

**E-JOURNAL (2021)  
10. JAHRGANG / 1**

zfl

**FORUM  
INTERDISZIPLINÄRE  
BEGRIFFSGESCHICHTE  
(FIB)**

**LEIBNIZ-ZENTRUM  
FÜR LITERATUR- UND  
KULTURFORSCHUNG**

Herausgegeben von Ernst Müller

**Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung**  
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin  
T +49(0)30 20192-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

## IMPRESSUM

### Herausgeber dieser Ausgabe

Ernst Müller & Falko Schmieder, Leibniz-Zentrum für  
Literatur- und Kulturforschung (ZfL)

[www.zfl-berlin.org](http://www.zfl-berlin.org)

### Direktorin

Eva Geulen

### Redaktion

Ernst Müller (Leitung), Dirk Naguschewski,  
Tatjana Petzer, Barbara Picht, Falko Schmieder,  
Georg Toepfer

### Wissenschaftlicher Beirat

Faustino Oncina Coves (Valencia), Christian Geulen  
(Koblenz), Eva Johach (Konstanz), Helge Jordheim  
(Oslo), Christian Kassung (Berlin), Clemens Knobloch  
(Siegen), Sigrid Weigel (Berlin)

**Gestaltung** KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

**Layout/Satz** Tim Hager

**Titelbild** D. M. Nagu

ISSN 2195-0598

DOI: [10.13151/fib.2021.01](https://doi.org/10.13151/fib.2021.01)



Sämtliche Texte stehen unter der Lizenz

**CC BY-NC-ND 4.0**. Die Bedingungen dieser Lizenz  
gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwen-  
dung von Material aus anderen Quellen (gekenn-  
zeichnet mit Quellenangabe) wie z. B. Schaubilder,  
Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf.  
weitere Nutzungsgenehmigungen durch den\*die  
jeweilige\*n Rechteinhaber\*in.

© 2021 / Das Copyright liegt bei den Autor\*innen.

# INHALT

## 4 EDITORIAL

Ernst Müller, Falko Schmieder

## 6 SCHIEFRUNDE PERLEN

ZUM DEUTUNGSANSPRUCH METAPHORISCHER EPOCHENNAMEN

Barbara Picht

## 13 KETTE, STROM, WELLENSCHLAG

ZUR METAPHOROLOGIE DER TRADITION

Daniel Weidner

## 25 GESCHICHTSMETAPHERN UND IHRE GESCHICHTE

EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT REINHART KOSELLECK

Falko Schmieder

## 38 ›KRISTALLISATION‹ UND ›VERFLÜSSIGUNG‹ ALS METAPHERN DER GESCHICHTSTHEORIE

Ernst Müller

## REZENSIONEN

### 46 WOLFGANG HOTTNER: »KRISTALLISATIONEN. ÄSTHETIK UND POETIK DES ANORGANISCHEN IM SPÄTEN 18. JAHRHUNDERT«, GÖTTINGEN: WALLSTEIN VERLAG 2020, 280 S.

FELIX HEIDENREICH: »POLITISCHE METAPHOROLOGIE. HANS BLUMENBERG HEUTE«, STUTTGART: J.B. METZLER-VERLAG 2020, 136 S.

Ernst Müller

### 51 LUCIAN HÖLSCHER: »ZEITGÄRTEN. ZEITFIGUREN IN DER GESCHICHTE DER NEUZEIT«, GÖTTINGEN: WALLSTEIN VERLAG 2020, 325 S.

Falko Schmieder

### 54 MIRJAM LOOS: »GEFÄHRLICHE METAPHERN. AUSEINANDERSETZUNGEN DEUTSCHER PROTESTANTEN MIT KOMMUNISMUS UND BOLSCHEWISMUS (1919–1955)«, GÖTTINGEN: VANDENHOECK & RUPRECHT 2020 (ARBEITEN ZUR KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE, REIHE B: DARSTELLUNGEN, BD. 74), 266 S.

Benedikt Brunner

### 56 GENNARO IMBRIANO: »DER BEGRIFF DER POLITIK. DIE MODERNE ALS KRISENZEIT IM WERK VON REINHART KOSELLECK«, FRANKFURT AM MAIN/NEW YORK: CAMPUS 2018, 187 S.

Sebastian Huhnholz

# EDITORIAL

Ernst Müller  
Falko Schmieder

Fragen zur Metaphorologie bildeten bereits mehrfach einen Schwerpunkt dieser Zeitschrift. In den Beiträgen und Rezensionen der vorliegenden Ausgabe geht es mit ›Epoche‹, ›Tradition‹, ›Geschichte‹ sowie ›Kristallisation‹/›Verflüssigung‹ um Begriffsmetaphern, also um solche, in denen begriffliche und metaphorische Gehalte untrennbar verbunden sind, und die zugleich konstituierend für allgemeinere geschichts- und zeittheoretische Fragestellungen sind. Den Anstoß für das Thema lieferte die internationale Tagung »Metáforicas espacio-temporales para la historia«, die vom 9. bis 11. September 2019 unter der Leitung von Faustino Oncina Coves und Javier Fernández Sebastián an der Universität Bilbao stattgefunden hat und zu der Barbara Picht, Ernst Müller und Falko Schmieder Beiträge beisteuerten, die hier in überarbeiteter Form abgedruckt sind.<sup>1</sup>

Die Historikerin Barbara Picht beobachtet in ihrem Beitrag, dass sich in vielen Epochenbegriffen ein metaphorischer Kern mit normativen Werturteilen verbindet. Die Bezeichnungen von Epochen und wie sie zueinander stehen, ist Ergebnis kulturhistorischer Deutungskämpfe, die nicht nur neue (zukunftsbezogene) Epochenentwürfe generieren, sondern zugleich auch immer das Verständnis vergangener Epochen und ihre Chronologie verändern. Ein solcher Begriff von Epoche im Sinne eines Zeitraumes oder Zeitabschnitts bildet sich allerdings erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts heraus, also in der Zeit, die als ›Sattelzeit‹ selbst ein Beispiel für eine – fast auch schon zum Begriff geronnene – Neubildung metaphorischen Ursprung ist.

Mit der Verzeitlichung und Dynamisierung der Geschichte der Moderne geht die Proliferation von Epochenkonstruktionen einher, in denen das Verhältnis der Gegenwart zu Vergangenheit und Zukunft jeweils neu verhandelt wird. Unter dieser Perspektive rückt der Literatur- und Kulturwissenschaftler Daniel Weidner (Universität Halle) den Begriff der Tradition ins Blickfeld. Ausgehend von einem Resümee von Arbeiten zu dessen Erforschung, die zeigen, wie höchst fragil und vieldeutig der Begriff der Tradition in der Moderne ist, plädiert Weidner für eine metaphorische Perspektive, die er am Beispiel einiger Autoren exemplarisch entwickelt. Dabei geht es um die unbegriffliche und figurale Funktion von ›Tradition‹, also darum, die Bedeutungs- und Diskursverschiebungen sichtbar zu machen, die sich im Wechsel der Parallel- und Leitbegriffe (statt Tradition zum Beispiel auch Geschichte, Gedächtnis, Kultur) und Hintergrundmetaphoriken (Kette, Strom, Ordnung, Wellenschlag) manifestieren. ›Tradition‹ erscheint als Kollektivsingular in Spannung zu den verschiedenen Traditionen (inklusive ihrer jeweiligen Praktiken der Überlieferung) sowie als Gegenbegriff zur Moderne, die sich zwar normativ als Überwindung der Traditionen begreift, dabei zugleich aber permanent Anstoß zur Bewahrung oder Neuerfindung von Traditionen gibt.

Falko Schmieders Beitrag zur Geschichte der Geschichtsmetaphorik versteht sich als Auseinandersetzung mit Koselleck. Obwohl in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* die Metaphorik nicht programmatisch berücksichtigt wurde, spielt sie eine wichtige Rolle. Koselleck hat allgemein die Metaphernpflichtigkeit von auf Zeit bezogenen Darstellungen herausgestellt und speziell an die verzeitlichten Kollektivsingulare die These der Bildbedürftigkeit und Bildanziehungskraft geschichtlicher Grundbegriffe geknüpft. Schmieder geht den metaphorischen Dimensionen bei Koselleck auf der Ebene seiner Untersuchungsgegenstände und der

---

1 Die Ausgabe steht im Rahmen des vom spanischen Wirtschafts- und Wissenschaftsministerium geförderten Forschungsprojektes FFI2017-82195-P. Die spanischen Fassungen werden in dem von Javier Fernández Sebastián und Faustino Oncina Coves im Verlag Pre-Textos herausgegebenen Band *Metáforicas espacio-temporales para la historia. Enfoques teóricos e historiográficos* erscheinen.

Interpretationssprache nach und diskutiert damit verbundene Widersprüche, zum Beispiel zwischen der von Koselleck der Geschichtsphilosophie zugeschriebenen Entdeckung der Machbarkeit von Geschichte und den sowohl zeitgenössisch wie auch bei Koselleck selbst auftauchenden Sprachbildern für ihre Verselbständigung und Unverfügbarkeit. Anhand von Metaphern für Geschichte aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (wie dem ›Crashkurs‹ oder dem ›Realexperiment‹) werden die historischen Grenzen der *Geschichtlichen Grundbegriffe* ausgelotet.

Der Beitrag von Ernst Müller wendet sich ›Kristallisation‹ und ›Verflüssigung‹ zu, zwei Metaphern zu, die ungeachtet ihrer Gegenläufigkeit in den soziologischen Theorien von Arnold Gehlen und Zygmunt Bauman zum Einsatz gelangt sind, um die These eines Endes der Geschichte zu entfalten. Eine problemgeschichtliche Betrachtung der Vorgeschichte beider Metaphern führt mit Marx auf einen Referenzpunkt, der zugleich geeignet ist, Inkonsistenzen und ideologische Dimensionen der späteren Theorien und der sie grundierenden Metaphern zu beleuchten. Auch die Diskussion um ›Kristallisation‹ und ›Verflüssigung‹ ist mit der Frage verbunden, ob es sich um Metaphern oder um Begriffe handelt.

Das Thema der Kristallisation bildet die Überleitung zum Rezensionsteil, der von Ernst Müller mit einer Doppelbesprechung eröffnet wird: Wolfgang Hottners Monographie *Kristallisationen. Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert* thematisiert die Genese der Kristallisationsmetapher im Prozess der Ausdifferenzierung des Organischen/Anorganischen um 1800 und damit die Vorgeschichte späterer politisch-sozialer Verwendungen in der Moderne. Die Bedeutung der politischen Dimension von Metaphern unterstreichend, zieht die Rezension einen Bogen zu Felix Heidenreichs Arbeit über Hans Blumenbergs *Politische Metaphorologie*. Konstatierend, dass Blumenberg selbst aus einem ›Liberalismus der Distanz‹ die politische Dimension von Metaphern meist latent hielt, entwickelt Heidenreich Grundzüge einer solchen Theorie.

In der zweiten themenbezogenen Rezension bespricht Falko Schmieder Lucian Hölschers Buch *Zeitgärten. Zeitfiguren in der Geschichte der Neuzeit*. Unter ›Zeitfiguren‹ versteht Hölscher die temporalen Grundbausteine historischer Erzählungen, die er sowohl systematisch wie auch historisch anhand von Analysen einschlägiger Geschichtswerke untersucht, und zwar mit dem Ziel, einen Beitrag zu einer Theorie

historischer Zeiten zu liefern. Das Modell des Zeitgartens wird gegen das von Braudel und Koselleck verwendete Modell der Zeitschichten profiliert und soll es erlauben, die Zusammenhänge und Beziehungen der vielfältigen Zeitfiguren komplexer zu erfassen.

Der Historiker Benedikt Brunner vom Mainzer Leibniz-Institut für Europäische Geschichte wendet sich mit Mirjam Loos' Buch *Gefährliche Metaphern. Auseinandersetzungen deutscher Protestanten mit Kommunismus und Bolschewismus (1919–1955)* einer Arbeit zu, die die Brisanz und die höchst folgenreichen praktisch-politischen Konsequenzen der von evangelischen Autoren der Weimarer Republik verwendeten Metaphorik aus dem Wortfeld Militär–Krieg–Kampf untersucht. Ihre These ist, dass nicht zuletzt diese Sprachbilder die Akzeptanz des ab 1941 geführten Vernichtungskrieges gegen die Sowjetunion befördert haben.

Außerhalb des Themenschwerpunktes widmet sich abschließend die Rezension des Politikwissenschaftlers Sebastian Huhnholz (Universität Hannover) Gennaro Imbrianos als Werkbiographie und eine Art Einführungswerk angelegter Studie *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*. Huhnholz hebt das Interesse des Autors hervor, die theoretische Eigen- und politische Selbständigkeit von Kosellecks vielschichtigem Werk herauszuarbeiten und versteht in diesem Sinne bereits den Obertitel programmatisch als eine Antithese zu Carl Schmitts berühmt-berühmter Schrift.

# SCHIEFRUNDE PERLEN ZUM DEUTUNGSANSPRUCH METAPHORISCHER EPOCHENNAMEN

Barbara Picht

*Die Epoche ist in dem Augenblick, wo sie ihren  
Namen erhält, noch nicht erfasst.  
(Karlheinz Stierle)*

An schiefrunde Perlen denkt heute vermutlich kaum jemand mehr, wenn er die Bezeichnung Barock hört. Und doch ist ein möglicher etymologischer Ursprung des Begriffs das portugiesische *barroco*, womit eine unregelmäßig gebildete Perle von geringem Wert bezeichnet wurde. Andere Etymologien führen die Bezeichnung auf das spanische *barrueco* zurück, womit auch eine unregelmäßige Gesteinsart gemeint sein kann. Von unebener Oberflächenbeschaffenheit sind sie beide, jene Perlen und diese Art von Gestein. Und für welche Erklärung man sich auch entscheidet (auch der illegale Wucherzins wird in Betracht gezogen, da das italienische *barocco* auch diesen meint) – immer dient diese Bezeichnung der Abwertung: eine unschöne Perle, ein unregelmäßiger Fels, ein illegaler Gewinn.<sup>1</sup>

Vergegenwärtigt man sich, dass viele Epochenbegriffe einen metaphorischen Kern haben (beim finsternen Mittelalter, der Renaissance oder der Aufklärung liegen sie offener zutage als im Fall des Barock), und geht man den Gründen dafür nach, gerät das vertraute, Geschichte periodisierende Epochengefüge in Bewegung. Präziser gesagt: Befragt man Epochen-einteilungen nach den mit ihnen verbundenen Deutungsansprüchen, geht etwas von ihrem ordnend-kategorisierenden Charakter verloren, dafür gewinnen sie etwas von der Dynamik zurück,

die mit Geschichtsinterpretationen als Akten der Sinngebung verbunden ist.<sup>2</sup> Um solche Dynamiken soll es im Folgenden gehen.

Epochen: nicht immer verstand man darunter das, was wir heute mit diesem Begriff verbinden. Das griechische *epoché* bedeutete ursprünglich ein Anhalten (zum Beispiel der Rede), ein Stoppen (zum Beispiel in einem Lauf) oder auch eine Unterbrechung (beispielsweise eines Krieges).<sup>3</sup> In der Astrologie war damit ein berechenbarer Punkt auf der Bahn eines Himmelskörpers gemeint.<sup>4</sup> Der antike Skeptizismus (und hier hat der Begriff seinen ältesten Ursprung) bezeichnete mit *epoché* den Verzicht darauf, ein Urteil zu fällen. Für alle diese Bedeutungen gilt, dass mit ›Epoche‹ kein bestimmter *Zeitabschnitt* bezeichnet wurde. Sondern gemeint war ein Ereignis, und zwei Ereignisse, also Epochen, konnten einen Zeitraum einschließen, der als ›Periode‹ bezeichnet wurde, so noch Johann Christoph Adelung in seinem *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, das zwischen 1774 und 1786 erschien.<sup>5</sup>

1 Vgl. Ulrich Pfisterer/Dirk Niefanger/Konrad Küster: »Barock«, in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, 2005–2012, [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_COM\\_244121](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_244121). Eine weitere mögliche Bedeutung ist ›lächerlicher Syllogismus‹, also eine übertrieben spitzfindige Schlussfolgerung; vgl. ebd.

2 Vgl. Gerrit Waltherr/Roland Kanz/Peter Philipp Riedel: »Epoche«, in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, 2005–2012, [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_COM\\_259112](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_COM_259112).

3 Vgl. Manfred Riedel: »Epoche, Epochenbewußtsein«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2: D–F, Basel 1972, Sp. 596–599, hier Sp. 596; Andreas Kamp: *Vom Paläolithikum zur Postmoderne – die Genese unseres Epochen-Systems*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts*, Amsterdam/Philadelphia 2010 (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 50), S. 41.

4 Vgl. Kamp: *Vom Paläolithikum zur Postmoderne* (Anm. 3), S. 126–137.

5 Vgl. Johan Hendrik Jacob van der Pot: *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte. Eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen*, Leiden 1999, S. 52.

Zur selben Zeit, im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, beginnt man ›Epoche‹ als Synonym für ›Periode‹ zu verwenden. Unter ›Epoche‹ wird also nun ein zeitlicher Abschnitt mit bestimmten signifikanten Merkmalen verstanden.<sup>6</sup> Es wird nach dem kennzeichnenden Gehalt von Zeitaltern gefragt.<sup>7</sup> Das griechische Verb *epis'chein*, von dem *epoché* abgeleitet ist, rechtfertigt übrigens beide Deutungen: Es meint sowohl ›innehalten‹ oder ›aufhören‹ als auch ›sich erstrecken über‹.<sup>8</sup>

Doch ob der Epochenbegriff nun im antiken Sinn eines bestimmten *Zeitpunktes* verwendet oder, wie von den Aufklärern, als *Zeitalter* gedacht wird: für beide gilt, dass Geschichtseinteilungen Akte der Sinngebung sind.<sup>9</sup> Epochenbezeichnungen

»interpretieren Geschichte [...]. Sie offenbaren [...] Ansichten über Gut und Schlecht, Fortschritt und Dekadenz, wünschenswerte und zu vermeidende Entwicklungen von Politik, Gesellschaft und Kultur. Sie reagieren auf die eigene Gegenwart: Sie legitimieren das Bestehende, relativieren es als Übergangsphase oder kritisieren es als Abirrung von einem normativen Ziel. Sie begründen solche Ziele, indem sie entsprechende histor[ische] Traditionslinien zeichnen; sie propagieren Vorbilder und formulieren Warnungen, können ideologische Waffen sein, politische Erkennungsmerkmale und Medien gelehrter Gruppenbildung. In ihrer Einheitlichkeit oder Vielfalt, Festigkeit oder Offenheit sagen sie viel über Strukturen und Machtverhältnisse der tonangebenden Wissenseliten aus.«<sup>10</sup>

Welchen Namen eine Epoche trägt, ist also immer auch Ausdruck der Geschichtsinterpretation ihrer Namensgeber. Und diese sind, wie zu zeigen sein wird, bei der Namenswahl nicht frei davon, wie vorangegangene Epochen sich selbst sahen oder gesehen wurden – obwohl sie sich gegebenenfalls noch gar nicht als Epochen im neuzeitlichen Sinn verstanden haben, was die hier verhandelte Problemstellung verkompliziert.

Es geht daher im Folgenden um zweierlei Wechselverhältnisse. Was sagt erstens ein Epochenname über das jeweilige Geschichtsverständnis aus und wie wirkt er auf dieses möglicherweise auch zurück? Damit verknüpft ist zweitens die Frage nach dem Verhältnis von Epochenbezeichnungen zueinander. Entspringen sie möglicherweise nicht der rückblickend ordnenden und klassifizierenden geschichtswissenschaftlichen Interpretation allein, sondern spiegeln zugleich ein zeitgenössisches Bezugs- und Verweissystem wider?

Unter den Epochenbezeichnungen nun gerade die metaphorischen zu betrachten, ist spannend, da sie in besonderem Maße in solchen Wechselverhältnissen zu stehen scheinen. So unterschiedlich, ja bisweilen kontrovers die verschiedenen Metaphertheorien ihren Gegenstand bestimmen, in einem sind sie sich weitgehend einig: Metaphern können eine Art Vorgriff auf begriffliches Wissen leisten. Sie generieren Neues. Wer Metaphern interpretiert, so Petra Gehring, gelange in Latenzzonen der Wissenschaft.<sup>11</sup> Blumenberg wollte bekanntlich die Metapher nicht auf das ›Vorfeld der Begriffsbildung‹ reduziert sehen, Metaphern könnten vielmehr irreduzible Denkformen sein. Das schließt aber auch nach Blumenberg nicht aus, dass es Übergänge von der Metapher zum Begriff geben kann.<sup>12</sup> Im Fall der metaphorischen Epochenamen scheint beides eine Rolle zu spielen: der Vorgriff auf begriffliches Wissen durch Metaphern und der Übergang von den metaphorischen Selbstbeschreibungen einer Zeit zum jeweiligen Epochenbegriff.

Um diesen Fragen an Beispielen nachzugehen, soll zunächst eine Periodisierung mit sehr langfristigen Folgen näher betrachtet werden. 1438 begann Flavio Biondo, Historiker und päpstlicher Sekretär, mit der

6 Vgl. Theodor Schieder: *Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung*, München/Wien 1968, S. 88.

7 Vgl. ebd., S. 87.

8 Vgl. Gerrit Walther: »Epochen als Lesart der Geschichte«, in: Matthias Meinhardt/Andreas Ranft/Stephen Selzer (Hg.): *Oldenbourg Geschichte Lehrbuch*, Bd. 4: *Mittelalter*, München 2007, S. 159–166, hier S. 159.

9 Vgl. Walther/Kanz/Riedl: »Epoche« (Anm. 2).

10 Ebd.

11 Vgl. Petra Gehring: »Das Bild vom Sprachbild. Die Metapher und das Visuelle«, in: Lutz Danneberg/Carlos Spoerhase/Dirk Werle (Hg.): *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 2009 (Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 120), S. 81–100, hier S. 81.

12 Vgl. Franz Josef Wetz: *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg 2004, S. 18 f. Friedrich Nietzsche sprach in diesem Zusammenhang von der Metapher als der ›Großmutter des Begriffs‹, vgl. dazu und insgesamt zu Zusammenhang wie Unterschieden von Metapher und Begriff Stefan Willer: »Metapher und Begriffsstützigkeit«, in: Ernst Müller (Hg.): *Begriffsgeschichte im Umbruch?* (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 4), Hamburg 2005, S. 69–80. Einen Überblick über Metaphertheorien gibt Eckard Rolf: *Metaphertheorien: Typologie, Darstellung, Bibliographie*, Berlin u. a. 2005.

Niederschrift eines Geschichtswerkes, in dem die Zeit zwischen 400 und 1400 n. Chr. verhandelt wird. Biondo führte dort erstmals die Trias von Altertum, Mittelalter und Neuzeit ein – die so noch nicht hießen: Es war von alter, mittlerer oder auch Zwischenzeit und von neuer Zeit die Rede. Der Terminus Mittelalter entstand erst im 18. Jahrhundert, der der Neuzeit ist nach dem Grimm'schen Wörterbuch als Epochenbegriff erst seit 1870 belegt.<sup>13</sup> Verglichen mit kulturmorphologischen Modellen, in denen die Geschichte von Kulturen analog zu Lebensverläufen als eine Abfolge von Jugend, Blütezeit und Alter gedacht wird, kehrt dieses Geschichtsdenken die Dynamik um: Einer alten Zeit folgt eine mittlere, die allerdings als Zwischen-, Übergangs- oder auch dunkle Zeit abgewertet wird. Sie wird von der jüngsten, neuen Zeit abgelöst und durch sie dynamisch überwunden.

Während Biondo dieses Modell spezifisch für die römische und dann die italienische Geschichte entwarf, führte der Hallenser Historiker Christoph Martin Keller es in seinem 1702 in Jena erschienenen Werk *Historia universalis* als ein universalgeschichtliches Gliederungsschema ein. Der Maßstab für diese Universalgeschichte und das ihr unterlegte Epochenverständnis war die europäisch-mittelmeerische Welt.

Seit Kellers Veröffentlichung ist die Epochentrias Altertum – Mittelalter – Neuzeit fest in das europazentrierte Geschichtsdenken eingeschrieben. Dass diese Dreigliederung so erfolgreich, man könnte auch sagen hartnäckig unsere Geschichtsauffassung prägt, liegt nach Reinhart Koselleck nicht zuletzt daran, dass sie auf inhaltliche Aussagen verzichtet: Ihr »hervorstechendes Merkmal ist eine bloß zeitliche Tiefenbestimmung, was ihre Formalität ausmacht und ihre Elastizität, verschieden datierbar und auslegbar zu sein.«<sup>14</sup> Geht es um das Mittelalter, war diese Zuschreibung allerdings ursprünglich keine rein zeitliche, sondern dezidiert wertend gemeint. Denn

aus dem Bild einer zu überwindenden ›dunklen‹ Zeit leitete sich das Versprechen ab, welches mit der Ausrufung einer ›neuen‹ Zeit verbunden ist. Es war ein großes Versprechen, gegeben zunächst von den italienischen Humanisten.

Eine Epoche Neuzeit quasi zu erfinden, bedeutete im 15. und 16. Jahrhundert, die bislang geltende Vorstellung von sechs Weltaltern und vier Weltmonarchien außer Acht zu lassen zugunsten einer Geschichtsauffassung, die sich nicht länger an der Erfüllung eines biblischen Heilsplanes orientierte.<sup>15</sup> Es war der Aufruf zu einem revolutionären Wandel im Geschichtsdenken. Petrarca als einer der wirkungsmächtigsten Verkünder dieses Wandels ignorierte die bis dahin gültige Vier-Reiche-Lehre und mit ihr die Idee der *translatio imperii*. Sein Ziel war, nicht fortsetzen und fortschreiben zu müssen, was er vorfand, sondern zu neuer Geltung zu bringen, was die Römische Republik zur Zeit der Scipionen und also das in seinen Augen wahre, große Rom einst ausgemacht hatte. Keine Kontinuität, keine Übertragung, sondern eine Wiedergeburt sollte gelingen. Damit war kein allein kultur- oder ideengeschichtliches Programm formuliert, sondern ein Machtanspruch erhoben – und das nicht zufällig in Oberitalien, wo die Entstehung autonomer Stadtrepubliken neues politisches Selbstbewusstsein aufblühen ließ. Deren Kampf um Freiheit richtete sich gegen die kaiserliche Autorität und damit gegen den französisch-deutschen Einfluss. Italien sollte als eigentlich legitimer Erbe des klassischen römischen Altertums reetabliert werden.<sup>16</sup> Dem diente die auch als humanistische Trias bezeichnete Einteilung in alte, mittlere und neue Zeit.<sup>17</sup>

Der Vorgriff auf begriffliches Wissen, den Metaphern leisten können, geht also bei der Rede von der dunklen Zeit mit einer Art Vorgriff auf den Geschichtsverlauf einher. Mithilfe einer veränderten Periodisierung soll Gegenwart beeinflusst, vor allem aber Zukunft gestaltet werden. Dafür muss Distanz zu der später als Mittelalter titulierten Periode geschaffen werden,

13 Laut Koselleck ist der zusammengesetzte Begriff Neuzeit erst seit 1870 belegt, vgl. Reinhart Koselleck: »Neuzeit. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe«, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 2017, S. 300–348, hier S. 302.

14 Koselleck: »Neuzeit« (Anm. 13), S. 304 f. Mit demselben Argument – der zeitlichen Unbestimmtheit – ist der Mittelalterbegriff von geschichtswissenschaftlicher Seite aber auch zurückgewiesen worden; vgl. Jürgen Voss: *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München 1972 (Veröffentlichungen des Historischen Instituts der Universität Mannheim, Bd. 3), S. 9, Anm. 2.

15 »Er [Petrarca; B. P.] bestritt das Weltmonarchie-Modell nicht, er ignorierte es einfach. Selbstverständlich aber lief seine Vision einer *rinascita* der Idee einer *translatio* diametral entgegen.« (Walther: »Epochen als Lesart der Geschichte« [Anm. 8], S. 163); vgl. auch Voss: *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs* (Anm. 14), S. 23.

16 Vgl. Walther: »Epochen als Lesart der Geschichte« (Anm. 8), S. 162 f.; Gerrit Walther: »Humanismus«, in: Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, 2005–2012, [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_a1756000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a1756000).

17 Vgl. Voss: *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs* (Anm. 14), S. 11.



und dies gelingt offensichtlich am besten mit metaphorischen Mitteln: Petrarcas Rede von der *tenebrae*, der Finsternis, soll den Zeitgenossen eindringlich nahelegen, dass es sich von solch scheinbar dunkler Zeit zu lösen gilt.<sup>18</sup> Ihr Äquivalent findet diese Geschichtsvorstellung in der im 15. Jahrhundert entstandenen Rede von der Wiedergeburt, dem Wiedererwachen, der Erneuerung. Dürer spricht 1523 von der ›widererwaxung‹.<sup>19</sup> Der Historiker Alfred Dove wies 1893 darauf hin, dass die Metapher von der Wiedergeburt bereits eine metaphorische Dreiheit in sich einschlieÙe: die von Leben, Tod und Wiedergeburt. Das Modell der Epochentrias sei in der Idee der Renaissance also schon angelegt gewesen.<sup>20</sup>

Petrarca ging es bei alledem noch vornehmlich um eine Erneuerung der lateinischen Literatur und Sprache. Das strahlte auch auf die bildende Kunst aus. Der italienische Humanist Lorenzo Valla prägt die Bezeichnung ›gotisch‹, kurz nachdem der Architekt und Mathematiker Tuccio Manetti behauptet hatte, nach dem Fall des Römischen Reiches hätten die einfallenden Goten und andere Barbarenvölker die antike Architektur völlig verdorben.<sup>21</sup> ›Gotisch‹ war also ursprünglich ein Synonym für roh, wild und unförmig. Wie ›barock‹ war auch diese Epochenbezeichnung nicht anerkennend gemeint. Beide dienten einem abwertenden Stilvergleich, die jeweilige Metapher wurde zum Zweck der Abgrenzung vom klassischen Ideal gewählt.

Zu Propaganda gehört aber stets auch Gegenpropaganda. Der von den Humanisten erhobene Barbarenvorwurf und die Ausrufung einer neuen Zeit im humanistischen Italien provozierte in weiten Teilen Europas, in Spanien, Frankreich, Deutschland, Polen, der Schweiz oder den Niederlanden, das Entstehen nationalmythologischer Gegenerzählungen, die die eigene Geschichte aufwerten sollten.<sup>22</sup> Philologische

Beweisverfahren anhand der Quellen sollten dabei Widerlegungsversuche abwehren. Ein Verwissenschaftlichungsschub in der Historiographie war die Folge.<sup>23</sup> Bedenkt man, wie tief sich der Kollektivmythos Nation seitdem zunächst in die europäische, dann die globale Geschichte eingeschrieben hat, lassen sich die möglichen Langzeitfolgen eines Rüttelns am epochalen Selbstverständnis einer Zeit in etwa ermessen.<sup>24</sup>

Untersucht man Epochenamen nicht isoliert, reicht die Idee von einem finsternen Zeitalter im Übrigen weiter zurück als bis zu Petrarcas Aufruf zur Kulturrevolution. Es gibt den Ausdruck bereits im Mittelalter selbst, wie die österreichische Historikerin Lucie Varga, die den *Annales* nahestand, in ihrer Doktorarbeit dargelegt hat.<sup>25</sup> Sie zeigt dort, dass die Metapher von Licht und Schatten eine der bevorzugtesten der abendländischen mittelalterlichen Literatur ist. Und die Dunkelheitsmetapher bezog sich schon damals auch auf ganze Zeitalter eines Niedergangs von Kultur und auf die Vergessenheit, der eine Überlieferung anheimfallen kann.<sup>26</sup> Solche ›Kulturvergessenheit‹ war ja der größte Vorwurf, den die Humanisten dem scheinbar dunklen Zeitalter machten, das zu überwinden sie angetreten waren.

---

tia-Begriffs, der es zuließ, Polen als eine Adelsnation zu charakterisieren. Caesars Helvetier-Kapitel aus *De bello Gallico* kam der Eidgenossenschaft zupass und die Niederländer erklärten sich mithilfe der Tacitus-Schilderungen des Bataveraufstandes zu Freiheitshelden. Die humanistischen Konstrukteure der Nationalmythen verstanden sich dabei als philologische Mythenkritiker, die aus den Quellen die historische Wahrheit über die jeweilige Nationengeschichte zu rekonstruieren imstande seien.

---

18 Vgl. ebd., S. 27–34.

19 Vgl. Gerrit Walther/Merio Scattola/Ulrich Pfisterer u. a.: »Renaissance«, in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, 2005–2012, [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_a3611000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a3611000).

20 Vgl. van der Pot: *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte* (Anm. 5), S. 312.

21 Vgl. Peter Kurmann: »Die Gotik – ein europäischer Stil?«, in: Günter Buchstab (Hg.): *Die kulturelle Eigenart Europas*, Freiburg i. Br. 2010, S. 89–111, hier S. 91.

22 Spanien und Frankreich konnten dabei direkt an mittelalterliche Überlieferungen in Gestalt des Goten- bzw. Frankenmythos anknüpfen. Andere entwarfen ihre Nationalmythen unter Rückgriff auf antike Quellen. In Deutschland geschah dies mithilfe des wiederentdeckten Tacitus, in Polen durch die Rezeption des von Ptolemaios geprägten Sarma-

23 Vgl. Caspar Hirschi/Hans-Joachim König/Stefan Rinke: »Nationalmythen«, in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, 2005–2012, [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_a2917000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a2917000).

24 Im Übrigen reagierten deutsche Humanisten nicht nur machtpolitisch auf Italiens Kulturrevolution, indem sie die *translatio imperii* weiterhin für sich in Anspruch nahmen und diesen Anspruch nationalmythologisch zu untermauern suchten. Sie interpretierten die eigene Rezeption des italienischen Humanismus zudem als eine *translatio studii* und rechtfertigten damit ihre Idee einer Verschiebung des christlichen Bildungszentrums nach Deutschland.

25 Zu Lucie Varga vgl. Peter Schöttler: »Lucie Varga – eine österreichische Historikerin im Umkreis der ›Annales‹«, in: ders.: *Die Annales-Historiker und die deutsche Geschichtswissenschaft*, Tübingen 2015, S. 150–179.

26 Vgl. Lucie Varga: *Das Schlagwort vom ›finsternen Mittelalter‹*, Baden u. a. 1932 (Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte an der Universität Wien, Bd. 8), S. 10.

