

**LMU**

LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

OPEN PUBLISHING IN THE HUMANITIES



**CHRISTOPHER JAKOB RUDOLL**

## **Post-Epochen**

**Die soziale Kreation kultureller Phänomene  
anhand einer Metasilbe von Petrarca bis Eric Dolphy**

Christopher Jakob Rudoll

Post-Epochen. Die soziale Kreation kultureller Phänomene anhand  
einer Metasilbe von Petrarca bis Eric Dolphy

## **Open Publishing in the Humanities**

In der Reihe Open Publishing in the Humanities (OPH) wird die Veröffentlichung von hervorragenden geistes- und sozialwissenschaftlichen Dissertationen gefördert. Die LMU unterstützt damit Open Access als *best practice* in der Publikationskultur von Monografien in den Geistes- und Sozialwissenschaften und engagiert sich zugleich in der Nachwuchsförderung. Herausgeber von OPH sind Prof. Dr. Hubertus Kohle und Prof. Dr. Thomas Krefeld.

Die Universitätsbibliothek der LMU stellt dafür ihre Infrastruktur des hybriden Publizierens bereit und ermöglicht dadurch jungen, forschungsstarken WissenschaftlerInnen, ihre Werke gedruckt und gleichzeitig auch Open Access zu veröffentlichen.

<https://oph.ub.uni-muenchen.de>

# Post-Epochen

Die soziale Kreation kultureller Phänomene  
anhand einer Metasilbe von Petrarca bis Eric Dolphy

von  
Christopher Jakob Rudoll

Veröffentlicht durch die

**Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität**

Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Gefördert von der Ludwig-Maximilians-Universität München

Text © Christopher J. Rudoll 2019

Diese Arbeit ist veröffentlicht unter Creative Commons Licence BY 4.0.

Eine Erläuterung zu dieser Lizenz findet sich unter

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

Diese Lizenz erlaubt die Weitergabe der Publikation unter gleichen

Bedingungen für privaten oder kommerziellen Gebrauch mit

Namensnennung des Autors.

Erstveröffentlichung 2019

Zugleich Dissertation der LMU München 2019

Umschlagbild: Francis Wolff © Mosaic Images.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation

in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische

Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.dnb.de>

Herstellung über:

readbox unipress

in der readbox publishing GmbH

Am Hawerkamp 31, 48155 Münster

<http://unipress.readbox.net>

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-246489>

DOI: <https://doi.org/10.5282/oph.1>

978-3-95925-121-1 (Druckausgabe)

978-3-95925-122-8 (elektronische Version)

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
English Summary .....	IX
1 Einleitung .....	1
2 Exposition des Problems: Eine Vorsilbe .....	3
2.1 Post medias res .....	3
2.2 Eine Metasilbe, oder: Die Frage nach dem Bindestrich .....	14
3 Das Epochen-Problem .....	17
3.1 Universalien und das Soziale .....	17
3.2 Sprache und Revolution .....	22
3.3 Die Epochenschwelle .....	26
3.4 Zeit und Geschichte .....	27
4 Generalisierung der Frage: Explizite und implizite Postepochen .....	43
5 Historische Extrapolation: Petrarcas Renaissance .....	45
5.1 Ein Vorspiel .....	45
5.2 Die Struktur der Zeiten .....	50
5.2.1 Das ›Mittelalter‹ .....	50
5.2.2 Rom, Paris und Avignon .....	68
5.2.3 Identität und Differenz .....	81
5.3 Über naive und sentimentalische Dichtung .....	85
5.4 Wirkungsmacht eines Konzepts: Das Quattrocento .....	92
5.4.1 Die ›Wende‹ .....	92
5.4.2 Denken der Renaissance .....	96
5.4.3 Die legitimierte Neuzeit .....	102
5.5 Von rinascimento zu Renaissance: Eine Konstruktion ex post .....	124
5.6 Tentativ-theoretische Extrapolation .....	132

6	Systematische Fundierung: Die soziale Struktur der Epochen ..	135
6.1	Grundlagen.....	135
6.1.1	Kultur und Sozialität.....	135
6.1.2	Kultur- und Literaturwissenschaft.....	139
6.2	Das Soziale als Lösung einer metatheoretischen Fragestellung....	147
6.3	Die soziale Struktur kultureller Phänomene und die Zeit .....	154
6.4	Post-Epochen .....	168
7	Die Potenz der Schwelle, oder: Der Poststrukturalismus.....	175
7.1	Vorwort .....	175
7.2	Wissenschaftstheoretischer Exkurs: Ein heterogenes Post? .....	177
7.3	Roland Barthes zwischen den Stühlen.....	182
7.4	Derrida versus/cum Saussure.....	203
7.5	Derridas Theoretisierung des Post.....	218
7.6	Potenz des Post.....	228
8	Kulturtheoretisches Exempel: Der Post-Bop.....	233
8.1	Toni Morrison: Vorbemerkung zur Kulturanalyse.....	233
8.2	(Über die) Theorie des Jazz.....	236
8.3	Konstruktionen des (Post-)Bop .....	244
8.4	Eric Dolphy .....	251
9	Schluss: Turns und die Inflation des Post.....	257
10	Literaturverzeichnis .....	261

# Vorwort

*Your old road is rapidly agin'.*

Die vorliegende Arbeit entstand als Dissertation in Allgemeiner und Vergleichender Literaturwissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Das Projekt ist getragen von der Überzeugung, dass die überkommenen Modelle und Erkenntnisinteressen philologischen Arbeitens nicht mehr die Anforderungen an eine Wissenschaft erfüllen können, die wir an uns selbst angesichts der gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen der letzten Jahrzehnte richten müssen. Die Frage nach der Kultur und ihren Konstituenten, die viele bereits für abschließend geklärt hielten, scheint neu gestellt werden zu müssen, und es scheint sich zu erweisen, dass die bislang gegebenen Antworten nicht im Ansatz tragfähig sind. Sollen die Geistes- und Kulturwissenschaften weiterhin Relevanz für unsere Gesellschaft aufweisen können, müssen wir uns dieses Desiderats annehmen.

Mein Dank gilt Robert Stockhammer, der dieses Projekt wie so viele meiner abwegigen Forschungsinteressen interessiert betreut hat, und Martin Hose für seine Mitwirkung. Darüber hinaus möchte ich Markus Kirchner und Katharina Fürholzer für engagierte Diskussionen und Anregungen danken, Stefan Rauch für das in mich gesetzte Vertrauen, ohne das wohl alles anders gekommen wäre, Familie und Freunden für die fortwährende Unterstützung und den Teilnehmern meiner Seminare an der LMU München für die zahlreichen Denkanstöße.

Meine Hoffnung ist weniger, eine abschließende Antwort auf eine der aufgeworfenen Fragen gegeben zu haben, als vielmehr gezeigt zu haben, dass sie weiterhin einer Antwort bedürfen – und zu hoffen bleibt, dass wir eine finden werden.

München, den 08.07.2018

Christopher J. Rudoll





# English Summary

## Post-Movements

The social creation of cultural phenomena from Petrarch to Eric Dolphy

In the 20th century, suddenly and for no apparent reason an outright *inflation* of ›post-movements‹ seems to have occurred. A non-comprehensive list would need to contain post-modernism, post-colonialism, post-feminism and quite a lot of other post-isms. It does come as a surprise that there has not been systematic research into this phenomenon yet. This study wants to undertake that endeavor.

It starts out by examining the previously existing approaches to the semantics of the prefix *post*. The main point that can be drawn from this is that there seems to be a hidden connection to the equally famous prefix *meta*-, albeit in a logically inverted manner. The semantics of ›post-‹ seem to refer to a reflective operation whose structure needs clarification.

The next chapter takes a look at general theories of temporal structure that outline the importance of the concept of ›post-‹.

Methodologically, a differentiation needs to be made between temporal structures that explicitly have been marked as post-movements as opposed to those that exhibit the same structure yet do not adhere to the same naming scheme. This poses the question whether there might have been cultural phenomena before the 20th century that can be called *implicit* post-movements.

One of the main chapters then examines the *renaissance* as it has been conceived of by Petrarch (and his successors). Petrarch's cultural politics are shown to impose the same structure on time that characterizes explicit post-movements. This shows that the post-phenomenon does not belong exclusively to the 20th century at all. At the same time it allows for deducing common traits of both explicit and implicit post-movements in general.

Yet, at this point a theoretical account of the post-phenomenon per se is still lacking. Hence, a theory of social time is developed that provides a categorical scheme suitable for describing the very structure of post-movements and explaining their inflationary occurrence at the same time.

Using this theory, French *post-structuralism* is examined. This leads to the discovery of a systemic exponentiation of the post-operation in the 20th century that accounts for the inflation of post-movements which concludes the main part of the study.

