

ser stabilen antagonistischen Formation wird dementsprechend nur selten stattfinden und kann sogar völlig ausbleiben. Konsequenterweise analysiert Rancière die zeitgenössische ›politische‹ Situation, die er statt unter dem Namen der »konsensuellen Demokratie« unter dem der »Post-Demokratie«¹¹ fassen möchte, als das »Verschwinden der Politik«.¹² Seine Analyse ist der gleichnamigen Formel Crouchs nicht unähnlich, etwa in der These, dass »[a]ls Herrschaft der *Meinung* [Herv. i. O.][...] die Post-Demokratie zur Aufgabe [hat], die verstörte und verstörende Erscheinung des Volkes und seiner immer falschen Zählung, hinter dem Verfahren einer allumfassenden Vergegenwärtigung des Volkes und seiner Teile [...] zum Verschwinden zu bringen.«¹³ Die Reduktion der Politik auf Meinungsforschung wird für Rancière so zum Verschwinden der Politik überhaupt, da ihr eigentlicher Prozess, die Konstitution neuer Teilnehmer der Auseinandersetzung in der restlosen Repräsentation des Einzelnen, in der Identifizierung des Volkes mit der »Summe seiner Teile«¹⁴ aufgeht.

Die Verortung der ›eigentlichen‹ politischen Auseinandersetzung gerade im Differential des Antagonismus bedingt Möglichkeit des und Tendenz zum Verschwinden der Auseinandersetzung überhaupt. Eine solche Figur des Verstummens der Auseinandersetzung wollen wir nachfolgend als *Schweigen* bezeichnen und zeigen, dass diese Figur eine weitere Strategie – im bekannten Sinne – bildet, die bei Rancière noch als bloßer Grenzwert seiner eigenen Konzeption erscheint, jedoch auch zum Kern einer Konzeption von Auseinandersetzung zu werden geeignet war.

§ 17 Das Ende des Historismus

Der Begriff ›Historismus‹ hat im Deutschen eine bezeichnende Ambiguität, die für den Zusammenhang dieses Kapitels systematische Valenz zu erlangen scheint. Zwei Bedeutungen des Begriffes scheinen nachgerade entgegengesetzte Extreme zu bilden und einander so gründlich auszuschließen, dass es verblüfft, dass ein Wort auf beide Arten verstanden werden konnte. Dies mag wohl der Grund sein, warum die Debatten über den Historismus kaum abreißen wollen und zu so unterschiedlichen Ergebnissen geführt haben. Nun ist es bisweilen schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, dass die extreme Ambiguität nicht einfach zwei Lesarten einer Lautgestalt, sondern vielmehr Ausdruck einer inhärenten Ambiguität des Historismus selbst sein könnten.

Historismus kann einerseits eine Form von historischem Relativismus meinen, die Hayden White gerne mit der Position Carlyles unter dem Schlagwort des »Chaos des Seins«¹⁵ identifiziert und die ebenso eng mit dem romantischen Verständnis der Hermeneutik als Einfühlung in einen Ausdruck fremder Individualität verbunden ist, das Gadamer so wirkungsmächtig kritisiert hat.¹⁶ Die Romantik nahm sich zum Kern eine Vorstellung einer irreduziblen Individualität, die sich sowohl auf Ebene der Person als auch auf der Ebene des ›Volksgeistes‹ etwa finden ließ. Für die ro-

romantische Konzeption der Geschichte musste dies bedeuten, dass die Geschichte in eine Sukzession inkommensurabler historischer Identitäten verfiel, die nurmehr der ›Divination‹ Schleiermachers zugänglich waren. Diese Position implizierte stets einen historischen Relativismus, da jede Epoche als Ausdruck von Individualität ihr eigenes Recht reklamieren konnte und es schlechthin keine Warte gab, von der aus man Epochen miteinander vergleichen oder gar miteinander vermitteln hätte können. Die romantische Auffassung der Geschichte lässt sich begreifen als ein historisiertes Nebeneinander individueller Identitäten, die durch ihre radikale Trennung in der Zeit keine antagonistische Situation aufkommen lassen können. Der Fortschrittsgedanke der Aufklärung muss einer solchen Konzeption notwendig fremd bleiben und ebenso suspendiert sie jede Form von universaler Identität, die für die Aufklärung zu so einem zentralen Problem geworden war, von vornherein.