Aus der Perspektive der Metapherngeschichte wird auch sichtbar, wie eine Epochenmetapher nicht allein zeitlich, sondern auch ihrem inhaltlichen Anspruch nach ›wandern‹ kann. Diente im Humanismus die Rede von der alten, mittleren bzw. dunklen und neuen Zeit noch einer Bildungsbewegung mit vornehmlich ästhetischen Zielen, nutzte die Reformation die Rede vom reinen Anfang, einem langen Irrweg und nun der Rückkehr zu den Ursprüngen für ihre (ebenfalls auf die Zukunft gerichteten) Ziele einer protestantischen Kirchengeschichtsschreibung. Und der bereits erwähnte Hallenser Historiker Keller übertrug die Epochentrias dann auf die politische Geschichte, womit er zugleich ermöglichte, dass sich das Gliederungsprinzip Altertum – Mittelalter – Neuzeit, nun periodisiert anhand der großen Reichsübertragungen, neben der Heilsgeschichte etablieren und diese schleichend ersetzen konnte.<sup>27</sup> Die Wechselbeziehung zwischen Geschichtstheorie und Epochenmetaphorik wird bei allen drei Modellen von alter, mittlerer und neuer Zeit deutlich, wobei die Besonderheit dieser Epochentrias eben ist, dass sie sich für unterschiedliche Ziele und diesen unterlegten Geschichtsverständnissen in Anspruch nehmen lässt.

Wie steht es nun mit der zweiten Art von Wechselverhältnis, dem Wechselverhältnis von Epochenbezeichnungen zueinander? Die Epochentrias Antike – Mittelalter – Neuzeit greift das in der Renaissance entstandene Bezugs- und Verweissystem auf, in dem um der Neuinterpretation der eigenen Gegenwart und einer geschichtstheoretisch legitimierten Zukunftsvorstellung willen Vergangenheit in einer ganz bestimmten Weise gedeutet wurde. Das Mittelalter verstand sich selbst nicht als Mittelalter (um eine Metapher handelt es sich hier im Übrigen auch dann, wenn die Finsternis nicht mitgedacht wird, durch die Bedeutungsübertragung aus der Lebensalter-Semantik). Der Epochenbegriff Mittelalter, so unterschiedlich er im Lauf der Zeit bestimmt wurde und noch immer wird, trägt in sich noch die Spuren der ursprünglichen Bedeutung, die dieser Zeit einen mittleren Platz zwischen zwei anderen Epochen zuweist. Auch die Metapher der Aufklärung (wie die

der Renaissance Erneuerung versprechend, wodurch sich beide von anderen Perioden abgrenzen), hat Verweischarakter, wenn der auch in eine andere Richtung weist als die Metapher der Renaissance. Das humanistische Erneuerungsdenken lebte von dem Rekurs auf die Antike. Erneuerung wurde hier als eine Reaktivierung von Tradition gedacht. Mit der Aufklärung verschob sich gewissermaßen die Blickrichtung. In dieser Zeit entsteht ein Fortschrittsbegriff, der die Möglichkeit einer nicht vorhersehbaren Weiterentwicklung der Gegenwart einschließt und diese begrüßt, einer Entwicklung, durch die Neues entsteht und eine wachsende Vervollkommnung des menschlichen Daseins erreicht wird.<sup>28</sup> »Offenheit der Zukunft« nennt Koselleck das.<sup>29</sup> Sie wiederum führte zu einer stärkeren Aufmerksamkeit für die historische Differenz zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die den Historismus prägende Überzeugung von der Anders- und Einzigartigkeit geschichtlicher Epochen und Kulturen hat hier ihren Ursprung. Epochen im uns heute geläufigen Sinn begann man damals erst zu entwerfen.<sup>30</sup> Doch auch für die zukunftsorientierte Metapher von der Aufklärung gilt, dass sie einem interepochalen Bezugssystem verhaftet bleibt. Ohne eine scheinbar dunkle, unaufgeklärte Zeit, die man überwinden will, ergibt das Bild keinen Sinn.

Verweise finden sich auch dort, wo es darum geht, eine Epoche inhaltlich zu bestimmen, etwa – um noch einmal das Beispiel des Barock aufzugreifen – wenn der Kunsthistoriker Heinrich Wölfflin den barocken Epochenstil anhand eines Vergleichs mit klassischen Stilmerkmalen charakterisiert. Er entwickelt Gegensatzpaare, durch welche sich die Klassik vom Barock unterscheidet. Im Bereich des Raums ist das der Gegensatz von Begrenzung versus Grenzlosigkeit, im Bereich der Zeit der von Dauer versus Augenblicklichkeit, im Bereich des Affekts der von ruhig sympathischem Mitempfinden versus wildes Entzücken und so fort.<sup>31</sup> Zusammenfassend will

27 Vgl. Caspar Hirschi/Annette Kreuziger-Herr: »Mittelalterrezeption«, in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, 2005–2012, [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_a2772000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a2772000). Als Grenzmarken setzte er die Herrschaft Konstantins des Großen und den Fall Konstantinopels 1453. Daneben brachte er den Beginn der *historia nova* u. a. auch mit der Vereinigung der spanischen Königreiche, der Vertreibung der Mauren von der Iberischen Halbinsel, der Entdeckung der ›Neuen Welt‹ und der Reformation in Verbindung.

28 Friedrich Jaeger u. a.: »Moderne«, in: Friedrich Jaeger (Hg.): *Enzyklopädie der Neuzeit Online*, 2005–2012, [http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248\\_edn\\_a2784000](http://dx.doi.org/10.1163/2352-0248_edn_a2784000).

29 Reinhart Koselleck: »Die Verzeitlichung der Begriffe«, in: ders.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M. 2006, S. 77–85, hier S. 77.

30 Vgl. ebd.

31 Hinzu kommen im Bereich des Körperlichen Idealmaß und Leichtigkeit vs. vollmassige Körper und Schwere, im Bereich der Form die schöne Form vs. die Tendenz zur Formlosigkeit; vgl. Walter Moser: »Barock«, in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 1: *Absenz bis Darstel-*

Wölfflin mit Blick auf Klassik und Barock die Ruhe des Seins von der Unruhe des Werdens unterschieden wissen, und er lässt wenig Zweifel daran, dass er der Klassik den Vorzug gibt, auch wenn er dazu auffordert, das Barock als eigenständige Stilepoche anzuerkennen. Der erst 23-jährige Erwin Panofsky weist dem Lehrer Wölfflin später nach, dass selbst dessen auf Werturteile verzichtende *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* ein relationales Gefüge sind. Denn ob etwas als malerisch oder plastisch charakterisiert wird, das hängt davon ab, womit man es vergleicht.<sup>32</sup>

Die Prägekraft von Epochenzuschreibungen ist längst in die historiographische Kritik geraten. Ganze Regalmeter werden gefüllt, um sichtbar zu machen, was Epochenbezeichnungen auch verdecken können: zeitgenössische Gegenbewegungen beispielsweise, also die Oppositionen gegen den ausgerufenen oder rückblickend angenommenen sogenannten ›Geist einer Zeit.‹<sup>33</sup> Auch das neuzeitliche Fortschrittsdenken, integraler Bestandteil unseres Epochendenkens, blieb nicht unkritisiert. Der Epochenbezeichnung Postmoderne ist solches Hinterfragen ebenfalls eingeschrieben, in diesem Fall das Hinterfragen des Selbstverständnisses der Moderne – eine interepochale Bezugnahme ist auch dies. Ranke prägte die Formel, jede Epoche sei unmittelbar zu Gott, wodurch er die einzelnen Epochen aus dem interepochalen Verweissystem herauszulösen versuchte.<sup>34</sup>

---

*lung*, Studienausgabe, Stuttgart/Weimar 2010, S. 593 unter Bezugnahme auf Heinrich Wölfflin: *Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien*, München 1888.

32 Vgl. Erwin Panofsky: »Über das Verhältnis der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie. Ein Beitrag zur Erörterung über die Möglichkeit ›kunstwissenschaftlicher Grundbegriffe‹«, in: ders.: *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, hg. von Hariolf Oberer/Egon Verheyen, Berlin 1998, S. 49–75.

33 »›Epochen‹ sind theoretische Konstrukte, die auf ›Zeiträume‹ als chronologische Einheiten anwendbar sind; sie basieren auf der Rekonstruktion von Merkmalskomplexionen, die sich synchron und/oder diachron von anderen Merkmalskomplexionen unterscheiden lassen; sie können in einem bestimmten Zeitraum eindeutig dominierende Charakteristika benennen oder aber Merkmalskomplexionen, die entweder in Konkurrenz zu anderen stehen oder schlicht auf gänzlich Unterschiedliches abheben, d. h. sich nicht ausschließen. Epochenkonstrukte müssen notwendig homogen sein, da sie sich nur als solche voneinander unterscheiden lassen, während Zeiträume in der Regel durch Heterogenität gekennzeichnet sind.« (Klaus W. Hempfer: *Literaturwissenschaft – Grundlagen einer systematischen Theorie*, Stuttgart 2018, S. 227.)

34 Zit. nach Justus Fetscher: »Zeitalter/Epoche«, in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 6: *Tanz bis Zeitalter/Epoche*, Studienausgabe, Stuttgart/Weimar 2010, S. 774–810,

Doch auch bei solchen Korrekturversuchen bleiben die Epochenbezeichnungen selbst als Bezugs- und Kritikpunkte von zentraler Bedeutung. Umwertungen sind dabei aber immer möglich. Von Gotik beispielsweise sprechen wir heute nicht mehr im ursprünglich intendierten abwertenden Sinn.

Metaphorische Epochenamen, so lässt sich bilanzieren, verdanken sich in aller Regel kulturhistorischen Deutungskämpfen. Wird Geschichte nach politischen Gesichtspunkten periodisiert, dienen meist entweder die Namen von Herrschern oder Herrschergeschlechtern zur Charakterisierung oder, wie beispielsweise in der russischen Geschichte, Herrschaftsbildungen. Auf die Kiewer Rus folgt die Periode der Mongolenherrschaft, dann das Moskauer Reich und schließlich das Petersburger Imperium, das bis zum Revolutionsjahr 1917 dauerte. Sind es technische Neuerungen und ihre Folgen, die einer Zeit ihren Namen geben wie beispielsweise im Fall des Atomzeitalters, kann auf Metaphorik ebenfalls leichter verzichtet werden.

Für die kulturhistorischen Epochen und ihre Metaphorik lassen sich vier Charakteristika bestimmen.

Erstens sind die zeitgenössisch verwendeten metaphorischen Bezeichnungen in aller Regel Ausdruck eines Programms, das in die Zukunft weist. Dieses Programm kann ästhetisch, religiös oder gesellschaftlich ausgerichtet sein.

Zweitens bedienen sich alle diese metaphorischen Bezeichnungen eines interepochalen Verweises, um zum Ausdruck zu bringen, worauf es in der eigenen Zeit jeweils ankommen soll. Metaphorische Epochenamen beziehen sich infolgedessen nie allein auf die jeweiligen Gegenwart, sondern deuten und bewerten zugleich Vergangenheit.

Drittens fällt auf, dass es sowohl beim historisch-kritischen Rückblick auf zeitgenössische Geschichts- und Gegenwartsdeutungen als auch in der geschichtswissenschaftlichen Diskussion über Epochen selten dazu kommt, dass der metaphorische Epochenname durch einen anderen Namen ersetzt wird (was Differenzierungen nicht ausschließt, ein Beispiel wäre die Etablierung der Teildisziplin Frühe Neuzeit, ein anderes Heinz Dieter Kittsteiners Projekt, die europäische Geschichte von 1618 bis 1945 in

---

hier S. 803.

eine Stabilisierungs-, eine Fortschritts- und eine heroische Moderne zu unterteilen<sup>35</sup>). Selbst eine aus geschichtswissenschaftlicher Sicht so problematische Bezeichnung wie Mittelalter, auf die zu verzichten schon einige Historikerinnen und Historiker dringlich empfohlen haben, hält sich hartnäckig. Dass sich die Geschichtswissenschaft selbst längst entlang der Epochentrias institutionell organisiert hat, spielt gewiss eine wichtige Rolle. Maßgeblicher noch ist sicherlich, dass der Mittelalterbegriff lange schon geschichtlich geworden und daher nicht willkürlich zu ersetzen ist. Er ist als Begriff zu dem geworden, was Koselleck einen ›Erfahrungsspeicher‹ nennt.

Viertens und letztens schließlich macht die den metaphorischen Bezeichnungen eigene geschichtsbildende Funktion mit aus, dass sie nicht gesichertes Wissen festzuschreiben suchen, sondern Erwartungen und Interessen Ausdruck geben.<sup>36</sup>

Aus alledem folgt: Nach dem metaphorischen Gehalt von Epochenbezeichnungen zu fragen, bringt etwas von dem unruhestiftenden Charakter zum Vorschein, der diesen Sinndeutungen ursprünglich eigen war.<sup>37</sup> Sie werten auf und urteilen ab, sie können wie Katalysatoren wirken oder wie Brandbeschleuniger. Sie rufen zu Revolutionen oder zum Frieden auf, ihr Gebrauch hat nichts Unschuldiges. Vor allem aber sind sie, in so weite Ferne die mit ihnen bezeichneten Vergangenheiten auch gerückt sein mögen, offensichtlich quicklebendig und behaupten erfolgreich ihren Platz in unserem Denken über Geschichte, Zukunft und Gegenwart.

---

35 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: *Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715*, München 2010.

36 Zit. nach Benjamin Specht: »Epochale Metaphern. Strukturen und Funktionen kulturspezifischer Bildlichkeit«, in: ders. (Hg.): *Epoche und Metapher. Systematik und Geschichte kultureller Bildlichkeit*, Berlin 2014 (spectrum Literaturwissenschaft / spectrum Literature, Bd. 43), S. 123–142, hier S. 133.

37 Zu einem solchen dynamischen Metaphernverständnis vgl. auch Cornelia Müller: *Metaphors Dead and Alive, Sleeping and Waking. A Dynamic View*, Chicago 2008.

# KETTE, STROM, WELLENSCHLAG ZUR METAPHOROLOGIE DER TRADITION<sup>1</sup>

Daniel Weidner

Am 12. Juni 1938 schreibt Walter Benjamin aus dem Pariser Exil einen Brief an seinen Freund Gershom Scholem nach Jerusalem. Er entwickelt darin ein paar Gedanken über Franz Kafka, die zwar ihren eigentlichen Zweck nicht erreichen, Salman Schocken dazu zu gewinnen, Benjamin zu fördern, aber postum berühmt geworden sind: Kafkas Werk, so Benjamin, sei »eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mystischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition ist) einerseits, von der Erfahrung des modernen Großstadtmen-schen andererseits, bestimmt sind«:

»Kafkas Werk stellt eine Erkrankung der Tradition dar. Man hat die Weisheit gelegentlich als die epische Seite der Wahrheit definieren wollen. Damit ist die Weisheit als ein Traditionsgut gekennzeichnet; sie ist die Wahrheit in ihrer hagadischen Konsistenz. Diese Konsistenz der Wahrheit ist es, die verloren gegangen ist. Kafka war weit entfernt, der erste zu sein, der sich dieser Tatsache gegenüber sah. Viele hatten sich mit ihr eingerichtet, festhaltend an der Wahrheit oder an dem, was sie jeweils dafür gehalten haben; schweren oder auch leichteren Herzens verzichtleistend auf ihre Tradierbarkeit. Das eigentlich Geniale an Kafka war, daß er etwas ganz neues ausprobiert hat: er gab die Wahrheit preis, um an der Tradierbarkeit, an dem hagadischen Element festzuhalten. Kafkas Dichtungen sind von Hause aus Gleichnisse. Aber das ist ihr Elend und ihre Schönheit, daß sie *mehr* als Gleichnisse werden mußten. Sie legen sich der Lehre nicht schlicht zu Füßen wie sich die Hagada der Halacha zu Füßen legt. Wenn sie sich gekuscht haben, heben sie unversehens eine gewichtige Pranke gegen sie.«<sup>2</sup>

Viele dieser Formulierungen verweisen auf Überlegungen, die man von Benjamin kennt: Die Rede von der »epischen Seite der Wahrheit« erinnert an den Erzähleraufsatz, in dem Benjamin dem Erzähler Weisheit zuspricht; der Verlust der Weisheit scheint etwas mit dem Verlust der Erzählbarkeit oder der Krise der Erfahrung zu tun zu haben, von der Benjamin etwa in *Erfahrung und Armut* spricht; nicht von »Erkrankung«, aber von »Erschütterung« der Tradition spricht er im Kunstwerksaufsatz.<sup>3</sup> Manch anderes ist an Scholem und wohl auch an Schocken adressiert. So sind etwa ›Haggada‹ und ›Halacha‹ Termini technici, die zwei Schichten der jüdischen Überlieferung unterscheiden, in der die normativ relevanten Vorschriften und Traditionen als ›Halacha‹, die legendarischen Teile als ›Haggada‹ bezeichnet werden – eine Begrifflichkeit, die Benjamin durch einen von Scholem übersetzten Aufsatz des Dichters Chaim Nachman Bialik bekannt war, in dem diese Ausdrücke ebenfalls schon zu einer Theorie der Überlieferung genutzt wurden.

Markanter als die heterogene und idiosynkratische Begrifflichkeit ist die bildliche Seite des Textes. Sie ist es, die den verschiedenen Ideen erst Kohärenz und dem Zugriff Benjamins auch seine spezifische Dynamik gibt. Zu ihr gehört die Metapher einer ›Er-

---

umfänglichen Forschung vgl. Vivian Liska: »Eine gewichtige Pranke – Walter Benjamin und Giorgio Agamben zu Erzählung und Gesetz bei Kafka«, in: Daniel Weidner/Sigrid Weigel (Hg.): *Benjamin-Studien* 3, Paderborn 2014, S. 215–232; Daniel Weidner: »Nichts der Offenbarung«, ›inverse‹ und ›unanständige Theologie‹. Kafkaeske Figuren des Religiösen bei Adorno, Benjamin, Scholem und Agamben«, in: Manfred Engel/Richie Robertson (Hg.): *Kafka und die Religion in der Moderne*, Würzburg 2014 (Oxford Kafka Studies, Bd. 3), S. 155–175.

1 Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag am Heidelberger Promotionskolleg »Was ist Tradition?« im Oktober 2017 zurück.

2 Walter Benjamin/Gershom Scholem: *Briefwechsel 1933–1940*, Frankfurt a. M. 1980, S. 269, 271; aus der

3 Walter Benjamin: »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.2: *Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1991, S. 435–508, hier S. 438 f.

krankung« der Tradition, die so prägnant wie resistent gegen ihre Auflösung (als bloße ›Krise‹) hervorsticht, das abschließende Bild vom Heben der Pranke, das gleichermaßen rätselhaft und mehrdeutig ist: Was hieße denn das Kuschen vor dem Gesetz und was das Erheben der Pranke? Dass es nur ein Gleichnis über Gleichnisse ist, das selbst in Form und Inhalt Kafka nachahmt, macht die Sache nicht einfacher. Einigermaßen erkennbar ist immerhin die Absicht, mit der Benjamin diese Bilder verwendet: Sie zielen auf eine Aufwertung der Tradierbarkeit, die in überraschender Weise irgendwie auf dieselbe Stufe wie die Wahrheit gestellt wird. Dabei ist weder das Verhältnis von Tradition, Tradierbarkeit, Wahrheit und Weisheit unmittelbar einsichtig, noch das Verhältnis von Tradition und Moderne – das wiederum auf ein anderes Bild führt, das der Ellipse, das nicht weniger suggestiv und nicht weniger vieldeutig ist als die vorhergehenden.

Bevor man sich von dieser Suggestivkraft in das Labyrinth der Benjamin-Exegese locken lässt, von dessen Gefahren die allzu vielen Ariadnefäden in Gestalt voluminöser Monographien Zeugnis ablegen, tut man gut, sich noch einmal des ersten Eindrucks der Überraschung zu versichern: dass hier Tradition aufgewertet, aber offensichtlich auch auf eine bestimmte, paradoxe oder jedenfalls schwierige Weise verstanden wird. Solche Schwierigkeiten würde man wohl am anderen »Brennpunkt« der Ellipse, in der Moderne, erwarten, aber nicht so sehr in der Tradition; und es ist diese Erwartung, mit der Benjamins Text bricht und daraus sein Versprechen erzeugt. Was für ein Vorverständnis von Tradition setzt das voraus? Was stellen wir uns unter Tradition vor, haben wir eine Theorie der Tradition? In welchem Diskurs – außer dem der Mystik, der hier explizit aufgerufen wird – situieren wir die Rede von der Tradition? Oder kann man vielleicht so allgemein gar nicht über Tradition reden, weil es nur verschiedene und sehr spezifische Diskurse über sie gibt? Und welche Rolle spielt in dieser Rede die bildliche Dimension? Ist ›Tradition‹ überhaupt ein Begriff oder eine Metapher, und unter welchen Voraussetzungen wäre jeweils das eine oder andere der Fall?

Diese großen Fragen können im Folgenden nur exemplarisch und nur an einigen wenigen Autoren entwickelt werden. Das geschieht allerdings in systematischer Absicht: Einerseits soll der erwähnte Begriffsstatus diskutiert werden und andererseits die Notwendigkeit einer Metaphorologie verdeutlicht werden. Dazu werde ich in vier Schritten vorgehen. Zunächst werde ich allgemein über die Voraussetzungen reflektieren, unter denen in der Moderne über

Tradition gesprochen und nicht gesprochen wird. Dann werde ich ein Beispiel eines starken Gebrauchs von ›Tradition‹ erläutern, nämlich bei Johann Gottfried Herder, anschließend sehr cursorisch die Geschichte von ›Tradition‹ im langen 19. Jahrhundert nachzeichnen, um schließlich noch mal auf Benjamin zurückzukommen.

## I. TRADITION: BEGRIFFSSTATUS

Will man sich über Tradition informieren, fällt zunächst ein Negativbefund auf: ›Tradition‹ ist kein großer Theoriebegriff, wenige große Werke widmen sich explizit dem Konzept und Tradition spielt auch keine besonders prominente Rolle in anderen Diskursen. Wenn sich allgemein über Tradition geäußert wird, so oft im Modus der Klage: Es handele sich um einen nicht respektierten und unbedachten Gegenstand; die Aufklärung habe alle Traditionen hinter sich gelassen und auch nicht mehr verstanden, was Tradition eigentlich sei, der moderne Mensch – und zumal die Jugend – habe für Tradition nur noch ein Schulterzucken übrig.<sup>4</sup> Trotz ihrer offensichtlich kulturkritischen Züge scheinen solche Klagen einige Auffälligkeiten der Rede von der Tradition gut zu repräsentieren.

Begriffsgeschichtlich ist ›Tradition‹ gut erforscht, symptomatisch ist aber, dass auch begriffsgeschichtliche Arbeiten ihre Schwierigkeiten mit dem Begriff haben: »Der Traditionsbegriff gehört vermutlich zu den unklarsten und vieldeutigsten Begriffen sowohl der Bildungs- als auch der Wissenschaftssprache.«<sup>5</sup> Hergeleitet wird der Terminus zum einen aus der Rechtsgeschichte, insbesondere aus dem Sachen- und Depositenrecht – *traditio* oder *paradosis* bezeichnet hier ein mehrstelliges Verhältnis, dass jemand

4 Vgl. etwa die Beiträge – mit Ausnahme von dem Ernst Blochs! – in Bertrand d'Astorg/Leonhard Reinisch (Hg.): *Vom Sinn der Tradition*, München 1970.

5 Siegfried Wiedenhofer: »Traditionsbegriffe«, in: ders./Torsten Larbig (Hg.): *Kulturelle und religiöse Traditionen: Beiträge zu einer interdisziplinären Traditionstheorie und Traditionsanalyse*, Münster 2005, S. 253–279, hier S. 253; zur Begriffsgeschichte vgl. die folgenden Anmerkungen sowie Karsten Dittmann: *Tradition und Verfahren. Philosophische Untersuchungen zum Zusammenhang von kultureller Überlieferung und kommunikativer Moralität*, Norderstedt 2004; für einen kulturtheoretischen Überblick vgl. auch Aleida Assmann: »Traditionsmodelle«, in: dies.: *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln u. a. 1999 (Beiträge zur Geschichtskultur, Bd. 15), S. 63–160; für eine stärker diskursorientierte Darstellung mit Schwerpunkt im britischen 19. Jahrhundert vgl. Stephen Prickett: *Modernity and the Reinvention of Tradition: Backing into the Future*, Cambridge u. a. 2012.

jemandem etwas gibt –, zum anderen aus der Religionsgeschichte, wo die Bewahrung von religiösen Normen und Wissensbeständen mit der Frage von Weitergabe verbunden wird. Vor allem im letzteren Zusammenhang entsteht dann auch ein Normbegriff ›der Tradition‹ als Quelle von Autorität, die etwa als *consensus patrum* eine wichtige Rolle bei der Herausbildung des Christentums spielt. Es ist dieser Normbegriff, der zunächst in der Reformation und dann in der Aufklärung kritisiert wird und sich geradezu in ein Heterostereotyp verwandelt, dem entweder der authentische Ursprung (Reformation) oder der ausstehende Fortschritt (Aufklärung) entgegengesetzt wird. Positiv konnotiert wird der Traditionsbegriff dann erst wieder in der Romantik und Gegenrevolution verwendet und verbreitet sich dann sehr rasch.

Laut Volker Steenblocks Artikel in Ritters *Historischem Wörterbuch der Philosophie* kann man den rechtlichen Traditionsbegriff auch allgemein auf ein »kulturelles Grundphänomen« übertragen, weil Tradition das sei, »was die Folge der Geschlechter verbindet und die Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufrechterhält«; ›Tradition‹ werde daher »komplementär zur ›Rezeption‹ zum hermeneutischen, philosophischen und wissenschaftlichen Problem in den vielfältigsten Hinsichten und zu einem gängigen Grundbegriff«. <sup>6</sup> Offensichtlich wird hier der Traditionsbegriff als Projektion des eigenen Verfahrens gelesen, weil es eben die Voraussetzung der begriffsgeschichtlichen Arbeit ist, Vergangenheit und Zukunft aufeinander zu beziehen und Traditionen zu konstruieren. Allerdings muss Steenblock nicht nur zugeben, dass der Traditionsbegriff für die neuzeitliche Philosophie »vielfach zum Gegenbegriff ihrer Selbstkonstituierung, damit aber gerade nicht auch schon zu einem philosophischen Grundbegriff« geworden sei, <sup>7</sup> dass er also historisch in der Tat lange eher negativ profiliert war. Gerade der Vergleich mit ›Rezeption‹ macht auch noch mal deutlich, wie wenig sich auch die hermeneutischen Fächer mit ›Tradition‹ beschäftigt haben und wie viel mehr sie sich für das Empfangen als für das Übergeben interessiert haben.

Auch Siegfried Wiedenhofers Artikel in den *Geschichtlichen Grundbegriffen* schreibt dem Konzept der Tradition die wichtige Rolle eines »Kollektivsingular[s] mit transzendentelem Status« zu; es bezeichne die »subjektive Bedeutungsdimension des Geschichtsbegriffs«, »die durch den Übergang von ›Historie‹ zu ›Geschichte‹ (wenigstens zum Teil) frei geworden ist«. <sup>8</sup> Auch hier wird der Begriff der Tradition aus dem eigenen Verfahren heraus konstruiert, denn nicht nur ist ›Tradition‹ einer jener im Prozess der Historisierung entstandenen Kollektivsingulare, der Begriff ist auch geradezu das Komplement ›der Geschichte‹, weil er die »Leerstelle« fülle, welche die Historisierung hinterlassen habe. <sup>9</sup> Schon die Rede von der »Leerstelle« suggeriert dabei, dass dieser Prozess nicht völlig bruchlos erfolgt ist, sie verschleiert aber auch, dass Tradition schon vor der Sattelzeit eine ›transzendente‹ Qualität der Ermöglichung von Wissen hatte – etwa als *consensus patrum* – und der Traditionsbegriff auch keineswegs unmittelbar mit der Sattelzeit prominent wurde: »erst im 20. Jahrhundert setzte er sich schließlich als historisch-literarischer Grundbegriff so umfassend durch, daß von einer inflationären Verwendung dieses Begriffs in der Gegenwart gesprochen werden kann«. <sup>10</sup> Der konstatierten Allgegenwart des Begriffs steht also auch hier nur eine Erklärung als ›Komplement‹ gegenüber, die zudem historisch nur wenig überzeugt.

Auch die wenigen Versuche einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Traditionsbegriff konstatieren ähnliche Probleme. Edward Shils klagte in seiner großen soziologischen Studie *Tradition* (1981), dass man zwar viel über einzelne Traditionen lesen könne, aber kaum etwas über Tradition als solche. <sup>11</sup> Während noch bei Weber das ›traditionale Handeln‹ einer der drei Typen sozialen Handelns sei, werde es in der zeitgenössischen Soziologie meist ganz auf das Begriffspaar Tradition und Moderne reduziert und fungiere dabei – da sich Soziologie eben dominant für die Modernität der Gesellschaft interessiere – meist lediglich als Kontrastfolie, wenn diese nicht durch ihre Gleichgewichts- und Systemmodelle ohnehin traditionsblind sei.

6 Volker Steenblock: »Tradition«, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10: *St–T*, Basel u. a. 1998, Sp. 1315–1330, hier Sp. 1315.

7 Ebd., Sp. 1317. Zum Verhältnis von Tradition und Rezeption vgl. auch Wilfried Barner: »Wirkungsgeschichte und Tradition. Ein Beitrag zur Metaphorologie der Rezeptionsforschung«, in: Gunter Grimm (Hg.): *Literatur und Leser*, Stuttgart 1975, S. 85–100.

8 Siegfried Wiedenhofer: »Tradition, Traditionalismus«, in: Otto Brunner/Reinhard Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6: *St–Vert*, Stuttgart 1990, S. 607–650, hier S. 608.

9 Ebd., S. 635.

10 Ebd., S. 635, 608.

11 Edward Shils: *Tradition*, Chicago u. a. 1984; zum Problemkomplex Tradition und Moderne vgl. auch Shmuel N. Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität*, übers. von Suzanne Heintz, Frankfurt a. M. 1979, S. 147 ff.

Der negative Befund bestätigt sich damit. Allerdings ist Zögern und Skepsis angebracht, ob das Fehlen eines Begriffes wirklich auf eine Leerstelle oder gar auf einen blinden Fleck verweist oder ob dieser blinde Fleck nicht eher im Auge des Betrachters liegt, der, wenn er sich einmal für etwas interessiert, schnell entweder die Ubiquität wie auch die erstaunliche Abwesenheit von etwas wahrzunehmen meint. Es mag ja aber auch sein, dass das, wovon nicht gesprochen wird, unter anderem Namen verhandelt wird, und gerade das könnte eine wichtige Tatsache sein. Es liegt daher nahe, etwas genauer hinzuschauen, wo denn trotzdem von Tradition gesprochen worden ist.

Der wahrscheinlich wichtigste Fall ist der 1983 von Eric Hobsbawm und Terence Ranger herausgegebene Band *The Invention of Tradition*, in dem Historiker nachwies, dass vermeintlich uralte Traditionen etwa des schottischen Clanwesens oder der britischen Monarchie tatsächlich erst im 19. Jahrhundert entstanden sind; das zielte nicht auf eine Authentizitätskritik, sondern wollte zeigen, dass auch und gerade die Moderne eine Zeit von »mass-producing traditions« war, dass also der Gegensatz von Tradition und Moderne kein binärer ist.<sup>12</sup> Interessant ist nun der diskursive Ort des Buches *zwischen* zwei Entwicklungen: Einerseits war es ein Buch von Historikern in der Tradition der Sozialgeschichte, die die Entstehung und Verbreitung von Ideologien als Reaktion auf bestimmte soziale Situationen untersuchten, etwa als Reaktion auf Modernisierung und die mit ihr einhergehenden sozialen Spannungen im 19. Jahrhundert. Andererseits stand es am Anfang des »memory boom« der 1980er Jahre, also der Untersuchung der Formen und Weisen, wie Vergangenheit erinnert, dargestellt und überliefert wird. 1984 erscheint der erste Band von Pierre Nora's *Lieux de Mémoire*, 1985 werden in Deutschland die Übersetzungen von Maurice Halbwachs' Werk neu aufgelegt.

Diskursiv betrachtet ist die Rede von Tradition also gewissermaßen ein Übergangsphänomen: Was hier Tradition hieß, wurde kurz vorher noch Geschichte genannt und kurz danach Gedächtnis. Man kann also nicht sagen, dass über Tradition zu wenig geredet wird – es wird eben mit anderen Worten über sie geredet und man muss fragen, was diese Verschiebung bedeutet. Und es sind ja nicht irgendwelche Wörter: *Geschichte* ist der zentrale epistemologische

Begriff der historischen Geisteswissenschaften, noch dazu ein Begriff, der in der uns geläufigen Form als Kollektivsingular eng mit dem Projekt der Moderne verbunden ist. Sie ist nach Michel Foucault oder Reinhart Koselleck entscheidend für die Verzeitlichung des Wissens und der Zeitvorstellung. Dagegen ist *Gedächtnis* wohl das wichtigste kulturwissenschaftliche Paradigma der 1990er und 2000er Jahre; auf die Frage, was »Kultur« eigentlich ist, lässt sich auch mit: »sie ist ein Gedächtnis« antworten. Gerade der diffuse Kulturbegriff bedurfte solcher Modelle, Gedächtnis wiederum hat dann seinerseits Modelle wie etwa die erwähnten *lieux de mémoire*, wie das Trauma, wie die Unterscheidung von Arbeits- und Speichergedächtnis und andere Leitbegriffe und -unterscheidungen, die die *Memory Studies* prägen. »Tradition« ist dabei nicht nur vom »Gedächtnis« verdrängt worden, sie scheint auch nicht in den Kreis der erwähnten Leitbegriffe aufgestiegen zu sein; nur selten wird sie wie bei Aleida Assmann »als ein paradigmatischer Fall des kulturellen Gedächtnisses verstanden«<sup>13</sup> – in der Regel wird sie vielmehr umgekehrt als ganz untergeordnetes Phänomen behandelt, das mit anderen Konzepten erklärt werden muss. Insgesamt scheint das Konzept also gewissermaßen in dieser Übergangszone von Geschichte zu Gedächtnis liegen geblieben zu sein.

Geschichte, Gedächtnis, Kultur, Tradition – das sind alles große Worte, auch alles Kollektivsingulare, also Ausdrücke, die eine Mehrzahl von Geschichten, Gedächtnissen etc. auf ein zugrunde liegendes oder übergreifendes Ganzes beziehen. Was heißt es nun, zum einen oder zum anderen dieser Ausdrücke zu greifen? Oder, noch einmal anders formuliert: Was können wir über einzelne dieser Ausdrücke durch jeweils andere Ausdrücke lernen? Was geschieht, wenn wir etwa Geschichte als Gedächtnis oder Kultur als Tradition beschreiben? Könnten wir uns nicht so, gleichsam auf einem Umweg, diesen großen Worten nähern, die als solche sonst nicht definierbar sind?

