intimer Kenntnis

36 Theodor Gottlieb Hippel, *Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, Berlin 1792, S. 12 (Hervorhebung im Original).

37 Ebenda, S. 25.