Eine Lesart von Historismus, die der ersten diametral entgegengesetzt ist, besteht in der Idee eines Sinns der Geschichte an sich, die diese mit einer teleologischen Perspektive verknüpft, wie sie sich insbesondere bei Hegel findet.¹⁷ Für diesen war bekanntlich die Geschichte nur oberflächlich eine Auseinandersetzung von »Individualitäten«,¹⁸ welche tatsächlich die »allgemeine Idee«¹⁹ für sich wirken lässt. Die Geschichte stellt sich dar als Auseinandersetzung von Epochen und Nationen, während sie *an sich* die Entfaltung der Begriffe des Weltgeistes auf dem Weg zu sich selbst ist. Die Konzeption lässt sich an der Oberfläche als antagonistisch beschreiben, doch löst Hegel das Problem der universalen Identität durch die Identifizierung der gesamten Geschichte mit der Figur des überindividuellen Geistes selbst.

Der Begriff Historismus changiert damit zwischen zwei entgegengesetzten Lesarten, die wir einerseits als antagonistisch, andererseits als jede Auseinandersetzung suspendierend beschrieben haben. Letztere Lesart verzichtet zudem auf die Idee der universalen Identität *toto coelo*, während erstere sie nur noch in idealistischen Konzeptionen des Weltgeistes verorten kann.

Nun lässt sich diese komplizierte Ambiguität gewissermaßen ›realisiert‹ im historischen Denkens Leopold v. Ranke auffinden, den man nicht zufällig als einen der wichtigsten Vertreter des Historismus zu bezeichnen pflegt. Ranke's Verständnis der Geschichte ist nicht leicht auf einen Nenner zu bringen. Sehr häufig wird es durch das Diktum paraphrasiert, jede Epoche sei unmittelbar zu Gott,²⁰ was eine prinzipielle Gleichwertigkeit aller historischen Epochen und damit einen starken historischen Relativismus zu implizieren scheint. Zugleich hat aber White darauf hingewiesen, dass Ranke historische Entwicklungen wie den Nationalstaat oder die Religion als »von Gott gegründet«²¹ begreift, was zumindest eine gewisse Form von Teleologie bereits nahelegen scheint, und sich daher für Ranke »der Zustand selbstregierter Nationalstaaten, die in einer umfassenderen Gemeinschaft ebensolcher Machtverhältnisse vereint sind, offenbar als Ende der Geschichte dar[stellt], wie man sie bis zur damaligen Zeit gekannt hatte [Herv. i. O.]. Die Geschichte hört in seiner Gegenwart praktisch auf.«²² Gadamer hat seinerseits formuliert, dass Ranke's