In the final chapter the theory that has been developed is applied to yet another post-movement: the *post-bop* in the history of Jazz. This is supposed to show that the theory does not only apply to movements in literature but to cultural phenomena in general – and that it opens up a wide and interesting field of research.

# 1 Einleitung

Etwas schien sich geändert zu haben. In der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts begannen mit einem Mal und ohne sofort ersichtlichen Grund, Epochenbeschreibungen von großer Zahl zu entstehen, die bereits aufgrund ihrer geradezu inflationären Anzahl verdächtig erschienen wären, daneben jedoch ein kurioses Merkmal aufwiesen, das einigen Anlass zu forschendem Fragen hätte geben können: die Vorsilbe *Post*. Eine nicht erschöpfende Liste solcher Epochen umfasste etwa den Post-Strukturalismus, den Post-Feminismus, Post-Impressionismus und Post-Kolonialismus, die Post-Histoire, den Post-Rock, Post-Bop und Post-Punk und freilich nicht zuletzt die Post-Moderne.

Kurioser nun als der Umstand des Auftretens dieser Epochen ist der, dass ihre Inflation zwar durchaus registriert wurde, jedoch bis heute kein Versuch erbracht wurde, eine systematische Untersuchung des Phänomens des *Post* vorzunehmen. Dieses Projektes möchte sich die vorliegende Arbeit annehmen.

Eine Untersuchung dieser Art muss sich der Herausforderung stellen, nicht a priori die Einheitlichkeit der Semantik des *Post* vorzusetzen, und dennoch der Versuchung widerstehen, das offenkundig bestehende Phänomen simplifizierend zu leugnen, etwa dergestalt zu behaupten, die Epochen hätten schlicht nichts miteinander gemein, und die Verwendung der Vorsilbe wäre einem bloßen *chic* der Wissenschaft zuzuschreiben. Freilich ist beides wahr: Die Semantik der Vorsilbe scheint unkontrollierbar zu variieren, und die Geistes- und Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts schienen geradezu verliebt in die post-reflexionsphilosophischen, post-industriellen, gar post-totalitären Assoziationen, die die Vorsilbe mit sich zu tragen begann. Doch ist gerade eine solche ›Erklärung‹ prima facie häufig das subtilste Erkenntnishindernis, da es dem skeptischen Bewusstsein Dispens gewährt, ohne die eigene Autorität ausweisen zu können.

Die folgende Untersuchung geht daher von der Annahme aus, dass die Inflation von Post-Epochen im 20. Jahrhundert ein tatsächliches Phänomen darstellt, das eine systematische Begründung verlangt. Zugleich soll jedoch keineswegs darin ein Vorurteil miteingekauft wer-

den, das etwa das Auftreten solcher Epochen an die spezifische historische Konstellation des 20. Jahrhunderts bände oder mit der letzten Endes kontingenten Benennung ›Post-‹ verknüpfte. Beides schiene die Untersuchung mit Annahmen zu belasten, die deren Ergebnis bereits vorwegnahme – und möglicherweise liegt hier der Grund für den Mangel an Untersuchungen des Phänomens.

Nun steht aber, und darauf wollen wir bereits hier hinweisen, möglicherweise mehr infrage als das bloße Phänomen einer beliebten Vorsilbe. Die Frage verweist bereits in ihrer Struktur auf zwei generellere Momente. Zum einen stellt sich mit ihr unmittelbar die Frage nach der *Epochalität* als solcher. Es ist wahrscheinlich, dass zur Beantwortung der Frage das Problem der *Strukturierung von Zeit* in den Blick kommen muss. Und stellt man hier nun die Frage nach dem Subjekt solcher Strukturierung wird klar, dass die Antwort eine *sozialtheoretische* Komponente wird inkorporieren müssen.

Der Horizont, gegen den sich diese Fragestellungen abzeichnen, ist einer, der für die heutigen Geisteswissenschaften noch so sehr Aufgabe wie Möglichkeit darstellt: der Horizont der *Kultur*. Der Begriff ist bis heute nicht klar genug umrissen, um seine Aufgabe erfüllen zu können, doch scheint er der vielversprechendste Versuch zu sein, sehr alte Fragen auf eine Art neu stellen zu können, die nicht bereits die Antwort vorwegzunehmen droht. Kann ein befriedigender Begriff *kultureller Phänomene* und eine Methode ihrer Analyse gewonnen werden, wird viel für die Aussichten der betroffenen Wissenschaften miteinander und – mit der Gesellschaft zu sprechen gewonnen sein. Die vorliegende Arbeit soll zu diesem Unternehmen einen Beitrag leisten.

## 2 Exposition des Problems: Eine Vorsilbe

### 2.1 Post medias res

Es ist stets gut, mit der Skizze eines Problems zu beginnen. Die Frage stellt sich, weshalb *Post-Epochen* einer Bearbeitung bedürfen, und sie beantwortet sich dann, wenn wir Fragen an den Begriffskomplex richten können, die eine Antwort suchen.

Die nächstliegende Motivation einer Untersuchung des Phänomens stellt die eingangs erwähnte Inflation des Auftretens solcher Epochen im vergangenen Jahrhundert dar, deren Ursachen einer Analyse bedürfen. Wir werden auf diese Frage eingehen, doch bedarf es zunächst einiger Prärequisiten, um das Problem anzugehen.

Eine fundamentalere Frage ist die nach der Substanz, und diese ist eine doppelte. Es ist zu klären, ob einerseits alle Epochen, die ein ›Post-‹ im Namen tragen, eine Eigenschaft gemein haben, die ihre analoge Benennung erlaubt und die Kategorie der *Post-Epoche* zu inaugurierten gestattet. Andererseits ist, wenn es ein solches Moment gibt, zu klären, ob tatsächlich *nur* jene Epochen dieses Moment aufweisen. Erst anhand einer Antwort darauf ist es möglich, das Problem der Inflation des Begriffs anzugehen.

Eine dritte Frage ergibt sich unmittelbar aus der Struktur des Wortes und ist eine nach der Struktur des Gegenstands: In welcher Relation steht eine Epoche ›Post-X‹ zu ihrer Epoche X?

Wir wollen diese Fragen im Laufe der vorliegenden Untersuchung beantworten, werden dafür jedoch einige Vorarbeit leisten müssen, um die Voraussetzungen zu klären, unter denen die Fragen zuerst stell- und beantwortbar werden.

Nun ist das erste Hindernis, das sich unserer Untersuchung entgegenstellt, der Umstand, dass trotz aller Reflexion auf den Umstand der Inflation des *Post* wenig Arbeit daran geleistet wurde, die allgemeine Charakteristik dieses *Post* aufzufinden. Existierende Beiträge entstammen dabei im Wesentlichen drei verschiedenen Kategorien, die wir kurz

skizzieren wollen, wiewohl keiner der dahinterstehenden Ansätze uns geeignet scheint, die Frage in ihrer Allgemeinheit anzugehen. Der erste Ansatz entstammt der Linguistik. Für den Kontext der deutschen Sprache hat sich Michael Kinne mit der Lehnwortbildung mittels der Präfixe ›prä‹, ›neo‹ und ›post‹ beschäftigt. Die wertvollen Ergebnisse dieser mühevollen Arbeit sind freilich für unseren Kontext von geringerem Interesse und hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt. Bezeichnend ist allerdings Kinnes bittere Eingangsbemerkung:

Bis auf den heutigen Tag ist sich inzwischen von den Dreien lediglich das *prä-* seiner feinen Herkunft bewußt geblieben, von wenigen okkasionellen Ausrutschern jüngerer Datums einmal abgesehen (man denke nur an den *Prä-Rocker* in seiner *Prä-Zahnspangen-Ära!*). Das Präfix ist nach wie vor vorrangig im feinen Ambiente des fach- und bildungssprachlichen Bereichs zu Hause.

›Mein‹ noch bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein biederes und (im Vergleich zu *prä-*) nahezu ein Schattendasein führendes Präfix *post-* hat in kürzester Zeit den rasanten Aufstieg eines wortbildenden Senkrechtstarters – in internationalem Maßstab – hinter sich gebracht. Es wurde auf der einen Seite geradezu ein Wortsegment von geistes-, epochen- und stilgeschichtlicher Prägekraft, mußte diese Karriere andererseits aber inzwischen mit einer gewissen Ausgelaugtheit und mit der modischen Beliebigkeit in seinem wortbildnerischen Umgang bitter büßen. [...] Man darf zurecht auf den weiteren Entwicklungsweg dieses erstaunlichen *post-* gespannt sein.<sup>1</sup>

Der Umstand, dass Kinne dies bereits 1996 festgehalten hat, erweckt keine großen Hoffnungen für die Zukunft des *Post*.

