



J.B.METZLER

Zur Einführung

1 Schwierigkeiten in der Begriffsbestimmung und im Selbstverständnis der ‚Moderne‘ – und die Entstehung des ‚geschichtlichen Denkens‘

Es gibt wenige Begriffe, die im alltäglichen wie im wissenschaftlichen Sprachgebrauch so positiv besetzt sind wie der Begriff ‚modern‘. ‚Nicht modern‘ macht umgekehrt in der Regel von sich aus, ohne eine zusätzliche Erklärung zu benötigen, eine negative Aussage. Wer in einem Werk Dantes Merkmale und Züge von Modernität aufdeckt, beansprucht eben damit die geistesgeschichtliche Bedeutung, ja den künstlerischen Rang dieses Werks erwiesen zu haben; umgekehrt genügt es, zu zeigen, in welchem Sinn bei Descartes die Wende zum modernen Denken ‚noch nicht‘ konsequent vollzogen und Reste alten Denkens noch beibehalten sind, und eine Auseinandersetzung mit seinem Denken wird unter diesen Aspekten nicht mehr sinnvoll erscheinen.

Stellt man aber die Frage nach dem Inhalt, den wir mit diesen Begriffen verbinden, findet man eine unüberschaubare Vielheit von Bedeutungen, die es beinahe unmöglich macht, überhaupt noch festzustellen, was einem Gegenstand, einer Person, einer Theorie, einer geschichtlichen Bewegung denn zukommen soll, wenn ihnen die Qualität, modern zu sein, zuerkannt wird.

Auch wenn man vom gewöhnlichen Sprachgebrauch mit seinen oft willkürlichen Assoziationen absieht und sich auf die wissenschaftlichen Analysen zur Bestimmung der Eigentümlichkeiten der Epoche der Moderne konzentriert, wird man schon bei der Frage nach dem Beginn und dem (möglichen) Ende der Moderne aus der einschlägigen Forschung mit Antworten konfrontiert, die so vielfältig und so disparat sind, daß es fraglich erscheinen muß, ob ‚modern‘ überhaupt eine Bezeichnung für eine einheitliche Geschichtsepoche oder eine bestimmte Entwicklungsphase sein kann.

Viele namhafte und kompetente Forscher halten es sogar für berechtigt, den Beginn der Moderne im Mittelalter oder in der Antike anzusetzen, also in genau den Epochen, gegen die man in breiter Übereinstimmung jede beliebige Form von Modernität abgegrenzt hat. Schon die *Odyssee* Homers (die einige Jahrzehnte jünger als die in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts v.Chr. entstandene *Ilias* ist) bietet in der Überzeugung vieler Philologen ein Beispiel für eine Zeit, in der sich die alte, auf Religion und gesellschaftliche Autorität gegründete ‚konventionelle‘ Ordnung der *Ilias* auflöst, in der die ‚plastische‘ (und ‚plastisch‘ ist seit der deutschen Klassik das Grundprädikat für ‚das‘ Antike) Einheit von innen und außen zerbricht und der Mensch sich auf sich selbst zurückgeworfen fühlt. Die *Odyssee* erscheint so als ‚modern‘ im Gegensatz zur ‚altertümlichen‘ *Ilias*.

Aber auch die ersten Formen von Lyrik in der Literatur der sogenannten ‚archaischen‘ (im 7. Jahrhundert v.Chr. beginnenden) Epoche der Griechen sind als Entstehung von Modernität, als Entstehung erster Formen subjektiver Selbstempfindung, gedeutet worden. Das Bewußtsein „ich selbst bin es, der verantwortlicher Ursprung seines eigenen Handelns ist“, das man in der griechischen Tragödie des 5. Jahrhunderts v.Chr. belegen kann, liefert für andere das Indiz, daß der moderne Mensch von hier seinen Ausgang genommen habe. Für Nietzsche war es Euripides, der durch seine kalte Rationalität die dionysische Ureinheit von Individuum und Welt zerstört und zusammen mit seinem Ziehvater Sokrates den „theoretischen Menschen der modernen Wissenschaft“ zur Welt gebracht hat. Die Reihe läßt sich allein in der Antike lange fortsetzen. Man kann ‚das Moderne‘ aus dem Bruch des Hellenismus mit der griechischen Klassik hervorgehen lassen, man kann die moderne römische Subjektivität der griechischen Objektivität (insgesamt) entgegensetzen usw.

Die Vorstellung, nicht die Welt der Antike, sondern erst die Anrufung des Einzelnen durch Gott im Christentum, die Erhebung des individuellen Gewissens zur letzten Instanz persönlicher Entscheidungen, habe den Grund für ein modernes Selbstverständnis des Menschen geschaffen, ist auch außerhalb wissenschaftlicher Diskussionen häufig anzutreffen. Genauere Einzeluntersuchungen machen dann etwa Augustinus, die karolingische ‚Renaissance‘ des 9. Jahrhunderts, die ‚Renaissance‘ des 12. Jahrhunderts, den Thomismus des 13. Jahrhunderts als Ursprung der Moderne aus.