Zwei vorausgeschickte Anmerkungen: Alle diese Ausdrücke implizieren auch etwas, das auf den ersten Blick wie ein Kategorienfehler aussieht; »Kultur« bezeichnet sowohl die je spezifische Kultur wie die Tatsache der Kultur überhaupt. Für »Tradition« hat Paul Ricœur – derjenige, der sich im Rahmen einer Theorie der Zeit wohl am ausführlichsten mit Tradition auseinandergesetzt hat – eine Dreiteilung entworfen zwischen erstens der Traditionalität als einer kulturellen oder anthropologischen Universalie, zweitens den

12 Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983. »Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914« ist der Titel von Hobsbawms Beitrag; vgl. ebd., S. 263–308.

13 Assmann: »Traditionsmodelle« (Anm. 5), S. 88.



Traditionen als den jeweils bestimmten Traditionen von etwas und drittens der Tradition als Normbegriff.<sup>14</sup> So sinnvoll diese Unterscheidung heuristisch auch ist, es wird sich immer wieder zeigen, dass die eigentliche semantische Kraft des Ausdrucks Tradition darin besteht, zwischen den Ebenen hin und her zu wechseln und insbesondere deskriptive und normative sowie universelle wie kulturspezifische Aspekte zu vermischen, wenn etwa eine bestimmte Unterscheidung *einer* Tradition wie ›Halacha‹ und ›Haggada‹ dazu genutzt werden kann, um sowohl eine allgemeine Aussage über Geschichte und Überlieferung zu treffen wie auch einen philosophischen Anspruch auf Wahrheit zu erheben.

Zweitens ist der epistemische Zwischen- und Übergangstatus sicher entscheidend daran beteiligt, dass Tradition schwer zu denken und zu bestimmen ist, weil sie in den Sprachen der Geschichte oder des Gedächtnisses leicht verschwindet oder zum unwesentlichen Appendix wird, sei es zur bloßen Voraussetzung und Quelle von Geschichte oder zum Sonderfall des Gedächtnisses. Wir haben aber bereits gesehen, dass die begriffliche Bestimmung nicht das einzige und vielleicht auch nicht das wichtigste Mittel ist, über Tradition und Traditionen zu sprechen; nicht weniger wichtig sind metaphorische oder, allgemeiner, unbegriffliche Momente, seien es Übertragungen aus anderen Semantiken wie der Geschichte, dem Gedächtnis, der Hermeneutik (Gleichnis) oder die Adoption bestimmter Unterscheidungen einzelner Tradition (Halacha und Haggada, Geist und Buchstabe). Von der Ricœur'schen Unterscheidung her kann man bezweifeln, ob es überhaupt *einen* Begriff der Tradition (oder auch der Traditionalität) gibt oder ob es nicht jeweils recht spezifische Konzepte von Tradition sind, die auf die Tradition erweitert werden. Gerade diese Übertragungen und das heißt dann auch: gerade die Streitigkeiten über Tradition – mit den zentralen Einschnitten der Reformation und der Aufklärung – würden sich damit als entscheidend für die Konstitution des Begriffes erweisen. Für unsere Zwecke ist es besonders interessant, das Konzept in seiner Komplementarität zur Geschichte zu untersuchen, und zwar gewissermaßen vor, neben und nach der Geschichte: im Moment der Etablierung der Geschichte im 18. Jahrhundert, während des langen 19. Jahrhunderts und angesichts der Krise des Historismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Durchgängig wird dabei die unbegriffliche und figurale Funktion von ›Tradition‹ im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen.

## II. HERDER: KETTE UND STROM

Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) sind ein Werk des Übergangs: Sie erscheinen während der Französischen Revolution, nehmen bereits viele Elemente des modernen Geschichtsbegriffs auf und spielen in der Genealogie des Historismus eine wichtige Rolle.<sup>15</sup> Aber ihr Verständnis von Geschichte unterscheidet sich auch markant von dem, was sich dann im 19. Jahrhundert durchsetzen wird. Es handelt sich um einen typischen Text der Spätaufklärung, die sich einerseits durch eine gewisse Skepsis gegenüber aufklärerischen Prämissen der Macht der Ratio auszeichnet, andererseits durch eine Verbreiterung des Programmes der Aufklärung hin zu einer Erfassung auch der sinnlichen Seite des Menschen. Es ist symptomatisch, dass gerade in dieser Übergangssituation der Begriff der Tradition eine wichtige Rolle spielt.

Der aufklärungsskeptische Zug zeigt sich bereits im Titel des ersten Kapitels des zentralen neunten Buches: »So gern der Mensch alles aus sich selbst herauszubringen wähnet, so sehr hanget er doch in der Entwicklung seiner Fähigkeiten von anderen ab.«<sup>16</sup> Der Mensch ist also nicht autonom. Das ist zunächst einmal ein anthropologisches Argument, und zwar ein doppeltes: Der Mensch hält sich für selbständig, ist aber fremdbestimmt, und zwar in natürlicher wie in geistiger Hinsicht: »Sowenig der Mensch seiner natürlichen Geburt nach aus sich selbst entspringt, so wenig ist er im Gebrauch seiner geistigen Kräfte ein Selbstgeborener.« (336) Charakteristisch für Herder ist, dass er zwischen natürlicher und geistiger Welt nicht kategorial unterscheidet und damit dem Menschen auch keine Welt der Freiheit

14 Vgl. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*, Bd. 2: *Zeit und literarische Erzählung*, übers. von Rainer Rochlitz, München 1989 (Übergänge, Bd. 18.2) (frz. 1984), S. 355–371.

15 Zu Herders Geschichtsverständnis vgl. Yann Philipp Leiner: *Schöpferische Geschichte. Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Kultur bei Johann Gottfried Herder*, Würzburg 2012; Heinz Meyer: »Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1982), S. 88–114.

16 Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: ders.: *Werke in zehn Bänden*, hg. von Günter Arnold/Martin Bollacher/Helmut Bachmaier, Bd. 6: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, hg. von Martin Bollacher, Frankfurt a. M. 1989, S. 9–898, hier S. 336. Nachweise hieraus im Folgenden mit Angabe der Seitenzahl direkt im Text.

oder der Geschichte reserviert; im Gegenteil ist die Menschenwelt eingebettet in den weiten Kosmos, wie der berühmte Anfang des Textes deutlich macht, an dem Herder sich der Erde als »Stern unter Sternen«<sup>17</sup> gewissermaßen in einem Heranzoomen nähert. Der Mensch hat sich als Teil des Lebens über lange Zeiträume überhaupt erst entwickelt – er ist Teil einer Naturgeschichte, deren Erforschung zum Programm der empirisch gesonnenen Spätaufklärung gehört.

So sehr der Mensch mit der Natur zusammenhängt, so sehr gehört es aber auch zu seinem Wesen, dass er sich *einbildet*, selbständig zu sein. In dieser Bestimmung klingt die Kritik der *superbia* durch, die für die lutherische Tradition charakteristisch ist: Für Luther gehört es zum Wesen des Menschen, sich für Gott zu halten. Herder formuliert das auch als eine negative Anthropologie: Der Mensch ist nicht durch eine besondere Fähigkeit ausgezeichnet, sondern durch einen Mangel an Instinkten, der auch dem Fehlen eines bestimmten Platzes in der Welt entspricht. Dieser Mangel mache den Menschen zu einem »Kunstgeschöpf«, denn durch ihn ist er in der Lage, aber auch gezwungen, alle Künste zu lernen. Gerade in diesem Lernen aber ist er nicht autonom:

»Da nun aber unser spezifischer Charakter eben darin liegt, daß wir, beinah ohne Instinkt geboren, nur durch eine lebenslange Übung zur Menschheit gebildet werden, und sowohl die Perfektibilität als die Korruptibilität unsres Geschlechts hierauf beruhet, so wird eben damit auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes, d. i. eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom ersten bis zum letzten Gliede.« (337)

Auch für Herder ist Geschichte ein Ganzes, aber es ist nicht das Ganze eines vorgegebenen Ziels, nicht das eines offenen Erwartungsraums, sondern das Ganze einer Aneinanderreihung, die eher für die Sedimente der Erfahrung steht. Herders immer wieder bemühtes Bild ist das der Kette: So wie der Mensch in der Kette der Generationen steht, steht er auch in der Kette der Erziehung. Bildlogisch stellt die Kette hier nicht nur den festen Zusammenhang dar, sondern betont auch die Rolle der einzelnen Glieder. Jedes Glied wird von einem gehalten und hält ein anderes. Jedes Glied ist auch in sich rund, in sich organisiert. Denn Herder betont immer wieder, dass die Geschichte genetisch und organisch ist:

»genetisch durch die Mitteilung, organisch durch die Aufnahme und Anwendung des Mitgeteilten.« (339 f.) Der Einzelne ist nicht selbsterzeugt, aber auch nicht einfach nur abhängig, sondern wird zum Erzeuger zunächst seiner eigenen organischen Form, dann des folgenden Gliedes.

Das Kettenbild ist ein altes Bild für den Zusammenhang der Natur als große Kette der Wesen. Die Folge der Generationen und insbesondere ihre Interpretation als organisch genetischer Zusammenhang rekurriert auf die Generationstheorie von Caspar Friedrich Wolff, aber Herder entwickelt das auch gleich an zwei scheinbar ganz anderen Beispielen, der Sprache und der Tradition. Sprache ist das wichtigste Mittel zur Bildung, das Medium aller Kenntnisse und auch die Form, in der wir Tradition erwerben. Schrift ist die »Tradition der Traditionen« (355), die es erlaubt, diese Kenntnisse fortzuführen, und die eine Kette der Bildung und Wissenschaft und des Menschengeschlechtes zieht; auch die Regierung basiert meist auf der Tradition. Die älteste und heiligste Tradition ist aber die der Religion, die Herder als »fortpflanzende Mutter« vorstellt (373), denn nicht nur ist bei den ältesten Völkern die Sprache der Religion immer die älteste und dunkelste, die Künste und Wissenschaften sind auch wesentlich aus der Religion entstanden, weil die Vernunft, wenn sie das eine im vielen sucht, auf das Unsichtbare geleitet wird und weil auch das Kettenbild fast automatisch die Frage nach dem Anfang stellt: »Wo hängt der erste Ring der Kette unsres Geschlechts und seiner geistig-moralischen Bildung? Lasset uns sehen, was uns darüber die Naturgeschichte der Erde samt der ältesten Tradition sage.« (379)<sup>18</sup> Mit dieser »ältesten Tradition« ist die biblische Überlieferung gemeint, die Herder als Quelle der Formen und Medien der Überlieferung darstellt, etwa, wo es um Bilder, Hieroglyphen oder die Buchstabenschrift geht.

Herders Traditionsbegriff ähnelt dem modernen Geschichtsbegriff, bleibt aber auch markant different. Auch bei ihm machen die Menschen die Geschichte – aber sie empfangen sie auch. Das Augenmerk liegt weder auf dem Anfang noch auf dem Ende der Geschichte, sondern auf der Verbindung und Weitergabe, denn nur diese Kette bindet zusammen und macht eine philosophische Deutung der Geschichte überhaupt erst möglich:

17 Vgl. ebd., Erster Teil, Erstes Buch, Kap. 1: »Unsere Erde ist ein Stern unter Sternen«.

18 Zur »ältesten Tradition« vgl. auch Daniel Weidner: »Hieroglyphen und heilige Buchstaben. Herders orientalische Semiotik«, in: Wulf Koepke/Karl Menges (Hg.): *Herder-Jahrbuch VII*, Heidelberg 2004, S. 45–68.

»Die Philosophie der Geschichte also, die die Kette der Tradition verfolgt, ist eigentlich die wahre Menschengeschichte, ohne welche alle äußere Weltbegebenheiten nur Wolken sind oder erschreckende Mißgestalten werden. Grauenvoll ist der Anblick, in den Revolutionen der Erde nur Trümmer auf Trümmern zu sehen, ewige Anfänge ohne Ende, Umwälzungen des Schicksals ohne dauernde Absicht! Die Kette der Bildung allein macht aus diesen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Menschengestalt unsterblich und fortwirkend lebet.« (343)

Dieser Band der *Ideen* ist 1785 erschienen, also noch vor der Französischen Revolution, und die ›Revolution‹, von der hier die Rede ist, ist wohl noch weniger der Moment der Krise oder der Neugründung einer Welt, sondern die permanente Umwälzung einer Welt, in der alles sich wandelt und die dem unvorbereiteten Auge nur eine Trümmerstätte ist: auch die historische Skepsis und Ironie angesichts der Geschichte sind typisch für die Spätaufklärung. Besonders interessant ist freilich, dass Herder nun auch dieser auf den ersten Blick sinnlosen Geschichte einen Sinn aus der Perspektive der Menschheit geben kann:

»Das Maschinenwerk der Revolutionen irret mich also nicht mehr: es ist unserm Geschlecht so nötig wie dem Strom seine Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und ziehet palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.« (345)

Die Kette der Generationen, Geschlechter oder Völker kann auch als Strom vorgestellt werden, der nicht einfach fließt, sondern ständiger Veränderung und Verjüngung bedarf, um in Bewegung zu sein. An anderer Stelle spricht Herder auch vom Pendelschlag beständiger Abweichung, die hier fast wie eine Dialektik erscheint: »Einzelnen versuchen wir oft beiderlei Extreme, bis wir zur ruhigen Mitte gelangen, wie der Pendel zu beiden Seiten hinausschlägt. In steter Abwechslung erneuern sich die Geschlechter.« (655) Wie der Pendelschlag ist auch der Wellenschlag Teil des Stromes, der alles in sich enthält und alles mit der Quelle verbindet, sodass auch dieser Wechsel bezogen ist auf eine Einheit steter Abweichung; der wogende Strom kann nicht einfach weiterfließen, sondern bedarf ständiger Verjüngung, steter Abwechslung, die auch immer wieder abweicht wie ein Pendelschlag – Herder kennt hier durchaus etwas, das später Dialektik heißt. Aber die Wogen gehören eben zum Strom, der alles in sich enthält, außer

vielleicht seine Quelle – und so ist auch all diese Dialektik bezogen auf eine historische und genetische Einheit, deren Widersprüche doch alle Teil des einen Stromes sind: »In welchen Abweichungen und Winkeln aber auch der Strom der Menschenvernunft sich fortwinden und brechen möge; er entsprang aus dem ewigen Strome der Wahrheit und kann sich kraft seiner Natur auf seinem Wege nie verlieren. Wer aus ihm schöpft, schöpft Dauer und Leben.« (655) Das macht noch einmal deutlich, dass der Strom der Menschenvernunft alles enthält, aber nicht absolut ist, weil er selbst aus einem anderen Strom entspringt. Wie der Strom auf seine Quelle verweist, verweist die Menschheit auf ihren Ursprung und ist gerade darum Tradition, die zugleich auch Traditionalität an sich und eine Tradition ist.

### III. DIE KONSERVATIVE TRADITION: STROM UND ORDNUNG

Bei Herder erlebt das Konzept der Tradition an der Schwelle zur ›Geschichte‹ noch einen wichtigen Auftritt. Im 19. Jahrhundert verschwindet es nicht von der Bühne, aber wechselt die Rolle oder eher: das Genre. Tradition tritt aus der epistemischen Reflexion zurück und wird zum Angelpunkt des konservativen Denkens, das sich in Reaktion auf die Französische Revolution ausbildet. ›Tradition‹ bekommt eine dezidiert ›reaktionäre‹ Konnotation und wird zu einem Gegenbegriff zu ›Geschichte‹, wird aber selbst zunehmend verzeitlicht. In gewisser Hinsicht wiederholt sich dabei die Polarisierung der Reformationszeit, denn von der Tradition sprechen oft katholische Autoren: die Traditionalisten im klerikalen Frankreich, aber auch die katholischen Minderheiten in Deutschland und Großbritannien.<sup>19</sup>

Schon Edmund Burke hatte gegen die programmatische Veränderung der Revolution das Dauernde, das Beharrende, die Kontinuität, die Herkunft betont und die Orientierung an Gegenwart und Zukunft als beschränkt verstanden: Der Staat etwa sei nicht nur das revolutionär zu gestaltende Gemeinwesen, sondern die »Gemeinschaft zwischen denen, welche leben, welche gelebt haben, und denen, welche noch leben sollen«.<sup>20</sup> Angelehnt an Burke betont auch

19 Vgl. dazu allgemein Martin Greiffenhagen: *Das Dilemma des deutschen Konservatismus*, München 1971, insb. S. 138 ff.; Prickett: *Modernity* (Anm. 5), insb. S. 169 ff.

20 Edmund Burke: *Betrachtungen über die Französische Revolution* (1790), übers. von Friedrich Gentz, Frankfurt a. M. 1967, S. 160.

Adam Müller, der Staat sei nicht nur »die Verbindung vieler neben einander lebender, sondern auch vieler auf einander folgender Familien; sie soll nicht nur unendlich groß und innig im Raum seyn, sondern auch unsterblich in der Zeit. Die Lehre von der Verbindung auf einander folgender Generationen ist ein leeres Blatt in allen unsern Staats-Theorieen.«<sup>21</sup> Wie bei Herder reicht die Dauer dabei in einen dunklen Grund zurück, wie dort wird das religiös assoziiert, aber in der Regel nicht mehr wirklich theologisch konkret gemacht. Wenn Arthur Moeller van den Bruck das Schlagwort »Konservatismus hat die Ewigkeit für sich«<sup>22</sup> prägt, so bleibt bewusst offen, ob mit dieser »Ewigkeit« einfach das unveränderte Fortbestehen der gegenwärtigen Zustände gemeint ist oder eine der Zeitlichkeit entzogene, vorhergehende oder diese transzendierende Eigenschaft der Dinge. Dabei lässt sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts beobachten, dass auch das Verhältnis zur Zeit zunehmend reflexiv wird: Valoriert wird nicht mehr, was festgehalten wird, sondern *dass* festgehalten wird, die Dauer selbst wird zum Wert, ja sie wird sakralisiert.<sup>23</sup>

Dabei wird auch die Metapher vom Strom wieder aufgegriffen. John Henry Newman etwa, der berühmte britische Konvertit zum Katholizismus, spielt sie aus, um gleichzeitig gegen die Bevorzugung der Gegenwart und der reinen Ursprünge – also gegen die Modernen ebenso wie gegen die Protestanten – zu polemisieren:

»It is indeed sometimes said that the stream is clearest near the spring. Whatever use may fairly be made of this image, it does not apply to the history of a philosophy or belief, which on the contrary is more equable, and purer, and stronger, when its bed has become deep, and broad, and full [...]. Its beginnings are no measure of its capabilities, nor of its scope. At first no one knows what it is, or what it is worth. [...] In time it enters upon strange territory; points of controversy alter their bearing; parties rise and around it; dangers and hopes appear in new relations; and old principles reappear under new forms. It changes with them in order to remain the same. In

a higher world it is otherwise, but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often.«<sup>24</sup>

Wieder dient hier die Strommetapher als Bild der Kontinuität wie der Inklusivität; dabei entspringt dieser Strom zwar nicht mehr einem »ewigen Strom der Wahrheit« wie bei Herder, aber er ist doch bezogen auf eine »higher world«. Dieses Ineinander von Ordnung und Wandel, das schon bei Newman nicht mehr nur die christliche Lehre, sondern umfassender auch die christliche Kultur charakterisiert, prägt auch andere Diskurse über Tradition, etwa Matthew Arnolds Überlegungen zur Kultur und T. S. Eliots Entwurf einer Literatur- und Kulturgeschichte. Eliots *Tradition and the Individual Talent* (1919) scheint geradezu unmittelbar an Newton anzuschließen, wenn es heißt, man spreche von Tradition heute nur noch, um ihre Fehler zu beklagen, während sie in der Dichtung unentbehrlich sei:

»No poet, no artist of any art, has his complete meaning alone. His significance, his appreciation is the appreciation of his relation to the dead poets and artists. You cannot value him alone; you must set him, for contrast and comparison, among the dead. [...] The existing monuments form an ideal order among themselves, which is modified by the introduction of the new (the really new) work of art among them. The existing order is complete before the new work arrives; for order to persist after the supervention of novelty, the *whole* existing order must be, if ever so slightly, altered; and so the relations, proportions, values of each work of art toward the whole are readjusted; and this is conformity between the old and the new. Whoever has approved this idea of order, of the form of European, of English literature, will not find it preposterous that the past should be altered by the present as much as the present is directed by the past.«<sup>25</sup>

Auch hier geht es um die Verbindung mit den Toten, auch hier geht es um eine Raumgenossenschaft, aber die zentrale Metapher ist nicht mehr der Strom, sondern die »ideal order«, eine ideale Abfolge, die nicht mehr mit den Zufällen der Geschichte identisch

21 Adam Müller: *Die Elemente der Staatskunst*, Bd. 1, Berlin 1809, S. 60.

22 Arthur Moeller van den Bruck: *Das dritte Reich*, Berlin 1923, S. 167.

23 Greiffenhagen: *Dilemma* (Anm. 19), S. 163 ff. Über die »säkularisierte Weiterentwicklung des religiösen und christlichen Traditionsbegriffes« spricht auch Wiedenhofer: »Traditionsbegriffe« (Anm. 5), S. 256, 268.

24 John Henry Newman: *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), hg. von Ian Ker, Notre Dame, IN 1994, S. 40. Vgl. dazu Prickett: *Modernity* (Anm. 5), S. 174 ff.

25 Thomas Stearns Eliot: »Tradition and the Individual Talent«, in: ders.: *Selected Essays*, London 1932, S. 13–22, hier S. 15.

ist, aber auch nicht einfach ewig ist. Sie verwirklicht vielmehr eine andere Geschichte, in der sich Zeitlosigkeit und Wechsel verbinden, insofern jedes neue Werk die Ordnung verändert, aber jede Veränderung auch immer wieder Ordnung herstellt. Tradition ist nicht mehr statisch und entwickelt sich auch nicht mehr einfach und gewissermaßen stetig, sondern eher ruckhaft, weil jede Ergänzung der Tradition ihren Zusammenhang verändert und eine neue Konstellation herstellt. Gemeint scheint hier eine Form der Veränderung durch Mutation, durch Bruch mit der alten Ordnung, der aber sogleich wieder zur Stiftung einer neuen Ordnung wird.

Eliot schreibt 1919 in einem Moment, den man mit gutem Recht als posthistoristisch bezeichnen kann. Das lange 19. Jahrhundert geht 1918 zu Ende, das Versprechen der Moderne und der Geschichte ist gebrochen, die Krise des Historismus wird zu einem Dauerschlagwort der Zwischenkriegszeit, und es ist kein Zufall, dass diese Krise gerade dort besonders manifest wurde, wo die Geschichte niemals komplett Fuß fassen konnte: im Bereich der Künste und der Religion. Allerdings verschwindet Geschichte nicht einfach und Tradition wird nicht einfach reaffirmiert, vielmehr implizieren moderne Diskurse über Tradition schon die Idee des Bruches, durch den bei Eliot das jeweilige »individual talent«, also der Dichter, zugleich in der Tradition und jenseits von ihr steht. Tradition bindet sich an das Bild des Traditionsbruchs, aber auch diese Imagination ist hochkomplex und problematisch, oder kann das jedenfalls werden, wie abschließend noch einmal an Benjamin gezeigt werden soll.

#### IV. BENJAMIN, SCHOLEM UND DER WELLENKAMM

Gut zwanzig Jahre vor dem anfangs zitierten Brief über die »Erkrankung der Tradition« hatten Benjamin und Scholem schon einmal über die Tradition korrespondiert. 1917, als die beiden sich gerade von ihrem Engagement in der Jugendbewegung distanzieren, führen sie eine Diskussion über die Erziehung, die sich für Benjamin nur von der Tradition her verstehen lasse:

»Ich bin überzeugt: die Tradition ist das Medium in dem sich *kontinuierlich* der Lernende in den Lehrenden verwandelt und das im ganzen Umfang der Erziehung. In der Tradition sind alle Erziehende und zu Erziehende und alles ist Erziehung. Symbolisiert und zusammengefaßt werden diese Verhältnisse in

der Entwicklung der Lehre. / Wer nicht gelernt hat kann nicht erziehen, denn er sieht nicht an welcher Stelle er einsam ist, wo er also auf seine Weise die Tradition umfaßt und lehrend mitteilbar macht. Wer sein Wissen als überliefertes begriffen hat in dem allein wird es überlieferbar, er wird in unerhörter Weise frei. Hier denke ich mir den metaphysischen Ursprung des talmudischen Witzes. Die Lehre ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen nehmen) kommt alles darauf an sich seiner Bewegung so hinzugeben, daß sie bis zum Kamme wächst und überstürzt mit Schäumen. Diese ungeheure Freiheit des Übersturzes ist die Erziehung, im eigentlichen: der Unterricht, das sichtbar- und *frei* werden der Tradition, ihr Überstürzen aus lebendiger Fülle. Es ist so schwer über Erziehung zu reden weil deren Ordnung mit der religiösen Ordnung der Tradition ganz zusammen fällt.«<sup>26</sup>

Schon hier wird die Tradition mit der Idee der Überlieferbarkeit und Mitteilbarkeit verbunden, die auch später im Brief über Kafka eine Rolle spielt. Dabei ist es in den frühen Texten deutlicher, dass Benjamin hier kantianisch denkt: Er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erziehung. Lehren kann, wer gelernt hat, die Lehre ist damit eine Form, sie hat kategorialen Status.<sup>27</sup> Dabei wird die Lehre sowohl mit der Religion wie auch mit der Geschichte assoziiert, denn das Wissen, um das es hier geht, hat eine besondere Konsistenz, die über die bloße Mitteilbarkeit hinausgeht, und es ist ein Wissen, das sich in der Zeit und mit der Zeit entwickelt. Metaphorologisch klingt neben der Idee des Stromes auch die der Kette an, in der ein Glied in das andere greift. Aber auch hier werden, typisch für Benjamin, diese Metaphern dort wirklich prägnant, wo sie entwickelt werden: Aus dem Strom wird ein Meer, und das Meer wird durch Wellen bewegt, welche die einzelnen Akte des Tradierens sind. Nicht das individuelle Talent durchbricht die Tradition, wie bei Eliot, sondern schon jeder Akt des Tradierens selbst; in dem Moment, wo man die Lehre lehrt, löst man sich aus ihr – und fällt in sie zurück. Die Tradition wird erst frei und sichtbar in dieser Unterbrechung, in dem Augenblick, in dem sich die Welle erhebt, aber

26 Walter Benjamin: »Brief an Gershom Scholem am 6.9.1917«, in: Walter Benjamin: *Briefe*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1966, S. 145 f.

27 Vgl. dazu Samuel Weber: *Benjamin's -abilities*, Cambridge 2008, insb. S. 11–13, 79–81. Grundsätzlich zum Verhältnis Benjamins zur Tradition vgl. auch John McCole: *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Ithaca, NY 1993.

auch schon gleich wieder in sich zusammenbricht. Der Traditionsbruch ist eigentlich die Tradition oder doch das, was diese antreibt.

Dass Benjamin diese Paradoxien mit dem »Ursprung des talmudischen Witzes« assoziiert, ist dabei ein deutliches Signal an seinen Briefpartner, der hier weit mehr ist als nur ein passiver Zuhörer. Denn Scholem beschäftigte sich selbst in seiner Jugend intensiv mit Tradition, und zwar ganz praktisch. Als überzeugter Zionist, der aus einem assimilierten und dem Judentum weitgehend entfremdeten Elternhaus stammt, beschließt Scholem, sich die Tradition anzueignen. Er bringt sich hebräisch bei, er »lernt« Talmud bei einem orthodoxen Rabbiner und wendet sich dann schließlich dem Studium der kabbalistischen Literatur zu. Über die Erfahrungen, die er dabei macht, berichtet er nicht nur seinem Freund, er entwickelt in seinen Tagebüchern auch eine aphoristische »Theorie« des Judentums, die wesentlich auch eine Theorie der Tradition ist, von der aus man auch Benjamins Vorstellungen erhellen kann und an der man besonders gut beobachten kann, wie die Semantik *einer* Tradition genutzt wird, um Tradition als solche zu denken.

Charakteristisch für Scholems Theorie ist etwa folgender Aphorismus: »Geschriebene Tradition ist die Paradoxie, in der die jüdische Literatur sich essentiell entfaltet.«<sup>28</sup> Wie bei Haggada und Halacha im Kafka-Brief klingen hier spezifische Termini der jüdischen Traditionsliteratur an, nämlich die rabbinische Lehre von der doppelten Thora: Neben der schriftlichen Überlieferung in den fünf Büchern Mosis habe es auch eine mündliche Unterweisung gegeben, die von Lehrer zu Schülern weitergegeben wurde und den »festen« Text kommentierend auslegt, aber – da liegt bereits die Paradoxie – in der rabbinischen Literatur der Talmudim und Midraschim dann selbst wieder verschriftlicht und mündlich kommentiert wird. Aber der zitierte Aphorismus spricht nicht nur über die Tradition, er spricht auch wie die Tradition: Er hat die charakteristische Form einer rabbinischen Sentenz, und Scholems Theorie ist auch insgesamt eine Sammlung von Aphorismen, die zwischen

traditionellen Sentenzen und romantischen Fragmenten changieren. Gerade dadurch hat sie auch ein selbstreflexives, poetologisches Element und spricht über das Schreiben selbst. Wie so mancher jugendlicher Diarist klagt Scholem immer wieder, er könne nicht schreiben, und alles, was er schreibe, bleibe Stückwerk – aber die Rede von der Tradition und ihren Paradoxien macht genau diese Schwierigkeit legitim: »[I]ch empfinde in meinem eigenen Leben aufs allerdeutlichste die Berechtigung des Verbotes des Schreibens der mündlichen Lehre.«<sup>29</sup> Die Rede vom Paradox der geschriebenen Tradition spricht also über ein Problem in der historischen Tradition, aber auch über ein Problem des eigenen Schreibens, schließlich – und entscheidend – projiziert sie die eigene Paradoxie in die Tradition: In einer Art *mise en abyme* von Aussage und eigener Äußerung entwirft Scholem zugleich eine komplexe Theorie der Tradition und schreibt sich in sie ein. Das wird ihm erlauben, auch seine Position als kritischer Philologe noch als »Kommentator« und damit im weitesten Sinne als Teil der Tradition zu figurieren; zugleich wird auch hier – und mit Rekurs auf Benjamins Rede von der Tradierbarkeit – die Krise der Tradition zu ihrem eigentlichen Kern:

»Der Kabbalist behauptet, es gäbe eine Tradition über die Wahrheit, die tradierbar sei. Eine ironische Behauptung, da ja die Wahrheit, um die es hier geht, alles andere ist als tradierbar. Sie kann erkannt werden, aber nicht überliefert werden, und gerade das in ihr, was überlieferbar wird, enthält sie nicht mehr. Echte Tradition bleibt verborgen; erst die verfallende Tradition verfällt auf einen Gegenstand und wird im Verfall erst in ihrer Größe sichtbar.«<sup>30</sup>

In seinen religionsgeschichtlichen Schriften konstruiert Scholem dann die Dynamik der Tradition aus der Spannung von esoterischer und exoterischer Überlieferung, in der die Überlieferung einerseits durch das zusammengehalten wird, was in ihr gerade nicht überliefert, sondern vorausgesetzt wird, andererseits aber dieses Vorausgesetzte stetig dazu drängt, doch zum Ausdruck zu kommen, was dann eine Krise der Tradition nach sich ziehe.

28 Gershom Scholem: *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, hg. von Karlfried Gründer/Herbert Kopp-Oberstebrink/Friedrich Niewöhner unter Mitwirkung von Karl Erich Grözinger, Bd. 2: 1917–1923, Frankfurt a. M. 2000, S. 302. Über Scholems Theorie des Judentums vgl. insgesamt das zweite Kapitel von Daniel Weidner: »Das esoterische Schreiben: Scholems philosophische und theologische Schriften«, in: ders.: *Gershom Scholem: Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München 2003, S. 145–290.

29 Scholem: *Tagebücher* (Anm. 28), S. 156.

30 Gershom Scholem: »Zehn unhistorische Sätze über Kabbala«, in: ders.: *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M. 1973, S. 264–271, hier S. 264; vgl. dazu Daniel Weidner: »Lernen, Lesen, Schreiben. Gershom Scholem und die jüdische Textgelehrsamkeit«, in: Nicolas Berg/Dieter Burdorf (Hg.): *Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umfeld der Kritischen Theorie*, Göttingen 2014, S. 259–279.

Das Bild der sich überstürzenden Welle der Tradition trifft offensichtlich genau dieses. Es ist so prägnant, dass Scholem es noch zwanzig Jahre später erinnern wird, als er auf Benjamins Brief über Kafka und die »Erkrankung der Tradition« antwortet und kritisiert, dass Benjamin Kafkas Verhältnis zur Tradition mit dem Scheitern assoziiere: »Solche Erkrankung, würde ich sagen, liegt in der Natur der mystischen Tradition selbst angelegt: daß Tradierbarkeit der Tradition allein noch als ihr Lebendiges erhalten bleibt, ist im Verfall der Tradition, in ihren Wellenbergen, nur natürlich.«<sup>31</sup> Was nach Benjamin bei Kafka geschehe, dass von der Tradition nur die Tradierbarkeit verbleibe, sei somit geradezu ein Normalfall der Tradition. Kafka ist so frei wie derjenige, der sich der Welle hingibt, in ihm wird zugleich das sichtbar, was in der Tradition selbst – in ihren Wellentälern – unsichtbar geblieben war. Wie sich hier freilich Berg und Tal, Verfall und Leben zueinander verhalten, wird immer undurchsichtiger, und so versteht Scholem noch mal vierzig Jahre später, bei der Herausgabe seiner Briefe, die Stelle anders: Hier liege »offenkundig ein Versehen von mir vor und ich schrieb ›Wellenberge‹ statt ›Wellentäler‹, was ja der Sinn des Satzes war.«<sup>32</sup> Für Benjamin war der Sinn ein umgekehrter, aber es ist wohl gerade diese Möglichkeit der Verkehrung, des Auf und Ab der Wellen, der die Produktivität dieser meteorologischen Konstellation ausmacht.

## V. METAPHOROLOGIE DER TRADITIONEN

›Tradition‹ ist also keineswegs ein unbedachter Ausdruck, auch wenn er erheblich weniger theoretisiert worden ist als Ausdrücke wie Geschichte oder Gedächtnis und seine theoretische Unterbestimmtheit oft nur durch vage Assoziationen mit Beharrung oder auch Mündlichkeit kompensiert wird. Gerade darum wird ›Tradition‹ aber auch an den Rändern des modernen Diskurses immer wieder aufgenommen, sei es, dass der Ausdruck anthropologisch genommen wird und die entstehenden idealistischen Geschichtskonstruktionen korrigieren soll, wie bei Herder, sei es, dass er an den Rändern der hegemonialen Nationalgeschichte im langen 19. Jahrhundert gebraucht wird, um konservative oder auch katholische Positionen zu markieren, sei es, dass er bei Kritikern des Historismus wie bei Benjamin und Scholem dazu dient, die

Brüchigkeit der Geschichte zu markieren. Gerade solche Verwendungen könnten es erlauben, die Geschichte von ›Tradition‹ auch als Indikator für die Verschiebung der diskursiven und epistemischen Voraussetzungen zu nutzen, wie das etwa der Übergang von ›Geschichte‹ zu ›Gedächtnis‹ nahelegt.