Ein zweiter, erheblich jüngerer Kontext, in dem das *Post-* zum Thema geworden ist, ist der des sogenannten *Akzelerationismus*. Diese theoretische Bewegung geht in der Hauptsache auf das »#ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics« von Nick Srnicek und Alex

1 Michael Kinne, *Die Präfixe post-, prä- und neo-: Beiträge zur Lehn-Wortbildung*, Tübingen 2000, 3.

Williams von 2013<sup>2</sup> zurück. Ausgehend von einem Konglomerat post-marxistischer und poststrukturalistischer Ideen und von tiefgehender Uneinigkeit gezeichnet beschreiben die Protagonisten der Bewegung verschiedene Szenarien des Umgangs mit dem Spätkapitalismus unter den Vorzeichen einer technologisch und sozialtheoretisch ›akzelerierten‹ gesellschaftlichen Veränderung, häufig mit dem Ziel den Kapitalismus zu überwinden. Oft wird als ontologische Grundlage der sogenannte ›Spekulative Realismus‹ von Theoretikern wie etwa Markus Gabriel verwendet<sup>3</sup>, der bestrebt ist, gewaltsam hinter das Reflexionsniveau Immanuel Kants zurückzufallen.

Im Kontext dieser Debatten haben Armen Avanesian und Suhail Malik den ›Zeitkomplex‹ und das Post-Zeitgenössische besprochen, d. i. die These, dass »die Zeit sich verändert. Wir leben nicht nur in einer neuen oder beschleunigten Zeit, sondern die Zeit selbst – die Richtung der Zeit – hat sich geändert. Wir haben keine lineare Zeit mehr im Sinne einer Vergangenheit, auf die die Gegenwart und die Zukunft folgen.«<sup>4</sup>

Dabei wird das Post zum Thema:

SM: Was zusammen mit dem ›prä-‹ vom Zeitkomplex vorangetrieben wird, ist auch eine Bedingung des ›post-‹, also die gegenwärtige Allgegenwärtigkeit dessen, was charakterisiert, wo wir heute stehen, und was möglicherweise zum Streit über das Post-Zeitgenössische, Post-Kontemporäre hinzukommt. Alles scheint heute ›post-‹ irgendetwas zu sein, was darauf hinweist, dass unser Verständnis dessen, was heute geschieht, zwar etwas damit zu tun hat, aber auch von geschichtlich gegebenen Bedingungen getrennt wird... [...] Das ›post-‹ ist genauso ein Kennzeichen für das Schwinden der Priorität der Gegenwart.

2 Vgl. <http://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/> (Zugriff vom 14.05.2018).

3 Vgl. etwa Markus Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2015; oder Markus Gabriel, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016.

4 Armen Avanesian/Suhail Malik: »Der Zeitkomplex«, in: Armen Avanesian/Suhail Malik (Hg.), *Der Zeitkomplex. Postcontemporary*, Berlin 2016, 7–36, hier 7.



Wenn wir post-zeitgenössisch, post-modern, post-Internet oder post-irgendwas sind – wenn wir also heute post-von-allem sind –, dann deshalb, weil die historisch gegebenen Semantiken nicht mehr funktionieren.<sup>5</sup>

Was Malik hier konstatiert, ist, dass die Inflation des *Post* auf eine diagnostizierte Veränderung der gesellschaftlichen Realität zurückzuführen ist, die – getreu den postmodernen Programmen – die Anwendung überkommener Kategorien auf heutige Phänomene etwelcher Art nicht mehr zulässt.

Nun mag diese These in ihren Grundzügen richtig sein, doch erschöpft sich hierin auch ihre Behandlung des allgemeinen Phänomens des *Post*, und die Erklärung ist insbesondere nur schwer anwendbar auf die *Post-Ismen* des vergangenen Jahrhunderts – wenn anders man nicht die beschriebene Tendenz sehr weit zurück ausdehnen will, was ihre Erklärungskraft für die zeitgenössischen Veränderungen stark abschwäche.<sup>6</sup> Auch wird keine Erklärung des sozialen Funktionierens, des vermittelnden Mechanismus gegeben, der die sozialen Verhältnisse in das *Post-von-allem* überführt. Zuletzt erscheint die Basis des Spekultativen Realismus bereits heute als ein zu schwaches Fundament, um eine tragfähige theoretische Basis abzugeben. Wir wollen daher im Weiteren den Akzelerationismus nicht weiterverfolgen.

Die intensivste Reflexion auf ein konkretes *Post* hat nun im Kontext des *Post-Kolonialismus* stattgefunden. Repräsentativ sei hier Homi Bhabhas Sicht auf das *Post* im Post-Kolonialismus wiedergegeben. Bhabhas epochemachendes Werk *The Location of Culture* beginnt mit der Feststellung:

It is the trope of our times to locate question of culture in the realms of the *beyond*. At the century's edge, we are less exercised by annihilation – the death of the author – or epiphany – the birth of the ›subject‹. Our

5 Dies., »Der Zeitkomplex« (wie Anm. 4, Kap. 2), 11.

6 Avanesians Kommentar zu *Spekulationen* spricht von einer »spätestens seit Ende des 20. Jahrhunderts erschöpften (post)modernen Kondition«, die nun in den neuen Tendenzen problematisiert werde. (Dies., »Der Zeitkomplex« (wie Anm. 4, Kap. 2), 6). Man scheint daraus schließen zu können, dass die beschriebene Situation sich nicht auf die Postmoderne zurück erstreckt.

existence today is marked by a tenebrous sense of survival, living on the borderlines of the ›present‹, for which there seems to be no proper name other than the current and controversial shiftiness of the prefix ›post‹: *postmodernism, postcolonialism, postfeminism...*<sup>7</sup>

Nun scheint Bhabha zumindest nahezu legen, dass diese Post-Epochen tatsächlich eine gemeinsame Wurzel teilen und dass diese in Relation zu unserer »existence today« stehe, was tatsächlich eine Exklusivität der Zugehörigkeit der Post-Epochen zum 20. Jahrhundert nahelegen könnte.

Nun stellt sich die Frage, wo Bhabha die Bedeutung dieses *Post* verortet:

If the jargon of our times – postmodernity, postcoloniality, postfeminism – has any meaning at all, it does not lie in the popular use of the ›post‹ to indicate sequentiality – *after-feminism*; or polarity – *anti-modernism*. These terms that insistently gesture to the beyond, only embody its restless and revisionary energy if they transform the present into an expanded and ex-centric site of experience and empowerment. For instance, if the interest in postmodernism is limited to a celebration of the fragmentation of the ›grand narratives‹ of postenlightenment rationalism then, for all its intellectual excitement, it remains a profoundly parochial enterprise.<sup>8</sup>

Was Bhabha hier zunächst ausschließt ist eine Übersetzung des *Post* durch *Nach*. Eine triviale Deutung des *Post* könnte ja nahelegen, es handle sich schlicht um eine Periode, die *nach einer anderen* stattfände. Dies treffe die Semantik nicht, ebensowenig ein *Gegen*:

The wider significance of the postmodern condition lies in the awareness that the epistemological ›limits‹ of those ethnocentric ideas are also the enunciative boundaries of a range of other dissonant, even dissident histories and voices – women, the colonized, minority groups, the bearers

<sup>7</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, New York 1994, 1.

<sup>8</sup> Ders., *Location of Culture* (wie Anm. 7, Kap. 2), 6.

of policed sexualities. For the demography of the new internationalism is the history of postcolonial migration, the narratives of cultural and political diaspora, the major social displacements of peasant and aboriginal communities, the poetics of the exile, the grim prose of political and economic refugees. It is in this sense that the boundary becomes the place from which *something begins its presencing*[...]<sup>9</sup>

Das ist eine zentrale Argumentationsfigur des Post-Kolonialismus: Das Post wird nicht begriffen als eine Epoche nachgängiger Reflexion auf den Kolonialismus. Vielmehr wird der *postmoderne* Ausgangspunkt verwendet, um den post-kolonialen Komplex gewissermaßen in die Anfänge des Kolonialismus zurückzuprojizieren: Die koloniale Epistemologie und die Grenzen, die sie dem Denken immer setzte, werden in ihrer Kontingenz und Artifizialität thematisiert. Der Kolonialismus als politisches Phänomen ist nur möglich auf der brüchigen Grundlage von kolonialistischen Diskursregeln und einer korrespondierenden Epistemologie, die den Kolonialismus als diskursives Phänomen konstituieren. *Post-kolonial* ist das Thematisch-Werden dieser kolonialen Diskursregeln – womit der Post-Kolonialismus nicht auf eine temporale Existenz etwa *nach* dem Kolonialismus festgelegt wird. Das *Post* gewinnt hier eine semantische Valenz, die über das bloße *nach* hinausgeht – und nicht nur den Post-Kolonialismus zeichnet.