Die Unsicherheit über den geschichtlichen Beginn und den sachlichen Grund der Entstehung der Moderne erweist sich aber als keineswegs geringer, wenn man sich auf einen Moderne-Begriff beschränkt, der den Bruch mit dem Mittelalter zur Voraussetzung hat. Das Angebot der in viele Teilgebiete zersplitterten Moderne-Forschung reicht vom Scotismus um 1300 über den Nominalismus des 14. Jahrhunderts, über die Renaissance oder über Teilaspekte der Renaissance, etwa die Reformation, die Erfindung des Buchdrucks, den Fall Konstantinopels, über die ‚Querelle des anciens et des modernes‘ im Frankreich des 17. Jahrhunderts, die ‚ästhetische Wende‘ um 1750, die ‚Sattelzeit‘ um 1800, über die Früh- oder Spätromantik, über den von Baudelaire um die Mitte des 19. Jahrhunderts inaugurierten Symbolismus bis zur ‚Abwendung vom Gegenstand‘ im Expressionismus des beginnenden 20. Jahrhunderts, um nur eine kleine Auswahl möglicher ‚Anfänge‘ zu nennen.

In Platons Dialog *Menon* fragt Sokrates den jungen Adligen Menon, ob er denn wisse, was Tugend sei. Menon fühlt sich dazu auf Grund seiner reichen praktischen Erfahrung ohne weiteres in der Lage und beginnt, eine ganze Reihe unterschiedlicher Tugenden aufzuzählen. Darauf antwortet Sokrates:

„Ganz außergewöhnliches Glück scheine ich gehabt zu haben, Menon, da ich nur eine Tugend suche und einen ganzen Schwarm von Tugenden, der sich bei dir niedergelassen hat, gefunden habe“ (Platon, *Menon* 72a).

Diese Feststellung ist Anlaß, den Fortgang des Gesprächs auf den Aspekt zu konzentrieren, ob es überhaupt eine Berechtigung gibt und worin sie begründet ist, daß man bei so vielen verschiedenen Erscheinungsbildern dennoch mit dem Vorhandensein ein und derselben Sache ‚Tugend‘ rechnen kann. In analogem Sinn fordert eine Forschungssituation wie die beschriebene eine kritische Überprüfung, ob es unter den vielen verschiedenen Instanzen von angeblicher Modernität überhaupt eine belegbare Gemeinsamkeit gibt, die es sinnvoll macht, daß von ihnen jeweils als Erscheinungsformen von Modernität gesprochen wird, und welches Gewicht den z.T. ganz erheblichen Differenzen zukommt.

Dieser Forderung versuchte sich das Forschungsprojekt zu stellen, dessen Hauptergebnis ich in diesem Buch vorlegen und begründen möchte.

Ein Grundproblem bisheriger Moderne-Forschung ist ohne Frage, daß sich die meisten Interpreten auf einen bestimmten Zeitabschnitt und auf einen bestimmten Bereich (Literatur, Kunst, Philosophie oder einzelne wissenschaftliche Disziplinen) konzentrieren und innerhalb dieses Rahmens Indizien für das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Modernität zu ermitteln suchen. Unter methodischem Aspekt zeigen sich dabei häufig vor allem zwei Fehltendenzen: 1.) Der Genauigkeit und Sorgfalt, mit der die jeweiligen Gegenstände beschrieben und analysiert werden, entspricht eine gewisse Sorglosigkeit im Gebrauch der Kriterien, an denen geprüft wird, worin das Moderne oder Nichtmoderne eines Phänomens bestehen soll. Diese Kriterien werden häufig unreflektiert aus allgemeinen Diskursen aufgenommen. 2.) Es fehlt immer wieder der vergleichende Blick auf das Gesamt der von anderen vorgeschlagenen Deutungsansätze. Oft wird die eigene Position nicht einmal gegen unmittelbar benachbarte oder sachlich verwandte Positionen abgegrenzt. Wer die Moderne mit dem Christentum beginnen läßt, fragt nicht, weshalb denn das christliche Mittelalter zum Inbegriff des Nichtmodernen genommen werden konnte. Wer in Shakespeare den ersten modernen Dichter erkannt haben will, fragt nicht, weshalb und in welchem – oft nur in Akzentsetzungen abweichendem – Sinn andere diese Leistung z.B. Petrarca oder Montaigne oder der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts zusprechen. Selbst in vielen Kant-Interpretationen kann man lesen, erst Kant habe die für die moderne Philosophie konstitutive (und auch von ihm selbst beanspruchte) ‚kopernikanische Wende‘ des Denkens auf sich selbst vollzogen, obwohl es z.B. kaum einen Descartes-Interpreten gibt, der eben diese Leistung nicht für Descartes in Anspruch nimmt. Würde man die Frage stellen, wie sich die beiden ‚Wenden‘ zueinander verhalten, könnte man z.B. feststellen, daß bei Kant bestimmte Aspekte vielleicht zum ersten Mal anders gesehen oder überhaupt erst explizit gemacht oder konsequent durchgeführt sind, man könnte aber nicht an der inzwischen zum allgemeinen Bildungsgut gewordenen These festhalten:

„Kant ist der Kopernikus der Philosophie. Er drehte die Blickrichtung um, und siehe da, der Verstand hörte auf, sich um die Realität zu drehen, und die Erde der Erfahrungswelt drehte sich um die Sonne des Verstandes.“²

Die wenigen, meist für große Standardlexika geschriebenen zusammenfassenden Arbeiten zur Moderne beheben diese Defekte nicht, sondern beschränken sich auf die Darstellung einer Auswahl von ‚Phasen‘, ‚Schüben‘ oder (wo man sich noch an geschichtsphilosophische Entwicklungskonzepte der Vergangenheit anschließt) von ‚Stufen‘. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die Moderne, wann immer sie entstanden sein mag, eine Vorgeschichte und vielleicht eine lange Vorgeschichte hat, es gibt kaum eine Darstellung, in der dieser Prozeß nicht als etwas unvergleichlich Einmaliges beschrieben wäre, durch den etwas in die Welt gekommen sei, das zuvor überhaupt noch nicht da war. Dasselbe gilt auch für die Zeitzeugnisse selbst. Das Selbstverständnis der Modernität ist immer mit dem Anspruch des Erstmaligen und Einmaligen verbunden. Auch durch die Rede von Phasen und Schüben kann man daher der Frage nicht ausweichen, wie etwas, das durch ganz bestimmte ‚Entdeckungen‘ zum ersten Mal entstanden sein soll, so viele verschiedene Ursprünge haben kann.

Diese Frage führt aber bereits auf eine tatsächliche Gemeinsamkeit der Moderne-Konzeptionen. Stellt man nämlich einmal die vielen verschiedenen Entstehungsgeschichten der Moderne nebeneinander und versucht, sich einen Überblick über die jeweils vorgebrachten Entstehungsmotive und die charakteristischen Merkmale zu verschaffen, kann man die Beobachtung machen, daß der Vielheit der Entstehungsorte und -zeiten und der mit ihnen verbundenen Palette an unterschiedlichen Erscheinungsformen eine erstaunliche Einheitlichkeit des zugrundeliegenden Sachverständnisses selbst gegenübersteht:

Zum Bewußtsein der Modernität gehört in jedem Fall das Bewußtsein der Ein- und Erstmaligkeit. Viele sind überzeugt, mit der Moderne sei das Bewußtsein von der Einmaligkeit jedes geschichtlichen Phänomens überhaupt erst möglich geworden. Entstehung eines geschichtlichen Bewußtseins und Entstehung der Moderne gehören zusammen.

Dieses geschichtliche Bewußtsein ist zudem immer ein antithetisches Geschichtsbewußtsein, d.h. ein Bewußtsein, das sich dem Vergangenen absolut entgegensetzt, das das Neue nur aus der Überwindung des Alten, aus dem Bruch mit ihm, aus seiner Auflösung oder Destruktion, aus einer Reform, Revolution oder Wende hervorgehen sieht.

Für diese antithetische Struktur des Modernitätsbewußtseins glauben viele, gestützt auf empirische, soziologische Erhebungen, Erfahrungen erst der Gegenwart des 20. und 21. Jahrhunderts verantwortlich machen zu sollen. Es sei „die wissenschaftliche und technologische Revolution“, die „das Denken jedes Einzelnen in seiner innersten Faser gewandelt“ und das tradi-

² Dietrich Schwanitz, *Bildung. Alles, was man wissen muß*, Frankfurt a.M. 1999, 336f.

tionelle Bewußtsein einer Kontinuität der Gegenwart mit ihrer Vergangenheit zerstört habe:

„Man ist geneigt anzuerkennen, daß das, was jetzt besteht, in der Vergangenheit nicht bestanden haben mag, und daß alles in einem Prozeß des Wandels begriffen ist“,

heißt es beispielsweise in der Publikation einer landesweiten Umfrage der amerikanischen *National Education Association*. Aus einem ‚Befund‘ dieser Art leitet der Bildungsforscher Saul B. Robinsohn die Forderung ab, die Beschäftigung mit der Geschichte – der politischen Geschichte wie der Kulturgeschichte – weitgehend aus dem Unterricht in den Schulen auszuschließen³.