Dabei scheint gerade die relative Unmarkiertheit von ›Tradition‹ Argumentationsweisen auf den Plan zu rufen, die nicht unmittelbar begrifflich sind. Das können einfache Metaphorisierungen der Tradition als Kette, Strom oder Ordnung sein, es sind aber auch und gerade kompliziertere Figurationen wie die entwickelten Metaphern des Wellenschlages oder der auf einen Gegenstand verfallenden Traditionen, in denen sich die Paradoxien der Semantik von ›Tradition‹ niederschlagen und die zugleich oft zu Allegorien des eigenen Schreibens werden: Über Traditionen zu schreiben heißt nicht nur, ihnen eine bestimmte Form zu geben, sondern auch, ihnen gegenüber eine bestimmte Position einzunehmen. Ebenso auffällig ist, dass bestimmte kulturelle Semantiken eine wichtige Rolle spielen, weil eben meist nicht über Tradition als solche, sondern über eine bestimmte Tradition gesprochen wird. Oft sind es Termini und Unterscheidungen besonderer Traditionen, die sich als anschlussfähig und metaphorisierbar erweisen, wie die Rede von der mündlichen und der schriftlichen Tradition; überspitzt kann man sagen, dass im Zeichen der Gedächtnistraditionen erheblich mehr über ›jüdische Tradition‹ gesprochen wurde als über Tradition als solche. Ob, wann und wie dieses Interesse in naher Zukunft auch auf das Interesse an anderen Traditionen oder an Tradition als solcher zurückwirkt, ist wohl noch offen.

Für ein anspruchsvolles Reden über Tradition bedeutet das jedenfalls, dass es sich nicht wird allein am Begriff festmachen lassen und dass es zugleich über Traditionen und Tradition wird sprechen müssen. Wenn man sich noch mal an die Ricœur'sche Unterscheidung von Traditionalität, *den* Traditionen und *der* Tradition erinnert, bedeutet das Reden über Tradition nicht nur, Position zu derjenigen Moderne zu beziehen, die sich immer noch normativ als Überwindung der Traditionen versteht, es situiert sich auch zu den Traditionen, das heißt zu kulturell spezifischen, unter Umständen sogar exklusiven Traditionen, und stellt damit auch die Frage des eigenen Verhältnisses zu diesen besonderen Traditionen. Wenn die Stärke, aber auch Undeutlichkeit und Vieldeutigkeit der Rede von der Tradition in der Vermischung dieser drei Aspekte besteht, dann wird es notwendig sein, alle drei Ebenen im Blick zu behalten, deren Verbindungen

31 Gershom Scholem: »Brief an Benjamin am 6.–8.11.1938«, in: ders. (Hg.): *Briefwechsel*, Frankfurt a. M. 1980, S. 286.

32 Ebd., S. 288.

und Übertragungen häufig gerade metaphorologisch vollzogen werden. Notwendig ist es, über Traditionalität zu sprechen und damit über einen sehr breiten Bereich von Praktiken, die es erlauben, kulturelles Wissen überlieferbar zu machen; notwendig ist es auch, über kulturell spezifische Traditionen zu sprechen und zu untersuchen, was und wie sie wiederum Elemente als eigen oder fremd markieren; notwendig ist es aber auch, über den Normbegriff der Tradition zu sprechen, über seine epistemischen Implikationen und Ansprüche, die jede Rede über Tradition begleiten, auch wenn sie für uns Moderne wohl nur in Metaphern wie der ›Konsistenz der Wahrheit‹ oder der ›Weisheit‹ ausdrückbar sind.



# GESCHICHTSMETAPHERN UND IHRE GESCHICHTE EINE AUSEINANDERSETZUNG MIT REINHART KOSELLECK

Falko Schmieder

In seinem 1992 verfassten Vorwort zum letzten Band der *Geschichtlichen Grundbegriffe* blickt Reinhart Koselleck auf die Geschichte des Lexikons zurück und diskutiert wichtige Kritikpunkte und Desiderata desselben. Eine kurze Bemerkung gilt in diesem Zusammenhang auch der Metaphorik. Koselleck konzediert, »daß die Metaphorik unserer Begriffe, wie sie Hans Blumenberg aufgewiesen hat, nicht systematisch erfragt worden ist.« Und die Kritik resümierend heißt es im Anschluss daran: »All diese Postulate harren einer weiteren Bearbeitung, die sofort einzulösen unser Lexikon überfordern hätte.«<sup>1</sup> Koselleck wiederholt damit am Ausgang der *Geschichtlichen Grundbegriffe* eine Formulierung, wie sie sich schon am Startpunkt des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* findet. In dem 1970 verfassten Vorwort von Joachim Ritter heißt es nämlich zum Status der Metaphorik:

»Der Herausgeberkreis hat, nicht leichten Herzens, darauf verzichtet, Metaphern und metaphorische Wendungen in die Nomenklatur des Wörterbuchs aufzunehmen, obwohl ihm klar war, daß, wie H. Blumenberg gezeigt hat, gerade die der Auflösung in Begrifflichkeit widerstehenden Metaphern ›Geschichte in einem radikaleren Sinn als Begriffe‹ haben und an die ›Substruktur des Denkens‹ heranzuführen, die die ›Nährlösung der systematischen Kristallisationen‹ ist. Der Grund dieses Verzichtes war die Einsicht, daß damit das Wörterbuch bei dem gegebenen Stand der Forschungen in diesem Felde überfordert würde und daß es besser sei, einen Bereich auszulassen, dem man nicht gerecht werden kann, als sich für ihn mit unzureichender Improvisation zu begnügen.«<sup>2</sup>

Die von den Wörterbuchherausgebern gemachte Einschränkung bedeutet freilich nicht, dass die Metaphorik in den beiden Großprojekten keine Rolle gespielt hat – in den späteren Bänden des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* tauchen Metaphern (wie z. B. ›Rolle‹, ›Spiegel‹, ›Theatrum mundi‹) sogar unter den Titelstichwörtern auf. Die konzedierte Überforderung verweist aber auf eine für die beiden Wörterbücher charakteristische Priorisierung des Begrifflichen, die der von beiden Wörterbuchherausgebern genannte Hans Blumenberg problematisiert und der er sich in verschiedenen Beiträgen zur Metaphorologie und Theorie der Unbegrifflichkeit entgegengestellt hat.<sup>3</sup> Dementsprechend haben sich hierzulande Arbeiten zur Metaphorologie vor allem im Anschluss an und in der Auseinandersetzung mit Blumenberg entwickelt,<sup>4</sup> während Ritter und Koselleck auf diesem Feld eher randständig diskutiert wurden. Der vorliegende Aufsatz möchte demgegenüber zeigen, dass die Metaphorik für Koselleck dennoch eine wichtige Bedeutung hatte und eine stärkere Beachtung verdient. Die dem Aufsatz zugrunde liegende Erwartung ist, dass sich durch die Metaphorologie hindurch neue Perspektiven auf verschiedene Aspekte von Kosellecks Werk eröffnen, die es ermöglichen, an (vermeintlich)

1 Reinhart Koselleck: »Vorwort«, in: ders./Otto Brunner/Werner Conze (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, Stuttgart 2002, S. V–VIII, hier S. VIII.

2 Joachim Ritter: »Vorwort«, in: ders. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1: A–C, Darmstadt 1971, S. V–XI, hier S. VIII f.

3 Vgl. die folgenden Arbeiten von Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1998; »Beobachtungen an Metaphern«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), S. 161–214; »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit«, in: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt a. M. 1979, S. 75–93; *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Auswahl und Nachwort von Anselm Haverkamp, Frankfurt a. M. 2001.

4 Um nur einige zu nennen: Philipp Stoellger: *Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont*, Tübingen 2000; Hans Erich Bödeker (Hg.): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2002; Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a. M. 2009; Alexander Friedrich: *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, München 2015.

vertrauten Gegenständen neue Bedeutungsschichten zu erkennen, und darüber hinaus auf Spannungen, Inkonsistenzen und Widersprüche in Kosellecks Arbeiten führen, die auf theoretisch Unbewältigtes hinweisen. Im ersten Teil werden zunächst verschiedene Dimensionen von Kosellecks Sattelzeitthese dargestellt, die für die im zweiten Teil stattfindende Auseinandersetzung mit Kosellecks Reflexionen zur Metaphorik von Bedeutung sind. Im dritten Teil werden dann die aufgeworfenen Fragestellungen bis in unsere Gegenwart weiterverfolgt, was auch eine Reflexion der historischen Grenzen von Kosellecks Ansatz und die Perspektive einer postkoselleckianischen Begriffsgeschichte einschließt.

## I. DIMENSIONEN DER SATTELZEIT-THESE

Eines von Kosellecks zentralsten Themen war der semantische Umbruch während der sogenannten Sattelzeit, die von ihm grob auf den Zeitraum von 1750 bis 1850 datiert wird. Für das Wörterbuch der *Geschichtlichen Grundbegriffe* war dementsprechend die Vermutung leitend, »daß sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer topoi vollzogen« hat, der als sprachlicher Ausdruck der »Auflösung der alten und der Entstehung der modernen Welt«<sup>5</sup> verstanden wird. Als heuristische Leitkategorien, die zentrale Dimensionen dieses Wandels erfassen helfen sollten, galten Koselleck die Politisierung, Demokratisierung, Ideologisierung sowie die Verzeitlichung. Mit dem Begriff der Verzeitlichung zielt Koselleck nicht nur auf die Semantik der Begriffe, sondern er dient ihm darüber hinaus auch als Instrument einer Metatheorie der Neuzeit und Moderne. »Grundbegriffe« sind für Koselleck solche, die einen Zeitindex in sich tragen und zur theoretischen und praktischen Orientierung in der Welt unverzichtbar sind. Die Begriffsgeschichte ist damit genuin auf ihren Gegenstand zugeschnitten und kann gerade deshalb als Methode der Wahl zur Erfassung von Neuzeit und Moderne erscheinen, weil in ihren Gegenständen, speziell den Grundbegriffen, die Verzeitlichung geronnen ist. Der Begriff der Verzeitlichung wird bei Koselleck aber auch in spezifischer Weise fortbestimmt beziehungsweise eingegrenzt durch den Begriff der Beschleunigung, der auf eine Differenz von Neuzeit und Moderne abhebt,

wie sie auch im Begriff der Sattelzeit impliziert ist. In dieser Perspektive stellt sich der Zeitraum zwischen 1500 und 1850 als eine Phase der »Verzeitlichung der Geschichte« dar, »an deren Ende jene eigentümliche Art der Beschleunigung steht, die unsere Moderne kennzeichnet.«<sup>6</sup> Der Begriff der Moderne und der daran gekoppelte Begriff der Beschleunigung werden zur Bezeichnung eines qualitativ neuen Abschnitts in der Geschichte der Verzeitlichung verwendet, den man näher als »Vergeschichtlichung der Geschichte« bezeichnen könnte. Dieser neue Abschnitt wird auf den Weg gebracht durch die Herausbildung der sogenannten Kollektivsingulare.<sup>7</sup> Es handelt sich dabei um spezifische Bewegungsbegriffe beziehungsweise Prozesskategorien, die sich deutlich von traditionellen Begriffen unterscheiden. Die Begriffe werden selbstbezüglich, verselbständigt und erscheinen als autonome Agentien. Im Artikel *Geschichte*, den Koselleck für die *Geschichtlichen Grundbegriffe* verfasst hat, heißt es in diesem Zusammenhang: »Diese Geschichte als Subjekt ihrer selbst wurde zum eigentätigen Agens, so daß Hegel später von der »Arbeit der Weltgeschichte« sprechen konnte.«<sup>8</sup> Statt von einem »eigentätigen Agens« spricht Koselleck in anderen Texten von einem »überpersonalen Vollzugsorgan« oder von einem »transpersonalen Handlungs-subjekt.«<sup>9</sup> Im Hinblick auf den Überschnitt von den Pluralbegriffen (die Fortschritte, die Geschichten) zu den Kollektivsingularen (der Fortschritt, die Geschichte) und mit Bezug auf die spezifische Prozess- und Herrschaftsdimension, die mit Letzteren verbunden ist,<sup>10</sup> verwendet Koselleck auch die (später noch

5 Reinhart Koselleck: »Einleitung«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1: A–D, Stuttgart 1972, S. XIII–XXVII, hier S. XIV.

6 Reinhart Koselleck: »Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit«, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 17–37, hier S. 19.

7 Koselleck hat formal drei Phasen beziehungsweise Entwicklungsschritte in der Herausbildung der Kollektivsingulare unterschieden, vgl. ders.: »Fortschritt« und »Niedergang« – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe«, in: ders.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a. M. 2006, S. 159–181, hier S. 173 f.

8 Reinhart Koselleck: »Geschichte«, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1972, S. 593–717, hier S. 653.

9 Koselleck: »Fortschritt« und »Niedergang« – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe« (Anm. 7), S. 160.

10 Walter Benjamin deutet diesen Überschnitt als einen Wendepunkt der Aufklärung: »[S]obald der Fortschritt zur Signatur des Geschichtsverlaufes im ganzen wird, tritt der Begriff von ihm im Zusammenhange einer unkritischen Hypostasierung statt in dem einer kritischen Fragestellung auf.« (Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*, Bd. 1, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Bd. V.1, Frankfurt a. M. 1983, S. 598–599)

näher zu diskutierende) Metapher eines »semantischen Subjektwechsel[s]«. <sup>11</sup> Wie Jörg Fisch dargelegt hat, sieht Koselleck in den Kollektivsingularen »die ersten genuin geschichtlichen Zeitkategorien«. <sup>12</sup> Mit diesen Begriffen wird eine spezifisch geschichtliche Zeit erfasst, »die sich stets aufs Neue überholt«. <sup>13</sup> Das neue Geschichtsverständnis äußert sich darin, dass die Zeit nicht mehr länger bloß der äußere und gleichsam natürlich gegebene Rahmen bleibt, innerhalb dessen sich die einzelnen Geschichten abspielen, sondern jetzt selbst »eine geschichtliche Qualität« gewinnt – sie »wird dynamisiert zu einer Kraft der Geschichte selber«. <sup>14</sup> Nicht mehr *in* der Zeit, sondern *durch* die Zeit vollzieht sich dann die Geschichte. Mit der Bildung der Kollektivsingulare werden die pluralen Geschichten und die partikularen Fortschritte als Einzelmomente eines übergreifenden Prozesses gedacht, der für Koselleck erst die Erfahrung der ›neuen Zeit‹ (der Moderne) ermöglicht. Der Prozess der Geschichte wird entfesselt durch immanente Kräfte, die nicht mehr aus naturalen Bestimmungen ableitbar sind, und verstanden als ein permanenter Übergang zu einem jeweils Neuen, das nicht mehr aus überkommenen Erfahrungen ableitbar ist. *Historia magistra vitae* – dieser alte Lehrsatz zum Verhältnis von Geschichte und Leben verliert in der Moderne an Geltungskraft. <sup>15</sup> Die Grunderfahrung der Zeitgenossen um 1800 ist die eines tiefgreifenden sozialen und kulturellen Wandels hin zu einer offenen Zukunft; ihr entspricht das Bewusstsein, in einer permanenten Übergangszeit zu leben. »Das Bewusstsein epochaler Einmaligkeit wird gleichsam auf Dauer gestellt.« <sup>16</sup> Erfahrungsraum und Erwartungshorizont treten fortschreitend auseinander. <sup>17</sup>

Koselleck hat für die Herausbildung der selbstreferenziellen Kollektivsingulare und speziell des Begriffs ›der‹ Geschichte verschiedene und einander widerstreitende theoretische Deutungen geliefert. Der von ihm verwendete Begriff der Hypostasierung <sup>18</sup> gehört zum Arsenal einer nominalistischen oder historistischen Kritik an der Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie. <sup>19</sup> Der an die frühe Aufklärungskritik seiner Dissertationsschrift *Kritik und Krise* gemahrende Vorwurf gilt hier dem Verstecken politischer Intentionen hinter der Behauptung vermeintlich natürlicher oder historischer Schicksalsmächte im Sinne unausweichlicher Sachzwänge. In einer gegensätzlichen Perspektive eröffnen für Koselleck die Kollektivsingulare allererst den Vorstellungs- und Handlungsraum, in dem die Menschen sich genötigt sehen, Geschichte zu planen und schließlich auch zu machen. Erst nachdem die Geschichte selbst zu einem singulären Leitbegriff verselbständigt worden war, konnte sie den Menschen als verfügbar beziehungsweise als machbar erscheinen. <sup>20</sup> In der Mitte zwischen Entlastungsfunktion und Selbstermächtigungsstreben steht die in metaphorischen Wendungen wie ›hinter dem Rücken‹ beziehungsweise ›über die Köpfe der Menschen hinweg‹ angedeutete Dechiffrierung als Ergebnis der Reflexion der Erfahrung der Entpersönalisierung von Herrschaft und der Herausbildung von Strukturzwängen in der Moderne. <sup>21</sup> In diese Richtung weist auch Kosellecks Beitrag zur Diskussion um die Säkularisierung, in dem er betont, »dass der harte Kern der modernen Beschleunigungserfahrung, nämlich die technische und industrielle Überformung der menschlichen Gesellschaft, selber nicht mehr aus theologischen Prämissen ableitbar ist.« <sup>22</sup>

11 Reinhart Koselleck: »Patriotismus. Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs«, in: ders.: *Begriffsgeschichten* (Anm. 7), S. 218–239, hier S. 221.

12 Jörg Fisch: »Reinhart Koselleck und die Theorie historischer Zeiten«, in: Carsten Dutt/Reinhard Laube (Hg.): *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen 2013, S. 48–64, hier S. 61.

13 Reinhart Koselleck: »Über die Verfügbarkeit der Geschichte«, in: ders.: *Vergangene Zukunft* (Anm. 6), S. 260–277, hier S. 266.

14 Reinhart Koselleck: »›Neuzeit‹. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe«, in: ders.: *Vergangene Zukunft* (Anm. 6), S. 300–348, hier S. 321.

15 Vgl. Reinhart Koselleck: »Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte«, in: ders.: *Vergangene Zukunft* (Anm. 6), S. 38–66.

16 Koselleck: »›Neuzeit‹. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe« (Anm. 14), S. 331.

17 Vgl. Reinhart Koselleck: »›Erfahrungsraum‹ und ›Erwartungshorizont‹ – zwei historische Kategorien« (Anm. 6), S. 349–375.

18 Vgl. Reinhart Koselleck: »Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte«, in: ders.: *Begriffsgeschichten* (Anm. 7), S. 9–31, hier S. 20.

19 Vgl. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, Bd. 1 (Anm. 10), S. 599.

20 Vgl. Koselleck: »Über die Verfügbarkeit der Geschichte« (Anm. 13), insb. S. 264–266.

21 Vgl. Reinhart Koselleck, »Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache«, in: ders.: *Begriffsgeschichten* (Anm. 7), S. 309–339, insb. S. 326–330; ders.: »›Fortschritt‹ und ›Niedergang‹ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe« (Anm. 7), S. 181; vgl. auch Willibald Steinmetz: »Nachruf auf Reinhart Koselleck (1923–2006)«, in: Hans Joas/Peter Vogt (Hg.): *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Frankfurt a. M. 2011, S. 57–83, hier S. 60.

22 Reinhart Koselleck: »Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation«, in: ders. (Hg.): *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000, S. 177–202, hier S. 195. Diese Formulierung Kosellecks lässt es überaus fraglich erscheinen, ob er sich in der Kontroverse zwischen Löwith und Blumenberg »eindeutig auf Löwiths Seite« gestellt hat (vgl. Hans Joas: »Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkulari-

## II. KOSELLECKS METAPHERNREFLEXION

Es ist bislang nicht ausreichend gewürdigt worden, dass Koselleck den Umbruch der Semantik während der Sattelzeitperiode auch in metaphorologischer Perspektive untersucht hat. Schlägt man aber im Register seiner Sammelpublikationen nach, so findet man überraschend viel Material für eine Metaphorologie der Geschichte – Einträge zu ›Altersmetaphorik‹, ›Bildmetaphorik‹, ›Körpermetaphorik‹, ›Gleichgewichtsmetaphorik‹, ›Kreislaufmetaphorik‹, ›Lichtmetaphorik‹, ›Spiralmetaphorik‹, ›Umsturzmetaphorik‹, ›Wachstumsmetaphorik‹, ›Wiederholungsmetaphorik‹, ›Zeitmetaphorik‹ deuten jedenfalls auf ein reichhaltiges Untersuchungsfeld hin. Und wie Kosellecks Deutungsmuster der Sattelzeit oder die Wendung einer Herrschaft ›über die Köpfe der Menschen hinweg‹ anzeigen, gilt es auf einer zweiten Ebene auch, die mit Kosellecks Interpretationsarbeit verbundene Metaphorik selbst in den Blick zu nehmen und auf seine Thesen zum semantischen und sozialen Strukturbruch der Moderne zu beziehen. Dabei werden sich weitere aufschlussreiche Spannungen und Widersprüche ergeben, wie sie bereits an seiner Deutung der selbstreferentiellen Kollektivsingulare sichtbar geworden sind.

Der Prozess der Verzeitlichung des Denkens stellt sich für Koselleck in metaphorologischer Perspektive dar als fortschreitende Zurückdrängung der zyklisch-naturalen Zeitmetaphorik, die nicht mehr ausreicht, um die Erfahrungen neuzeitlicher Geschichte zu umschreiben. Die langsam bewusst werdende Öffnung der Zukunft zeigt sich dabei besonders im Wandel der Wachstumsmetaphern.<sup>23</sup> Jede naturale Wachstumsmetapher enthält, wörtlich genommen, die Unentrinnbarkeit des endlichen Verfalls. Wer also die Naturkategorie ernst nimmt, der muss auf den Fortschritt auch einen Verfall folgen lassen. Insofern schließt der Ablauf von der Jugend zum Alter den Sinn eines Fortschritts in eine offene, d. h. unvorhersehbare Zukunft und damit Geschichte in einem emphatischen Sinne aus. Die Vergeschichtlichung des Fortschrittsbegriffs ist für Koselleck daher gleichbedeutend mit einer Denaturalisierung der Zeiterfahrung, oder andersherum: Der als stetig und später als unendlich gedachte Fortschritt erschloss

sich eine Zukunft, die sich der naturalen Altersmetaphorik entzieht. Dass von Francis Bacon am Beginn der Neuzeit die Altersmetaphorik bewusst ausgespart wird, hat für Koselleck Signalcharakter.<sup>24</sup> Aus der neuen Zeiterfahrung erwächst für ihn ein spezifisches Darstellungsproblem, denn genuin geschichtliche Begriffe, die es mit der geschichtlichen Zeit zu tun haben, standen zunächst nicht zur Verfügung – sie mussten zuallererst entwickelt werden.

Hinsichtlich der Analyse dieser längerfristigen Entwicklungsprozesse lassen sich bei Koselleck mindestens zwei metaphorologische Zugänge unterscheiden. Ein *erster* interessiert sich für die Metaphorisierung spezifisch historischer Kulturtechniken, die zu Geschichtsmetaphern verarbeitet werden. So wurden im 16. Jahrhundert die auslaufende Sanduhr mit ihrer fließenden Zeit zur Allegorie der Vergänglichkeit, der Vanitas, die Räderuhr und Pendeluhr dagegen zur Allegorie der Stetigkeit, der Klugheit und der Nützlichkeit. Seit dem 17. Jahrhundert diente vor allem die Maschinenmetapher und speziell die des Uhrwerks der Erfassung der Zusammenhänge von Kosmos, Gesellschaft und Mensch. Die Begrenztheit der Uhrenmetapher sieht Koselleck unter anderem darin, dass die Uhr zwar Beschleunigung messen, nicht aber symbolisieren kann. Diese Leistung wird von der Eisenbahn und ihrer Metaphorik erbracht.<sup>25</sup> Auch von ökonomischer Seite her erschien um 1800 die Metapher der Maschine bald als zu statisch. Koselleck bringt ein Zitat aus J. G. Büschs *Abhandlung von dem Geldumlauf*, an dem sich sehr gut die Schwierigkeiten ablesen lassen, eine Metapher für ein sich selbst induzierendes und eine beschleunigende Dynamik freisetzendes System zu finden: Bei Büsch werden zwar klar die Begrenzungen der überkommenen mechanischen Metaphern (›Triebräder‹) artikuliert, aber eine neue Metapher zur Erhellung der Zusammenhänge, die zur gerichteten Beschleunigung der Gesellschaft führen, wird noch vergeblich gesucht. Die Metaphorologie dient Koselleck hier als Instrument einer kritischen historischen Epistemologie, welche die Bedingungen der Sagbarkeit untersucht und am Medium von Metaphern und Denkbildern die zeitspezifischen Erkenntnisgrenzen, Denkhindernisse und epistemischen Herausforderungen erkundet. Auf diesem metaphorologischen Terrain operiert Koselleck mit filigranen Unterscheidungen innerhalb

sierung im Werk Reinhart Kosellecks«, in: ders./Peter Vogt (Hg.): *Begriffene Geschichte* (Anm. 21), S. 319–338, hier S. 328.

23 Vgl. Koselleck: »›Fortschritt‹ und ›Niedergang‹ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe« (Anm. 7), S. 168.

24 Vgl. Reinhart Koselleck: »Die Verzeitlichung der Begriffe«, in: ders.: *Begriffsgeschichte* (Anm. 7), S. 77–85, hier S. 77.

25 Vgl. Reinhart Koselleck: »Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?«, in: ders. (Hg.): *Zeitschichten* (Anm. 22), S. 150–176, hier S. 155–157.

größerer Epochen oder Epochendeutungen (Neuzeit, Moderne) und auch quer zur Sattelzeit, wenn er das Aufkommen oder die Dominanz bestimmter Metaphern an spezifische Jahrhunderte oder an bestimmte Denkformationen knüpft, wie zum Beispiel in seiner Rede von der Gleichgewichtsmetaphorik des 18. Jahrhunderts<sup>26</sup> oder der geschichtsphilosophischen Spiralmetaphorik des 19. Jahrhunderts.<sup>27</sup>

In einem *zweiten* metaphorologischen Zugang interessiert sich Koselleck für die Übertragung von Begriffen aus der Natursphäre in die Geschichte. Er stellt dar, dass die vorneuzeitliche Zeiterfahrung eng an den Rhythmen der Natur beziehungsweise an Naturerscheinungen ausgerichtet war. Seit dem Beginn der Neuzeit, und verschärft in der Moderne, entstehen, verfestigen und verselbständigen sich die geschichtlichen Begriffsgehalte, was gleichbedeutend mit einem Verblässen der alten metaphorischen Bezüge ist. Ein Paradebeispiel Kosellecks ist die Entwicklung des Revolutionsbegriffs.<sup>28</sup> Den Ausgangspunkt bildet der auf den Umlauf der Gestirne bezogene astronomische, eine stetige Wiederkehr denotierende Revolutionsbegriff, der durch die Übertragung auf die politischen Prozesse und Ereignisse (Umwälzungen) zunehmend für Dimensionen des Neuen, Unerwarteten geöffnet wird. Aus der Kreisbahn wird so eine Spiralbewegung. Die Koselleck zufolge vor allem im 19. Jahrhundert weit verbreitete Spiralmetapher ermöglichte es, »den Anteil des wiederkehrenden Alten und des zu erwartenden Neuen verschieden [zu] dosieren, indem die Spirallinie diachron gestreckt wurde, ohne der Wiederholungskurve gänzlich entraten zu können.«<sup>29</sup>

»Nachdem die Revolution einmal in den politischen Sprachgebrauch eingedrungen war, konnte sie, mit der Weihe geschichtlicher Notwendigkeit versehen, zum eigenständigen Agens, zum welthistorischen Handlungsträger gerinnen. Damit wurde Revolution auch personifizierbar und konnte ihrerseits mit Attributen versehen werden, die – wie die Staaten – die Revolution selbst metaphorisch deuteten. Revolution

wurde so 1789 und in den folgenden Jahren zum Teufel, zum Würgeengel, zum Pulverturm und wie die Umschreibungen alle lauten.«<sup>30</sup>

Koselleck resümiert, dass sich im Verlauf der Neuzeit ›Revolution‹ von einer naturalen Metapher in einen genuin geschichtlichen Begriff verwandelt hat, der sich dann vielfach ausdifferenziert – zum Beispiel in den Begriffen der industriellen Revolution, der totalen Revolution, der permanenten Revolution oder der wissenschaftlich-technischen Revolution. Seine Überlegungen beschließt Koselleck jedoch mit der offenen Frage, ob die Revolution »vollends ihrer naturalen [...] Hintergrundbedeutung entraten kann«, und er meint, dass diese Frage »vermutlich [...] mit Nein beantwortet werden«<sup>31</sup> muss. In einem früheren Aufsatz aus dem Jahre 1972, der sich ganz ähnlichen Problemen widmet, hatte Koselleck diese Frage noch mit entschiedener Bestimmtheit beantwortet:

»Wir leben von einer naturalen Metaphorik, und wir können dieser Metaphorik gar nicht entrinnen aus dem einfachen Grunde, weil die Zeit nicht anschaulich ist und auch nicht anschaulich gemacht werden kann. Alle historischen Kategorien, bis hin zum Fortschritt, der ersten spezifisch modernen Kategorie geschichtlicher Zeit, sind ursprünglich räumliche Ausdrücke, von deren Übersetzung unsere Wissenschaft lebt.«<sup>32</sup>

Koselleck bringt sich damit in einen Widerspruch zu seinen eigenen Deutungen historischer Quellen, die vielfach zeigen, dass es durchaus möglich ist, sich von der naturalen Metaphorik zu emanzipieren. Ein Beispiel ist Rousseau, der »als erster die Aporie des Fortschritts« erkannt und damit die Möglichkeit des Verfalls gedacht habe – und Koselleck fügt an: Verfall sei »nun freilich *nicht mehr in naturaler Metaphorik zu lesen*, sondern im Sinne von Katastrophen, die die Menschen mit ihren technischen Verfügungsgewalten selbst über sich herbeizuführen fähig geworden sind«.<sup>33</sup> ›Nicht mehr in naturaler Metaphorik zu lesen‹ sind auch die Uhren, Maschinen, Eisenbahnen und Pulvertürme, und auch die Teufel und Würgeengel,

26 Vgl. Reinhart Koselleck: »Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ›Krise‹« (Anm. 7), S. 203–217, hier S. 211.

27 Vgl. Reinhart Koselleck, »Revolution als Begriff und als Metapher. Zur Semantik eines einst emphatischen Wortes« (Anm. 7), S. 240–251, hier S. 246. Die Triftigkeit dieser Befunde kann hier nicht erörtert werden.

28 Vgl. zum Folgenden ebd., S. 240–248.

29 Ebd., S. 249.

30 Ebd., S. 250. Vgl. auch ders.: »Revolution«, in: ders./Otto Brunner/Werner Conze (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 653–788, hier S. 738.

31 Koselleck: »Revolution als Begriff und als Metapher« (Anm. 27), S. 251.

32 Reinhart Koselleck: »Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft«, in: ders. (Hg.): *Zeitschichten* (Anm. 22), S. 298–316, hier S. 305.

33 Koselleck: »›Fortschritt‹ und ›Niedergang‹ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe« (Anm. 7), S. 178 [Hvh. F. S.].

die zur Umschreibung beziehungsweise Personifizierung der Revolution gedient haben, sind keine Naturphänomene, sondern Allegorien kultureller Erfahrungen. Problematisch ist auch, dass Koselleck nicht deutlich unterscheidet zwischen der Unhintergebarkeit natürlicher Metaphorik und der Unhintergebarkeit sinnlicher Substrate allgemein (die als sinnliche Substrate ja auch künstlich hergestellt und damit genuin geschichtliche sein können). Im Kontext des letzten Zitats heißt es nämlich weiter:

»Die Historie als Wissenschaft lebt im Unterschied zu anderen Wissenschaften von der Metaphorik. Das ist gleichsam unsere anthropologische Prämisse, dass sich alles, was temporal formuliert sein will, an die sinnlichen Substrate der natürlichen Anschauung anlehnen muss.«<sup>34</sup>

Die Spannung oder auch der Widerspruch zwischen der These der Denaturalisierung und der These der Unhintergebarkeit der natürlichen Metaphorik lässt sich nach weiteren Dimensionen entfalten. In temporaler Perspektive erscheint die Annahme eines säkularen Trends von der naturbezogenen Wortverwendung zur geschichtlichen Begrifflichkeit, die sich zunehmend verselbständigt (und damit zum Verblässen und Erlöschen der Metaphorik führt), in mancher Hinsicht zu eindimensional, denn es lässt sich vielfach der Prozess eines Umschmelzens und Neueinsprengens der Naturmetaphorik beobachten. Die Naturmetaphorik liegt dann nicht den genuin historisch gewordenen Begriffen voraus, sondern geht mit ihnen einher, verbindet sich mit ihnen und wird dadurch modifiziert und auch neu produziert – im Sinne einer zweiten Natur, in der Gesellschaft als naturwüchsiger Schicksalszusammenhang erscheint. Ganz Ähnliches gilt für die traditionellen mythischen und theologischen Gehalte, die Koselleck speziell im Kontext der Säkularisierungsdebatte häufig in einem engen Zusammenhang mit seiner These der Denaturalisierung der Zeitmetaphorik nennt: Auch diese Dimensionen kehren in verwandelter Form historisch wieder, etwa im apokalyptischen Denken der radikalen Ökologiebewegung. Koselleck hat diese konterkarierenden, auf eine Art Dialektik der Säkularisierung (beziehungsweise der Aufklärung<sup>35</sup> und Geschichtsphilosophie) hindeutenden Dimensionen an seinem Quellenmaterial punktuell wahrgenommen, etwa, wenn er referiert, die Geschichte sei von den

Zeitgenossen der Revolutionszeit und des Vormärz als Sturmwind, Überschwemmung, Erdbeben, Strudel oder reißender Strom erfahren worden.<sup>36</sup> Diese Dimensionen bleiben allerdings in seinem Werk theoretisch unter- oder ganz unbestimmt. Ein Grund dafür dürfte darin liegen, dass sie mit seinen – zeitpolitisch-ideologisch motivierten und kaum durch Quellen untermauerten – Thesen der um 1800 entdeckten Machbarkeit der Geschichte<sup>37</sup> und des Zurückweichens des Schicksals<sup>38</sup> schwerlich in Einklang zu bringen sind.