Nun ist allerdings Bhabhas Thematisierung des *Post* sehr spezifisch auf die von ihm genannten Post-Epochen zugeschnitten und macht nicht den Versuch einer Generalisierung, wir können daher auch von dieser Seite keine Unterstützung erwarten.

Festhalten müssen wir jedoch noch eines: Bhabha betont die Bindung der von ihm thematisierten Post-Epochen an die Postmoderne. Wir haben freilich bereits zu lange darauf verzichtet, diesen zentralen Begriff zu problematisieren – was wir nun nachholen müssen. Das Ergebnis sei vorweggenommen: Auch der Begriff der Postmoderne und die an ihm geleistete Forschung scheinen aus verschiedenen Gründen nicht geeignet als Ausgangspunkt unserer Untersuchung zu dienen.

9 Ders., *Location of Culture* (wie Anm. 7, Kap. 2), 6f.

Zunächst stehen Intension wie Extension des Begriffs infrage. Eine der umfassendsten Untersuchungen des Konzepts stammt von Wolfgang Welsch, der bereits zu Anfang auf die kuriose Herkunft des Wortes hinweist:

Das Geburtsjahr des Ausdrucks ist 1917. Da erscheint nämlich Rudolf Pannwitz' Buch *Die Krisis der europäischen Kultur*, und dort hat das Adjektiv ›postmodern‹ sein Debut. Pannwitz spricht vom ›postmodernen Menschen‹, und dieser ist bei ihm so allerlei: ›der sportlich gestählte nationalistisch bewusste militärisch erzogene religiös erregte postmoderne mensch ist ein überkrustetes weichtier ein juste-milieu von décadent und barbar davon geschwommen aus dem gebärerischen strudel der groszen décadence der radikalen revolution des europäischen nihilismus.‹ Kennt man den Kontext, so kann man eher verstehen, was Pannwitz meint. Er geht von einer Negativdiagnose der Gegenwart sowie der gängigen Therapieempfehlungen aus. Er erklärt, daß ›in unserem weltalter der krisis des menschen... all die anspruchslosen kulturbestrebungen die auf gesundung verjüngung erziehung hinauslaufen‹ ›nichtig und lächerlich‹ sind, ja ›sie sind sogar schädlich sofern sie die ungeheure krisis unseren abgründlichen rang und stolz verdecken ja überkrusten.‹ Dem hält Pannwitz die Lösungsperspektive des ›postmodernen Menschen‹ entgegen.

Das Ganze ist – kurz gesagt – eine Nietzsche-Paraphrase.<sup>10</sup>

Dass gerade diese verwegene Perspektive auf einen religiös erregten Nationalisten sehr wenig postmodern in den meisten verbreiteten Lesarten des Wortes anmutet, liegt auf der Hand. Der Anschluss an Nietzsche liegt freilich diversen postmodernen Denkern nicht allzu fern, doch wird selten Nietzsche selbst – oder ein nicht ganz kongenialer Imitator – in die Postmoderne sortiert. Das Jahr 1917 zumal fällt in keiner bekannten Periodisierung der Kulturgeschichte in die Postmoderne. Neben dieser weist Welsch auf verschiedene weitere Verwendungen des Begriffes hin, darunter die Anwendung auf die Architekturgeschichte, in der der Begriff erst ab 1975 seine pejorative Konnotation verliert,<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 12f.

<sup>11</sup> Vgl. Ders., *Unsere postmoderne Moderne* (wie Anm. 10, Kap. 2), 18ff.

und der Analogisierung des Begriffes mit dem der ›postindustriellen Gesellschaft‹ in der Soziologie.<sup>12</sup> Bereits hier wird klar, dass es schwierig ist, diesem so vielfältig besetzten und häufig wertend verwendeten Begriff eine einheitliche Semantik zu entlocken.

Es ist hier nicht der Ort, eine vollständige Liste aller solchen semantischen Verwerfungen zu erstellen. Einen sehr detaillierten Überblick liefert etwa Peter Zimas *Moderne/Postmoderne*. Auch Zima weist auf die heterogenen Lesarten hin und kategorisiert die Einteilungsversuche in epochentheoretische, sozialtheoretische und solche, die die Epochen anhand korrespondierender Problematiken behandeln.<sup>13</sup> Seine weiteren Charakterisierungen der soziologischen, philosophischen und literaturwissenschaftlichen Perspektiven auf den Begriff geben zwar einen ausgezeichneten Überblick, lassen jedoch auch keinen Zweifel daran, dass der Begriff keine geklärte Intension besitzt.

Neben diesem Umstand wollen wir noch auf zwei weitere Eigenschaften des Konzepts der Postmoderne hinweisen, die empfehlen, das allgemeine Problem der *Post* auf einem anderen Weg anzugehen – wie wohl die Postmoderne natürlich ein einschlägiges Phänomen ist.

Jean-François Lyotard hat die Postmoderne in einem ›Bericht‹ als durch »Skepsis gegenüber den Metaerzählungen«<sup>14</sup> gekennzeichnet beschrieben. Das ist eine gängige Charakterisierung, die die Postmoderne als das Resultat des Wegfallens eines übergreifenden Diskurses und seiner Regeln zu begreifen, häufig als Folge gesellschaftlicher Veränderungen. Es stellt sich jedoch die Frage, welche Konsequenzen diese Entwicklung für die bestehenden Diskurse hat, nimmt man einmal an, dass sie stattgefunden hat. Lyotard kommt hier auf das Problem der ›Legitimierung‹ zu sprechen und wendet sich gegen Habermas:

[Es scheint] weder möglich noch ratsam, die Ausarbeitung des Problems der Legitimierung wie Habermas auf die Suche nach einem universellen Konsens auszurichten mit Hilfe dessen, was er einen *Diskurs\** nennt, das heißt den Dialog der Argumentationen.

12 Vgl. Ders., *Unsere postmoderne Moderne* (wie Anm. 10, Kap. 2), 26ff.

13 Vgl. Peter Zima, *Moderne/Postmoderne*, Tübingen 2016, 21–36.

14 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986, 24.

Man setzt damit in der Tat zweierlei voraus. Erstens, dass alle Sprecher über Regeln oder über die für alle Sprachspiele universell gültigen Meta-präskriptionen einig werden können, obwohl diese selbstverständlich heteromorph sind und heterogenen pragmatischen Regeln zugehören.

Die zweite Voraussetzung ist, dass die Finalität des Dialogs der Konsens ist.[...]

Der *Diskurs\** ist hier das letzte der Theorie des stabilen Systems entgegengesetzte Hindernis. Die Absicht ist gut, die Argumente sind es nicht. Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit. Man muss also zu einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist.

Das Erkennen der Heteromorphie der Sprachspiele ist ein erster Schritt in diese Richtung. Es impliziert offenkundig den Verzicht auf den Terror, der ihre Isomorphie annimmt und zu realisieren trachtet. Der zweite ist das Prinzip, dass, wenn es einen Konsens über die Regeln gibt, die jedes Spiel und die darin gemachten ›Spielzüge‹ definieren, *so muss dieser Konsens lokal sein* [eigene Kursivierung; C.R.], das heißt von gegenwärtigen Mitspielern erreicht und Gegenstand eventueller Aufkündigung. Man orientiert sich also an Vielfalten endlicher Metaargumentationen, wir wollen sagen: Argumentationen, die Metapräskriptionen zum Gegenstand haben und raum-zeitlich begrenzt sind.<sup>15</sup>

Wir wollen an dieser Stelle weder auf den Wahrheitsgehalt der soziologischen Diagnose Lyotards noch auf die sozialtheoretischen Prämissen seiner gegen Habermas gewendeten Diskursphilosophie eingehen. Doch ist die Konsequenz, die Lyotard zieht, zentral: Das Wegfallen eines übergreifenden Diskurses, das zu den meisten Konzeptualisierungen der Postmoderne gehört, führt in letzter Konsequenz zur Forderung nach einer Beschränkung auf *lokale* Diskurspräskripte. In der Situation fehlender *universaler* Diskursregeln können Präskriptionen, die zu Konsens führen, nur lokale Gültigkeit für den aktuell geführten Diskurs haben, nicht etwa über die Grenzen dessen hinaus gelten. Dies stellt nun aber eine diskurstheoretische Erklärung des Phänomens dar, dass die Postmoderne als Epoche selbst noch so unterschiedliche Epo-

15 Ders., *Das postmoderne Wissen* (wie Anm. 14, Kap. 2), 152f.

chen wie den Post-Kolonialismus, den Poststrukturalismus, den Post-Rock, Post-Bop oder Post-Punk enthalten kann: Diese lokalen Diskurse sind nicht unter einen übergreifenden Metadiskurs zu bringen, was die Kopplung der genannten Post-Epochen an die Postmoderne radikal durchtrennt. *Es scheint beinahe, als wäre es gerade das von Lyotard bestimmte Charakteristikum der Epoche der Postmoderne, das dieser den Epochencharakter nimmt und in eine temporale Gruppe lokaler Post-epochen wandelt.* Die methodische Konsequenz für uns scheint zu sein, das Augenmerk auf diese lokalen Epochen zu richten, statt eine Epoche zu rekonstruieren, die in ihrer Epochalität selbst fragwürdig scheint.