Mit dieser Forderung fühlt sich Robinsohn keineswegs im Widerspruch zum traditionellen Geschichtsverständnis der Geisteswissenschaften. Im Gegenteil: Wenn Wilhelm Dilthey, der maßgebliche Begründer der Methodik der heutigen Geisteswissenschaften, die absolute Einmaligkeit und Relativität jedes geschichtlichen Ereignisses zur Grundlage seiner Lehre vom „Verstehen“ in den Geisteswissenschaften macht und daraus die Konsequenz zieht, daß jeder Gegenstand der Geschichte nur aus seinen je eigenen Bedingungen heraus verstanden werden kann, dann muß nach Robinsohn auch die Konsequenz anerkannt werden, daß die Beschäftigung mit der Geschichte für die eigene Gegenwart keine aktuelle Relevanz und Verbindlichkeit beanspruchen kann. Es mag für den, der sich nacherlebend in eine vergangene Situation oder Person hineinversetzen kann, individuell lohnend und ein Gewinn für sein Verständnis der Geschichte sein, ein Erkenntnisgewinn für Gegenwartsprobleme kann von diesem Geschichtsverständnis nicht erwartet werden.

Man kann leider nicht behaupten, Robinsohn habe Dilthey eine Lehre unterstellt, die dieser gar nicht vertreten habe. Robinsohn weist mit seiner Forderung, Geschichte aus der Schule zu verbannen, lediglich auf eine Implikation des modernen Geschichtlichkeitsverständnisses hin, deren Auswirkungen längst gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit geworden sind: Geschichtlichkeitsbewußtsein – im modernen Sinn – und Verlust der Geschichte gehören offenbar zusammen.

Allein die Tatsache, daß Robinsohn sich in gleicher Weise auf ein Umfrageergebnis der Gegenwart wie auf ein Geschichtskonzept des 19. Jahrhunderts berufen kann, um die Irrelevanz der Beschäftigung mit der Vergangenheit zu begründen, beweist aber, daß das Bewußtsein eines ständigen revolutionären Wandels gerade kein Ergebnis erst der wissenschaftlich technischen ‚Revolution‘ ist, sondern einen sehr viel älteren Ursprung hat. Der Geschichtsverlust, der mit dem modernen Geschichtlichkeitsbewußtsein einhergeht, ist aber Anlaß, die Außergewöhnlichkeit dieses Bewußtseins ge-

³ S. Saul B. Robinsohn, *Bildungsreform als Revision des Curriculum*, Neuwied/Berlin 1971, hier: 15 (=Zitat aus der Veröffentlichung der *National Education Association*).

nauer zu beachten und nach seinem Grund zu fragen. Ein historisches Bewußtsein davon, daß zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche äußere Bedingungen und unterschiedliche gesellschaftliche Normen, Moral- und Wertvorstellungen usw. vorherrschend sind und zu unterschiedlichen Gestaltungen des geschichtlichen Lebens führen, läßt sich in vielen Kulturen und vielen kulturgeschichtlichen Epochen und Phasen belegen. Dabei gibt es eine große Zahl von Möglichkeiten, in denen das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart gedeutet wird: Die Vergangenheit kann der Gegenwart gegenüber als überlegen empfunden werden, das Neue kann als Bewahrung, Fortsetzung, als kritische Verbesserung, Fortentwicklung oder Überbietung des Alten gesehen werden – und es gibt noch eine ganze Reihe weiterer Einstellungen. Daß das Neue aber überhaupt nur in einer revolutionären Überwindung des Alten, durch einen Bruch mit dem Alten oder in einer Absage an es, in einer radikalen Umkehr oder Wende entstehen könne, ist eine Auffassung, die in geschichtlich belegbaren Zeugnissen nicht das allgemeine Verhältnis der Zeiten der Geschichte zueinander, sondern ein Verhältnis verschiedener Geisteshaltungen zueinander meint und die Geschichte nur in zweiter Linie berücksichtigt, d.h. nur unter der besonderen Bedingung, daß sie von der Differenz dieser Geisteshaltungen mitbetroffen ist.

Die in der abendländischen Geistesgeschichte berühmtesten Beispiele für die Formulierung eines solchen Verhältnisses von Geisteshaltungen zueinander gibt es bei Platon und (nicht unabhängig davon) im Christentum. Platon beschreibt das Verhältnis einer nach außen, auf die wahrnehmbaren Dinge und einer auf das begrifflich Ideelle gerichteten Erkenntnisweise als eine „Umwendung (*periagôgê*) der Seele von einem nächtlichen zu einem wahren Tag“ oder auch als ein Umdenken (*metanoia*, *metanoësis*) (*Politeia* 521c). Im Christentum ist es die Abwendung vom irdischen Leben und die gänzliche Hinwendung zu dem geoffenbarten Gott, die den Charakter einer ‚*metanoia*‘ hat. Auch sie ist als eine Wende von der Finsternis zum Licht charakterisiert.