Neben den beiden genannten metaphorologischen Zugängen finden sich bei Koselleck vereinzelte Bemerkungen, an die eine Metaphorologie der Moderne anschließen kann. Dazu gehört seine Andeutung der Bildbedürftigkeit oder Bildanziehungskraft geschichtlicher Grundbegriffe.<sup>39</sup>

»Die ›Geschichte selber‹ oder die ›Geschichte an und für sich‹ ist kaum geeignet, als Handlungssubjekt gedacht zu werden, das beschleunigt agieren könne. Denn diese Geschichte an und für sich enthält alle Vergleichsmaßstäbe in sich selber, an denen gemessen werden müsste, ob sie sich

34 Ebd.

35 Vgl. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1988.

36 Vgl. etwa Koselleck: »Revolution«, in: ders./Otto Brunner/Werner Conze (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Anm. 30).

37 Koselleck bezieht sich hier auf Schelling, vgl. ders.: »Über die Verfügbarkeit der Geschichte« (Anm. 13), S. 265. Bei Schelling lässt sich aber auch die gegenteilige Position finden, wenn er von einer »Katastrophe des menschlichen Wesens« spricht, die dazu geführt hat, dass der Mensch (als »Quelle der Schöpfung«) seine »zentrale Stellung« »verloren« hat. »Durch eine falsche Ekstase ist der Mensch ausser dem Centrum gesetzt« (vgl. J. W. F. oder F. W. J.? Schelling: *Grundlegung der positiven Philosophie*, Torino 1972, S. 261–263).

38 Vgl. den Bezug auf Kant in: Koselleck: »Über die Verfügbarkeit der Geschichte« (Anm. 13), S. 268 und die Kritik an dieser Deutung bei Heinz Dieter Kittsteiner: *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a. M. u. a. 1980, S. 160–163. Franziska Rehlinghaus spricht in ihrer Studie zum Schicksalsbegriff von einer Dämonisierung des Schicksalsbegriffs um 1800 (vgl. dies.: »Der Grenzbereich zwischen Wissen und Glauben: Zur Geschichte des deutschen Schicksalsbegriffs«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 55 (2013), S. 111–143, hier S. 127).

39 In kritischer Weiterführung Kosellecks wurde diese Dimension entfaltet u. a. von Hans-Jürgen Lüsebrink/Rolf Reichardt: *Die ›Bastille‹. Zur Symbolgeschichte von Herrschaft und Freiheit*, Frankfurt a. M. 1990; vgl. auch Rolf Reichardt: »Lumières versus Ténèbres: Politisierung und Visualisierung aufklärerischer Schlüsselwörter in Frankreich vom XVII. zum XIX. Jahrhundert«, in: ders. (Hg.): *Aufklärung und Historische Semantik. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte*, Berlin 1998, S. 83–170.

beschleunigt oder verzögert. Der theoretisch von den empirischen Geschichten abstrahierende Begriff einer Geschichte, die zugleich ihr eigenes Subjekt und Objekt bildet, [...] dieser [...] Begriff lässt nicht zu, Maßstäbe außerhalb seiner selbst zu setzen, die eine Beschleunigung ›der Geschichte‹ aufweisen oder gar nachrechnen könnten.«<sup>40</sup>

Diese Bemerkungen deuten an oder implizieren, dass der mit der Bildung der verallgemeinernden und abstraktifizierenden Kollektivsingulare verbundene Anschauungsverlust den Einsatz von Metaphern provoziert, die die abstrakten Gehalte der Kollektivsingulare zu veranschaulichen oder die unverständlich und irrational erscheinenden Gehalte zu rationalisieren, zu vermenschlichen suchen. Eine Analyse der Herausbildung und Entwicklung geschichtlicher Grundbegriffe müsste daher parallel zur Denaturalisierung und Säkularisierung auch die Prozesse einer Renaturalisierung und Remythisierung erfassen. Es ist auffällig, dass Koselleck diesen Dimensionen in seiner begriffsgeschichtlichen Praxis im Ganzen wenig Beachtung geschenkt hat. Es scheint sogar so, als ob er wichtige historische Quellen, die sein Denken geprägt oder seine Theorie beeinflusst haben, bewusst ausgespart hat.<sup>41</sup> Ein Beispiel hierfür ist das von Goethe geprägte Kunstwort des Veloziferischen, das als eine Art Trabant zum Begriff der Geschichte funktioniert und dem es gelingt, die zeitgenössische Erfahrung der Beschleunigung zum Ausdruck zu bringen, ohne auf naturale Vorgaben zurückzugreifen.<sup>42</sup> Ein weiteres Beispiel ist Schillers Wendung von der »losgebundene[n] Gesellschaft«,<sup>43</sup> die der zeitgenössischen Rede von der ›Entfesselung‹ beziehungsweise der entfesselten Geschichte korrespondiert, die wiederum in Goethes Gedicht vom Zauberlehrling eine wirkungs-

geschichtlich enorm einflussreiche Allegorisierung erfahren hat.<sup>44</sup> Im Lichte einiger quellsprachlicher Zitate Kosellecks wird zugleich deutlich, dass diese Sprachbilder von den Zeitgenossen im deutlichen Bewusstsein einer Epochenwende verwendet werden. Neben dem schon erwähnten Goethe ist Heinrich Heine ein sensibler Seismograph und Sprachbildner seiner Zeit. Im Jahre 1843 formuliert er:

»Welche Veränderungen müssen jetzt eintreten in unsrer Anschauungsweise und in unseren Vorstellungen! Sogar die Elementarbegriffe von Zeit und Raum sind schwankend geworden. Durch die Eisenbahn wird der Raum getötet, und es bleibt nur noch die Zeit übrig.«<sup>45</sup>

Und an anderer Stelle heißt es:

»Es beginnt ein neuer Abschnitt in der Weltgeschichte [...]. Wir merken bloß, dass unsere ganze Existenz in neue Gleise fortgerissen, fortgeschleudert wird, dass neue Verhältnisse, Freuden und Drangsale uns erwarten, und das Unbekannte übt einen schauerlichen Reiz, verlockend und zugleich beängstigend.«<sup>46</sup>

Das von den Zeitgenossen der Revolution geäußerte Gefühl, in einer neuen Zeit zu leben, und auch die neuen Bilder für eine autonom gewordene, entfesselte oder sich entfesselnde Geschichte sind Dokumente eines Erfahrungsumbruchs, von dem Koselleck sagt, er sei in seiner Wirkung tiefer als die späteren Umbrüche. An einer Stelle, auf die am Ende dieses Aufsatzes zurückzukommen ist, heißt es:

»Selbst unsere heute lebende Generation, Zeugin der Mondfahrt und der Sputniks, der Fernsehdirektübertragung, der Raketen und der Düsenflugzeuge, hat keinen solchen Erfahrungsschub erlitten wie

40 Koselleck: ›Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?‹ (Anm. 25), S. 167 f.

41 Diese Zitatpolitik hat viele Dimensionen und müsste in der Auseinandersetzung mit seinem Nachlass und der darin enthaltenen Bibliothek aufgearbeitet werden; vgl. zu ersten Ansätzen Ernst Müller/Falko Schmieder: *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Berlin 2016, insb. S. 615–628.

42 Vgl. zu diesem von Koselleck wohl nie explizit verwendeten Bild, das für ihn dennoch wichtig zu scheint: Faustino Oncina Coves: »Begriffsgeschichte als Ideologiekritik bei Reinhart Koselleck«, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 5.2 (2016), S. 42–53, hier S. 47; Manfred Osten: *Alles ›veloziferisch‹ oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2003.

43 Aufgenommen wird diese – Koselleck sicherlich bekannte – Wendung unter anderem von Hermann Lübke: *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin u. a. 1992, S. 144.

44 Prominente Aufnahmen dieser Allegorie finden sich u. a. bei Norbert Wiener: »Some Moral and Technical Consequences of Automation«, in: *Science* 131 (1960), S. 1355–1358; Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München 1980, S. 396–405; Ulrich Beck: »Die Welt als Labor«, in: ders. (Hg.): *Politik in der Risikogesellschaft*, Frankfurt a. M. 1991, S. 154–166, hier S. 158–159, 155.

45 Heinrich Heine, zit. nach Koselleck: »Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?‹ (Anm. 25), S. 160. Aufgenommen wurde diese Passage später unter anderem von Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005, S. 77.

46 Koselleck: »Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?‹ (Anm. 25), S. 152; vgl. auch Rosa: *Beschleunigung* (Anm. 45), S. 77.

die Generation des Vormärz. Es ist so, als sei das Abheben des Flugzeugs vom Boden das eigentliche Erlebnis – nicht der Flug selber und dessen Beschleunigung.«<sup>47</sup>

Ein dominierendes Motiv, das in vielfachen Variationen wiederkehrt, ist das der Herrschaft der Zeit. Gerade an ihm wird deutlich, dass von einem emphatischen Bewusstsein der Machbarkeit der Geschichte um 1800 keine Rede sein kann. Die Metaphern und Sprachbilder am Beginn der Moderne artikulieren vielmehr die Erfahrung einer Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber den Subjekten, was mit einer wachsenden Orientierungslosigkeit und Ungewissheit und einem Souveränitäts- und Kontrollverlust einhergeht. In diesem Zusammenhang verdienen auch die zeitgenössisch vielfach verwendeten und miteinander kommunizierenden Adjektive und Verben wie ungeheuer, furchtbar, fortgerissen, überwältigend, unaufhaltsam, unerbittlich und andere besondere Beachtung. Speziell ist es die Zeit, die als eine dynamisch-selbständige, alte Verhältnisse auflösende Größe aufgefasst wird, der die Menschen unter- oder nachgeordnet sind. »Die Zeit ist auf der Flucht«,<sup>48</sup> sie »lässt sich nicht hemmen«<sup>49</sup> – Wendungen wie diese sind für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts notorisch. Auch hier zeigt sich wieder ein deutlicher Widerspruch bei Koselleck: Spricht er einmal davon, dass in der Semantik der neuen Gesellschaft »das Subjekt von Gott zum Menschen [wechselt]«,<sup>50</sup> so sieht er an anderen Stellen eine Depotenzierung des Menschen zugunsten der neuen Kollektivsingulare, die selbst vergöttert und als Schicksalsmächte angesehen werden. Wenn Koselleck im Verlauf ihrer Bildung einen »Subjektwechsel«<sup>51</sup> beobachtet, dann lässt sich das dechiffrieren als Herausbildung einer neuen gesellschaftlichen Ordnung, die gegenüber ihren Mitgliedern einen temporal vermittelten abstrakten Herrschafts- beziehungsweise Systemzwang etabliert. Koselleck hat als Substrat dieses Systemzwangs im Wesentlichen die Technik beziehungsweise den technischen Fortschritt angesehen,<sup>52</sup> eine sozialtheo-

retisch informiertere Perspektive müsste hier aber zusätzlich das kapitalistische Wirtschaftssystem in die Überlegungen einbeziehen, denn die Entwicklung der Technik erfolgt nicht isoliert, sondern in Abhängigkeit von einem neuen gesellschaftlichen Produktions- und Verwertungsregime.<sup>53</sup> Eine in diesem Sinne betriebene kritische Metaphorologie könnte im Wechsel von absoluten Metaphern grundlegende Transformationen von Wissensordnungen aufspüren, wie sie mit der Herausbildung und Dynamik der Moderne verbunden sind. Eine solche Transformation liegt zum Beispiel vor, wenn Marx den Hegel'schen Begriff des Weltgeistes als organisierendes Prinzip sozialer Synthesis in den Begriff des Werts oder des Weltmarktes übersetzt.<sup>54</sup> In einem weiteren Zusammenhang hat Moïshe Postone (ohne Bezug auf Koselleck) im Rahmen einer neuen, um die Kategorie der Zeit zentrierten Auseinandersetzung mit der Marx'schen Theorie eine gesellschaftstheoretische Begründung für die Möglichkeit der Herausbildung des Kollektivsingulars ›Geschichte‹ geliefert. »Seine [Marx'; F. S.] Analyse zeigt, daß es tatsächlich eine Form von Logik in der Geschichte gibt, von historischer Notwendigkeit, aber daß diese nur der kapitalistischen Gesellschaftsformation immanent ist und nicht der menschlichen Geschichte als ganzer.« Und an anderer Stelle heißt es:

»Insofern man beim Marx des Spätwerks von einem Begriff der Menschheitsgeschichte sprechen kann, unterstellt er dieser nicht ein singuläres transhistorisches Prinzip: vielmehr bezieht er sich auf eine anfänglich zufällige Bewegung von verschiedenen einzelnen Geschichten hin zu *der Geschichte* – zu einer notwendigen, zunehmend globalen, durch entfremdete gesellschaftliche Formen konstituierte richtungsgebundenen Dynamik.«<sup>55</sup>

formale Zeitstrukturen«, in: ders.: *Vergangene Zukunft* (Anm. 6), S. 130–143, hier S. 133 f.

47 Koselleck: »Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?« (Anm. 25), S. 152.

48 Vgl. Koselleck: »Neuzeit«. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe« (Anm. 14), S. 329.

49 Vgl. Koselleck: »Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?« (Anm. 25), S. 152.

50 Koselleck: »Zeitverkürzung und Beschleunigung« (Anm. 22), S. 195.

51 Koselleck: »Patriotismus. Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs« (Anm. 11), S. 221.

52 Vgl. Reinhart Koselleck: »Geschichte, Geschichten und

53 Vgl. Falko Schmieder: »Absolutismus der Wirklichkeit. Zum Verständnis moderner Geschichte bei Hans Blumenberg und Reinhart Koselleck«, in: Anne Gräfe/Johannes Menzel (Hg.): *Un/Ordnungen Denken. Beiträge zu den Historischen Kulturwissenschaften*, Festschrift für Reinhard Blänkner, Berlin 2017, S. 58–77.

54 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: *Weltgeist, Weltmarkt, Weltgericht*, München 2008.

55 Moïshe Postone: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003, S. 460, 567; vgl. in einem ganz ähnlichen Zusammenhang und mit direktem Bezug auf Koselleck Heinz Dieter Kittsteiner: »Geschichtsphilosophie und Politische Ökonomie. Zur Konstruktion der historischen Zeit bei Karl Marx«, in: ders.: *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1998, S. 110–131.



Es ist aufschlussreich, dass Kosellecks eigene Analyse- und Interpretationssprache zahlreiche Metaphern enthält, in denen diese Erfahrung aufbewahrt ist und reproduziert wird: So ist die Rede von ›hinter dem Rücken‹ oder ›über den Köpfen‹<sup>56</sup> der Menschen hinweg sich vollziehenden Prozessen, vom »Strudel«<sup>57</sup> des sogenannten Weltbürgerkrieges, oder Koselleck bedient sich selbst des Begriffs der Entfesselung, den er dem Quellenmaterial der Vormärzzeit entnimmt, als Interpretament von Entwicklungen der Moderne und der eigenen Gegenwart.<sup>58</sup> Die problemgeschichtliche Kontinuität der Metaphern verweist auf die Persistenz der gesellschaftlichen Grunderfahrung der Verselbstständigung und Beschleunigung, so dass uns die Schriften und Problembeschreibungen am Ausgang der Sattelzeit immer noch in gewisser Hinsicht als zeitgenössisch erscheinen können.<sup>59</sup> Die Leitbegriffe der industriellen Revolution oder der Beschleunigung implizieren aber zugleich immer auch einen Begriff von Geschichte im Sinne einer Sukzession von Präzedenzlosigkeiten, was mit Brüchen und Verwerfungen einhergeht und auch zu dem schon erwähnten Darstellungsproblem zurückführt, für die jeweils neuen Erfahrungen auch angemessene Metaphern und Begriffe finden zu müssen. In Bezug auf Koselleck bedeutet das, in metaphorologischer Perspektive nach den Verwerfungen nicht nur *der*, sondern auch *nach der* Sattelzeit zu fragen, was dann weitergehend auch zu der Frage nach einer Begriffsgeschichte und Metaphorologie über Koselleck hinaus führt. Während Kosellecks begriffsgeschichtliche Untersuchungen der Herausbildung der neuzeitlichen Bewegungsbegriffe einen längerfristigen Transformationsprozess der Semantik visieren, deutet gerade die Metaphorik in verstärkter Weise auf die Brüche in der modernen Erfahrung hin. Die in den um 1830 entstandenen Begriffen der industriellen oder der permanenten Revolution implizierte Sukzession von qualitativ neuartigen Erfahrungen erschließt sich dann nicht mehr allein über diese Begriffe selbst, sondern über die

Metaphoriken und Kontexte, die jeweils die konkreten Gehalte der Revolutionen und die mit ihnen jeweils verbundenen neuen Erfahrungen, Erwartungen, Ängste und Hoffnungen ins Bild setzen.

### III. GESCHICHTSMETAPHERN UND IHRE MODERNE GESCHICHTE – ÜBER KOSELLECK HINAUS

Mit Kosellecks Sattelzeitthese war die Überzeugung verbunden, dass die Begriffe aus der Zeit vor der Sattelzeit für uns fremd und daher übersetzungsbedürftig sind, während sie nach ihrem Durchgang durch die Sattelzeit Bedeutungen gewonnen haben, »die zwar erläutert werden können, die aber auch unmittelbar verständlich zu sein scheinen«.<sup>60</sup> Als Charakteristika der im Lexikon der *Geschichtlichen Grundbegriffe* verhandelten Grundbegriffe sah er deren Unverzichtbarkeit und Umstrittenheit an. Blickt man aus heutiger Perspektive auf die *Geschichtlichen Grundbegriffe* zurück, so ist schnell zu bemerken, dass wichtige Leitbegriffe unserer Gegenwart (wie etwa: Diversität, Hegemonie, Information, Kommunikation, Nachhaltigkeit) in dem Lexikon entweder ganz fehlen oder nur einen sehr marginalen Stellenwert haben.<sup>61</sup> Komplementär dazu haben die für die *Geschichtlichen Grundbegriffe* zentralen neuzeitlichen Bewegungsbegriffe wie Geschichte, Fortschritt und Revolution ihren einstigen Stellenwert eingebüßt und es sind neue Grundbegriffe wie Globalisierung<sup>62</sup> oder Innovation<sup>63</sup> entstanden, die ihre Stelle eingenommen haben oder sie vertreten können. Im Vorwort zum letzten Band der *Geschichtlichen Grundbegriffe*, nachdrücklicher aber noch in seinen Aufsätzen, hat Koselleck selbst auf das historisch neue Problemfeld der Ökologie hingewiesen und prognostiziert, dass es zu einem Umschreiben der Geschichte führen wird.<sup>64</sup> Es scheint

56 Vgl. Koselleck: »Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache« (Anm. 21), S. 330; ders.: »›Fortschritt‹ und ›Niedergang‹ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe« (Anm. 7), S. 181.

57 Reinhart Koselleck: »Hinter der tödlichen Linie. Das Zeitalter des Totalen«, in: Michael Jeismann (Hg.): *Das 20. Jahrhundert. Welt der Extreme*, München 2000, S. 9–27, hier S. 26.

58 Vgl. Koselleck: »Gibt es eine Beschleunigung der Geschichte?« (Anm. 25), S. 151; ders.: »Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen« (Anm. 52), S. 143.

59 Vgl. Lutz Raphael: »Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22.2 (1996), S. 165–193.

60 Reinhart Koselleck: »Richtlinien für das ›Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit‹«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), S. 81–99, hier S. 82; vgl. auch ders.: »Einleitung« (Anm. 5), hier S. XV.

61 Vgl. dazu Ernst Müller/Falko Schmieder: »Begriffsgeschichte und Wissenschaftsgeschichte. Bestandsaufnahme und Forschungsperspektiven«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 44 (2018), S. 79–106.

62 Zur Begriffsgeschichte vgl. Olaf Bach: *Die Erfindung der Globalisierung. Entstehung und Wandel eines zeitgeschichtlichen Grundbegriffs*, Frankfurt a. M. 2013.

63 Zur Begriffsgeschichte vgl. Susanna Weber: *Innovation. Zur Begriffsgeschichte eines modernen Fahnenworts*, Baden-Baden 2018; zur Geschichte im Englischen und Französischen vgl. Benoît Godin: *Innovation Contested. The Idea of Innovation over the Centuries*, London 2015.

64 Vgl. Koselleck: »Vorwort« (Anm. 1), S. VII; ders.: »Sprachwandel und Ereignisgeschichte«, in: ders.: *Begriffsgeschichte*

sich aber nicht nur der Grundbestand geschichtlicher Grundbegriffe zu verändern, sondern auch deren innerer Charakter. Darauf deuten jedenfalls die neuen Prozesskategorien mit dem Suffix ›-isierung‹ (engl.: *-ization*)<sup>65</sup> sowie die Tendenz einer abnehmenden Beständigkeit beziehungsweise schnelleren Verfallszeit von Begriffen hin, wie sie einer sich beschleunigenden Geschichtsdynamik entspricht.<sup>66</sup>

Die Konsequenzen für eine Metapherngeschichte des 20. Jahrhunderts zu durchdenken gehört zu den Herausforderungen der gegenwärtigen Neuorientierung der begriffsgeschichtlichen Forschung. Einen vielversprechenden Ausgangspunkt bieten die Arbeiten von Heinz Dieter Kittsteiner. Diese sind von früh an auf Koselleck (der auch Kittsteiners Habilitationsarbeit betreut hat) bezogen und setzen sich in vielen Fragen bewusst, wenn auch oft unausgewiesen, von ihm ab. Während Koselleck der Aufklärung und Geschichtsphilosophie zuspricht, den Weg zur Vorstellung der Machbarkeit der Geschichte eröffnet zu haben, spricht Kittsteiner umgekehrt der Geschichtsphilosophie das Verdienst zu, als Erste die Unverfügbarkeit der Geschichte herausgestellt zu haben;<sup>67</sup> und während Koselleck die Periode der Moderne nicht mehr untergliedert, differenziert Kittsteiner zwischen verschiedenen Stadien beziehungsweise Stufen der Moderne, denen jeweils verschiedene allegorische und metaphorische Formen der Bewältigung des historischen Grundproblems der Unverfügbarkeit der Geschichte entsprechen. Konkret unterscheidet Kittsteiner die Stabilisierungsmoderne, die evolutive Moderne, die heroische Moderne und die postheroische Moderne. Diese Differenzierung erlaubt es, disziplinen- und genreübergreifende Metaphernkomplexe ausfindig zu machen, deren einzelne Elemente untereinander eine Art Familienähnlichkeit oder gemeinsame (Epochen-)Signatur aufweisen. Ein Beispiel ist der geschichts- und moralphilosophische Metaphernkomplex, der von Adam Smiths *unsichtbarer Hand* über Kants *Naturabsicht*, Herders *Vorsehung*, Fichtes *Weltplan* bis hin zu Hegels *List der*

*Vernunft* reicht.<sup>68</sup> Kittsteiner versteht diese Metaphern als moralphilosophische Sinnstiftungsakte und Versuche einer Rationalisierung der Geschichte, die durch ihre Subsumtion unter einen teleologischen Endzweck mit historischem Sinn aufgeladen wird. Marx' Kritik der politischen Ökonomie lässt sich dann als gesellschaftstheoretische Dechiffrierung dieses Komplexes und der ihm zugrunde liegenden bürgerlich-anthropologischen Denkform verstehen, die auf ihre historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen hin befragt wird. Die Entwicklung der Geschichtsmetaphern des 19. Jahrhunderts dokumentiert dann für Kittsteiner die sukzessive Entteleologisierung der Geschichte mit der Folge, dass die beiden in den Metaphern der Moral- und Geschichtsphilosophie vereinigten Dimensionen der Naturwüchsigkeit und Sinnhaftigkeit auseinandertreten. Marx' Begriffe des Verhängnisses und des automatischen Subjekts, Max Webers Schicksalsbegriff oder die für die kritische Theorie Adornos wichtigen Begriffe des Banns, der Blindheit und der Naturwüchsigkeit sind für Kittsteiner solche entteleologisierten Ausdrücke für die Verselbständigung und Übermacht des historischen Prozesses; komplementär dazu tauchen Wiederermächtigungs- und Repersonalisierungsmetaphern auf (zum Beispiel Nietzsches ›Herrenmenschen‹, ›neue Barbaren‹, ›blonde Bestie‹ oder der sozialistische ›Kettensprenger‹), die gegen die Herrschaft der verselbständigten und als sinnlos erfahrenen Geschichte gewendet sind und ›Geschichte machen‹ helfen sollen.<sup>69</sup> In diese Kategorie der Repersonalisierungsmetaphern gehören auch Stereotype des modernen Antisemitismus, dessen Vertreter in falscher personalisierender Zurechnung ein Feindbild konstruieren, das die angstauslösende Ohnmacht gegenüber den Folgen anonymer und abstrakter Herrschaft bannen und die politische Handlungsfähigkeit zurückgewinnen will.<sup>70</sup>

Kittsteiners metaphorologischer Einsatz lässt sich nicht nur als Versuch einer Weiterentwicklung und Differenzierung Koselleck'scher Gedanken, sondern

*schichten* (Anm. 7), S. 32–55, hier S. 54.

65 Nur einige Beispiele: Ästhetisierung, Automatisierung, Bürokratisierung, Digitalisierung, Globalisierung, Ökonomisierung, Rationalisierung.

66 Vgl. Hermann Lübbe: *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, Berlin u. a. 1992; Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Anm. 45).

67 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: *Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*, Berlin/Wien 2004, insb. S. 33 f.

68 Vgl. dazu genauer Kittsteiner: *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik geschichtsphilosophischen Denkens* (Anm. 38).

69 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: »Die geschichtsphilosophische Allegorie des 19. Jahrhunderts«, in: Willem van Reijen (Hg.): *Allegorie und Moderne*, Frankfurt a. M. 1992, S. 147–171; ders.: *Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses* (Anm. 67), insb. S. 127–149.

70 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: »Die Angst in der Geschichte und die Re-Personalisierung des Feindes«, in: ders. (Hg.): *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*, Hamburg 2006, S. 103–128.

auch als eine Kritik verstehen, die neue Fragestellungen ermöglicht. Dazu gehört etwa die Frage danach, ab wann sich von einem genuin geschichtlichen Begriff der Geschichte sprechen lässt. Während Koselleck die Entstehung der Kollektivsingulare als den Startpunkt sieht, würde sich in metaphorologischer Perspektive eine spätere Datierung ergeben.<sup>71</sup> Auf dem Feld der Naturgeschichte ist es erst Darwins Evolutionstheorie, die den Durchbruch zu einer genuin geschichtlichen Auffassung bringt. Die Signalmetapher ist hier die des *survival of the fittest*, die die Metapher und Denkfigur der Kette der Wesen verdrängt und das Naturbild der *oeconomia naturae* hinter sich lässt.<sup>72</sup> Ähnliche Beobachtungen hat Kittsteiner mit Blick auf das Verhältnis von Marx zu Hegel gemacht, in Bezug auf den fraglich ist, ob er tatsächlich schon als geschichtlicher Denker in einem emphatischen Sinne bezeichnet werden kann.<sup>73</sup> Louis Althusser bestreitet das, wenn er erst Marx das Verdienst zuspricht, der wissenschaftlichen Erkenntnis einen neuen ›Kontinent‹ ›eröffnet‹ zu haben, den der *Geschichte*.<sup>74</sup> Wissenschafts- und theoriegeschichtlich ist es jedenfalls auffällig, dass die beiden großen wissenschaftlichen Revolutionen des 19. Jahrhunderts, die auf ihren jeweiligen Feldern zu einer dezidiert historischen Betrachtungsperspektive geführt haben, nämlich Marx' Kritik der politischen Ökonomie und Darwins Evolutionstheorie, beide nahezu gleichzeitig und signifikanterweise erst *nach dem Ende* der von Koselleck postulierten Sattelzeit vollzogen wurden.<sup>75</sup> Hannah Arendt hat dann auch nicht zufällig Darwin und Marx als die Stichwortgeber für die neuen totalitären Ideologien angesehen, die sich zur Legitimation politischer Ideen auf das wissenschaftliche Prozessdenken (natürliche beziehungsweise gesellschaftliche ›Bewegungsgesetze‹) stützen.<sup>76</sup>

Koselleck hat selbst an verschiedenen Stellen die ökologische Frage als die neue »durchgreifende Herausforderung unserer Gesamtlage«<sup>77</sup> angesehen, die zu einem Um- und Neuschreiben der Natur- und Gesellschaftsgeschichte führen wird. Wenn er einen verstärkten politischen Handlungsdruck registriert und, mit einem drohenden schmittianischen Unterton, konstatiert, »dass sich viele Entscheidungen als Letztentscheidungen herausstellen«<sup>78</sup> könnten, dann deutet das auf die Kontinuität und Verschärfung des Problems der Verselbständigung der Geschichte hin. In der neuen Epochenbestimmung des Anthropozäns ist dieser Paradigmenwechsel gleichsam selbstreflexiv geworden.<sup>79</sup> Die von Koselleck prognostizierte, aber begriffsgeschichtlich noch nicht eingeholte ökologische Bewusstseins- oder Zeitenwende ist zugleich ein deutliches Indiz dafür, dass die Transformationen, die *in* die Moderne führten, sich in einer Transformation *der* Moderne fortsetzten, was auch Differenzen zu Koselleck impliziert.<sup>80</sup> Die geschichtlichen Verwerfungen, die sich aus der ökologischen Selbstgefährdung der Menschheit ergeben, reflektieren sich in einem neuen Metaphernbestand, der die existenziellen Verunsicherungen der Zeitgenossen der politischen und industriellen Doppelrevolution aufnimmt, aber zugleich auch auf ein neues Niveau hebt. Die Niveaudifferenz wird sichtbar in einem Vergleich mit der absoluten Metapher der Eisenbahn. Für Blumenberg markiert sie einen radikalen historischen Einschnitt: »Man muss sehen, in welchem Maße diese Metapher abweicht von der gesamten Metaphorik, die sich vom Vorgang des Bauens und der Errichtung von Gebäuden bis hin zu Systemen als babylonischen Türmen ableitet.«<sup>81</sup> Die ökologische Krise bringt eine Metaphorik hervor, die sich wiederum radikal von der Metapher der Eisenbahn emanzipiert. Als Spezifika dieser »Metapher des Verhältnisses von Programm und Geschwindigkeit«<sup>82</sup>

71 Zu demselben Ergebnis kommt aus anderer Perspektive Jan Marco Sawilla: »Geschichte und Geschichten zwischen Providenz und Machbarkeit. Überlegungen zu Reinhart Kosellecks Semantik historischer Zeiten«, in: Joas/Vogt (Hg.): *Begriffene Geschichte* (Anm. 21), S. 387–422.

72 Vgl. dazu Ferdinand Fellmann: »Darwins Metaphern«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 22 (1977), S. 285–297.

73 Vgl. Falko Schmieder: »Entwicklung/Evolution«, in: Christian Bermes/Ulrich Dierse/Annika Hand (Hg.): *Schlüsselbegriffe der Philosophie des 19. Jahrhunderts* (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 11), Hamburg 2015, S. 165–190.

74 Vgl. Louis Althusser: *Für Marx*, Frankfurt a. M. 1968, S. 12 f.

75 Vgl. Falko Schmieder: »Die wissenschaftlichen Revolutionen von Charles Darwin und Karl Marx und ihre Rezeption in der Arbeiterbewegung«, in Helmut Lethen/Birte Löschenkohl/Falko Schmieder (Hg.): *Der sich selbst entfremdete und wiedergefundene Marx*, München 2010, S. 39–56.

76 Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge Totaler Herr-*

*schaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München/Zürich 1986, insb. S. 950–958.

77 Reinhart Koselleck: »Allgemeine und Sonderinteressen der Bürger in der umweltpolitischen Auseinandersetzung«, in: ders.: *Begriffsgeschichten* (Anm. 7), S. 516–526, hier S. 519.

78 Vgl. Koselleck: »Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ›Krise‹« (Anm. 26), S. 213.

79 Vgl. Dipesh Chakrabarty: »Anthropocene time«, in: *History and Theory* 57 (2018), S. 5–32; ders.: »The Climate of History«, in: *Critical Inquiry* 35 (2009), S. 197–222.

80 Vgl. Christian Geulen: »Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts«, in: *Zeithistorische Forschungen* 7.1 (2010), <https://doi.org/10.14765/zfz.dok-1790>.

81 Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 248.

82 Ebd.

sieht Blumenberg unter anderem die Festigkeit und Geradlinigkeit der Bahn, auf der sich die Bewegung vollzieht, die Indifferenz gegen den Vorgang, der sich auf der Bahn abspielt, sowie die Schnelligkeit des Bewegungsvorgangs. Im Kontrast mit den neuen, durch die Ökologie geprägten Metaphern erscheint diese einstmals revolutionäre, ›bahnbrechende‹ Metapher der Eisenbahn plötzlich als vergleichsweise gemütlich, berechenbar und ungefährlich. Zu diesen neuen Metaphern für Geschichte gehören etwa die ›tickende Zeitbombe‹, die ›Sackgasse‹, der ›Teufelskreis‹, der ›Feuersturm‹, die ›Feuerwalze‹, der ›Crashkurs‹ oder die Metapher des Krebses (im Sinne eines entfesselten, verselbständigten, wuchernden und zerstörerischen Wachstums), die auch im Bild eines Wachstums zum Tode präsent ist. Man kann in diesen neuen Metaphern durchaus Nachfahren oder Konkretisierungen von Konzepten wie dem der industriellen Revolution oder der permanenten Revolution sehen, die im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts aufgekommen sind, aber eine qualitative existenzielle Zuspitzung ist doch unverkennbar. Zweifellos unterliegen auch diese neuen Metaphern dem von Koselleck herausgestellten Beschleunigungsparadigma der Moderne. Die Vorzeichen sind aber nicht mehr die des Fortschritts und der Utopie, sondern die der Katastrophe und der Dystopie beziehungsweise Apokalypse.<sup>83</sup> Der Koselleck-Schüler Lucian Hölscher hat in seiner Begriffsgeschichte von ›Zukunft‹ diesen Paradigmenwechsel herausgearbeitet und weist dem Katastrophenbegriff im gegenwärtigen Krisen- und Risikodiskurs eine zentrale Bedeutung zu. Im Hinblick auf Kosellecks Auseinandersetzung mit der Problematik der Machbarkeit der Geschichte ist festzuhalten, dass der Erlebnismodus der Katastrophe »der des absoluten Ausgeliefertseins« ist, und »ihr Handlungsmodus nicht die Wahl, sondern der Imperativ«.<sup>84</sup>

Eine neue Station in der Metapherngeschichte des Unverfügbaren ergibt sich auch aus der Übertragung des Experimentbegriffs auf den Prozess der Geschichte als Ganze.<sup>85</sup> Die ganze Welt erscheint dann als ein Labor, in dem eine Vielzahl von Prozessen ablaufen, die sich der Kontrolle und Verfügung der Menschen entziehen.<sup>86</sup> Diese Metapher ist zugleich

ein Beispiel für die Plausibilität der neuen Leithypothese der Verwissenschaftlichung,<sup>87</sup> die sich bereits in einer Reihe von Studien zur Begriffsgeschichte des 20. Jahrhunderts bewährt hat.<sup>88</sup> Offenkundig führt das Verständnis der Geschichte als Realexperiment auf die geschichtsphilosophische Grundfrage nach dem Verhältnis von Erkennbarkeit und Machbarkeit von Geschichte und drängt sich vor allem deshalb auf, weil es erlaubt, die gewachsene Bedeutung wissenschaftlich-technischer Natureingriffe, gleichzeitig aber auch die Erfahrungen der Abhängigkeit, der Kontingenz und Heteronomie geschichtlicher Prozesse festzuhalten. Durch die Fokussierung auf Dimensionen des Anthropofugalen, des Kontrollverlustes, der Unverfügbarkeit oder des Katastrophischen rückt die Metapher des Realexperiments aber auch in verstärktem Maße die Grenzen gängiger Handlungstheorien, Hermeneutiken und Normalitätskonzepte in den Blick. Auch die Metapher des Raumschiffs Erde, ein Produkt des Rüstungswettlaufs unter den Bedingungen des Kalten Krieges, erhielt im Zeichen der ökologischen Krise ein neues Profil. Koselleck hat sich dieser Metapher selbst wiederholt bedient und die Frage aufgeworfen, ob es sich hier nur um eine Metapher oder um Realität handelt.<sup>89</sup> Für viele setzt diese Metapher, die erst auf der Basis bahnbrechend neuer Kommunikations- und Transporttechniken entstehen konnte, eindrucksvoll die neue *conditio humana* und die mit ihr verbundene neue weltgeschichtliche (Gefährdungs-)Lage ins Bild.<sup>90</sup> Koselleck selbst hingegen projiziert in einem eklatanten Anachronismus diese Metapher in die Zeit des Vormärz zurück, um die historische Einzigartigkeit des Erfahrungsumbruchs während dieser Zeit zu illustrieren. Sein Verständnis

in der *Risikogesellschaft. Essays und Analysen*, Frankfurt a. M. 1991, S. 154–166, hier S. 158–159; Bruno Latour: »Ein Experiment von und mit uns allen«, in: Gerhard Gamm/Andreas Hetzel/Markus Lilienthal (Hg.): *Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 2004, S. 185–195, hier S. 187.