Doch ist noch Lyotards Analyse auf einem Auge blind, denn diesen Punkt kann man noch radikalisieren. Fredric Jameson schreibt dazu:

The problem of postmodernism – how its fundamental characteristics are to be described, whether it even exists in the first place, whether the very *concept* is of any use, or is, on the contrary, a mystification – this problem is at one and the same time an aesthetic and a political one. The various positions that can logically be taken on it, whatever terms they are couched in, can always be shown to articulate visions of history in which the evaluation of the social moment in which we live today is the object of an essentially political affirmation or repudiation. Indeed, the very enabling premise of the debate turns on an initial, strategic presupposition about our social system: to grant some historic originality to a postmodernist culture is also implicitly to affirm some radical structural difference between what is sometimes called consumer society and earlier moments of the capitalism from which it emerged.<sup>16</sup>

Was Jameson hier festhält und bei Lyotard noch unreflektiert bleibt, ist, dass die Frage, ob es die Postmoderne gibt, eine politische Dimension besitzt, da sie eine gesellschaftliche Entwicklung postuliert, die zwangsläufig einer Wertung unterworfen wird. Jameson selbst macht keinen Hehl daraus, dass er die Postmoderne mit dem späten Kapitalismus verbindet. Er verortet sogar Lyotard (und Habermas):<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Fredric Jameson, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991, 55.

<sup>17</sup> Vgl. Ders., *Postmodernism* (wie Anm. 16, Kap. 2), 61.

	<b>Anti-Modernist</b>	<b>Pro-Modernist</b>
<b>Pro-Postmodernist</b>	Wolfe – Jencks +	Lyotard { +/-
<b>Anti-Postmodernist</b>	Tafuri { -/+	Kramer – Habermas +

Wir müssen hier nicht die verschiedenen politischen Positionen in der Debatte über die Postmoderne verfolgen. Zentral für unseren Kontext erscheint jedoch eine Erkenntnis: Nicht nur ist die Postmoderne, so sie existiert, ein *gesellschaftliches* Phänomen, ihre bloße Konzeption ist bereits an (kultur-)politische Standpunkte gebunden.

Nun mag insbesondere Letzteres sogar für alle Epochen gelten – tatsächlich werden wir argumentieren, dass das der Fall ist –, doch sind die Konzepte vieler anderer Epochen weit weniger umstritten – d. i.: umkämpft – und scheinen daher der kulturtheoretischen Analyse zugänglicher. Auch steht zu befürchten, dass das Entwirren der antagonistischen Standpunkte in der Behandlung der Postmoderne bereits einen Band von der Stärke der Husserliana erforderte, was aus rein forschungspraktischen Gründen nahelegt, ein weniger vermintes Feld zu wählen.

Nichtsdestoweniger wollen wir die Feststellung Jamesons im Hinterkopf behalten, dass die Konzeption der Postmoderne in einem gewissen Sinne ein politisches Phänomen ist. Unsere Untersuchung sollte, auch wenn sie aus den genannten Gründen das Konzept der Postmoderne weitgehend aussparen wird, auch diesem Umstand Rechnung tragen können, was den Prüfstein darstellen mag, an dem wir zuletzt unsere Ergebnisse auf die Probe stellen können.

Wir haben nun einige Fragen zusammengetragen, die wir an das Konzept des *Post* stellen wollen. Die vorliegenden Behandlungen des Konzepts erschienen uns nicht als vielversprechender Ausgangspunkt, insbesondere die Postmoderne schien sich der Untersuchung methodisch zu entziehen. Jedoch haben wir einige Anhaltspunkte angetroffen, die für uns relevant sein werden. Auf einen dieser Punkte wollen wir nun noch einmal gesondert eingehen, da er ein erstes zentrales Merkmal der Post-Epochen anzudeuten verspricht, – und zwar die Charakterisierung des *Post* im Post-Kolonialismus als das Thematisch-Werden des Kolonialen.



## 2.2 Eine Metasilbe, oder: Die Frage nach dem Bindestrich

Die Charakteristik des *Post-* des Post(-)kolonialismus ist häufig anhand der Frage nach dem Bindestrich diskutiert worden: *Postkolonialismus* vs. *Post-Kolonialismus*. Die Fragestellung scheint nebensächlich, erlaubt es jedoch die Semantik des *Post* genauer herauszuarbeiten. Der zentrale Punkt dabei scheint zu sein, dass das *Post gerade nicht* seine ›eigentliche‹ Bedeutung – die eines ›nach‹ – behalten soll. Ashcroft et al., die konsequent den Bindestrich verwenden, führen das Problem ein wie folgt:

The term ›post-colonial‹ is resonant with all the ambiguity and complexity of the many different cultural experiences it implicates, and, as the extracts in this Reader demonstrate, it addresses all aspects of the colonial process from the beginning of colonial contact. Post-colonial critics and theorists should consider the full implications of restricting the meaning of the term to ›after-colonialism‹ or after-Independence. All post-colonial societies are still subject in one way or another to overt or subtle forms of neo-colonial domination, and independence has not solved this problem.<sup>18</sup>

Eine Übersetzung des Post-Kolonialismus als der Epoche, die *nach* dem Kolonialismus kam, würde genau das verdecken, was die Stoßrichtung des Post-Kolonialismus darstellt: die latente Präsenz kolonialer Strukturen in der heutigen Zeit, die thematisch werden sollen. Dementsprechend muss die Semantik des *Post* redefiniert werden:

Indeed, for us, the hyphenated form of the word ›post-colonial‹ has come to stand for both the material effects of colonisation and the huge diversity of everyday and sometimes hidden responses to it throughout the world. We use the term ›post-colonial‹ to represent the continuing process of imperial suppressions and exchanges throughout this diverse range of societies, in their institutions and their discursive practices.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (Hg.), *The post-colonial studies reader*, New York 1995, 2.

<sup>19</sup> Dies., *The post-colonial studies reader* (wie Anm. 18, Kap. 2), 3.

Das *Post* gewinnt hier eine sonderbare Funktion: Weit davon entfernt eine rein trennende Semantik zu besitzen, erhält es einen Doppelcharakter zwischen Anschluss und Absetzung, zwischen Kontinuität und Differenz. Mehr noch: Das *Post* selbst in seiner syntaktischen Position scheint die Valenz eines reflexiven Markers zu besitzen. Die als postkolonial bezeichneten Diskurse sind Diskurse, die die *Bedingungen* des Kolonialismus, dessen diskursive Strukturen und latente Auswirkungen zum Ausgang nehmen und zum Gegenstand haben. Der Eintritt in den *post*-kolonialen Diskurs geschieht dort, wo die *kolonialen* Bedingungen des Diskurses selbst thematisch werden, womit der *post*-koloniale Diskurs gewissermaßen zum *meta*-kolonialen Vorgehen wird. Wir wollen daher das *post*- einmal tentativ als eine *Meta-Silbe* beschreiben.

Nun ist diese Bezeichnung auf eine kuriose Art so unzutreffend, dass sie sich schon wieder empfiehlt. Das *Meta-* in *Meta-Silbe* funktioniert nahezu spiegelbildlich zu dem *Post-* in *Post-Kolonialismus*:

Meta-	Silbe
Post-	Kolonialismus

Das *Post-* in der *Post*-Epoche hat, wie wir gesehen haben, die *Funktion* eines *Meta-* und ist damit gerade nicht, was es zu sein scheint, nämlich ein Indikator einer eigenständigen Bedeutung: Es meint keine Epoche, zu deren Bedeutungsumfang eine *Post*-Qualität gehört, sondern eine Epoche, die sich *über* eine andere Epoche definiert.