Die Vorstellung von einer *Zeitenwende*, die im Sinn des Christentums dadurch entstanden ist, daß dem Menschen durch Christus die Möglichkeit zu einer solchen Umkehr geboten worden ist, ist in der Tat nicht ohne Einfluß auf das moderne Geschichtlichkeitsbewußtsein geblieben, das auch darin eine wichtige Entstehungsursache hat, daß in ihm das Verhältnis einer nach außen und einer auf sich selbst gerichteten Erkenntnishaltung auf das Verhältnis der ‚modernen‘ Gegenwart zu ihrer ‚antiken‘ Vergangenheit übertragen ist⁴.

⁴ Zur Übertragung der Metapher von Dunkelheit und Licht aus dem Verhältnis des Heidentums zum Christentum auf das Verhältnis der ‚Moderne‘ zum Mittelalter schon bei Petrarca s. Theodor Mommsen, Petrarca's Conception of the ‚Dark Ages‘, in: *Speculum* 18, 1942, 226-282 (dt. in: August Buck, Zu Begriff und Problem der Renaissance, Darmstadt 1969, 151-179).

Die Überzeugung, „was gestern galt, gilt heute nicht mehr, alles ist in einem Prozeß des Wandels begriffen“ kann auf keinen Fall einfach als Ergebnis von Gegenwartserfahrungen begriffen werden, wie sie vor allem bei der Beobachtung heutiger wissenschaftlicher und technischer Veränderungen gemacht werden.

Wie verfehlt es ist, (so wie Robinsohn) zu meinen, man könne aus statistischen Erhebungen über das, was eine Mehrheit der Mitglieder der gegenwärtigen Gesellschaft über ihr Verhältnis zur Vergangenheit denkt, die eigentümliche Position dieser Gesellschaft zur Geschichte ermitteln, wird daran besonders deutlich, daß gerade aus vielen wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchungen inzwischen klar ist, daß die Meinung „was gestern galt, gilt heute nicht mehr, alles ist in einem Prozeß des Wandels begriffen“ eine typische Außensicht auf die tatsächlichen Abläufe wissenschaftlicher Veränderungen darstellt. Was von außen als Revolution, Wende, Paradigmenwechsel erscheint, ist von innen gesehen meist nichts als eine Umbesetzung oder Akzentverlagerung unter bestimmten Systemstellen, die das System als ganzes gerade nicht in Frage stellen, sondern seine Beibehaltung voraussetzen oder es sogar sichern wollen.

Das konnte man auch von der für die ganze Moderne beispielgebenden ‚Wende‘, der ‚kopernikanischen Wende‘, belegen. Kopernikus hat nicht das theoretische System der antiken, ptolemäischen Astronomie *revolutioniert*⁵, sondern er hat vielmehr den Versuch unternommen, dessen Richtigkeit und Gültigkeit dadurch zu beweisen, daß er durch die Änderung eines Parameters die Übereinstimmung der Theorie mit den meßbaren Daten ‚retten‘⁶ wollte. Das Bewußtsein, Geschichte und Fortschritt vollziehe sich in radikalen Brüchen, ist also von der Sache her die Perspektive des Laien, der den Effekt, aber nicht die innere Abfolge der Gründe einer Veränderung sieht.

⁵ Trotz sorgfältig belegter Gegendarstellungen beherrscht diese Vorstellung allerdings immer noch die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte - immer in Verbindung mit einem negativen Vorurteil gegenüber den „künstlichen und spitzfindigen Denksystemen“ des Mittelalters: „Es war die Großtat des Deutschen Nicolaus Copernicus (...), dieses künstliche System zu zertrümmern und an seiner Stelle ein klar und folgerichtig durchdachtes Denkgebäude zu setzen, ausgehend von der Annahme, daß die Erde ein Körper ist, der um die Sonne kreist...“ (Hans Joachim Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, hier: 281). Charakteristisch an diesen Äußerungen Störigs ist nicht nur das negative Urteil über das Mittelalter, sondern auch die damit verbundene positive Einschätzung, die Moderne sei gerade aus der ‚Zertrümmerung‘ der ‚spitzfindigen Denksysteme‘ des Mittelalters hervorgegangen. S. dagegen Klaus Mainzer u. Jürgen Mittelstraß, Artikel ‚Kopernikus‘, in: Jürgen Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. 2, Mannheim/Wien/Zürich 1983, 470-74.

⁶ Nicolaus Copernicus, De hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus, übers., hg. u. eingel. v. Fritz Rossmann, Darmstadt 1966 (=München 1948), 9f.; s. dazu Fritz Krafft, Nicolaus Copernicus and Johannes Kepler. New Astronomy from Old Astronomy, in: *Vistas in Astronomy* 18, 1974, 287-306.