Geschichtsverständnis die Struktur einer ›Teleologie ohne Telos‹ aufweise und zwar in seiner Orientierung hin auf das Ideal der Universalgeschichte.²³ Ranke hatte sich vehement gegen Hegels idealistische Konzeption der Geschichte als Oberflächenerscheinung der Entwicklung des Weltgeistes gewandt, doch ist umgekehrt trotz aller Sympathie für die romantische Hermeneutik seine Vorstellung von Geschichte nicht die eines unvermittelten Nebeneinanders historisch-individueller Identitäten. Vielmehr sind diese historisch sukzedierenden Identitäten hingeordnet auf den Vermittlungszusammenhang der Universalgeschichte, die bei Ranke die letzte Instanz der universalen Identität darstellt. Die Schnittpunkte zwischen den Epochen sind weiterhin antagonistische Momente, in denen historische Identitäten in Auseinandersetzung eintreten. Solche »Szenen der Freiheit«²⁴ sind der Ort, an den die Auseinandersetzung in Rankes Konzeption verlagert wird. So schildert er beispielsweise die Ermordung Caesars zunächst als ein historisches Einzelereignis, fasst anschließend jedoch zusammen, er könne in dem Ereignis nur den objektiven Konflikt der großen Interessen sehen. »Der republikanische Gedanke, der in den Geschichten der vergangenen Zeiten wurzelte, erhob sich gegen den monarchischen, der eben in seiner Bildung begriffen war und den Anforderungen der Gegenwart entsprach.«²⁵ Rankes Historismus ist so ein Balanceakt zwischen dem historischen Relativismus der Romantik und der Teleologie Hegels, der die universale Identität in der Figur der Universalgeschichte aufheben kann, indem er den Antagonismus nicht völlig suspendiert, sondern in die Bruchstellen zwischen den Epochen verfrachtet. Diese Konzeption ähnelt der Rancières sehr und teilt ihre Fragilität. In beiden Konstruktionen findet die Auseinandersetzung – historischer – Identitäten nur noch in Ausnahmefällen statt, während der Rest der Geschichte zu einer statischen Struktur gefriert. Das Ausbleiben neuer ›Szenen der Freiheit‹ ist daher prinzipiell nur eine Frage der Zeit und dies korrespondiert sowohl dem von White konstatierten Ende der Geschichte bei Ranke in dessen eigener Zeit wie auch der Post-Demokratie Rancières, der die Geschichte gewissermaßen 150 Jahre später, in seiner eigenen Zeit nämlich, enden lassen will.

Es ist illustrativ, in diesem Zusammenhang einen Blick auf eine Analyse zu werfen, die einmal mehr unserem historischen Hauptbezugspunkt in den 1920er-Jahren zumindest sehr nahesteht. Benedetto Croce hielt nämlich im September 1930 auf dem Internationalen Philosophenkongress einen Vortrag, der den Titel »Antihistorismus«²⁶ trug. Croce führte aus, es sei »heute«, d. i. 1930, ein »gewisser Zerfall des historischen Sinnes zu beobachten, wo nicht gar eine ausgesprochen antihistorische Haltung.«²⁷ Diese wiederum existiere in zwei Ausprägungen, dem Futurismus, der um eines »sprunghaften Fortschritt[s]«²⁸ willen die Vergangenheit vergessen wolle, und in einer zweiten Variante, die »nach dem Absoluten, Festen, Einigen, nach Erlösung aus der Geschichte«²⁹ trachte und dazu entweder eine neue Gesellschaftsordnung ersinnen oder eine Restauration anderer Zeiten herbeiführen wolle. Beides bedeutet für Croce »die unmittelbarste Negation der Geschichte, de-

ren eigenste Logik sich den Restaurationen widersetzt und keine beliebigen Stücke aus sich herauschneiden und ihrem organischen Ablauf entfremden läßt«. ³⁰ Beide Formen also, den Futurismus wie die Restauration, betrachtet Croce als Instanzen des ›Antihistorismus‹, was nicht überraschen kann, da beide die Ranke'sche Lösung aufzuheben drängen; ja man kann sogar versucht sein, sie als Tendenzen zu den beiden Extrempolen des Historismus zu betrachten, da der Futurismus Croces antagonistische Züge trägt, während seine Skizze einer restaurativen Position, die sich zum Ziel ein ›absolutes, festes, einiges‹ nimmt, an die Schwärmerei der Romantik für einen hypostasierten Urzustand gemahnt. ³¹ In jedem Fall illustriert Croces Analyse die Fragilität der historistischen Lösung des Problems der universalen Identität. Wir hatten bereits beobachtet, dass die 1920er-Jahre einen Aufschwung der antagonistischen Konzeption gesehen hatten, die diese zu einer Radikalität erhob, die sie bis dahin nicht gekannt hatte und die sich kaum mit der historistischen Konzeption mehr vereinbaren lassen konnte, die den Antagonismus nur als Differential der Geschichte kannte. Umgekehrt legt Croces Text die Vermutung nahe, dass auch der romantisch inspirierte Gegenpol nach dem Auseinanderbrechen der historistischen Brückenkonstruktion wieder eine historische Eigenvalenz gewinnen musste. Die zugehörige Strategie ist eine, die die Auseinandersetzung restlos suspendiert, und die theoretischen Konstruktionen, die sich dieser Strategie bedienen, werden wir nachfolgend betrachten.