Das *Meta-* in *Meta-Silbe* ist nun sein genauer Spiegel und indiziert umgekehrt die *Bedeutung* des *Meta-*, fungiert damit innerhalb des Wortes ›*Meta-Silbe*‹ strukturell so, wie es von *Post-* erwartet wird, aber gerade *nicht* wie das *Meta-*, das es doch ist: Es meint keine Silbe über eine Silbe, sondern eine Silbe mit der *Bedeutung* eines *Meta*. Damit illustriert das Kunstwort ›*Metasilbe*‹ quasi *ex negativo* die Funktionsweise des *Post*: Die Wörter funktionieren auf dieselbe Weise irregulär – wenn auch zueinander invertiert; zugleich *nennt* das eine Wort die Bedeutung des anderen.

Wir wollen nachfolgend von der Vermutung ausgehen, dass es diese *Meta*-Funktion der Vorsilbe *Post-* ist, die die zu analysierenden *Post*-Epochen gemein haben. Ist dem so, ist zu erwarten, dass sich die

Meta-Charakteristiken des Post-Kolonialismus auf eine zumindest analoge Art in der Struktur anderer Post-Epochen wiederholen. Damit haben wir einen ersten methodischen Anhaltspunkt gewonnen, die allgemeine Frage nach der Post-Epochalität zu verfolgen.

Bevor wir dies nun tun, müssen wir jedoch noch auf die Verwandtschaft unserer Frage mit einer älteren Problematik eingehen, die unseren Skopus bezeichnend verändert.

## 3 Das Epochen-Problem

### 3.1 Universalien und das Soziale

Über die Frage nach Postepochen hinaus geht die Frage nach Epochen überhaupt. Es gibt mehrere Fragenkomplexe, die in Verbindung mit dem Konzept der Epoche stehen, die wir kurz skizzieren wollen. Diese Fragen scheinen zusammen auf ein erkennbares übergreifendes Epochen-Problem hinzudeuten, wie im Folgenden klar werden wird.

Die erste Schwierigkeit, der man begegnet, möchte man das Konzept der Epoche fassen, ist das des Verhältnisses von Universalien und dem Sozialen. Im Grunde müsste eine wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes von der Frage ausgehen, welcher Art denn der Gegenstand sei, der infrage steht. Wir müssten an dieser Stelle imstande sein, eine Definition einer Epoche zu geben, doch stoßen wir unvermittelt auf unerwartete Schwierigkeiten. Ein möglicher Ansatz wäre, zu definieren, eine Epoche sei ein bestimmter Abschnitt von *Zeit*. Die Wiener Klassik ist angeblich die Zeit zwischen 1780 und 1827.<sup>1</sup> Nun ist dies aber offenbar falsch, denn eine Aussage die über diese Epoche getroffen wird, meint nicht Eigenschaften der Zeit als solcher, vielmehr ihrer Musik. Auch ist es nicht die Eigenschaft des musikalischen Werkes, vor dem Tode Beethovens geschrieben worden zu sein, die ihre ›Klassizität‹, d. i. ihre Zugehörigkeit zur Epoche der Klassik, ausmacht. Vielmehr wird durch die Verwendung des Begriffes impliziert, es gäbe eine *Eigenschaft* bestimmter Werke, die diese neben ihrer zeitlichen Einordnung gruppiere. Bisweilen wird diese mit einer angeblichen Eigenschaft ihrer Zeit – und das heißt wiederum nicht der Zeit, sondern eines irgendwie gearteten ›Zeitgeistes‹ – assoziiert. In jedem Fall scheint der Begriff der ›Epoche‹ nur scheinbar etwas Konkretes zu bezeichnen, während er vielmehr eine *Eigenschaft* von Einzeldingen bedeutet, die diesen insanziiieren. Welcher Art diese Einzeldinge im Allgemeinen sein können, wird noch zu prüfen sein. Wir müssen hier zunächst auf einen Aspekt

<sup>1</sup> Vgl. eine bekannte Online-Enzyklopädie: <https://de.wikipedia.org/wiki/Klassik> (Zugriff vom 17.05.2018).

des Epochenproblems eingehen, der sich aus dieser Charakterisierung der Epoche als Abstraktum, und das heißt: als Universalie, ergibt.

Der Begriff der Universalie ist einer der ältesten, die mit ihm verbundene Fragestellung eine der permanentesten der Philosophiegeschichte.<sup>2</sup> Das Problem ist ein ontologisches: Es scheint, als gäbe es zwei grundsätzlich verschiedene Arten von Gegenständen. Es gibt einerseits einzelne Gegenstände wie Bücher, Tische und Autos. Zum anderen kann nun aber jeder dieser Gegenstände rot sein – er kann sogar exakt denselben Farbton aufweisen. Dies legt die Existenz eines weiteren Gegenstandes nahe: der Farbe Rot. Nun ist aber diese Farbe, wenn sie *ist*, offenbar etwas qualitativ anderes als jeder konkrete Gegenstand: Sie ist eine Eigenschaft; genauer: Sie gehört zu einer Klasse von Gegenständen, die die Eigenschaft haben, dass andere Gegenstände ihre Instanzen sein können. Zu dieser Klasse gehören neben der Farbe Rot die Gattung des Menschen, die Zahl Fünf<sup>3</sup>, die Herzengüte, eine unbekannte Anzahl weiterer Abstrakta – und möglicherweise die Wiener Klassik.

Die Streitfrage, die die Philosophie nun seit Jahrhunderten beschäftigt, ist das sogenannte Universalienproblem: die Frage, ob es Universalien *gibt*.

Die Befürworter einer Existenz von Universalien berufen sich auf eine Reihe von Phänomenen, um ihre Ansicht plausibel zu machen (darunter beispielsweise die Sinnhaftigkeit von Sprache, das gesetzeskonforme Zusammenspiel von Ursache und Wirkung, die Intersubjektivität unseres Denkens, unsere Fähigkeit, neue Entitäten zu erkennen und einzuordnen, die Abstufung von Eigenschaften und die daraus resultierende Notwendigkeit vollkommener Standards oder idealer Muster). Historisch betrachtet wurde das Problem jedoch hauptsächlich unter dem Titel ›Das Eine und das Viele‹ [...] diskutiert.<sup>4</sup>

2 Zu einem Überblick siehe etwa R[ichard] I[thamar] Aaron, *The theory of universals*, Oxford 1952.

3 Ob die Zahl *e* ebenfalls hier zu nennen wäre, ist eine beliebte Fragestellung in der Philosophie der Mathematik.

4 J[ames] P[orter] Moreland, *Universalien. Eine philosophische Einführung*, Heusenstamm 2009, 3f.

Aaron Moreland impliziert hier nur, dass die Befürworter einer Existenz von Universalien nicht die einzigen sind, die dedizierte Ansichten hinsichtlich dieser Frage haben. Traditionell gab es zwei große ›Schulen‹: Die Realisten, die der Ansicht waren, es könnte nichts offensichtlicher sein, als dass es die Farbe Rot gebe, und die Nominalisten, die ebenso vehement darauf verwiesen, dass noch nie jemand diese Farbe gesehen habe, während es rote Gegenstände wie Sand am Meer gebe.

Dies ist, was Moreland mit der Frage nach dem Einen und dem Vielen meint – und dies ist, was wir im Weiteren verfolgen wollen. Die Philosophie hat in der neueren analytischen Ontologie weiterhin versucht, das Universalienproblem zu lösen, und es bestehen weiterhin die beiden großen Schulen, wenngleich sehr viel differenzierter.<sup>5</sup> Die Realisten können stets darauf verweisen, dass der Nominalist in Erklärungsnot ist, will er erklären, welcher Art die Gemeinsamkeit roter Gegenstände ist, wenn sie nicht *ist*, der Nominalist kann dem Realisten epistemologisch unhaltbare Spekulation auf Gegenstände vorwerfen, die der unmittelbaren Erfahrung unzugänglich sind. Wir können diesen Streit der Philosophie überlassen – uns interessiert allerdings die resultierende Frage für unseren Kontext: In welchem Verhältnis steht ein Werk der Wiener Klassik zu dieser selbst, allgemeiner: *Wo* ist eine Epoche zu verorten? Wir wollen das Universalienproblem einmal als ein Denkwerkzeug zur Orientierung in der Behandlung dieser Frage verwenden. Grundsätzliche Züge des Problems sind übertragbar: Es resultiert die Frage, ob es Epochen in einem starken Sinn *gibt* und diese ihre Spuren in den Werken ihrer Zeit hinterlassen, oder ob vielmehr nur bestimmte Werke gemeinsame Eigenschaften aufweisen, die die Rede von der Epoche bedingen.