Schon von den (nichtastronomischen) Zeitgenossen aber wurde diese Verschiebung eines Parameters innerhalb des alten Systems als dessen völlige Destruktion ausgelegt – eine Denkweise, die sich in der Neuzeit zunehmend auch in die Diskurse der Fachwissenschaften Zutritt verschafft hat. Von Giordano Bruno bis zu Brecht oder Thomas S. Kuhn wird die Bedeutung der methodisch konsequenten Weiterentwicklung systemimmanenter Möglichkeiten beiseite geschoben. Nur so konnte die ‚wissenschaftliche‘ Leistung des Kopernikus auf einen genialen Einfall, auf die Idee einer revolutionären Umkehr eingeschränkt werden und das Bild entstehen, als sei die *wissenschaftliche* Grundlage der antiken Astronomie die *Anschauung* der im Zentrum ruhenden Erde, während die moderne Astronomie in *gedanklicher* Erprobung das wahre, umgekehrte Verhältnis von Erde und Sonne gefunden habe.

In seiner materialreichen Studie „Die Genesis der kopernikanischen Welt“ hat Hans Blumenberg⁷ dokumentiert, wie diese *revolutionäre* Deutung der astronomischen Leistung des Kopernikus zum Inbegriff der Deutung wissenschaftlich-technologischer Änderungen, ja schließlich von jeder Art von Veränderung in der ‚Moderne‘ wurde. Wichtig ist dabei, daß Veränderung nicht nur den formalen Charakter hat, durch eine Destruktion des Alten eine Wende oder Umkehr zu sein, Veränderung ist hier immer auch in ganz bestimmter Weise inhaltlich besetzt. Nicht jede beliebige Art von Veränderung, sondern nur die Umkehr eines gewohnten, anschaulichen Denkens in ein wissenschaftliches, methodisch-rationales Denken, das zugleich revolutionär überkommene Denkkonventionen aufbricht, soll wahrhaft ‚kopernikanisch‘ sein. Auch die jeweils überholte wissenschaftliche oder technische Leistung verfällt im allgemeinen Urteil dem Verdikt des Gewohnten, Unwissenschaftlichen. Und so erst, d.h. durch die Degradierung jedes Alten zu etwas, das sich nicht mehr auf der Höhe gegenwärtiger Modernität befindet, entsteht jenes Gegenwartsbewußtsein der Modernität, wie es amerikanische Soziologen ermittelt haben: Von außen erscheint wissenschaftlich technologische Entwicklung als ein permanenter revolutionärer Wandel, der alles Frühere ständig außer Kraft setzt. Und ‚von außen‘ heißt: für ein Denken, das eine Sache nicht aus ihr selbst heraus, sondern lediglich von ihrem Effekt her beurteilt. Dieses Modernitätsbewußtsein ist ein problematisches Bewußtsein, das der kritischen Analyse bedarf.

Die Verschiedenheit der äußeren Bedingungen, unter denen sich das gesellschaftliche Urteil der Gegenwart über den angeblich ständigen Wandel, in dem wir leben, bildet, von den Bedingungen, die für die wissenschaftlichen Revolutionen im 16. Jahrhundert verantwortlich scheinen, macht die fundamentale Gemeinsamkeit im Modernitätsbewußtsein, die sich bis heute durchgehalten hat, nur schwer erkennbar. Deshalb wird sie in der Regel gar nicht zur Kenntnis genommen. Sie läßt sich aber an vielen Indizien in kontinuierlicher Folge ablesen.

⁷ Hans Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt a.M. 1985.

Eine wirkungsgeschichtlich bedeutende Situation, die zur Festigung und Konturierung des gegenwärtigen Modernitätsbewußtseins Entscheidendes beigetragen hat, ist der Streit der ‚Freunde der Moderne‘ mit den ‚Freunden der Antike‘, der in der königlichen Akademie Ludwigs XIV. gegen Ende des 17. Jahrhunderts ausgetragen wurde. Die ‚Moderne‘ wird hier als Moderne noch nicht gegen jede (und so auch nicht gegen die nächste) Vergangenheit abgegrenzt, das Bewußtsein der radikalen und revolutionären Andersheit ist hier auf eine bestimmte Vergangenheit bezogen, nämlich auf die Antike. Die Kategorien aber, in denen diese Andersheit beschrieben wird, sind die bereits genannten, sie sind ‚kopernikanisch‘: Der Antike wird ein an die Anschauung gebundenes, der gewöhnlichen Erfahrung folgendes Denken zugeschrieben, damit zugleich eine Vollendung in den sinnlichen Künsten, die am Anfang stehe; die Moderne wird als das Zeitalter der Klarheit des Denkens und der logischen Wissenschaften mit ihrem stetigen Fortschritt verstanden⁸.