Welche Valenz dieses Auseinanderbrechen des Historismus für die 20er-Jahre hatte, kann man allerdings kaum genug betonen. Ernst Troeltsch hält etwa 1922 fest, dass

»Rankes Hauptwerke und eigentliches Denken [...] in der halkyonischen Stille des Vormärz [entstanden] und so mochte er rasch über die Wertprobleme seines eigenen Standortes in der Kontemplation hinausgehen. [...] In der Gegenwart vollends haben sich die praktischen Kulturprobleme des Momentes fortwährend neu gesteigert und verwickelt. [...] Wir müssen klar und scharf die Bedeutung des Wertproblems, seinen Zusammenhang mit dem gegenwärtigen Standort, seine Aufstellung und Lösung aus dem historischen Kontext heraus in den Vordergrund stellen und die universalhistorische Kontemplation kann sich erst von da aus als darin mitenthaltend und gefordert entwickeln.« ³²

Troeltschs ausführliche Analysen des Historismus gipfeln dementsprechend in einer idiosynkratischen Variante der Wertphilosophie und einer Konzeption von »Kultursynthese«. ³³ Die universalhistorische Balance zwischen Romantik und Hegel, die Ranke verwandt hatte, um die Figur der universalen Identität zu erhalten, gibt er dabei auf bezeichnende Art auf. Er bestimmt als zentralen Begriff der Wertlehre den der »Individualität in dem Sinne einer Vereinigung von Fakti-

schem und Idealem«³⁴ und hält fest, dass darin eine ›grundsätzliche Wertrelativität‹ beschlossen sei.

»Wertrelativität ist nun aber nicht Relativismus, Anarchie, Zufall, Willkür, sondern bedeutet das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und Seinsollenden. Dieses kann und muß jedesmal erst, sei es an der volkhaften und kulturgemeinschaftlichen Kollektivindividualität, durch Selbstbesinnung und Selbstvertiefung wie durch Erkenntnis und Besinnung der Lage und geschichtlichen Bedingtheit ergriffen werden.«³⁵

Man erkennt unschwer bereits hier das Brüchigwerden der historistischen Konzeption, das folgerichtig jede Form von universaler Identität – und sei es als Universalgeschichte – suspendiert. Die Rolle der Antagonisten übernehmen bei Troeltsch historische ›Individualitäten‹ und in Anklang an die Scheler'sche Lösung werden diese bereits mit einem ›Sein-Sollen‹ verbunden. Dass die Universalhistorie dabei hinter das ›Wertproblem‹ zurücktritt und sich gar als »darin mitenthaltend« begreifen soll, ist bezeichnend: Troeltsch distanziert sich klar von der Ranke'schen Idee der Universalgeschichte und erklärt, dass »Sinneinheit und Sinnbeziehung«,³⁶ die aller Universalgeschichte unentbehrlich seien, »aus rein historischer Kontemplation nicht zu finden«³⁷ seien, und folgert daraus, dass die letzte Möglichkeit einer solchen Sinnkonstruktion die »Illustration der Humanität«³⁸ sein könne. »Aber das hat für eine in schweren sozialen Krisen und geistig-religiösen Nöten lebende Welt den Reiz verloren. Sie kennt und liebt das allgemeine Menschtum nicht mehr.«³⁹ Die Idee der Universalgeschichte verliert für Troeltsch zusammen mit der Idee der Humanität als Kategorie universaler Identität ihren Wert. Eine zukünftige Universalgeschichte möchte er nur mehr begreifen als eine, »die organisiert ist von der Idee einer gegenwärtigen Kultursynthese aus«.⁴⁰ Die wiederholte Wendung gegen die ›Kontemplation‹, die Betonung der aktiven Schaffung von Kultur und ihren ›Synthesen‹ illustriert in Verbindung mit der Kategorie der ›Individualität‹ Troeltschs Kampf mit der Ranke'schen Lösung: die Geschichte kann für ihn nicht mehr zum Ort werden, an dem die antagonistischen Situationen aufgehoben werden, um letztlich einen integrativen Minimalzusammenhang universaler Identität zu ermöglichen. Vielmehr ist Troeltschs Geschichtsbegriff in seiner unverkennbaren Sympathie für den romantischen Individualitätsbegriff einerseits und für den relativ-normativen Wertbegriff, wie er für die antagonistischen Strategien der 20er-Jahre so charakteristisch war, andererseits eine Destabilisierung des Historismus durch Belastung *beider* seiner Extreme.