Für unseren Zusammenhang verkompliziert sich das Problem allerdings noch: Ein Gegenstand ist rot oder er ist es eben nicht, die Existenz der Farbe Rot tangiert das in keiner Weise, ebenso wenig der Akt, einen Gegenstand rot anzumalen. Doch wie verhält es sich in Fällen, in denen das Handeln von Menschen direkt auf den abstrakten Gegenstand ein-

5 Einflussreich ist beispielsweise Campbells Versuch, sogenannte *abstract particulars* einzuführen, also abstrakte Einzeldinge. (Vgl. Keith Campbell, *Abstract Particulars*, Cambridge 1990).

zuwirken scheint? Am Beispiel: In welchem Sinn kann der abstrakte Gegenstand der Wiener Klassik in seiner Existenzberechtigung so eng an das Leben Ludwig van Beethovens geknüpft gewesen sein, dass er mit dessen Tode ›endete‹?

Möglicherweise ist diese Fragestellung künstlich verkompliziert. Die Absurdität der Vorstellung mag sich aus der insinuierten Gleichartigkeit einer Farbe und einer Epoche ergeben. Doch wenn hier ein Unterschied besteht: In welchen Bereich des Seienden sind Epochen dann einzuordnen?

Wir werden im Lauf dieser Arbeit die Vermutung verfolgen, es könnte sich bei Epochen um *soziale* Gegenstände handeln. Da der Begriff des Sozialen gleichermaßen polyvalent wie zentral für das Folgende ist, wollen wir ihn hier kurz motivieren. Der *locus classicus* in der Behandlung dieses Gegenstandstypus ist das Programm Émile Durkheims von 1895, das als eine Behandlung von *Regeln der soziologischen Methode* veröffentlicht wurde.<sup>6</sup> Es handelt sich dabei um nicht weniger als um einen Gründungstext der entstehenden Soziologie. Eine neue Forschungsdisziplin hat stets ein zentrales Problem: nachzuweisen, dass es den Gegenstand ihrer Forschung tatsächlich gibt, obwohl er offenbar zuvor noch niemandem aufgefallen ist. Durkheim wies hierzu darauf hin, dass soziale Sachverhalte (*faits sociaux*) offensichtlich real seien, da sie vom Individuum empfunden würden, ohne sich jedoch in eine bestehende Kategorie des Seienden einordnen zu lassen:

Wenn ich meine Pflichten als Bruder, Gatte oder Bürger erfülle, oder wenn ich übernommene Verbindlichkeiten einlöse, so gehorche ich damit Pflichten, die außerhalb meiner Person und der Sphäre meines Willens im Recht und in der Sitte begründet sind. Selbst wenn sie mit meinen persönlichen Gefühlen im Einklange stehen und ich ihre Wirklichkeit im Innersten empfinde, so ist diese doch etwas Objektives. [...] Hier liegt also eine Klasse von Tatbeständen von sehr speziellem Charakter vor: sie bestehen in besonderen Arten des Handelns, Denkens und Fühlens, die außerhalb des Einzelnen stehen und mit zwingender Gewalt ausgestattet sind, kraft deren sie sich ihnen aufdrängen. Mit organischen

6 Vgl. Émile Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt a. M. 1984.

Erscheinungen sind sie nicht zu verwechseln, denn sie bestehen aus Vorstellungen und Handlungen, ebensowenig mit psychischen Erscheinungen, deren Existenz sich im Bewußtsein des Einzelnen erschöpft. Sie stellen also eine neue Gattung dar und man kann ihnen mit Recht die Bezeichnung ›sozial‹ vorbehalten.<sup>7</sup>

Nun könnte ein erster Versuch die Frage nach dem Charakter von Epochen darin bestehen, sie in diesem Sinne als sozial zu kategorisieren. Dies löste unmittelbar die Frage nach dem Wirkungszusammenhang von Werk und Epoche, denn Epochen bestünden dann in sozial instituierten Regeln des guten Tons, und Autoren hielten sich beim Schreiben an diese.<sup>8</sup>

Doch ist dieser Begriff des Sozialen ungeeignet, Epochen zu beschreiben. Zunächst stellt sich dem das offenkundige Problem entgegen, dass während zumindest der Großteil der Individuen sich darüber im Klaren ist, dass Steuerhinterziehung illegal ist, sich die meisten Autoren der Geschichte ihrer Epochenzugehörigkeit nicht bewusst waren. Eine soziale Institution, die niemand kennt, existiert ipso facto nicht. Auch ist nicht klar, wie eine Sozialinstitution mit dem Tode Beethovens enden könnte, soweit es sich nicht um den Jour fixe bei Beethovens handelt. Zudem stellt sich die Frage, was eine Post-Epoche wäre, wenn es sich bei der Epoche um eine Sozialinstitution handelte. Bestünde der gute Ton in einer Post-Epoche darin, sich nicht mehr an die Institution zu halten?

Nun ist umgekehrt aber der Ansatz auch nicht falsch: Epochen sind offenbar sozialen Charakters, da sie weder raumzeitliche Gegenstände noch bloße psychische Akte bezeichnen. Was sie ausmacht, ist etwas, das das Verhältnis menschlichen Handelns zueinander betrifft. Wir wollen den Gedanken, Epochen seien sozialen Charakters nicht verwerfen, es wird nur nötig sein, eine angemessenere Art von Beschreibung dieser sozialen Abstrakta zu finden.

7 Ders., *Regeln* (wie Anm. 6, Kap. 3), 105–107.

8 Wem diese Idee absurd erscheint, der sei darauf verwiesen, dass Thomas Pavel dieselbe Ansicht im gattungstheoretischen Kontext vertreten hat. Vgl. Thomas Pavel, »Literary Genres as Norms and Good Habits«, in: *New Literary History* 34/2 (2003), 201–210.



Hier sei darauf hingewiesen, dass dabei nicht die Rede von den sogenannten kulturellen Universalien ist. Dieser Begriff stammt aus der Ethnologie und bezeichnet die Vermutung, es gäbe Eigenschaften, die allen Menschen unabhängig von ihrer jeweiligen Kultur zukämen.<sup>9</sup>

Wir sind hier auf einen ersten Aspekt des allgemeinen Epochenproblems gestoßen, den wir tentativ anhand des Begriffs der sozialen Universalität verfolgen wollen. Die Frage lautet zusammengefasst, welcher Art eine Epoche sei, wenn sie einerseits in künstlerischen Werken und Zeitzeugnissen auffindbar, andererseits mehr als nur eine bloß zufällige Gemeinsamkeit sein solle. Die Verortung der Epochalität steht infrage, da sie zwischen Artefakten, Individuen und sozialen Institutionen zu changieren scheint. Die Verengung auf einen der Aspekte provoziert stets Gegenbeispiele. Wäre eine Epoche eine bloße Eigenschaft der Artefakte, dann bildete ein hypothetischer Zeitabschnitt, in dem jedes Werk zufälligerweise stets mit einem bestimmten Buchstaben begann, wohl eine Epoche. Wäre sie eine Intention der Individuen, wäre ich in der Lage, die aktuelle Epoche selbst zu definieren. Die größten Chancen hätte wohl eine Sozialinstitution, doch haben wir die Schwierigkeiten bereits gesehen, die sich diesem Erklärungsansatz entgegenstellen.<sup>10</sup>

Eine angemessene Beschreibung scheint all diese Faktoren einbezugreifen zu müssen, will sie nicht nur bestimmte Epochen oder Teilaspekte beschreiben.

## 3.2 Sprache und Revolution

Mag die Fragestellung nach dem ontologischen Status der Epoche sich noch hauptsächlich auf dem Gebiet der Philosophie bewegen, liegt dem literaturwissenschaftlich sekundärsozialisierten Verstand ein anderer, gewissermaßen mereologischer Aspekt näher: die Frage nach dem Verhältnis des einzelnen Werkes, das einer Epoche zugeordnet wird, zu dieser selbst. Dies ist eine hermeneutische Frage: Welcher Aspekt des

<sup>9</sup> Vgl. Karl Eibl, »Gibt es kulturelle Universalien?«, in: *KulturPoetik* 5/1 (2005), 81–85; vgl. auch Donald E. Brown, »Human Universals, Human Nature & Human Culture«, in: *Daedalus* 133/4 (2004), 47–54.

<sup>10</sup> Das heißt nicht, dass es nicht Epochen gibt, die durch heteronome soziale Institutionen begründet wurden. Hier sei an den Bitterfelder Weg erinnert.

Verständnisses eines Textes ist es, der seine Zuordnung zu einer Epoche rechtfertigt? In dieser Fragestellung scheint ein hermeneutischer Problemkomplex durch, der ebenfalls konstitutiv zum allgemeinen Epochenproblem beiträgt: das Problem des *Stils*.