Hans Robert Jauß⁹ konnte überzeugend zeigen, daß in dieser kategorialen Unterscheidung von Antike und Moderne der Keim zu dem liegt, was heute als *geschichtliches Bewußtsein* gilt. Denn der Unterschied zwischen einem nach außen gerichteten, sinnlichen und damit noch unbewußten, dunklen Denken und einem seiner selbst bewußt gewordenen, aufgeklärten Denken kommt nur durch eine Wende oder Umkehr zustande. Aus einer solchen Wende geht ein mentaler Zustand hervor, der durch eben diesen Akt der Wende auf sich selbst überhaupt erst geschaffen („konstituiert“) wird. Er ist also jeweils absolut einmalig und in dieser Einmaligkeit mit keinem vorhergehenden Zustand mehr vergleichbar, er ist unvergleichlich, inkommensurabel, singulär. Auf diese unvergleichliche Weise fühlte sich das 17. Jahrhundert nur von der Antike, d.h. von *der* Vergangenheit par excellence verschieden, es liegt aber an den benutzten Unterscheidungskategorien, daß das Bewußtsein dieser Unvergleichlichkeit der gegenwärtigen Moderne mit ihrer je eigentümlichen Perspektive sich tendenziell gegen jede Vergangenheit richten mußte, die in Bezug auf diese Perspektive ‚noch‘ in einem Zustand der Unbewußtheit, der Vorreflexivität und Dunkelheit war. Konsequenterweise entwickelt sich das Modernitätsbewußtsein im 18. Jahrhundert auf genau diese outrierte Position zu und verdichtet sich in einem immer kürzere Perioden umfassenden Prozeß schon um 1800 zu der Überzeugung, daß jede Gegenwart gegenüber jeder Vergangenheit – wie viele Bedingungen des Neuen in ihr auch enthalten sein mögen – in einem schlechthin unvergleichlichen Verhältnis stehe. Den Gipfel dieser Bewegung

⁸ Werner Krauss, Fontenelle und die Aufklärung, München 1969, XXXVII und s. Verf., Artikel ‚Querelle des anciens et des modernes‘, in: Der neue Pauly, hg. v. Hubert Cancik (u.a.), Bd. 15.2, Stuttgart 2002, 607-622.

⁹ S. Hans Robert Jauß, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a.M. 1970.

sieht Jauß bereits bei Stendhal erreicht, von dessen Programmschrift von 1823 er sagt:

„In ihr stößt sich das Bewußtsein der Modernität nur noch von sich selber ab, läßt das heute Aktuelle, das bei dieser ruckhaften Bewegung immer wieder zurückbleibt, zum Romantischen von gestern (...) werden.“¹⁰

Der Wert dieser wichtigen Beobachtungen von Jauß wird dadurch geschmälert, daß er das, was er „geschichtliches Bewußtsein“ nennt, selber keiner historisch kritischen Analyse mehr unterzieht, sondern mit der *Communis opinio* davon ausgeht, dieses Bewußtsein sei überhaupt erst die Entdeckung eines geschichtlichen Bewußtseins. Diese These hat aber keine Grundlage in den von ihm interpretierten Texten. Denn die ‚Entdeckung‘, daß man Antike und Moderne nicht an einem gemeinsamen, absoluten Maß messen dürfe und könne, sondern aus ihrer geschichtlichen Verschiedenheit begreifen müsse, ist nicht Resultat einer Reflexion auf die Unvergleichlichkeit der Zeiten der Geschichte als solcher, sondern ist auf die These von der Unvergleichbarkeit der sinnlich naiven Denkweise der Antike mit der reflektierten, ihrer selbst bewußten modernen Denkweise gegründet. Das Bewußtsein der Unvergleichbarkeit der geschichtlichen Epochen hängt also von einem bestimmten inhaltlichen Urteil über diese Epochen ab und ist kein Produkt einer Reflexion auf die Geschichtlichkeit als solche. Die Unterscheidung von Antike und Moderne an diesen inhaltlichen Kriterien ist zudem kein Ergebnis der Querelle, sondern läßt sich bis in das späte Mittelalter zurückverfolgen.

Nimmt man die Grundaussagen der Querelle zum Ausgangspunkt, dann läßt sich über hunderte von Textzeugnissen eine Traditionslinie vom 17. bis zurück ins beginnende 14. Jahrhundert ziehen. Für Fontenelle, dem neben Perrault wohl wichtigsten Verteidiger der Moderne in der französischen Querelle, beginnt die Moderne ausdrücklich durch den Bruch mit dem Mittelalter. Nach einer langen Zeit der Barbarei (sc. im Mittelalter) liege, so behauptet er, in der Renaissance der Anfang der Wiedergeburt der Wissenschaften und Künste, deren Vollendung nach ihrem Ausgang aus der Finsternis das eigene Jahrhundert gebracht habe. Den besonderen Glanz dieses (17.) Jahrhunderts aber sieht Fontenelle in der Erneuerung von Mathematik und Physik durch Descartes und andere ‚große Männer‘. Jetzt sei es (endgültig) vorbei mit einer sterilen Physik, vorbei sei die Herrschaft von Wörtern und Begriffen, man wende sich direkt den Dingen der Erfahrung zu. Die äußere Autorität habe aufgehört, mehr Gewicht zu haben als die eigene Vernunft¹¹.