87 Vgl. Lutz Raphael: »Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 165–193.

88 Vgl. Ariane Leendertz/Wencke Meteling (Hg.): *Die neue Wirklichkeit. Semantische Neuvermessungen und Politik seit den 1970er-Jahren*, Frankfurt a. M. 2016 (Schriften aus dem Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Bd. 86).

89 Vgl. Reinhart Koselleck: »Raum und Geschichte«, in: ders. (Hg.): *Zeitschichten* (Anm. 22), S. 78–96, hier S. 93.

90 Vgl. die einleitenden Bemerkungen zur Veränderung der *conditio humana* in Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967; Günther Anders: *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*, München 1970.

83 Vgl. Jacques Derrida: *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie. No Apocalypse, not now*, Wien 2009.

84 Lucian Hölscher: *Die Entdeckung der Zukunft*, Göttingen 2016, S. 311.

85 Vgl. Falko Schmieder: »Geschichte als Realexperiment. Problem und Metaphorik der Unverfügbarkeit«, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 8 (2014), S. 35–46.

86 Vgl. Ulrich Beck: »Die Welt als Labor«, in: ders. (Hg.): *Politik*

steht damit quer zu den theoretischen Einsätzen im Zeichen des Anthropozäns, die im Rückgriff auf diese Metapher das Landen, die Rückgewinnung des Bodens unter den Füßen, zur historisch beispiellosen existenziellen Herausforderung der Politik unserer Gegenwart erklären.<sup>91</sup>

---

91 Vgl. Bruno Latour: *Das terrestrische Manifest*, Frankfurt a. M. 2018, insb. S. 42.

# ›KRISTALLISATION‹ UND ›VERFLÜSSIGUNG‹ ALS METAPHERN DER GESCHICHTSTHEORIE<sup>1</sup>

Ernst Müller

## I. EINLEITUNG

Wenn Reinhart Koselleck in dem Band *Zeitschichten* die These entwickelt, dass, wer über Zeit spricht, auf Metaphern, genauer: auf solche des Raumes und der Bewegung angewiesen sei, dann hatte er vor allem die besonders wirksamen, nämlich die unauffälligen, weil verblassten Metaphern der Geschichte wie Fortschritt, Epoche, Kreislauf, Zeitwende oder Beschleunigung im Blick.<sup>2</sup> Im Folgenden sollen zwei Metaphern oder vielleicht auch Modelle im Zentrum stehen, die von Soziologen eingesetzt wurden, um die bürgerliche Moderne in ihrer Funktion und Zeitlichkeit zu beschreiben: Es geht zum einen um die vom konservativen deutschen Soziologen Arnold Gehlen verwendete Metapher der Kristallisation, zum anderen um die von verschiedenen Autoren, prominent aber vom polnisch-britischen Soziologen Zygmunt Bauman entfaltete Metapher der Verflüssigung beziehungsweise Verflüchtigung (der englische Titel lautet *Liquid Modernity* (2000), der deutsche *Flüchtige Moderne*). Die Metaphorik beider Soziologen wurde bislang kaum ins Verhältnis zueinander gerückt, Zygmunt Bauman selbst, der seine Metapher vierzig Jahre nach Gehlen entwickelte, bezieht sich meines Wissens nicht direkt auf die Vorgängermetapher der Kristallisation. Dennoch soll in diesen Überlegungen gefragt werden, ob nicht beide Metaphern auf einer vergleichbaren Ebene agieren und sich sogar abzulösen scheinen. Eine Darstellung oder Kritik der soziologischen Theorien Gehlens und Baumans kann dabei nicht geleistet werden.

Im Folgenden geht es um diese Metaphern nur, insofern sie sich auf die Geschichtlichkeit von Prozessen beziehen. Auf die viel weiter zurückreichende und gut untersuchte Verwendung der Kristallisations- und Verflüssigungsmetapher insgesamt soll hier ebenso wenig eingegangen werden wie auf die Geschichte der Naturwissenschaften, die natürlich auf die metaphorische Verwendung durchschlägt.<sup>3</sup>

Kristallisation und Verflüssigung sind Prozesskategorien, genauer: Kategorien physikalisch-chemischer Prozesse, denen auf unterschiedliche Weise Zeit inhäriert. Es sind beides keine regelhaft wiederkehrenden Zeiten wie Planetenläufe, auch keine gerichtete Bewegung, wie sie die Fortschrittsmetapher markiert. Als Metaphern verwischen sie die Grenze zwischen Natur und Gesellschaft. Indem Kristalle in flüssigen Nährlösungen wachsen, umgekehrt aber, zum Beispiel durch Wärme, verflüssigt werden können, stehen beide Meistertropen von ihrem metaphorischen Gehalt her in einem nicht nur äußerlichen Verhältnis zueinander. Gerade die Übergänge zwischen den Aggregatzuständen und ihre Reversibilität sind Teil der Faszinationsgeschichte, die offenbar von diesen Metaphern für das Verständnis gesellschaftlicher und historischer Prozesse ausgeht.

Im Folgenden möchte ich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, zugleich punktuell auf die Vorgeschichte der Metaphern eingehen, also einige Bausteine zu

1 Die Überlegungen sind im Rahmen der Zusammenarbeit mit der vom spanischen Wissenschaftsministerium geförderten Forschergruppe »Historia conceptual y crítica de la modernidad« entstanden. Eine leicht veränderte Fassung erscheint in spanischer Übersetzung.

2 Reinhart Koselleck: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2003.

3 John G. Burke: *Origins of the Science of Crystals*, Berkeley/Los Angeles 1966; Eginhard Fabian: »Zur Verallgemeinerung und Überwindung des antiken Kristallbegriffs im 17. Jahrhundert«, in: *Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra. Acta congressus internationalis habiti Brunnae diebus 12–16 mensis Aprilis 1966*, Prag 1968, S. 495–503; Hélène Metzger: *La genèse de la science des cristaux*, Paris 1969; vgl. neuerdings Wolfgang Hottner: *Kristallisationen. Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert*, Göttingen 2020 sowie vom Verfasser die Rezension in der vorliegenden Ausgabe, S. 46–50.

ihrer Geschichte behandeln. Insbesondere möchte ich auf die Verwendung beider Metaphern bei Marx eingehen. Schließlich interessiert mich auch die veränderte Verwendung von Metaphern in der Soziologie, die Frage also, welchen Stellenwert Metaphern als Metaphern in diesen Theorien haben und ob und wie sie als Metaphern beziehungsweise Begriffe reflektiert werden. Metaphern werden in soziologischen Theorien zunehmend bewusst anstelle von Begriffen eingesetzt.

## II. GEHLENS BEGRIFF DER KRISTALLISATION

Arnold Gehlen hat die mineralogische Metapher der Kristallisation seit Beginn der 1960er Jahre in einer Reihe von Vorträgen und Aufsätzen dargelegt. Nicht selbstverständlich ist zunächst, dass er ›Kristallisation‹ gar nicht als Metapher, sondern als Begriff fasst. Der Begriff steht bei ihm im engen Diskussionszusammenhang mit der These des Posthistoire, des Endes der Geschichte, die dann noch einmal in den 1990er Jahren Konjunktur hatte. Mit ›Kristallisation‹ bezeichnet Gehlen den Umstand, »daß die Wahrscheinlichkeit fundamentaler Veränderungen in den Prinzipien der Kultur abnimmt, wobei sehr wohl die Zahl und das Tempo oberflächlicher Variationen zunimmt oder zunehmen kann«.<sup>4</sup> An anderer Stelle definiert Gehlen als Kristallisation »denjenigen Zustand auf irgendeinem kulturellem Gebiet, der eintritt, wenn die darin angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen alle entwickelt sind«.<sup>5</sup> Gehlen betont aber auch in verschiedenen Wendungen, dass ›Kristallisation‹ keineswegs mit Stillstand identisch sei: »das kristallisierte System [kann] noch das Bild einer erheblichen Beweglichkeit und Geschäftigkeit zeigen«.<sup>6</sup> Dieses Paradox fasst er auch in anderen Metaphern und Wendungen, er spricht vom »ungeheim hochtourige[n] Leerlauf«,<sup>7</sup> »entwicklungsloser Bewegung«,<sup>8</sup> »Beweglichkeit auf stationärer Basis«<sup>9</sup> oder, mit Gottfried Benn, von ›Unaufhörlichkeit‹.

Die Metapher steht in enger Beziehung zu zentralen Denkmotiven Gehlens, insbesondere zu seiner Institutionenlehre und Anthropologie: Aus dem Denken und Handeln der Menschen gehen Institutionen hervor, die sich ihnen gegenüber verselbständigen und zu einer eigenen Macht mit eigenen Gesetzen werden. Wie auf elementarerer anthropologischer Ebene habituell gewordene, eingeschliffene Verhaltensfiguren eine Entlastungsleistung übernehmen, so tun es auf hochgradig aggregierter Ebene die kristallisierten Sozialsysteme. Wenn für Gehlen die Kristallisation vor allem das Ende der Geschichte bezeichnet, dann ist das bei ihm auch, aber keinesfalls nur resignativ oder gar kritisch gemeint. Denn als ein hinsichtlich seiner organischen Natur mangelhaft und vor allem durch die Potenzen der ›Gegennatürlichkeit‹ ausgestattetes Wesen bedarf der Mensch der Stabilisierung. Nach den destabilisierenden Umbrüchen der bürgerlichen Moderne sieht Gehlen in den kristallisierten Systemen eine dem Mängelwesen Mensch eigentlich entgegenkommende Gesellschaftsform.

Dabei ist zu beobachten, wie Gehlen eine zunächst an der bildenden Kunst gemachte Beobachtung auf andere Bereiche vor allem der Hochkultur, dann aber auch auf soziale Systeme überträgt. Sein Standardbeispiel kultureller Kristallisation ist, dass um 1910 bereits alle Möglichkeiten der ästhetischen Moderne mit ihren Stilen Expressionismus, Kubismus etc. entwickelt gewesen seien. Später spricht Gehlen ebenso von der stabilisierten Endgültigkeit der Religionen, der politischen Systeme und der Künste; die Ökonomie (die er sonst vornehmlich als Technik fasst) spart er dabei aus. Vor allem betrachtet Gehlen die »großen Schlüsselattitüden«, also die – meist auf Individuen zurückgehenden – »große[n] diesseitige[n] Gestaltungsideologien« (Marx, Nietzsche, Freud) als selbst historisch geworden, sie überlebten nur dank Institutionen.<sup>10</sup> Alle Gegenmöglichkeiten und Antithesen seien entdeckt, hingenommen oder ausgeschieden, sodass Veränderungen in den Prämissen und in den Grundanschauungen zunehmend unwahrscheinlich würden.

Gehlen hätte seine Wirkung in der frühen Bundesrepublik sicher nicht auf diese Weise entfalten können, wenn seine Diagnose der Kristallisation nicht zugleich mit politischen Intentionen verbunden gewesen wäre. Mit Koselleck gesprochen: ›Kristallisation‹ (Ähnliches lässt sich auch für ›Verflüssigung‹ zeigen) funktioniert keineswegs nur als Indikator politisch-sozialer Ent-

4 Arnold Gehlen: »Über kulturelle Evolutionen« (1964), in: ders.: *Gesamtausgabe*, Bd. 6: *Die Seele im technischen Zeitalter und andere soziologische Schriften und Kulturanalysen*, hg. von Karl-Siegbert Rehberg, Frankfurt a. M. 2004, S. 315–329, hier S. 325.

5 Arnold Gehlen: »Über kulturelle Kristallisation« (1961), in: ders.: *Gesamtausgabe* (Anm. 4), S. 298–315, hier S. 306.

6 Ebd., S. 307.

7 Ebd., S. 328.

8 Ebd., S. 323.

9 Arnold Gehlen: »Ende der Geschichte?« (1975), in: ders.: *Gesamtausgabe* (Anm. 4), S. 336–351, hier S. 342.

10 Gehlen: »Über kulturelle Kristallisation« (Anm. 5), S. 310.

wicklungen, sondern zugleich als politischer Faktor. ›Kristallisation‹ ist ein gegenauflärerischer Kampf-begriff, der sich zeitgenössisch vor allem gegen Utopien sozialistischer Alternativen richtet. Wenn es Gehlen um das Ende der ›Schlüsselattitüden‹ geht, dann erscheint unter ihnen die des Sozialismus als die politisch wesentliche. Entgegen allen Voraussagen gebe es, so Gehlen, keine kulturelle Produktivität des ›vierten Standes‹. Gehlen selbst sieht natürlich, dass die Betonung der Stabilisierungsfunktion der Institutionen, von denen der Mensch als geschichtliches Wesen sich »konsumieren lassen muss«,<sup>11</sup> in der Tradition des gesellschaftspolitischen Rechtskonservatismus steht. Gehlen möchte ›Restauration‹ durch ›Kristallisation‹, also einen politischen durch einen gleichsam naturalistischen Prozessbegriff ersetzen. Er baut die Semantik der Restauration in eine solche um, in der die Schlüsselmetapher der Kristallisation als naturhafte einer kühlen Beobachtung erscheint.

Die Faszination von Kristallisation scheint einerseits daher zu rühren, dass es sich bei ihr um einen naturhaften Prozess der Ordnungsbildung handelt, der sich sowohl innerhalb der (an-)organischen wie beim Übergang zwischen anorganischer und organischer Natur vollzieht; man spricht vom ›Wachstum‹ der Kristalle. Zugleich lassen sich mit der Metapher Prozesse so beschreiben, dass der Ursprung – die erste Kristallbildung – im Verborgenen verbleibt und die weitere Struktur bestimmt, wobei – ähnlich wie beim Organismus – eine unbewusste Produktion von Ordnung unterstellt werden kann. Kristallisation vereint Stillstand und Bewegung, Kristalle sind weder so stabil wie es zunächst scheint, noch ist die Kristallisierung notwendig abgeschlossen. Es können jederzeit weitere Kristallisierungen stattfinden. Die Struktur eines Kristalls aber bleibt identisch. Es kommt hinzu, dass Kristalle zumindest ästhetisch positiv konnotiert sind, sie verkörpern Ordnung und Symmetrie.

Die Metapher der Kristallisation wird bei Gehlen im mehrfachen Sinne katachretisch. Nicht nur, weil ihm die Metapher zum Begriff wird, sondern vor allem deswegen, weil er unter der Metapher widersprüchliche sprachliche Bilder vereinigt. Das beginnt damit, dass Kristalle eigentlich keine Oberflächenbewegung aufweisen; wo von Bewegung an der Oberfläche gesprochen werden kann, handelt es sich gerade um vorkristalline Zustände. Wie gebrochen das Bild ist, zeigt sich auch in Gehlens Bedauern, dass Kristalli-

sation aus dem anorganischen Bereich stammt. Als konservativer Denker stünde ihm offenbar die auf Ganzheit und Einheit zielende Organismusmetapher näher; doch ein biologischer Organismus, der lebendig und dessen Entwicklung zugleich abgeschlossen ist, wäre ein Widerspruch in sich. Tatsächlich wachsen Kristalle, ohne dass sich ihre Struktur verändert. Die Widersprüchlichkeit der Metapher speist sich aber auch aus den verschiedenen semantischen Quellen, auf die sich Gehlen mit seinem Kristallisationsbegriff direkt oder indirekt bezieht. Darauf möchte ich genauer eingehen.

### VORGESCHICHTE UND QUELLEN

Obwohl Gehlen an unterschiedliche Traditionen der Übertragungsgeschichte anknüpft, verweist er eher sparsam auf die Quellen seiner Verwendung von Kristallisation. Er diskutiert nicht die lange Übertragungsgeschichte, die von der Figur der Kristallisation ausgeht und mit den fortschreitenden, im Bildungsbürgertum allgemein beachtetten Erkenntnissen der anorganischen Chemie verbunden ist. Dabei lassen sich wenigstens drei Übertragungen in Wissensbereiche erkennen und unterscheiden, die für Gehlen wichtig sind: 1. die Psychoanalyse, 2. die Ästhetik und Naturphilosophie, 3. die Soziologie und Ökonomie.

1.) Bei Arnold Gehlen erscheint der Ausdruck der Kristallisation erstmals im Rahmen seiner Überlegungen zu psychischen Automatismen in seinem Bestseller *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957).<sup>12</sup> Interessanterweise nennt Gehlen hier eine ganz andere Quelle des Kristallisationsbegriffes als in seinen späteren Schriften, nämlich nicht die Soziologie, sondern die Charakterologie Ludwig Klages'. ›Kristallisation‹ steht bei ihm für die Anlagerung von Charaktereigenschaften an bereits bestehende.<sup>13</sup> Klages wiederum bezieht sich offenbar auf die Psychoanalyse, nämlich auf die von Sigmund Freud in den *Studien zur Hysterie* von 1895 eingeführte Metapher der psychischen Kristallisation.<sup>14</sup> Freud versuchte damit die Bildung neuer Symptome bei psychogenen Krankheiten zu verbildlichen. Neue Symptome entstünden bei einem Patienten nicht wahllos verteilt, sondern

11 Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986, S. 8.

12 Arnold Gehlen: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (1957/1972) in: ders.: *Gesamtausgabe* (Anm. 4), S. 1–140.

13 Ludwig Klages: »Stamm-begriffe der Charakterkunde«, in: *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 2 (1947), Heft 11, S. 1321–1335.

14 Sigmund Freud/Josef Breuer: *Studien über Hysterie*, Frankfurt a. M. 1991 (Leipzig/Wien 1895).



lagerten sich – wie neues Substrat an den verfestigten Kristallkörper beim Kristallwachstum – an bereits vorhandene Symptome an. Der Grundcharakter einer Neurose ändere sich nicht. Für Freud erschien es deswegen sinnvoll, zunächst die jüngeren Symptome zu behandeln, um sich so – wie durch die Schichten eines Kristalls – zum Kern vorzuarbeiten. Zwar ließen sich die pathogenen Vorstellungen nicht beseitigen, aber in die primären Bewusstseinsströme integrieren beziehungsweise – im Bild gesprochen – auflösen. Wohl weil anorganische Prozesse als Metapher für die von Freud beschriebenen dynamischen Prozesse der Psyche zu starr waren, wurde sie innerhalb der Psychoanalyse nicht weiterverfolgt.

2.) Im Zusammenhang mit der These vom ›Ende der Geschichte‹ taucht der Begriff der kulturellen Kristallisation bei Gehlen dann zunächst im Bereich der Ästhetik, nämlich der bildenden Kunst auf. Gerade in der Ästhetik hat die Figur der Kristallisation eine reiche und symptomatische Vorgeschichte, die vielleicht nicht zufällig dort in der neuzeitlichen Philosophie beginnt, wo es um Metaphern geht. Für Kant ist die Kristallbildung *das* Beispiel dafür, dass der Natur Verfahren der Kunst und Technik unterstellt werden können: »Die Natur verfährt in Ansehung ihrer Produkte als Aggregate *mechanisch*, als bloße Natur; aber in Ansehung derselben als Systeme, zum Beispiel Kristallbildungen, allerlei Gestalt der Blumen, oder dem inneren Bau der Gewächse und Tiere, *technisch*, d.i., zugleich als Kunst.«<sup>15</sup> Kants Metaphorik leitet zu dem berühmten § 59 der *Kritik der Urteilskraft* über, der gleichsam die Urschrift aller moderner Metapherntheorie ist. Kristallisation ist hier noch positiv konnotiert, eine Bildungsfigur für Neues, die grenzüberschreitend vom mineralogischen Bereich bis zur Entstehung des Lebens reicht.<sup>16</sup> In der Philosophie der Frühen Neuzeit erscheint die Kategorie der Kristallisation noch als Ausdruck der Ordnung, der Angemessenheit auch der anorganischen Natur an den Menschen.

3.) Das hat sich in der Soziologie des 20. Jahrhunderts, auf die sich Gehlen beruft, längst geändert.<sup>17</sup> Hier wird Kristallisation vor allem mit Erstarrung

verbunden. Wiederholt führt Gehlen den italienischen Soziologen Vilfredo Pareto an, der ›Kristallisation‹ in seiner *Allgemeinen Soziologie (Trattato di sociologia generale, 1916)* allerdings in einem anderen Sinne, nämlich bezogen auf die Organisation der Produktion und der Berufsstände in spätrömischer Zeit verwendet habe. Eine weitere Quelle ist das erfolgreiche Buch *Post-Historic Man* (1950) des amerikanischen Architekten und Wissenschaftssoziologen Roderick Seidenberg, der die Kristallisations- und die von ihm mitbegründete Posthistoire-Figur bereits wirkungsvoll miteinander verbunden hatte. Viel stärker als bei Gehlen, der kaum direkt die metaphorische Dimension des Wortes thematisiert, baut Seidenberg ein metaphorisch-geschichtsphilosophisches Narrativ auf, in dem die Kristallisation mit anderen Denkfiguren bürgerlicher Verfallsängste kombiniert wird. So versucht er, die Geschichte als einen gerichteten Prozess historischer Determination darzustellen, der mit dem zweiten Gesetz der Thermodynamik, der Entropie, zusammenstimme. Die flüssige soziale Geschichte bringe ähnlich einer Salzlösung, die einen Kristall bildet, eine solide maschinenähnliche Gesellschaft hervor. Bei Seidenberg steht der Gegensatz flüssig/solid im Mittelpunkt der Kristallisationsmetapher.

Auf eine andere soziologisch-ökonomische Verwendung der Kristallisationsmetapher geht Gehlen nicht ein. Für Marx war ›Kristallisation‹ *die* wiederkehrende und zentrale Metapher der verkehrenden Effekte der Tauschwert- und Kapitalbildung. Bezogen auf Tausch- und Geldwert spricht er von der »Kristallisation gesellschaftlicher Arbeit«.<sup>18</sup>

»Die besondere Ware, die so das adäquate Dasein des Tauscherts aller Waren darstellt, oder der Tauschwert der Waren als eine besondere, ausschließliche Ware, ist – Geld. Es ist eine Kristallisation des Tauscherts der Waren, die sie im Austauschprozeß selbst bilden.«<sup>19</sup>

15 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790), in: *Werkausgabe*, Bd. X, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1979, § 58.

16 Vgl. dazu Hottner: *Kristallisationen* (Anm. 3), insb. S. 99–154.

17 In die Geschichte der Kristallisationsmetapher gehört auch Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 Bde., München 1918/1923. Spengler umschreibt den Übergang der Kultur

in die Zivilisation, den Sieg der anorganischen Weltstadt über das organische Land mit der Kristallisationsmetapher. Die Pseudomorphose, ein Begriff aus der Mineralogie, bezeichnet ein Mineral, das nicht seine typische Eigengestalt (Kristallsystem) zeigt, sondern die Form einer anderen Mineralart angenommen hat. In diesem Sinne fasst Spengler das Phänomen, dass eine bestehende Kultur anderen Kulturen ihre Form aufzwingt.

18 Karl Marx: »Lohn, Preis und Profit« (1865), in: ders./Friedrich Engels: *Werke (MEW)*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 16, Berlin 1968, S. 123.

19 Karl Marx: »Zur Kritik der politischen Ökonomie« (1859), in: *MEW*, Bd. 13, Berlin 1961, S. 34.

»Die Natur produziert kein Geld, so wenig wie Bankiers oder einen Wechselkurs. Da die bürgerliche Produktion aber den Reichtum als Fetisch in der Form eines einzelnen Dings kristallisieren muß, sind Gold und Silber seine entsprechende Inkarnation. Gold und Silber sind von Natur nicht Geld, aber Geld ist von Natur Gold und Silber. Einerseits ist der silberne oder goldne Geldkristall nicht nur Produkt des Zirkulationsprozesses, sondern in der Tat sein einziges ruhendes Produkt. Andererseits sind Gold und Silber fertige Naturprodukte, und sie sind das erste unmittelbar, wie sie das zweite sind, durch keine Formverschiedenheit getrennt.«<sup>20</sup>

Marx setzt an der Stelle Bilder oder Metaphern ein, wo ein gesellschaftliches Verhältnis mystifiziert als dinglich erscheint. ›Kristallisation‹ ist bei ihm zwar nicht im engeren Sinne eine Metapher der Geschichte. Er setzt sie zur Beschreibung einer Struktur ein, aber diese Struktur hat selbst eine zeitliche Dimension. Der Prozess wiederholt sich kreisförmig, aber auf erweiterter Stufe. Die Metapher der Kristallisation, ähnlich wie die des Fetischs, dient Marx dazu, die Mystifikationen der Tauschwertproduktion gleichermaßen kenntlich und anschaulich zu machen. Geld ist für ihn eine Kristallisation des Tauschwertes der Waren, die sich im Austauschprozess bildet. Nach Marx kristallisiert sich dabei die abstrakt-menschliche Arbeit, die »bloße Gallerte unterschiedsloser, gleichartiger, menschlicher Arbeit«.<sup>21</sup> Zwischen der Metapher der Kristallisation und der Gallerte scheint ein sachlicher Zusammenhang zu bestehen. Es ist gerätselt worden, wo Marx die Metapher der Gallerte entlehnt hat, und auch kritisiert worden, dass diese Metapher ein dingliches Substrat suggeriert, wo tatsächlich nur ein abstraktes Verhältnis existiert. Es ist ziemlich deutlich, dass Marx, dessen Interesse für Chemie und Mineralogie hinlänglich bekannt ist, sich auf die zeitgenössische Chemie bezieht. Jöns Jakob Berzelius, der 1848 gestorbene Begründer der Chemie als Wissenschaft, war unter anderem Entdecker des Elements Silizium, das in der Natur fast nur in der Form der sogenannten Kieselsäure (Siliziumdioxid) vorkommt. Die Kieselsäure, ein Paradigma der Chemie um 1800, kann zur Bildung von Fossilien durch Verkieselung führen, in ihrem gelösten Zustand nimmt sie eine zähflüssig-formlose Form an, die als Gallert bezeichnet wurde.

### III. BAUMANS METAPHER DER VERFLÜSSIGUNG UND IHRE AUFWERTUNG

Lässt sich Zygmunt Bauman ›Verflüssigung‹ als Metapher der jüngeren Moderne als bildliches Pendant zu Gehlens Verwendung von ›Kristallisation‹ interpretieren, so ist sein Umgang mit Metaphern doch prinzipiell anders. Während Arnold Gehlen ›Kristallisation‹ als (freilich unter der Hand ein Eigenleben annehmende) Verbildlichung eines Begriffs einführt, setzt Bauman im Vorwort (unter dem Titel »Vom Leichten und Flüssigen«) seines Buches *Flüchtige Moderne* mit der Explikation der Quellsemantik der Metapher selbst ein. Nach einem ausführlichen Referat des Artikels *Flüssigkeit* aus der *Encyclopædia Britannica* resümiert Bauman: »eine Beschreibung, die sich liest wie der Versuch, diesen Begriff als Schlüsselmetapher der Moderne zu etablieren.«<sup>22</sup> Die Aufwertung der Metapher als soziologisches Erkenntnisinstrument lässt sich schon bei Marx erkennen, der die mystifizierte Gegenständlichkeit der bürgerlichen Moderne nur noch metaphorisch zu fassen vermag. Die Metapher bildet für Bauman den Rahmen, um die »altherwürdigen Begriffe« der »gesellschaftstheoretischen Orthodoxie« (Emanzipation, Individualität, Zeit/Raum, Arbeit, Gemeinschaft), die inzwischen »sprachliche Zombies« geworden seien, aufzulösen.<sup>23</sup> Die Metapher setzt sich an die Stelle der Begriffe, indem sie sie zerstört.

Wenn in Baumans Soziologie Metaphern einen anderen epistemologischen Ort bekommen,<sup>24</sup> dann war es Hans Blumenberg, der nicht nur Metaphern für die Geisteswissenschaften enorm aufgewertet, sondern auch die historische Metaphorologie als zentrale hermeneutische Methode herausgestellt hat. Es ist dabei möglicherweise symptomatisch, dass Blumenberg mit feinem Gespür an zwei Stellen seiner *Paradigmen zu einer Metaphorologie* die Prozesse, in denen er das Verhältnis von Metaphern- und Begriffsbildungen reflektiert, selbst wiederum mit den Metaphern der Nährlösung und Kristallisation beschreibt: »Wie Kristalle aus flüssigen Nährlösungen wachsen und die

20 Ebd., S. 130 f.

21 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), in: *MEW*, Bd. 23, Berlin 1962, S. 52.

22 Zygmunt Bauman: *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a. M. 2003, S. 7.

23 Ebd., S. 15.

24 Vgl. auch Mark Davis (Hg.): *Liquid Sociology. Metaphor in Zygmunt Bauman's Analysis of Modernity* (2013), London/ New York 2016.

chemische Beschaffenheit der Nährlösung bestimmt wird, sollen begriffliche Formationen aus Metaphern erwachsen, wobei die Struktur der Begriffe in der semantischen Struktur des Bildfeldes der Metapher vorgezeichnet ist.«<sup>25</sup> Für Blumenberg nicht untypisch ist, dass er die Metapher der Kristallisation, die bei Seidenberg oder Gehlen einen spezifischen historischen Ort in der Moderne hat und bei ihm selbst möglicherweise auch von Gehlen inspiriert wurde,<sup>26</sup> zeitlos gefasst und individualisiert hat. In der Geschichte hätten ›Geister‹ (und Blumenberg nennt hier Laktanz) die »Saugfähigkeit«, um die anhaltende »Nährlösung im Geschichtsstrom«<sup>27</sup> erfassen. Während die Faszination der Metapher von Marx bis Gehlen offenbar darin bestand, dass mit ihr sachlich-naturhafte Prozesse als Formprinzip darstellbar schienen, liest Blumenberg die Metapher philosophisch und hermeneutisch. Ihm geht es um die ›Substruktur des Denkens‹.

Bauman beschreibt den Übergang von der ›festen‹ zur ›flüchtigen‹ Moderne. Dieser Gegensatz wird besonders deutlich, wenn man ihn auf Gehlens Institutionenlehre bezieht: »Soziale Formen, bereits bestehende wie sich erst abzeichnende, haben kaum je lange genug Bestand, dass sie sich verfestigen können. Als Bezugsrahmen für menschliches Handeln und für langfristige Lebensstrategien sind sie aufgrund ihrer beschränkten Lebenserwartung untauglich.«<sup>28</sup> Strukturen zerfallen so schnell, dass sie schon geschmolzen sind, während sie noch geformt werden. Bauman hat sehr heterogene Prozesse im Blick, die er mittels dieser abstrakten Metaphern zu fassen versucht: dass starre Klassengegensätze zu funktionalen Verhältnissen werden, dass sich traditionelle Moralvorstellungen auflösen, keine Lebensentwürfe mehr möglich sind, Institutionen zerstört werden oder Raum-Zeit-Vorstellungen sich verändern.

Ein wichtiger Kronzeuge für Baumans Metaphernwahl ist Marx. Nicht der Marx des *Kapitals*, der ökonomische Prozesse im Metaphernpaar Gallert/Kristall beschreibt, sondern der des gemeinsam mit Engels verfassten *Kommunistischen Manifests*, wo sich eine Passage findet, in der von der revolutionierenden Funktion der bürgerlichen Produktionsweise die Rede ist:

»Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne [...] sämtliche gesellschaftliche Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. [...] Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht.«<sup>29</sup>

Die Metaphern haben hier (wie auch schon die der Kristallisation) einen historisch-sachlichen Index, den Marx auch konsequent durchhält. »Die Zirkulation wird die große gesellschaftliche Retorte«, heißt es noch im *Kapital*, »worin alles hineinfliegt, um als Geldkristall wieder herauszukommen. Dieser Alchimie widerstehn nicht einmal Heiligenknochen und noch viel weniger minder grobe res sacrosanctae, extra commercium hominum.«<sup>30</sup> »Die feste Kristallisation ihrer Gliederung, der alten Teilung der Arbeit entstammend, löst sich damit auf und macht fortwährendem Wechsel Platz.«<sup>31</sup> Die Kristallisation im Geld und die Auflösung, Entweihung und Revolutionierung aller Verhältnisse sind für Marx Momente eines Prozesses.

Bauman nimmt vor allem die Wendung: »Alles Ständische und Stehende verdampft« auf, um das in seinen Augen Neue der nicht mehr soliden, sondern flüssig-flüchtigen Moderne zu beschreiben. Zwar verschiebt Bauman damit unter der Hand die Marx'sche Figur, die ja zunächst die Epochenzäsur zur bürgerlichen Gesellschaft markiert; für die Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft begegnet einem die Metapher bei Marx nicht. Bauman ist aber offenbar der Auffassung, dass dieselben Prozesse der Ökonomie nun zum Strukturprinzip der bürgerlichen Gesellschaft selbst geworden sind. Obwohl Bauman mit der Verflüssigung eine der Kristallisation Gehlens geradezu entgegengesetzte Metapher verwendet, beschreibt er das Resultat dieser Entwicklung ganz ähnlich, wie

25 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), hg. mit einem Kommentar von Anselm Haverkamp unter Mitarbeit von Dirk Mende und Mariele Nientied, Frankfurt a. M. 2014, S. 274; vgl. dazu Rüdiger Zill: »Der springende Punkt der Interpolation. Hans Blumenbergs Konzeption der Epochenschwelle im Kontext seiner Begriffs- und Metapherngeschichte«, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 6.1 (2017), S. 20–30, [www.zfl-berlin.org/tl\\_files/zfl/downloads/publikationen/forum\\_begriffsgeschichte/ZfL\\_FIB\\_6\\_2017\\_1\\_Zill.pdf](http://www.zfl-berlin.org/tl_files/zfl/downloads/publikationen/forum_begriffsgeschichte/ZfL_FIB_6_2017_1_Zill.pdf).