Man kann den Historismus begreifen als den letzten großen Versuch des 19. Jahrhunderts, die nach der Aufklärung unmöglich gewordene Kategorie universaler Identität in die Geschichte zu retten. Ist dies wahr, wird die Situation der 1920er-

Jahre verständlich als der Moment, in dem diese letzte Konstruktion ihre Überzeugungskraft verlor und die beiden Extreme, die der Historismus hatte ausbalancieren wollen, – der Antagonismus und was wir Silentismus nennen wollen – als eigenständige Strategien erfasst wurden, die beide die Idee universaler Identität letztlich aufgaben. Wir hatten im ersten Kapitel gesehen, dass im unmittelbaren Anschluss die antagonistische Strategie geradezu zum Charakteristikum der 1920er-Jahre wurde. Die silente Strategie wiederum war als Wiederaufgriff der romantischen Tradition stets möglich, gelangte jedoch erst in den 1940er-Jahren zu einer vergleichbar expliziten Form.

§ 18 Levinas

Es wird schwerlich überraschen, dass als prominentester Vertreter der letzten großen Klasse von Konzeptionen von Auseinandersetzung Emmanuel Levinas figurieren wird. Levinas' Konzeption des *Anderen* ist offenkundig einschlägig für unseren Kontext und stellt darüber hinaus eine Folie dar, von deren Hintergrund die Strategien, die wir im Folgenden als *silente Strategien* bezeichnen werden, eine klar erkennbare Form gewinnen.

Levinas' Werk stellt nun freilich zunächst einen Beitrag zur Ethik dar und unser Forschungsinteresse ist kein ethisches. Dass jedoch die Ethik als *Formation* selbst eine Relevanz für unseren Kontext aufweist, legt bereits Rancières These nahe, dass die Ethik »heute die letzte Form dieser Verwirklichung/Beseitigung [sc. der Politik] [sei]. [...] Die Philosophie wird also das Denken der Trauer [...] Sie schlägt vor, das Verschwinden der politischen Gestalten der Andersartigkeit mit der unendlichen Andersartigkeit des Anderen wieder gutzumachen.«⁴¹ Wir hatten bereits Rancières Analyse einer völligen Suspendierung der Auseinandersetzung in der ›konsensuellen‹ Gesellschaft betrachtet. In der zitierten These verknüpft Rancière diese mit der Idee einer Ethik, die die Idee der ›unendlichen Andersartigkeit des Anderen‹ an deren Stelle setze. Er bezieht sich nicht explizit auf Levinas, doch ist der Anklang unwiderstehlich, da die Redeweise, die eine radikale Alterität des Anderen postuliert und diese zum Ausgangspunkt der Ethik macht, im ersten Ausgang von Levinas Schule machte.

Neben diesem Kontext gibt es jedoch einen weiteren Aspekt, aus dem das Levinas'sche Denken für unseren Zusammenhang relevant ist, und das ist der Charakterzug dieses Denkens, eben nicht nur eine Ethik zu skizzieren, sondern auch deren Begründung zu liefern. Das aufklärerisch-Kantische Postulat, dass die Vernunft keine materialen Normen begründen könne, stellte die Möglichkeit einer materialen Ethik an sich in Frage. Antworten auf die Frage, wie eine Ethik an sich möglich sei, die auch Begründungen für ihre Aussagen geben könne, pflegt man als ›pro-ethisch‹ zu bezeichnen. Die Wirkungsmacht des Levinas'schen Denkens beruht zu