¹⁰ Ebenda, 53.

¹¹ „Lorsque’ après une longue barbarie, les sciences et les arts commencèrent à renaître en Europe, l’éloquence, la poésie, la peinture, l’architecture, sortirent le premiers des ténèbres; et, dès le siècle passé, elles reparurent avec éclat. (...) Ce n’est guère que ce siècle-ci que l’on peut compter le renouvellement des mathématiques et de la physique. Descartes et d’autres grands hommes y ont travaillé avec tant des succès, que dans ce

Diese Äußerungen Fontenelles machen auf ein gut bekanntes, aber kaum diskutiertes Problem aufmerksam: Er spricht über ein direktes Gegensatzverhältnis, in dem für ihn Moderne und Antike zueinander stehen, aber er grenzt die Moderne nicht gegenüber der Antike, sondern gegenüber dem Mittelalter ab. Erst diese Abgrenzungsgründe aber machen die Tradition des Modernitätsbewußtseins offenbar, in der Fontenelle steht, sie verweisen auf die inhaltlichen Vorstellungen, die mit diesem Bewußtsein verbunden sind, und sie sind es schließlich auch, die eine Erklärung dafür bieten, warum die ‚Moderne‘ in eine direkte Opposition zur ‚Antike‘ hat gebracht werden können. Denn vom geschichtlichen Befund her gibt es keinen Grund und keine Möglichkeit, von den homerischen Griechen bis ins spätrömische Kaiserreich eine einheitliche Epoche festzusetzen, noch gar, diese ‚Epoche‘ unmittelbar mit ‚der‘ Moderne zu konfrontieren.

Was Fontenelle gegen das Mittelalter vorbringt, sind schon zu seiner Zeit tausendmal wiederholte Klischees. Er behauptet ja, im Mittelalter hätten sterile Begriffsdistinktionen eine unmittelbare Auseinandersetzung mit den Gegenständen der Erfahrung unmöglich gemacht und Autoritäten an Stelle der Vernunft geherrscht. Gegenüber dem Mittelalter klagt Fontenelle also beides ein, (1) die Entdeckung der Anschauung – der beobachtenden, empfindenden Hinwendung zu den Dingen selbst, im Gegensatz natürlich zu einer Orientierung an allgemeinen (‚jenseitigen‘, nur in erdachten Begriffen bestehenden) Ordnungs- und Wertvorstellungen – und (2) die Entdeckung der über sich selbst aufgeklärten, zu einem methodischen Gebrauch ihrer Regeln befähigten Vernunft – im Gegensatz zu einer Abhängigkeit von (v.a. religiösen) Autoritäten und bloßen Anschauungen.

Diese Kritik Fontenelles steht nicht nur in einer langen Tradition, sie hat auch Schule gemacht und wirkt bis in die neueste Forschung weiter. Wenn ein katholischer Gelehrter um 1750 seine Modernität demonstrieren wollte, schrieb er, die Scholastik habe „die meisten ihrer Lehrsätze aus den ganz alten Büchern der Philosophen“ gewonnen, habe sie „in logischer Form vorgetragen“ und „mit möglichst vielen Autoritäten belegt“. Die „neue Philosophie“ dagegen stütze sich „auf Mathematik und Experimente“ und lehne „jede Autorität“ ab, „sofern sie nicht auf Vernunft und Erfahrung gegründet ist“¹².

genre de littérature tout a changé de face. On a quitté une physique stérile (...), le règne des mots et des termes est passé, on veut des choses (...). L'autorité a cessé d'avoir plus de poids que la raison...“ (zit. nach Werner Krauss, Fontenelle und die Aufklärung, hier: 174).

¹² Andreas Gordon, *Varia philosophiae mutationem spectantia*, Erfurt 1749, 63. S. dazu Paul Richard Blum, *Aufklärung zwischen Humanismus und Scholastik bei Andreas Gordon OSB und seinen Gegnern*, in: Enno Rudolph (Hg.), *Die Renaissance als erste Aufklärung*, Bd. 3: *Die Renaissance und ihr Bild in der Geschichte*, Tübingen 1998, 135-147. Eine gut verständliche und dennoch fundierte Einführung in ein Gegenbild vom Mittelalter bringt der von Kurt Flasch und Udo Reinhold Jeck herausgegebene Sammelband: *„Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter“*, Mün-