26 Anselm Haverkamp: »Stellenkommentar«, in: Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Anm. 25), S. 274.

27 Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Anm. 25), S. 53.

28 Zygmunt Bauman: *Flüchtige Zeiten: Leben in der Ungewissheit*, Hamburg 2008, S. 7.

29 Karl Marx/Friedrich Engels: »Das kommunistische Manifest« (1848), in: *MEW*, Bd. 4, Berlin 1977, S. 459–493, hier S. 465.

30 Marx: *Das Kapital* (Anm. 21), S. 145 f.

31 Ebd., S. 485.

Gehlen das Schicksal der Schlüsselattitüden gefasst hatte: »Es gibt niemanden mehr, der sein Schicksal durch eine Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse verbessern möchte.«<sup>32</sup> »Das Einschmelzen bestehender Verhältnisse, jene herausragendste Leistung der Moderne, hat heute eine neue Bedeutung angenommen, die Verflüssigungswut hat ihre Zielrichtung und ihr Objekt geändert – eingedampft werden heute jene Kräfte, die versuchen, die Frage nach einer anderen Ordnung auf der politischen Tagesordnung zu halten.«<sup>33</sup> Bauman macht hier selbst die politisch-pragmatische Dimension der Metapher deutlich, die – wenigstens in Deutschland – insbesondere in Standortdebatten und der Drohung, das Kapital sei flüchtig, zutage trat.

Auch die Metapher des Flusses und der Verflüssigung hat eine ältere Geschichte, auf die hier nicht einmal ansatzweise eingegangen werden kann. Zum einen ist ›verflüssigen‹/›flüssig machen‹ eine alte Metapher der Philosophie, die seit Heraklit (man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen; alles fließt und nichts bleibt; es gibt nur ein ewiges Werden und Wandeln) über Hegel und Marx für das dialektische Denken steht. Über die spekulative Philosophie heißt es schon in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, dass mit ihr die festen Gedanken ›flüssig‹ werden, wenn sie begreifen, dass alles in ständiger Bewegung ist und alle endlichen Bestimmungen ständig in ihr Entgegengesetztes übergehen.<sup>34</sup> Für Marx gehört zu den Regeln dialektischen Denkens, dass »jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite« aufzufassen sei.<sup>35</sup> Diese Verflüssigung gilt bei Marx auch für den Einsatz der Metaphern, wie der promiske Einsatz von Verflüssigung/Kristallisierung bezogen auf den Tauschwert zeigt. In der marxistischen Schuldialektik wird der Übergang zwischen den Aggregatzuständen dann geradezu zum Beispiel der Dialektik.

Auffällig ist auch bei Bauman, wie katachretisch, wie widersprüchlich die Metapher verwendet wird. »Vom Leichten zum Flüssigen« ist das erste Kapitel überschrieben, was eigentlich nicht logisch ist, weil es leichte und schwere Flüssigkeiten beziehungsweise feste Körper gibt. Dazu kommt, dass die deutsche Übersetzung von ›Fluid Modernity‹ (flüssig) mit ›Flüchtiger Moderne‹ einen anderen Akzent setzt.

›Verflüchtigung‹ wäre der Übergang vom Flüssigen zum Gasförmigen, Bauman aber geht es vor allem um den Übergang vom Festen zum Flüssigen.

#### IV. FAZIT

Meine Bausteine zu einer Geschichte der Kristallisationsmetapher, die Darstellungen wie die im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* nur ergänzen können,<sup>36</sup> lassen sich in dreierlei Hinsicht noch einmal resümieren:

1. Susanne Lüdemann hat in ihrem wichtigen Buch über die Metaphern der Gesellschaft die These entwickelt, dass die soziale Imagination das Ganze der Gesellschaft vornehmlich in organischen Metaphern fasst.<sup>37</sup> Gehlen scheint hier einen Übergang zu markieren, insofern er als Basis seiner Soziologie eine (vor allem biologisch und psychologisch begründete) Anthropologie voraussetzt, die Institutionen- und Posthistoire-These sich aber Metaphern der anorganischen Natur und Mechanik (Entlastung) bedient; Zygmunt Baumans Theorie der fließenden oder Nachmoderne verzichtet auf organische Metaphern ganz. Auffällig ist, dass im 20. Jahrhundert die Metaphorik der Gesellschaft, wenigstens in diesen beiden Fällen, vom Organischen aufs Anorganisch-Physikalische umgestellt wird; die Natur und ihre Gesetze (Gene, Klima, Hirn) scheinen jedenfalls eher veränderbar als Gesellschaft.

2. An der Kristallisationsmetapher lässt sich möglicherweise zeigen, wie sich die Funktion von Metaphern in Theorien des Sozialen geändert hat. Marx setzt seine Metapher dort ein, wo ein mystifiziertes Verhältnis zu beschreiben ist. Gehlen dagegen verwendet zwar eine Metapher, reflektiert aber kaum den metaphorischen Gebrauch und spricht von einem Begriff. Bei Bauman steht die Entfaltung der ›Metapher‹ nicht nur am Anfang, sie ersetzt geradezu jede Theorie der bürgerlichen Moderne. Sieht man sich andere soziologische Schriften der jüngeren Zeit an, dann arbeiten auch sie mit gleichermaßen totalisierenden wie reduktionistischen Metaphern: sei es der Resonanz oder der Singularitäten.

32 Bauman: *Flüchtige Moderne* (Anm. 22), S. 12.

33 Ebd.

34 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hamburg 1988, S. 27 u. ö.

35 Marx: *Das Kapital* (Anm. 21), S. 28.

36 Wolfgang Lipp: »Kristallisation«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4: I–K, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 1245–1247.

37 Vgl. Susanne Lüdemann: *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München 2004, S. 101 ff.

3. Flüssige und kristallisierte Moderne scheinen zunächst diametral gegensätzlich konnotiert zu sein. Zwischen Gehlens kultureller Kristallisation, der Erkaltung und Erstarrung des Posthistoire und der von Bauman konstatierten Erwärmung und Verflüssigung scheint ein Bruch zu liegen. Die Semantiken der Metaphern widersprechen sich: erstarrt vs. beweglich, hart vs. weich, Tiefe vs. Oberfläche, zeitlos vs. zeitlich, Ordnung, Form und Schönheit vs. amorphe Formlosigkeit. Während die 1950er und 1960er Jahre, in denen Gehlen über Kristallisation schrieb, durch eine Metaphernwelt des Kältetodes, der Entropie und Erstarrung gekennzeichnet waren, sind es ein halbes Jahrhundert später Wärme, Erhitzung, Verflüssigung und Verdampfung, die die Vorstellungs- und Realwelten beherrschen.

Doch ist der Gegensatz zwischen Gehlens und Baumans Beschreibungen vielleicht nicht so scharf wie die Metaphern es zunächst suggerieren. Mit entgegengesetzten Metaphern verfolgen Gehlen und Bauman soziologische Beschreibungen, die so unterschiedlich nicht sind: Beiden geht es darum, zu zeigen, dass die bürgerliche Gesellschaft eine Form angenommen hat, die keiner radikalen Veränderung mehr bedarf und die auch nicht grundsätzlich verändert werden kann. Mit Formulierungen wie ›ungemein hochtouriger Leerlauf‹ oder ›entwicklungslose Bewegung‹ kennzeichnet Gehlen das, was Bauman beschreibt, doch möglicherweise nur als Oberflächenbewegung. Umgekehrt finden sich bei Gehlen Beobachtungen von Verflüssigungen und Differenzeinebnungen, die ganz ähnlich wie Baumans Beschreibung klingen:

»In jedem Brotlaib steckt heute Chemie, sie kreist in unserem Blut. Die Menschenmassen von heute fluten in dauernder Bewegung mit Auto, Bahn und Flugzeug herum, man transportiert viele Millionen Tonnen Getreide, [...] man kocht, heizt, beleuchtet, rasiert und gefriert aus demselben Stromnetz [...] und Chirurgen überreden uns, mit den Organen schon Gestorbener zu leben.«<sup>38</sup>

Bauman wiederum ist sich offenbar darüber im Klaren, dass im Hintergrund der Verflüssigung aller Verhältnisse, hinter der scheinbaren Auflösung von Raum und Zeit, zugleich starre, im Prinzip unveränderliche Strukturen auszumachen sind, die er allerdings in den

Oberflächendeutungen seines Buches kaum thematisiert. Mit Claus Offe sagt Bauman: »[D]ie Art und Weise, wie diese Teilsysteme miteinander in Relation stehen und aufeinander einwirken, muß hingegen als außerordentlich starr, fatal und von jeder Wählbarkeit abgeriegelt betrachtet werden. [...] Zwischen der übergreifenden Ordnung auf der einen Seite und all ihren Agenturen, Vehikeln und Stratagemen auf der anderen tut sich ein Spalt auf.«<sup>39</sup>

Jean Baudrillard hat in *Das Jahr 2000 findet nicht statt* die Verwandtschaft der Tendenzen ›Dynamisierung‹ und ›Erstarrung‹ als zwei gegensätzliche Modi der Geschichtsauflösung angeführt, die letztlich zum gleichen Ergebnis, nämlich zum Verschwinden von Geschichte und historischem Sinn führten.<sup>40</sup> Tatsächlich laufen bezogen auf die Geschichte beide Metaphern auf Ähnliches hinaus: auf das Ende der Geschichte, wobei im einen Fall die Gegenwart in der Vergangenheit unterzugehen, im anderen die Geschichtszeit im Jetzt zu versinken droht. Die bürgerlich-kulturkritische Ideologie ist gleichsam unentschieden, in welchem Aggregatzustand sie untergehen wird. Klar scheint nur, dass der Untergang einer Änderung der ihnen zugrunde liegenden Verhältnisse vorgezogen wird. Wenn man in der wenigstens äußerlich gleichen Metaphernverwendung von ›Kristallisierung‹ und ›Verflüssigung‹ (sowie ›Gallerte‹) einen sachlichen Zusammenhang sehen wollte, könnte man aus Marx'scher Perspektive sagen, Gehlen und Bauman projizierten – mit jeweils paradoxen Folgen – je verschiedene Momente des Strukturzusammenhanges der Tauschwertproduktion auf die geschichtliche Zeitachse.

38 Arnold Gehlen: »Die gesellschaftliche Kristallisation und die Möglichkeiten des Fortschritts« (1967), in: ders.: *Gesamtausgabe* (Anm. 4), S. 330–335, hier S. 340.

39 Bauman: *Flüchtige Moderne* (Anm. 22), S. 11.

40 Jean Baudrillard: *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlin 1990; vgl. auch Hartmut Rosa: »Bewegung und Beharrung. Überlegungen zu einer sozialen Theorie der Beschleunigung«, in: *Leviathan: Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 27 (1999), S. 386–414, hier S. 388.

## REZENSION

WOLFGANG HOTTNER: »KRISTALLISATIONEN. ÄSTHETIK UND POETIK DES ANORGANISCHEN IM SPÄTEN 18. JAHRHUNDERT«, GÖTTINGEN: WALLSTEIN VERLAG 2020, 280 S.

UND

FELIX HEIDENREICH: »POLITISCHE METAPHOROLOGIE. HANS BLUMENBERG HEUTE«, STUTTGART: J.B. METZLER VERLAG 2020, 136 S.

**Ernst Müller**

Streng genommen gehört Wolfgang Hottners Buch über Kristallisationen nicht in ein Themenheft zu den Metaphern des Geschichtlichen. Denn auch wenn der Gegenstand in der Abhandlung in ganz verschiedenen Wissensgebieten und vornehmlich in Ästhetiken und Poetiken verhandelt wird, so sei, folgt man dem Autor, Kristallisation um 1800 »noch nicht als Motiv, Symbol (oder Metapher) und Bild konzeptualisiert«, sondern ein reales Phänomen oder, wie es bezogen auf Kant heißt, »technische Basis ihrer transzendentalen Operationalisierung« (18). Es ist so nur konsequent, dass die Arbeit, die auf eine methodische Grundlegung weithin verzichtet, eher auf Foucault und die französische Epistemologie und nicht auf die Metaphorologie Hans Blumenbergs rekurriert. Aus einer Metaperspektive, nämlich wenn post festum Übertragungsprozesse konstatiert werden, kann, weil Metapher auch Übertragung bedeutet, geltend gemacht werden, dass Hottner vornehmlich Übertragungen, speziell solche zwischen Wissensdomänen betrachtet.

In der ursprünglich der Berliner Humboldt-Universität vorgelegten Promotionsschrift finden sich die spannendsten, thesenreichsten Passagen gleich in der – wie ein Resümee lesbaren – Einleitung unter

dem Titel »Eine Begriffsklärung«. Hottner stellt seine Untersuchung über die Kristallisation in einen größeren Zusammenhang, der die Folie des Buches bildet. Seine Wissensgeschichte untersucht das Kristalline und die Kristallisation vor dem Aufstieg der Lebenswissenschaften um 1800 und der mit ihnen verbundenen Aufwertung von Figuren der Zeugung, Metamorphose und Bildung. Nun erst – und dezidiert 1805 formuliert von Goethe – erscheint die scharfe Entgegensetzung von Organischem und Anorganischem, von lebendig und leblos, und ersetzt das weniger strikte Stufenmodell der drei Reiche der Natur (Minerale, Pflanzen, Tiere). Diese Trennung war zeitgenössisch noch keineswegs ratifiziert, wie noch die von Hölderlin (»anorgisch«) oder Schelling (»aorganisch«) verwendeten Ausdrücke zeigen. Es sind vor allem Kristalle, die lange irritierend zwischen diesen Seinsbereichen oszillieren. Mit der Trennung zwischen Organischem und Anorganischem werden Kristallisationen dem Anorganischen zugeschlagen, verbunden mit einer folgenreichen, sich auch in der Forschung zeigenden Marginalisierung des Anorganischen und damit auch des Technischen. Das Anorganische (in seiner Zwecklosigkeit) wird zugleich

ästhetisiert, das Naturschöne abgewertet. Der Autor zeigt hier also die Vorgeschichte und Genese eines Gegensatzes, der die Moderne durchziehen wird.

Ist die Beschreibung dieses großen Bogens vielleicht nicht ganz durch die eigenen Untersuchungen Hottners gedeckt, so stellt das Buch im Anschluss an Foucault und stark auf die deutsche Geschichte bezogen diesen begrifflichen Differenzierungsprozess und seine weitreichenden Folgen doch so klar heraus, wie man es sonst kaum liest. Für Hottner erscheinen Kristallisation und Kristallbildungen dabei als diejenigen hybriden Figuren, die teils als Indikator, teils als Katalysator der Differenzierung der seither und bis heute strikt geschiedenen Begriffe des Organischen und Anorganischen dienen. Eine Hauptthese des Buches ist, dass gerade Kant und Goethe (vor seiner Italienreise) eine das Anorganische einschließende und es sogar favorisierende Ästhetik hatten und erst dem späteren Goethe, Hegel und der Romantik das Lebendige und Organische als höherwertig erscheinen. Bei aller wertenden Zurückhaltung, die sich Hottners Arbeit auferlegt, ist seine Sympathie für das Anorganische, Technische, künstlich Gemachte, besser vielleicht: für deren Einheit mit dem erst später Entgegengesetzten, unverkennbar.

Nach dem den Grundgedanken fortführenden ersten Kapitel zum »Anorganischen Denken« vor dem Durchbruch des lebenswissenschaftlichen Diskurses um 1800 liefert das zweite Kapitel eine konzise Wissenschaftsgeschichte kristalliner Formen zwischen 1611 und 1800, zwischen Kepler und der deutschen spekulativen Physik von Henrik Steffens und Schelling. Schnee, Kalkspat und Granit bilden jeweils die Paradigmen für den veränderten Blick auf Kristalle. Die Wissens- und Wissenschaftsgeschichte, in der es doch schon um sehr spezialisierte, ausdifferenzierte Wissenschaften geht, hätte man mitunter gerne stärker ins Verhältnis gerückt gesehen zu dem, was in den folgenden Hauptkapiteln des Buches behandelt wird. In genauen Exegesen und Paraphrasen, die sich stellenweise etwas verselbständigen, behandeln sie die beiden Protagonisten des Bandes mit Blick auf jeweils vornehmlich eine ihrer Schriften: Kants *Kritik der Urteilskraft* (1790) und Goethes Fragment gebliebene dichterische Abhandlung *Granit* (1784/1785). Ein sehr kurzes Kapitel zu dem eigentlich wichtigen Thema »Das Kristalline und die Technik« beschließt den Band mit etwas zufällig herausgestelltem Material von Roger Caillois, John Ruskin und der Laboratoriumsszene aus Goethes *Faust II*.

Bei Kant bedarf es einiger, aber durchaus plausibler Interpretationsmühen, um den Zusammenhang zwischen seiner ästhetischen Symboltheorie und seinem Begriff von Kristallisation, also dem Anorganischen herauszustellen. Es war ja nicht zuletzt Kants dritte Kritik, die nicht ganz unwesentlich auf die zeitgenössische Verquickung von Lebenswissenschaften und Ästhetik einerseits, die Unterscheidung von Organischem und Anorganischem andererseits gewirkt hat. Das zeigt schon der ungewöhnliche Gesamtaufbau der *Kritik der Urteilskraft*, die Verkoppelung der im ersten Teil behandelten Ästhetik und Kunst und der im zweiten Teil zur Teleologie vornehmlich problematisierten Gegenstände des lebendigen Lebens (einschließlich des Bildungsbegriffs etc.). Hottners Lektüre ließe sich so eher als eine solche verstehen, die das Gegenstrebige herausarbeitet.

Nach einer Rekonstruktion der frühen Kant'schen Schriften mit der Physikoteleologie geht Hottner in seiner Interpretation der Kant'schen Ästhetik nicht vom § 59 aus, in dem Kant seine Symboltheorie entwickelt. Gerade dieser berühmte Paragraph entwickelte eine große Wirkungsgeschichte, die bis zur Begründung der Theorie absoluter Metaphern bei Blumenberg reicht. Hottner bezieht sich dagegen auf die im vorhergehenden § 58 entwickelten, sehr ausführlichen, aber in der Forschung weit weniger beachteten Passagen zur Kristallisation, um Kants Symbolbegriff zu interpretieren. Er macht plausibel, dass es sich bei Kants symbolischer Darstellung nicht um eine Logik der Übertragung oder Zeugung handelt, sondern um eine solche sprunghafter, plötzlicher, diskontinuierlicher Emergenz, die Kant kristallinen Formbildungen, also Prozessen des Anorganischen, abliest. Hottner sieht bei Kant zugleich die Betonung einer prototechnischen Natur aufscheinen. Insbesondere an seiner Neuformulierung der symbolischen Darstellung, der ›hypotypose‹, werde deutlich, wie nach Kant auf unsinnliche Art Begriffe veranschaulicht werden sollen, denen eigentlich keine Anschauungen entsprechen; diese Reflexionsform sei bei Kant mit anorganischen Formwerdungsprozessen verbunden. Von daher wird Kant nahe an die Ästhetiken der Moderne gerückt, an Ästhetiken, die an Technik, am Sprung, am Diskontinuierlichen interessiert sind. Das ändert sich in den nachkantischen Ästhetiken, bei Schiller schon, dann bei Hegel: Im Mittelpunkt stehen nun die Lebendigkeit des Schönen, organische, sanftere Formen des Übergangs, Figuren der Verflüssigung, der Auflösung, der Schmelzung, des Werdens. Kristalline Formen werden dagegen bei Hegel zum Inbegriff von Stillstand und Statik, ägyptische Pyramiden assoziiert er mit ›ungeheuren Kristallen‹ und dem

Reich des Todes. Und auch seine Diskreditierung des Naturschönen erscheint paradoxerweise als Teil des lebenswissenschaftlichen Paradigmas.

Eine andere, für die Metapherndiskussion folgenreiche, die Aufwertung des Organischen und die Abwertung des Mechanischen bereits mehr voraussetzende als begründende Passage im § 59 der *Kritik der Urteilskraft* behandelt Hottner allerdings eher lakonisch: die nicht weniger berühmte, in der Kant für die Charakterisierung unterschiedlicher Monarchiemodelle indirekte Darstellungen bemüht, wobei dem absolutistischen die bloße Maschine (wie etwa eine ›Handmühle‹), dem konstitutionellen der ›beseelte Körper‹ entspricht. Diese Entgegensetzung bleibt aber in der Romantik dominierend, man denke nur an Wackenroders wirkungsvolle Aufnahme des Mühlenbildes in den *Herzensergießungen kunstliebender Klosterbrüder*. Die Passage zur Handmühle hat zwar mit dem Kristallisationsproblem nichts zu tun. Sie zeigt aber eventuell, dass auch der Gegensatz mechanisch–organisch, den der Autor nur einmal als Gegensatz des 18. Jahrhunderts erwähnt, auch in die Entgegensetzung des Anorganischen/Technischen und Organischen/Lebendigen um 1800 eingegangen ist.

Während Kant durchgängig als Vertreter einer Ästhetik des Anorganischen erscheint, stellt Hottner bei Goethe einen Bruch ab den 1790er Jahren, deutlich dann um 1800 heraus. Hottner sieht ein großes Interesse Goethes für anorganische und insbesondere kristallbildende Formen nur so lange, bis Goethe sich dem organischen Werden im Rahmen der Morphologie zuwendet. Für die frühe Phase steht insbesondere der *Granit*-Text. Anhand der granitischen Kristallisation reflektiert Goethe die uranfängliche Formwerdung des Anorganischen, gleichsam eine ›anorganische Lebendigkeit‹. Hottner zeigt, wie der Kristallbildung abgelesene Prozesse bis in die Poetik Goethes reichen, etwa in die retardierende Erzählform. Später, nach der Rückkehr aus Italien und von Hottner vor allem an *Wilhelm Meisters Wanderjahren* (1807) entfaltet, ist es die lebenswissenschaftliche Morphologie, aus deren Perspektive Goethe das Kristalline abwertet, so dass das Anorganische insgesamt keinen Platz mehr in seiner Ästhetik hat.

Wolfgang Hottners Monographie über die Kristallisation unterläuft nicht nur die metaphorische Interpretation seines Gegenstandes, sondern auch seine direktere politisch-gesellschaftliche. Die politischen Konnotationen der konzeptionellen Oppositionen bleiben ausgespart oder Hottner kann sie für die

Zeit um 1800 noch nicht erkennen. Dabei werden für das 18. Jahrhundert und gerade bei Goethe die beiden gegensätzlichen Lehren jeweils auch in ihrer Analogie für die Revolution (Plutonismus) und eine konservative Reform (Neptunismus) plastisch. Wenn Goethe, wie auch der Verfasser referiert, im Einklang mit seinem neptunistischen Weltbild Formwerdungsprozesse ›ohne gewaltsame Revolutionen‹ zu beschreiben versucht (211), dann wird die Analogie zum Politischen deutlich. Interessant ist, dass das Anorganische/Kristalline eher das Sprunghafte, Diskontinuierliche, also, auf Gesellschaft bezogen, das Revolutionäre bezeichnet.

Der Marginalisierung dieses Problems korrespondiert der generellen Aussparung der politischen Dimensionen der Kristallisationsmetapher. Gesellschaft erscheint in dem Buch sehr traditionell vorrangig als Technik (48). Selbst Arnold Gehlen, bei dem die politische und gesellschaftstheoretische Dimension etwa bezogen auf Institutionen ganz offensichtlich ist, erwähnt Hottner allein unter diesem Aspekt der Technik. Spätestens aber wenn das Stichwort ›Anthropozän‹ aufgerufen wird, wird die gesellschaftspolitische Dimension der Arbeit deutlich. Der Klappentext verspricht noch die Verbindung der Kristallisationsproblematik mit der modernen Biopolitik: »Im Schatten der modernen Biopolitik wird das Anorganische zur inerten Materie, die in ihrer Abgestorbenheit von der generativen Dynamik des Lebens strikt getrennt werden soll.« (Klappentext) Doch wird dieser Gedanke im Buch ebenso wenig expliziert wie Hottner seinen interessanten Gedankengang in Beziehung zu anderen Arbeiten setzt, die das Organische schon früher als Metapher des Politischen herausgearbeitet haben. Das betrifft Susanne Lüdemanns *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären* und ihre These, dass sich schon in der paulinischen Theologie die organische Metaphorik durchsetzt; wobei der Arbeit durchaus bewusst ist, dass die Organismusmetapher erst später mit dem paulinischen Motiv des Leibes amalgamiert wird.

Das Desinteresse an der politischen Dimension des Metaphorischen ist Anlass für Felix Heidenreichs Buch *Politische Metaphorologie. Hans Blumenberg heute*. Heidenreich konstatiert:

»Es ist in der Blumenberg-Forschung immer wieder darüber spekuliert worden, warum Blumenberg die politische Dimension seiner philosophischen Arbeit in den allermeisten Texten latent hielt. Viele seiner zentralen Begriffe haben starke politische Konnotationen: Absolutismus, Selbstbehauptung, Ge-



waltenteilung etc. Und doch machen seine Arbeiten um staats- oder demokratietheoretische Fragen einen Bogen. Es scheint beinahe, als betrachte Blumenberg Politik als ein notwendiges Übel, über das die Philosophie nicht viel Aufhebens zu machen brauche. Ein solcher, aus meiner Sicht wenig plausible ›Liberalismus der Distanz‹ braucht keine philosophische Theorie, um sich zu begründen: Gut ist eine Demokratie, wenn sie die Distanz zwischen den Bürgerinnen und Bürgern sichert oder durch Rhetorik die Eskalation von Konflikten verzögert. Ein Philosoph hält sich dann besser heraus, denn er hat ohnehin nichts beizutragen, was andere Mitbürgerinnen und Mitbürger nicht ebenso gut zu bedenken geben könnten. Ähnlich wie im Falle der Ethik, so könnte man vermuten, war für Blumenberg auch Politik intellektuell uninteressant und nicht wirklich theoriefähig.« (77)

Recht zutreffend ironisiert Heidenreich Theoretiker mit und nach Blumenberg, die auf philosophisch-ästhetischen Tiefgang umstellen, wenn es um Metaphern geht.

»Dieses Labyrinth ist faszinierend, mehrdimensional, eröffnet erstaunliche Querbezüge, überraschende Wendungen, womöglich Sackgassen oder, so die Hoffnung, orientierende Achsen, die das ganze Werk wie Leitmotive durchziehen. Sich in diesem Rätselgarten zu bewegen ist dann erhebend, belehrend, ein ästhetisches Vergnügen und nicht zuletzt eine unabschließbare Aufgabe für die Forschung.« (4)

Heidenreichs Problemaufriss ist konzise und vielversprechend. Auch die Diagnose, dass die in der Analyse der politischen Sprache oft herangezogene kognitionswissenschaftliche Metapherntheorie von George Lakoff und Mark Johnson durch Blumenbergs raffiniertere Metaphorologie durchaus theoretisch vertieft werden könnte, scheint plausibel. Doch insgesamt ist die Lektüre des Buches, das an Blumenbergs Erkenntnisinteresse anknüpft und auch abseits der Blumenbergexegese etwas mit ihm ›machen‹ will, eher enttäuschend. Heidenreich hat in diesem Band offenbar seine langjährige, sich zuvor in Aufsätzen niederschlagende Beschäftigung mit Blumenberg noch einmal zusammengefasst, sodass er zum titelgebenden Problem der ›politischen Metapher‹ nebst Beispielen erst nach der Hälfte des 236-seitigen Buches kommt. Der erste Teil seines Buches ist dagegen eher eine locker geschriebene, durchaus anregende Rekonstruktion des Denkens Blumenbergs in seinem Jubiläumsjahr.

Heidenreich will den Programmtitel ›Politische Metaphorologie‹ so verstanden wissen, dass die Metaphorologie selbst politisch wird, indem sie nach der Macht von Metaphern, der Machtausübung durch Metaphern fragt – und dieser Macht eine Gegenmacht an die Seite stellt. Die Metaphorologie soll also selbst politisch werden, indem sie dekonstruktive Lektüren von politischen Metaphern entwickelt, aber auch, indem sie selbst Metaphern vorschlägt und durchzusetzen versucht. Es ist zugleich ein normatives Konzept, nicht unbedingt die Theorie und Durchführung einer historischen Metaphorologie als Analyseinstrument, kein Archivierungshandwerk als Teil der Ideengeschichte, sondern eine intellektuelle Kampfkunst, um sich gegen fragwürdige Denkbilder zu wehren.

Einige von Heidenreich bei Blumenberg herausgestellte Ansätze sind interessant und eröffnen neue Felder. So schlägt er vor, die politische Metaphorologie an die Metapher des Zwangs anzuknüpfen, denn ›zwingend‹ oder Zwang ausübend sei der Bildervorrat nach Blumenberg. Dabei gehe es nicht um Akteure, die andere Akteure zwingen, sondern um Denkroutinen, die alle Akteure zwingen. Dieser Gedanke lässt sich gut mit einer Begriffsgeschichte in der Tradition Kosellecks verbinden, insbesondere aber mit der den Zwangscharakter betonenden Theorie des Denkstils bei Ludwik Fleck oder des Diskurses bei Foucault. Anregend ist auch eine sogenannte Tool-Box der politischen Metaphorologie, eine Auflistung von Fragen, die Heidenreich durch politische Metaphorologen beantwortet wissen will. Dazu gehört 1. die Notwendigkeit, das gesamte Netz eines Bildfeldes zu analysieren, 2. die Aufforderung, sich mit dem Signifikanten vertraut zu machen, also genau die historische Semantik, mitunter auch Materialität dessen zu kennen, was die Quelle der Metapher bildet, 3. den Appell, die Mediengrenzen zu ignorieren, also die Wanderung von Metaphern zwischen Medien in die Analyse einzubeziehen, und schließlich 4. den Leitungscharakter einer Metapher zu explizieren. Damit ist gemeint, dass es jeweils nachzuweisen gilt, dass Metaphern keinen nur ornamentalen Charakter haben, sondern Leitmetaphern sind. Ein Beispiel dafür, wie Blumenberg mitunter diese Unterscheidung selbst verfehlt, findet Hottner in Blumenbergs *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979), in dem Blumenberg die in einer Bundestagsdebatte aufgenommene Metapher vom Staatschiff aufnimmt, in der es um blinde Passagiere und das Aufrufen von Klabaftermännern gehe. Heidenreich zeigt sehr schön, dass gerade das von Blumenberg aufgerufene Beispiel nicht dazu geeignet ist, die Macht der Metaphern zu verdeutlichen, weil die Metaphorik in der Plenarsitzung in

erster Linie ornamentalen und humoresken Charakter habe. Heidenreich führt im Folgenden die nautische Leitmetapher bezogen auf Staatsschiff, Kapitän etc. sehr plausibel aus; dagegen wäre bestenfalls geltend zu machen, dass sich eine ganz ähnliche Metaphernanalyse (unter dem Titel »Kollektivsymbole«) bereits früher und auch komplexer (nämlich eingebettet in die Verkehrssymbolik und ihrer Geschichte) bei Jürgen Link und seinen Schülern finden lässt.

Heidenreich konkretisiert seine Vorstellung der Mythenanalyse an vielen naheliegenden Gegenwartsbeispielen (Brexit, Gelbwesten, Johnson, Trump, Wachstum als Denkbild u. a.). Besonders spannend erscheint es aber, wenn Heidenreich ein Kapitel, in dem es um Blumenbergs Kritik an Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem* (1963) geht, als Beispiel seiner politischen Mythologie einführt. Ist das doch fast der einzige längere, aus dem Nachlass veröffentlichte Text, in dem Blumenberg einmal seinen in den metaphorologischen Arbeiten durch Distanzarbeit oft ästhetisierten und domestizierten ›Liberalismus der Distanz‹ durchbricht und sich gleichsam dem politischen Absolutismus der Wirklichkeit zuwendet. Es ist allerdings dem Rezensenten wiederum nicht klar geworden, was Heidenreichs durchaus zutreffende Analyse von Blumenbergs Kritik an der ›Banalität des Bösen‹ mit Metaphorologie und mit seinem eigenen Analysearsenal von Metaphern zu tun hat.

# REZENSION

## LUCIAN HÖLSCHER: »ZEITGÄRTEN. ZEITFIGUREN IN DER GESCHICHTE DER NEUZEIT«, GÖTTINGEN: WALLSTEIN VERLAG 2020, 325 S.

**Falko Schmieder**

Lucian Hölscher gehört zu den Historikern, die empirische Geschichtsforschung eng mit historiographischer Theoriearbeit verbinden, was dieser Band zu den Zeitfiguren in besonderer Weise dokumentiert. Er lässt sich einordnen in die Bemühungen der neueren Geschichtswissenschaft und Kulturgeschichte, vermittelt von Konzepten wie Eigenzeit(lichkeit) oder Pluritemporalität zu einem komplexeren Zeitverständnis zu gelangen. Wie viel auf diesem Feld noch zu erforschen ist, zeigt das eingangs formulierte Desiderat einer »Darstellung der temporalen Formen und Figuren, in denen sich Geschichten dem Betrachter darbieten« (17). Hölscher verbindet es mit dem weitergehenden Anspruch, einen Beitrag zu einer Theorie historischer Zeiten zu leisten, wie sie unter anderem von Fernand Braudel und Reinhart Koselleck angeregt worden ist. Beide Historiker sieht Hölscher als Pioniere eines neuen Zeitdenkens, die für seinen eigenen Ansatz auch inhaltlich von zentraler Bedeutung sind: Braudel, insofern er die unterschiedlichen Veränderungsgeschwindigkeiten einzelner Dimensionen der Geschichte zum Prinzip einer neuen Form der Geschichtsschreibung gemacht hat, und Koselleck, weil er die Pluralität der Zeiten und die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Hauptthemen der Geschichtswissenschaft ausgewiesen hat. Beide Autoren operierten mit dem Modell zeitlicher Schichtung, das Hölscher jedoch für unzureichend hält, weil sich unterschiedliche Zeitordnungen nicht nur wie geologische Schichten übereinander lagern, sondern viel komplexer aufeinander bezogen sind: Sie vermischen sich, konkurrieren miteinander oder stoßen sich wechselseitig ab. Mit den Begriffen der Zeitfigur und des Zeitgartens möchte Hölscher Erkenntnismittel bereitstellen, die diese Zeitbeziehungen filigraner und flexibler erfassen. Unter »Zeitfiguren« versteht Hölscher temporale Grundbausteine historischer Erzählungen, in denen verschiedene Aspekte der Zeit

eine jeweils spezifische Verkörperung erfahren. Mit dem gegen das Modell der Zeitschichten profilierten Modell des Zeitgartens sollen die Zusammenhänge und Beziehungen der Zeitfiguren erfasst werden, deren kompositorisches Ensemble erst das Ganze einer jeweiligen historischen Erzählung ergibt. Der »Zeitgarten« soll dabei mehr sein als nur eine Analogie und Metapher. Sein Einsatz verbindet sich mit der These, dass die historische Zeit ohne sinnliche Verkörperungen keine empirische Evidenz erlangen kann, ja ohne sie »schlichtweg nicht existent« wäre (17; vgl. auch 213). Diese Überlegungen zur Unhintergebarkeit figuraler Darstellungsformen weisen sachlich enge Bezüge zu Hans Blumenbergs Konzeption absoluter Metaphorik auf; dies zeigt sich etwa auch dort, wo der »Zeitgarten« mit anderen Geschichtsmetaphern wie dem Drama, der Gerichtsverhandlung, dem Gemälde oder der Landkarte verglichen wird (vgl. 215), um dessen Vorzüge herauszustellen. Diese sollen darin liegen, dass das Leitmodell des Gartens die innere Ordnung von Geschichtswerken erkennbar werden lässt, die durch die jeweils einzigartige Verbindung verschiedener Zeitfiguren entsteht. Wenn in dem ganzen Buch Blumenberg unerwähnt bleibt, dann liegt das vermutlich an den Eigentümlichkeiten der epistemischen Objekte des Zeitgartens und der Zeitfigur, die sich nicht in die Gegenstände metaphorologischer Forschung auflösen lassen. Gerade weil es sich um ein neues Forschungsobjekt handelt, ist es bedauerlich, dass seine Genese nicht näher ausgeführt wird und sich auch nur wenige Abgrenzungen zu benachbarten Forschungsansätzen finden, die zu einer stärkeren Profilierung beitragen könnten. Dazu gehört neben dem bereits genannten Modell der Zeitschichten der Ansatz von Hayden White, der die Geschichtswerke nach ihrem literarischen Gattungscharakter (Romanze, Komödie, Tragödie, Satire) befragt. Ähnlichkeiten gebe es hier nur in Bezug

auf das Interesse an der inneren Form historischer Werke; die entscheidende Differenz sei jedoch, dass White die Kriterien seiner Analyse der Literaturtheorie entnimmt, während die Analyse von »Zeitgärten« und »Zeitfiguren« temporalanalytische Fragestellungen verfolge. Der grundlegende Unterschied zu Narrationstheorien bestehe darin, dass diese sich zwar zeitlichen Verlaufsformen widmeten, die Plotstrukturen aber zumeist einem linearen Geschehensverlauf folgen, während unter dem Leitmodell des Zeitgartens die Vielfalt von Zeitfiguren sowie die Räume interessieren, in denen sie sich in Geschichtswerken und in der gesellschaftlichen Wirklichkeit überhaupt begegnen. Schließlich wird die Zeitfigur noch von den Meistererzählungen (wie etwa Konversions- oder Bekehrungsgeschichten oder den Geschichten vom deutschen Sonderweg der Bielefelder Historiker aus den 1980er Jahren) abgegrenzt, die im Wesentlichen inhaltlich bestimmt seien, wohingegen die Zeitfigurenanalyse auf die in Erzählungen wirksamen temporalen Strukturen abziele (vgl. 216). Weitere Abgrenzungsmöglichkeiten hätten Arbeiten der Feld- und Toposforschung (speziell zu den Chronotopi im Anschluss an Michail Bachtin), zur Epochenmetaphorik<sup>1</sup> oder das von Heinz Dieter Kittsteiner im Anschluss an Ernst Cassirer und Reinhart Koselleck entwickelte Konzept der symbolischen Formen geboten, das ebenfalls auf intersubjektive Zeitstrukturen zielt.<sup>2</sup> Legt man das maßgeblich von Koselleck geprägte Konzept der Verzeitlichung als Maßstab an, dann erscheint es als eine spezifische Leistung der Zeitfigurentheorie, die Vielfalt und die Spannungsverhältnisse der Formen verzeitlichten Denkens sichtbar zu machen. Wird in jüngeren Darstellungen zuweilen ein Paradigmenwechsel von der »Verzeitlichung« zur »Verräumlichung« proklamiert, so sucht die Zeitfigurenanalyse beide Dimensionen zusammenzuführen.

Hölschers Arbeit ist in drei Teile gegliedert: Im ersten werden einige zentrale Stationen und Debatten rekonstruiert, in deren Verlauf sich Leitideen und Schlüsselbegriffe moderner Historiographie wie etwa die Konzepte der Einen Zeit, der leeren und homogenen Zeit, der Perspektive oder die Zeitbegriffe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft herausgebildet haben.

1 Vgl. Jochen Schlobach: *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*, München 1980.

2 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: »Die Stufen der Moderne«, in: Johannes Rohbeck/Herta Nagl-Docekal (Hg.): *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Historische und systematische Studien*, Darmstadt 2003, S. 91–117.

Im zweiten Teil werden in 24 Miniaturstudien prominente Werke der Geschichtswissenschaft aus der Zeitspanne zwischen 1779 und 2019 auf die in ihnen verwendeten Zeitfiguren untersucht, und es wird gefragt, welche Rolle sie im narrativen Aufbau der Gesamtanlage der jeweiligen Werke spielen. Wenig überraschend ist dabei der Befund, dass die Werke in der Regel keiner einheitlichen Zeitfigur folgen; so finden sich etwa in Thomas Nipperdeys Werk *Deutsche Geschichte 1806–1918* neben den sozialwissenschaftlichen Wellen- und Beschleunigungs-, Wachstums- und Niedergangsfiguren auch teleologische Fortschritts- und entwicklungsgeschichtliche Ursprungsfiguren, die schon ältere Historiker in ihren Darstellungen der Entstehung und Vollendung des deutschen Nationalstaates verwendet hatten (vgl. 163).

Im letzten Kapitel werden dann einige der wichtigsten und gebräuchlichsten Zeitfiguren in kurzen Einzelstudien genauer analysiert, und zwar der Zeitgeist, die Epoche, der Fortschritt, die Zeitschichten, die doppelte Zeitebene, der große Augenblick, der Geschichtsbruch sowie die Beschleunigung und Apokalypse. Wie an dieser Aufzählung deutlich wird, liegen nicht alle Zeitfiguren auf derselben Ebene und haben zuweilen einen verschiedenen Status, was die Abgrenzung zu etablierten Forschungsgegenständen der Geschichtswissenschaft erschwert: Einige der Zeitfiguren berühren sich mit dem, was Koselleck »geschichtliche Grundbegriffe« nannte, andere wiederum mit absoluten Metaphern oder historiographischen Zeitmodellen. Darüber hinaus werden aber auch historiographische Darstellungstechniken oder -verfahren einbegriffen, worauf auch Wendungen wie »narratives Dispositiv« (252) oder »Technik der doppelten Zeitebene« (254) hindeuten. Dennoch ist Hölscher darin zuzustimmen, dass mit den Zeitfiguren ein eigenes Gegenstandsfeld und daran geknüpftes Erkenntnisinteresse beschrieben ist, das neue Einsichten über die temporalen Formen und den Formwandel geschichtlicher Erkenntnis zu liefern verspricht. Im historischen Längsschnitt wird deutlich, dass seit Beginn des 19. Jahrhunderts und markant dann im 20. Jahrhundert die Anzahl der Zeitfiguren und ihre Verflechtungen enorm zugenommen haben. »Immer weitere Bereiche der Geschichte, immer mehr empirische Erscheinungen wurden in historische Zeitfiguren zu neuen historischen Zeitkörpern zusammengezogen.« (215) Obwohl die verschiedenen Zeitfiguren als Typen betrachtet werden, deren Zusammenschau eine Art »Baukasten« (17) der Historiographie ergibt, haben diese im letzten Teil sogar piktogramatisch dargestellten Typen doch

zugleich eine innere und äußere Geschichte. Eine äußere, weil sie erst zu einer jeweils bestimmten Zeit aufgekommen oder prominent geworden sind, und eine innere, weil sie selbst dem historischen Wandel unterliegen. Diese doppelte Historizität eröffnet auch eine Möglichkeit der ideologiekritischen Behandlung einzelner Zeitfiguren, die Hölscher nicht nur bei anderen Historikern (wie etwa bei Willibald Steinmetz, vgl. 207) beobachtet, sondern selbst auch praktiziert hat, etwa in Form einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Begriff der Beschleunigung (vgl. 274–276) oder im Hinblick auf die Zeitfiguren des Fortschritts und der Entwicklung, die heute »nur noch in Bezug auf partielle und zeitlich begrenzte Prozesse« (243) Verwendung finden könnten.

Ein heikler Aspekt betrifft das Verhältnis der Zeitfiguren zu den materiellen Dimensionen von Geschichte, das Hölscher oft anhand des Begriffs der Verkörperung zu fassen versucht. Das Spektrum dieses Begriffs ist sehr breit und reicht von einem nachgerade konkretistischen Verständnis, das verkörperte Zeit als »in den Dingen gebundene« (33) oder Zeitfiguren als »die natürlichen Zeiteinheiten des Lebens« (280) begreift, über die Bindung von Zeitbegriffen an »empirische Handlungs- und Erkenntnisfelder« (243) bis hin zu der auf geistige Vorstellungsräume bezogenen Bestimmung der Zeitfiguren als Formen historischer Sinnbildung. Auf die materiale Seite der Geschichte verweisen auch die Fragen nach der Angemessenheit bestimmter Zeitfiguren (vgl. 64) sowie danach, »wie die unterschiedlichen Zeitfiguren im Leben wie in der Geschichte koexistieren« (281). In Bezug auf diese Frage findet sich der Hinweis, dass der Alltag in hochmodernen Gesellschaften durch eine Vielzahl konkurrierender Zeitordnungen und Zeitanforderungen charakterisiert ist (vgl. 283). In historischer Perspektive war es die mit der Neuzeit heraufgekommene »geschichtsbestimmende Macht der Wirtschaft« (14), die die Geschichtsschreibung vor neue kompositorische Probleme stellte. Vor diesem Hintergrund erscheint es als ein Desiderat, die historiographische Zeitfigurenanalyse mit sozialwissenschaftlichen beziehungsweise sozialphilosophischen Zeitforschungen zu verbinden. Diese haben nämlich entlang des bei Hölscher merkwürdigerweise absenten verkörperungstheoretischen Standardtopos »Zeit ist Geld« Einsichten in den Zusammenhang moderner Zeitvorstellungen mit kapitalistischen Verwertungsprozessen sowie daran geknüpften technischen und medialen Dispositiven erarbeitet, die für die angestrebte Theorie historischer Zeiten

unverzichtbar sind.<sup>3</sup> Unterstellt man die Dominanz von Formen einer Ökonomie der Zeit auch für die Gegenwart, dann führt das auf die Frage nach den historisch wechselnden Hierarchisierungen und Führungsrollen von Zeitfiguren, die im Rahmen einer typologischen oder selbst typengeschichtlichen Betrachtung nicht beantwortet werden kann.

Die im Rückgriff auf das Modell des Gartens unternommene Darstellung der Vielfalt historischer Zeitfiguren kann als Gegenentwurf zur Totalisierung einzelner Zeitfiguren verstanden werden, die zu einer Zeit jeweils das Ganze der Geschichte vorstellig zu machen behaupten. Der Anspruch einer Theorie historischer Zeiten erfordert darüber hinaus aber weitergehende Verallgemeinerungen beziehungsweise Syntheseleistungen, insofern es um den Wandel kollektiver Zeitregime und Zeitvorstellungen geht. Die verschiedenen Zeitfiguren dürften dann nicht nur in den Arbeiten einzelner ausgewählter Autoren und auch nicht nur in ihrer jeweiligen eigenen Geschichte verfolgt werden; stattdessen müsste es vielleicht um so etwas wie zeitspezifische Muster, oder, nach dem Leitmodell des Buches, um jeweils zeitspezifische Gartenanlagen oder Zeitfigurenensembles gehen. In jüngerer Zeit wurde vielfach die Figur der Beschleunigung als eine übergreifende Signatur moderner Zeitvorstellungen begriffen,<sup>4</sup> und es ist auffällig, dass sich auch Hölscher trotz seiner Kritik auf diese Zeitfigur stützt, wenn etwa von dem »immer schnelleren Wandel der natürlichen Bedingungen menschlichen Lebens auf der Erde« (248) die Rede ist. Ob die Idee der »Zeitfigur« als Grundlage einer Theorie historischer Zeiten dienen kann (vgl. 16), müssen weitere Studien zeigen. Hölschers Arbeit kann aber vielfach plausibilisieren, dass sie für eine solche unverzichtbar ist.

3 Vgl. u. a. Elena Esposito: *Die Zukunft der Futures. Die Zeit des Geldes in der Finanzwelt und Gesellschaft*, übers. von Alessandra Corti, Heidelberg 2010; Moishe Postone: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg 2003; Peter Osborne: *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*, London/New York 1995.

4 Vgl. Reinhart Koselleck: »Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation«, in: ders.: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M. 2000, S. 177–202; Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005.

# REZENSION

## MIRJAM LOOS: »GEFÄHRLICHE METAPHERN. AUSEINANDERSETZUNGEN DEUTSCHER PROTESTANTEN MIT KOMMUNISMUS UND BOLSCHEWISMUS (1919–1955)«, GÖTTINGEN: VANDENHOECK & RUPRECHT 2020 (ARBEITEN ZUR KIRCHLICHEN ZEITGESCHICHTE, REIHE B: DARSTELLUNGEN, BD. 74), 266 S.

**Benedikt Brunner**

Bis zur Epochenwende 1991 war die Auseinandersetzung mit Kommunismus und Bolschewismus ein schwieriges Thema für die deutschen Protestanten. In ihrer 2017 verteidigten Münchner kirchenhistorischen Dissertation geht Loos den Grundlagen dieser Umgangsformen für die Zeit zwischen 1919 und 1955 nach. Ihrem Erkenntnisinteresse möchte sie mit »sprachwissenschaftlichen und diskursanalytischen Methoden« (12) beikommen, wobei sie sowohl der Genese von Argumentationsmustern als auch – besonders herausfordernd – deren Wirkungen nachspüren möchte. Nicht zuletzt möchte sie dabei auch eruieren, ob bestimmte sprachliche Muster ein protestantisches Proprium darstellten. Ihre tatsächlichen methodischen Ausführungen bleiben leider relativ kurz. Loos wendet Untersuchungsschritte der historischen Diskursanalyse an. Welche das im Einzelnen sind und an welchem Diskursbegriff sie sich orientiert, wird nicht weiter ausgeführt. Aufschlussreich ist indes das Postulat eines »evangelischen Kommunikationsraumes« als Begriff, mit dem sie »den Ort, die Akteure, die Medien und die Mechanismen, die im protestantischen Milieu zur Entwicklung und Ausbreitung von Positionierungen und Argumentationsmustern beitragen« (21), beschreiben will. Insgesamt wäre eine ausführlichere methodische und theoretische Selbstverortung wünschenswert gewesen.

Dem Ertrag der einzelnen Kapitel tut dies allerdings keinen Abbruch. Ein erstes Kapitel wirft »Schlaglichter« auf verschiedene Positionen der Weimarer Republik, wobei Loos auch auf Diskurselemente des 19. Jahrhunderts zurückgreift. Schon in Lexika des 19. Jahrhunderts fand sich die Verbindung einer ablehnenden Haltung gegenüber dem Kommunismus mit antijüdischen Aussagen und Überzeugungen, etwa bei Adolf Stoecker. Weitere Schlaglichter auf die unterschiedlichen Bewertungen der Weimarer Republik sowie die Räteherrschaft in München und Riga, die von ihr als evangelische Erinnerungsorte betrachtet werden, zeigen die weite Verbreitung der von ihr untersuchten Phänomene. Mit dem dritten Kapitel springt sie dann zum Jahr 1930. Im Protestantismus habe man sich nun vermehrt zu einer Positionierung herausgefordert gesehen; diese sei im Spektrum von Hoffnungen und Psychosen erfolgt. Im Juni 1930 erfolgte auf dem Nürnberger Kirchentag eine Kundgebung zur religiösen Lage in Russland. Eindrucksvoll kann Loos zeigen, wie hier unterschiedliche Interessen aufeinandertrafen, die sich einerseits mit den dort verfolgten Christen solidarisierten, andererseits aber auch die Sozialisten im eigenen Lager in ein kritisches Licht stellen wollten. Dies zeigt auch ein weiterer Abschnitt, der sich mit der schon in den 1930er Jahren diskutierten Frage beschäftigt, ob denn ein Pfarrer Kommunist sein könne. Die Virulenz

dieser Frage exemplifiziert Loos am Beispiel des ›Fall Eckerts‹, der bis weit ins 20. Jahrhundert für Diskussionen sorgte.

Im vierten Kapitel stehen die frühen Kommunismusexperten im Zentrum, Loos nennt sie im Anschluss einer Bezeichnung aus dem Eckart-Verlag »Sachkenner« (87). Neben prominenteren Vertretern wie Fritz Lieb werden auch eher unbekanntere Vertreter wie Oskar Schabert, ein Rigaer Pastor, oder Iwan Iljin, ein russischer Migrant vorgestellt. Loos zeigt, wie divers und zugleich auch wichtig solche Informationen für die protestantische Auseinandersetzung mit dem Kommunismus gewesen sind; sie macht aber auch deutlich, zu welchen Verzerrungen es bei der Rezeption ihrer Expertisen kommen konnte. Aufschlussreich sind zudem die Rückwirkungen dieser Kenntnisse auf die Kirchen selbst, mithin auf ihr Selbstbild und im Hinblick auf eine mögliche bolschewistische Machtübernahme, die auch in Deutschland ähnliche kirchenfeindliche Maßnahmen befürchten ließ. Daran knüpft das fünfte Kapitel an. Loos kann nämlich zeigen, wie mit dem Antibolschewismus Brücken zwischen Protestantismus und Nationalsozialismus gebaut werden konnten; freilich unter dem Trugschluss, dass eine solche Gemeinsamkeit als Christentumsfreundlichkeit der Nationalsozialisten missverstanden wurde. Damit leistet das Kapitel einen wichtigen Beitrag zur Beantwortung der Frage, warum viele deutsche Protestanten die nationalsozialistische Machtergreifung derart euphorisch und hoffnungsvoll begrüßten. Antikommunismus blieb aber auch nach 1945 ein wichtiger Kitt für politische Koalitionen.

Im Untersuchungszeitraum fand die Auseinandersetzung mit Kommunismus und Sozialismus von Seiten der Protestanten ihren Ausdruck oftmals in einer überhitzten Metaphorik, wie die Verfasserin es nennt. Ihre Studie legt zahlreiche Gründe dafür frei, wie lang der Weg und wie groß die Hürden für einen offeneren Dialog zumindest mit dem Sozialismus gewesen sind, den dann vor allem in den 1960er Jahren mehr und mehr Christen beschreiten sollten, wie z. B. Dorothee Sölle und Helmut Gollwitzer. Loos resümiert:

»Auch gegenwärtig erweisen sich Versuche, Pluralität zu tolerieren und kritisch konstruktiv mit unterschiedlichen Weltdeutungen umzugehen, als anstrengend. Aber es bleibt die Überzeugung, dass allein eine um Differenzierung bemühte Weltsicht und eine sprachliche Ausdrucksweise, die Komplexität und Widersprüche eingestehen und nicht zugunsten scheinbar einfacher und populistischer Lösungen nivellieren, zukunftsfähig sind.« (211)

Dazu ist eine tiefere Kenntnis der Feindbilder sowie der sprachlichen Abgrenzungs- und Aneignungsprozesse absolut grundlegend. Nur auf historischer Basis können Metaphern entschärft und dekonstruiert werden. Auch wenn Loos ihren methodischen Ansatz noch prononcierter hätte zur Diskussion stellen können, werden von ihrer Arbeit sicher wichtige Impulse ausgehen.

# REZENSION

## GENNARO IMBRIANO: »DER BEGRIFF DER POLITIK. DIE MODERNE ALS KRISENZEIT IM WERK VON REINHART KOSELLECK«, FRANKFURT AM MAIN/NEW YORK: CAMPUS 2018, 187 S.

**Sebastian Huhnholz**

Für die Koselleck-Forschung (man kann sie schon angesichts der Publikationsmenge wohl so nennen) sind es keine geringen Probleme, dass Kosellecks Name mit einem editorischen Hauptwerk, den *Geschichtlichen Grundbegriffen*, assoziiert wird, sich der späte Koselleck selbst umfassend geäußert hat und überdies ein gewisser apologetischer Hang die Rezeption durch Freunde, Kollegen, Wegbegleiter, also Zeitzeugen prägt. Kritik hingegen, wo sie kommt, konzentriert sich seit nunmehr sechzig Jahren bevorzugt auf die treue Dankbarkeit gegenüber dem frühen Stichwortgeber Carl Schmitt und, wie der in Bologna tätige Philosoph Gennaro Imbriano schreibt, Kosellecks »privilegierte[s]« (12) Verhältnis zum Menschen Schmitt.

Bemerkenswerterweise gelingt es Imbriano im hier vorzustellenden Buch, sich von alldem recht frei zu halten. Zum Ersten nimmt er Koselleck als eigenständigen Denker ernst, nicht nur als den so oft mit zwiespältigem Lob gerühmten »Anreger«. Und nicht nur dies, Koselleck firmiert bei Imbriano als betont *politischer* Denker. Zwar bleibt, zweitens, das Verhältnis zu Schmitt sowohl Ausgangspunkt wie auch analytische Konstante von Imbrianos Darstellung. »Im Unterschied zu Schmitt« aber hege »Koselleck keine Sympathie für den Mythos des Politischen« (13). »Das »Politische« wird von Koselleck mit der Krise, dem Konflikt, dem Krieg identifiziert« (12) – nicht in begrifflicher Hinsicht, aber in philosophischer und konzeptioneller, vor allem in anthropologischer. Denn Kosellecks theoretisch und werkgeschichtlich an Thomas Hobbes geschultes Menschenbild geht von der Erfahrungstatsache und der Möglichkeit des To-

des und des Tötens aus. Auch darin bleibt Koselleck, allerdings eben postheroisch ernüchert, »radikal an Schmitt und dessen Werk gebunden« (ebd.).

So habe, zum Dritten, das »Politische« für Koselleck »keine produktive Natur, abgesehen von seiner Anspielung auf die Notwendigkeit der »Politik«, die als Regierung, Neutralisierung und Befriedung der ursprünglichen Feindseligkeit erfasst wird« (ebd.). Entsprechend »zweideutig[]« (ebd.) sei das Verhältnis von Kosellecks Denken zu demjenigen Schmitts. Schon in der Dissertation *Kritik und Krise* immerhin – also Kosellecks ebenso eigenständiger wie wagemutiger Formulierung einer historischen Dialektik der Aufklärung, bei der die den Globus im selben Vorgang brutal erobernde Entfaltung der bürgerlichen Moral sich als vordergründig unpolitische reine Vernunft inszenierte und weltgeschichtlich folgenreich zelebrierte – ist Kosellecks Antwort auf das daraus erwachsene Dilemma eines »Weltbürgerkrieges« keine schmittianische. Und die spätere »Analyse der historischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts« sollte Koselleck gar »dazu treiben, die Formen der staatlichen Repräsentation des 19. und 20. Jahrhunderts als Mittel der aktiven Neutralisierung der Krise zu deuten« (13), und nicht, wie bei Schmitt, als unfähige, als schwache, als niedergehende Formation, die der Entfesselung des Politischen verdienstermaßen unterliegt. Man kann darin eine tiefere moralische und durchweg professionelle Distanz Kosellecks zu seinem akademischen Lebensthema, der Begriffsgeschichte und der Begriffspolitik, erblicken. Die Ehrfurcht vor der Radikalisierungs-, Mobilisierungs- und Transformationskraft herrschaftlicher Begriffe,



die wir von Koselleck gelernt haben, bedeutete für ihn zugleich, dass er sich von schillernden Kampfbegriffen nicht verführen ließ.

Mithilfe dieser Prämissen gibt sich der Buchtitel Imbrianos als Antithese zu Schmitts berüchtigter Schrift *Der Begriff des Politischen* zu erkennen. *Der Begriff der Politik* zielt dabei selbst keinesfalls auf eine semantische Bestimmung oder unterstellt Kosellecks Werk gar eine Definitionsabsicht. Imbriano geht vielmehr davon aus, dass Koselleck dem von Schmitt entfalteten Gewalttraum des »Politischen« ein Verständnis »der Politik« entgegengesetzte, das er als »Mittel der Neutralisierung« und »Vermittlung« (13) jener zur geschichtlichen Formation »Moderne« eskalierten Feindseligkeiten pflegte, die Koselleck von Beginn seines akademischen Wirkens an »Krise« nannte. Der große analytische Vorzug dieser liberalisierenden Interpretation Imbrianos ist, dass sie Kosellecks gesamtes Werk aufschließt, es als eine wenigstens latente politische Philosophie sui generis strukturiert und auf ein moralisches (nicht: moralisierendes) Zentrum hin argumentiert, an dem sich diejenigen nun konzentrierter abarbeiten können und sollten, denen lediglich Kosellecks struktureller Konservatismus und seine wie auch immer obszöne Nähe zu Schmitt seit jeher ein Dorn im Auge waren. Denn es zeigt sich, dass Kosellecks Kritik einer mit öffentlicher Moralisierung subtil identischen Politisierung eine normative Position ist. Sie ist konservativ, insofern sie in den Ideologisierungen der Moderne weder einen faktischen noch einen selbstläufigen »Fortschritt« erblickt. Just darum aber kann Kosellecks eigene Haltung nur in Abgrenzung vom Plettenberger »Lehrer« begriffen werden, denn Schmitt gedachte für die moralische Frage, wie dieser Eskalation Einhalt zu gebieten ist, allenfalls autoritäre oder zynische Antworten vorzubringen.

Vor diesem Hintergrund ist der Untertitel des Buchs zu verstehen: *Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*. Imbriano knüpft damit an eine italienische Monographie an, in der er die sicher unstrittige »These vertreten« hatte, »die Neuzeit sei für Koselleck eine gespaltene, doppelte Zeit, in welcher einer ersten Phase (die das 16. und 17. Jahrhundert umfasst und von der Herrschaft des Staates geprägt ist) eine zweite folgt, welche mit der Aufklärung beginnt und von der Utopie bestimmt ist« (9). Die hier vorgelegte, mit Unterstützung einschlägiger Koselleck-Kreise und sorgfältigem Gebrauch des Nachlasses entstandene Nachfolgeschrift setzt die für Koselleck typische Technik des Dualismus fort. Sie erforscht einen »Doppelcharakter der Moderne«

anhand besagter »Opposition zwischen dem »Politischen« und der »Politik«« (ebd.). (Um Verwechslungen auszuschließen und Enttäuschungen vorzubeugen sei erwähnt, dass dieser Zugriff in keiner Weise mit den identisch formulierenden Gegenwartsdiskursen der sogenannten Radikalen Demokratietheorie verwandt ist oder sein will.)

Das Buch organisiert sich über vier Hauptabschnitte in insgesamt 10 Kapitel und durchschreitet dabei jeweils knapp und umsichtig beinahe das gesamte Werk von Koselleck, allerdings nicht chronologisch, sondern nach Themenschwerpunkten, also relativ systematisch. Auf die Einleitung folgt ein »Dialektik der Aufklärung« genannter Abschnitt (Koselleck hatte seine Dissertation zunächst mit diesem passenden, aber dann doch schon anderweitig besetzten Titel benennen wollen). Hier werden *Kritik und Krise*, die persönlichen Prägungen Kosellecks, sein Verständnis der »Moderne« und die Geschichtsphilosophiekritik betrachtet. Der dritte Abschnitt widmet sich methodischen Überlegungen zu den »Temporalstrukturen der Moderne« und Kosellecks Zeit- und Zeitlichkeitstheorie. Ein letzter Hauptabschnitt nimmt sich Konstellationen in Kosellecks Politikdenken vor: »Staat und Politik«, »Reform und Revolution«, das Verhältnis von Liberalismus und Geschichtsphilosophie und anderes mehr.

Insbesondere der letzte Punkt, die von Koselleck in seinen letzten zwei Jahrzehnten gelegentlich in Stellung gebrachte *Liberalität* der Politik – als zivilisatorisch wünschenswerter, weil antitotalitärer »Lerneffekt« aus zwei bis drei Jahrhunderten geschichtsphilosophischer Überschussenergien – interpretiert Imbriano schließlich als Artikulation einer »neue[n] Position« (127). Man mag sie als wenigstens nicht untypisch für viele liberalkonservative Intellektuelle der Bonner Republik begreifen, deren Denken mit der Entwicklung dieser Demokratie häufig konvergierte. Doch Imbriano geht noch etwas weiter und begreift die »neue Position« als Ausdruck einer allgemeineren, nicht auf die Person Kosellecks beschränkten »Aussöhnung mit der politischen Form der deutschen Bundesrepublik, welche nicht nur ihre liberale Verfassung, sondern auch den nicht unwichtigen Aspekt des Föderalismus betrifft« (ebd.). Denn schon insoweit darin eines seiner Lieblingsthemen – der Bund – zur Geltung kommt, habe Koselleck den »demokratische[n] Föderalismus [...] als Erfolg der deutschen Verfassungsgeschichte gesehen und so positiv beurteilt, dass er gleichzeitig als Muster für eine politische Vereinigung Europas betrachtet wird« (ebd.).

Dass sich nicht alle von Imbriano vorgelegten Themenstränge glatt in diese äußerlich sehr klare Struktur fügen, ist angesichts ihrer Fülle verständlich, manchmal aber auch irritierend. So wäre es beispielsweise sinnvoll gewesen, Themenkomplexe wie Geschichte, Zeitlichkeit und die verschiedenen Methodenstreite und Selbstverständigungsphasen der west- und schließlich gesamtdeutschen Geschichtswissenschaft und ihre jeweiligen Verhältnisse eigens anzuordnen. Denn es geht nicht an, wenn Imbriano resümiert, laut Koselleck müsse die »einzige Aufgabe der Geschichtswissenschaft und der Politik [...] darin bestehen, wissenschaftliche Prognosen und praktische Lösungen« für Deeskalationen »zu entwickeln«, um der anthropologisch, politisch und modernspezifisch »strukturellen Kriegsbedingung so weit wie möglich vorzubeugen« (132). An solchen Stellen wird die Sache dann doch etwas »zu rund«. Der gealterte öffentliche Intellektuelle Koselleck war kein Geschichtslehrer, schon gar keiner mit erhobenem Zeigefinger. Die von Imbriano hier referierten, sehr späten, spezifisch kontextualisierbaren und nach meinem Dafürhalten höchst aktuellen Einlassungen Kosellecks etwa zum Denkmalstreit lassen sich nicht umstandslos ins Frühwerk zurückprojizieren, und die Rolle der Geschichtswissenschaft, mit der sich Koselleck über mehrere Jahrzehnte geradezu quälte, hat er von der Erkenntnis und methodisch-systematischen Würdigung ihres (seiner Ansicht nach recht limitierten) Gegenstandsbereichs abhängig gemacht. Der selbstgewisse »Von der Quelle zur Tabelle«-Expansionsismus, mit dem zumal die konkurrierende Bielefelder Sozialgeschichte die Frage verdrängte, was ihre im engeren Sinne wissenschaftliche Aufgabe ist, ist hinreichend legendär. Die zumal als Fazit besonders unglückliche Formulierung von der »einzigen Aufgabe der Geschichtswissenschaft und der Politik« hätte Koselleck darum vermutlich eher gegruselt. Glücklicherweise wird sie von der Anlage und Durchführung des ansonsten präzisen Buchs auch völlig demontiert.

Denn insofern Imbriano nicht einfach eine spekulative Synthese vorlegt, sondern sein Buch vielmehr als nahezu komplette Werkeinführung und souveränen Überblick gestaltet, werden über Jahrzehnte hinweg bemerkenswert konstante Denkfiguren und ungebrochene Leitmotive sichtbar, die sich der Verengung auf die Dissertation *Kritik und Krise* ebenso entziehen wie der schmittianisierenden Simplifizierung ausgesuchter Arbeiten, der Überbetonung biographischer Stationen oder vorübergehender Forschungsverbände und dem in der Rezeption notorischen oder hilflosen

Hinweis auf das Fragmentarische, Ausfransende und Unabgeschlossene von Kosellecks (fraglos zu vielen) Projekten.

Dass Imbriano eine solche Einheitsperspektive gelingt, verdankt sich der schon benannten Entscheidung, Koselleck als politischen Denker zu lesen – ein Blickwinkel, den Professionshistoriker\*innen ihrem immer etwas dubiosen Kollegen Koselleck nur selten antrugen. Das Mäkeln, man müsse das alles ganz anders machen als Koselleck, verfängt hier nicht. Nicht Quellengüte und methodische Validität von Kosellecks Arbeiten, sondern die theoretische Kohärenz des Denkens interessiert Imbriano. Darum nimmt er die vor allem vom späten Koselleck immerfort autobiographisch reklamierten, außerordentlich breiten philosophischen beziehungsweise politiktheoretischen und ideenhistorischen Prägungen auf und ernst, d. h. vor allem existenzphilosophische Prämissen, deren Statik für Koselleck offenbar als mentales und für die Theoriebildung geeignetes Gegengewicht zur Vielfalt historischer Stoffe und auch zur begriffsgeschichtlichen Dynamik wirkte. Es ist schließlich nicht unwahrscheinlich, dass in diesen Prägungen die besondere Abstraktionskraft lag, über die Koselleck seine ideen-, begriffs- und visualitätshistorischen Studien organisierte. Immerhin ist es diese Abstraktionskompetenz, durch die es schon dem jungen Koselleck gelungen war, die von ihm als Krisenbeschleuniger identifizierte öffentliche Moralisierung der »Aufklärung« als einen Wesenskern der Politisierungsformation namens »Moderne« zu identifizieren und von dort aus später die begriffsgeschichtliche Methodologie zu entwickeln (ein Schritt, der, genauer besehen, die Heuristik der *Geschichtlichen Grundbegriffe* zu einer sehr viel stärker gesellschaftstheoretischen als rein geschichtswissenschaftlichen Analyseschablone formatiert, denn das Vorgehen lässt sich nicht auf beliebige Gesellschaften, Kulturen und Epochen übertragen).

Insgesamt also gelingt es Imbriano, eine disziplinenübergreifend informierte, auf eine Leitperspektive hin konzentrierte und zugleich wissenschaftsgeschichtlich anregende Werkbiographie Kosellecks vorzulegen, die sowohl als sehr gut lesbare Einführung erhalten kann wie auch als inspirierende Aufforderung, Koselleck als selbständigen politischen Denker zu entdecken.