Friedrich Schleiermacher hatte in seinem Werk *Hermeneutik und Kritik*, das ein Gründungsdokument der hermeneutischen Theorie darstellt, zwei Momente des Verstehens unterschieden: das grammatische und das psychologische:

Das Verstehen ist nur ein Ineinandersein dieser beiden Momente (des grammatischen und psychologischen).

1. Die Rede ist auch als Tatsache des Geistes nicht verstanden, wenn sie nicht als Sprachbezeichnung verstanden ist, weil die Angeborenheit der Sprache den Geist modifiziert.
2. Sie ist auch als Modifikation der Sprache nicht verstanden, wenn sie nicht als Tatsache des Geistes verstanden ist, weil in diesem der Grund von allem Einflusse des Einzelnen auf die Sprache liegt, welche selbst durch das Reden wird.<sup>11</sup>

Die Rede ist einerseits »Tatsache« des Geistes – und das heißt: Sie ist als *Tat* des Geistes aufzufassen, die die Wirkung des Einzelnen auf die Sprache darstellt. Dies beschreibt den psychologischen Aspekt der Rede. Andererseits ist sie auch Sprachbezeichnung (oder Modifikation der Sprache), denn das Denken ist sprachlich strukturiert – daher der grammatische Teil der Rede. Es gibt kein Denken ohne Sprache, und ein Gedanke lässt sich nicht anders ausdrücken als sprachlich. Doch: Es ist, ganz unheideggersch, nicht die Sprache, die spricht – es ist der individuelle Geist, der die Sprache im Reden formt. Dementsprechend muss, wer Rede verstehen will, beide Teile begreifen, die Grammatik und die Psyche.

Insbesondere ist, so Schleiermacher, in letzterem Aspekt das Phänomen des *Stils* aufzufinden:

11 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt a. M. 1977, 79.

Indem ich den Verf. so erkenne, erkenne ich ihn, wie er in der Sprache mitarbeitet: denn er bringt teils Neues hervor in ihr, da jede noch nicht gemachte Verbindung eines Subjektes mit einem Prädikat etwas Neues ist, teils erhält er das, was er wiederholt und fortpflanzt. Ebenso, indem ich das Sprachgebiet erkenne, erkenne ich die Sprache, wie der Verf. ihr Produkt ist und unter ihrer Potenz steht. Beides ist also dasselbe, nur von einer anderen Seite angesehen. [...]

Das ganze Ziel ist zu kennzeichnen als vollkommenes Verstehen des Stils.

Gewohnt sind wir, unter Stil nur die Behandlung der Sprache zu verstehen. Allein Gedanke und Sprache gehen ineinander über, und die eigentümliche Art, den Gegenstand aufzufassen, geht in die Anordnung und somit auch in die Sprachbehandlung über.<sup>12</sup>

Stil ist, so verstanden, die spezifische Art der Behandlung der Sprache durch den individuellen Autor. Bereits hier stellt sich die Frage, wie das Phänomen der Epoche sich zu dem verhält, soll sie mehr sein als nur eine Ansammlung grammatischer Regeln. Es müsste sich hier um eine Gemeinsamkeit des *Stils* der Autoren einer Epoche handeln. Bereits dies ist schwer in Einklang mit dem Postulat Schleiermachers zu bringen, »[j]eder Schriftsteller [habe] seinen eigenen Stil.«<sup>13</sup> Doch ist das Problem im Grunde ein grundlegendes.

Manfred Frank hat in einer langen Reihe von Arbeiten<sup>14</sup> versucht zu zeigen, dass Schleiermacher gewissermaßen die Basis anbiete, die Traditionen deutschsprachiger Hermeneutik und französischer Texttheorie zu versöhnen.<sup>15</sup> In einem Aufsatz, der diesen Nachweis anhand des Begriffs des Stils verfolgt, referiert er Schleiermacher:

12 Ders., *Hermeneutik und Kritik* (wie Anm. 11, Kap. 3), 167f.

13 Ders., *Hermeneutik und Kritik* (wie Anm. 11, Kap. 3), 174.

14 Vgl. insbesondere Manfred Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a. M. 1989; sowie Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M. 1985.

15 Klänge ›Freiermacher‹ nicht zu merkwürdig, wäre man bisweilen versucht, eine dem Begriff ›Kripkenstein‹ analoge Wortneuschöpfung zu versuchen.

Wohl konstituieren also Syntax, Semantik und (soweit sie selbst Regeln formuliert) Pragmatik die *conditiones sine quibus non* der Sprachverwendung; aber keine dieser Instanzen ist damit schon die *causa per quam* der individuellen Kombination, durch die der freie Gedanke des sprechenden Subjekts in seiner niemals nezessitierbaren und mithin auch nie vollkommen schematisierbaren ›Eigentümlichkeit‹ (HuK, 173) sich manifestiert. [...] Darum sind alle Modelle, die den Stil als regelgeleitetes oder mehrfach-kodiertes Verfahren einem generativen Apparat unterstellen möchten, zum Scheitern verurteilt. Nicht darum, weil der Stil eine extraverbale Qualität ins Spiel brächte oder irgendeiner bestehenden Regel sich widersetzte [...], sondern einfach darum, weil er die universellen Zeichen in den jeweiligen Sinn erst einsetzt, in dessen Licht sie in dieser singulären Kombination [...] getaucht sind.<sup>16</sup>

Der Stil ist also eine individuelle Modifikation der sprachlichen Regeln und daher nicht selbst unter eine solche Regel zu bringen. Dies eröffnet aber ein Problem:

Dann aber wird es unmöglich, das ›vollkommene Verstehen des Stils‹ (HuK, 168) [vgl. oben] in Ausdrücken zu charakterisieren, die sich an der Metaphorik der Verschlüsselungsarbeit orientieren: Es gibt keinen kontinuierlichen Übergang vom System zu seiner Anwendung, insofern nie auszuschließen ist, daß die angewandten Zeichen das kodifizierte Gesamt der Sprache [...] semantisch neu interpretiert haben. [...]

Sich darüber klar zu werden, daß die Universalität semiologischer Systeme – eine These, zu der Schleiermacher ja mit den Grund legte – jene Lücke des ›différance‹ nicht schließt, in welcher nach Derrida so etwas wie Sinn und Bedeutung allererst sich bilden, – daß also jedes gesprochene Wort in ein (ipso facto den Präzepten des Code entgleitendes) Schweigen gehüllt ist, welches Mallarmé ›condition et délice de la lecture‹ nennt – dies scheint mir die fast vergessene Einsicht zu sein, zu der Schleiermachers Sprachtheorie den Zugang wieder zu eröffnen vermag.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Ders., *Das Sagbare und das Unsagbare* (wie Anm. 14, Kap. 3), 31f.

<sup>17</sup> Ders., *Das Sagbare und das Unsagbare* (wie Anm. 14, Kap. 3), 32 ff.

Schleiermacher, so Frank, hat also in seiner Analyse des Auseinanderklaffens von Sprachsystem und individueller Äußerung bereits die Derrida'sche *différance* anvisiert, und diese ist insbesondere im Problem des Stils vorzufinden: Ist der Stil des Autors seine individuelle Ausprägung *und effektive Prägung* des Sprachsystems, so ist er nicht selbst Teil dieses Systems, sondern irreduzibles Moment des über das regelgeleitete Verfahren hinausgehenden Verstehens eines Textes. Im Phänomen des Stils wird damit insbesondere ein Problem sichtbar: das des Verhältnisses eines Textes zu den ihn erst ermöglichenden Regelsystemen. Nun ist dieses offenbar ein disruptives: Weder genügt die Kenntnis des Regelsystems um den Text völlig zu begreifen, noch ist dieses wiederum davor gefeit, durch den Text als Äußerung und Rückwirkung auf das System neu bestimmt zu werden.

Ist es nun wahr, dass die Epochenzugehörigkeit eine dem Stil zumindest analoge Gemeinsamkeit von Texten ist, so überträgt sich dieses Problem unmittelbar auf den Begriff der Epoche als solcher. Es ist nicht klar, wie ein irreduzibel durch Individualität geprägtes Moment konstitutiv zur Existenz einer Epochenentität beitragen könnte – umgekehrt ist sicher, dass die Texte auf die Epoche als solche zurückwirken müssen. Auch dieser Mechanismus ist nicht ohne Weiteres verständlich und wird zu analysieren sein.<sup>18</sup>

### 3.3 Die Epochenchwelle

Ein weiteres epochentheoretisches Problem stellt die Frage nach der *Epochenschwelle* dar. Wir werden auf diese Frage noch sehr ausführlich einzugehen haben,<sup>19</sup> daher sei sie hier nur kurz skizziert.

18 Eine weitere interessante Frage wäre, wie beispielsweise Julia Kristevas Konzeption des Charakteristikums moderner Literatur in ihrer Negativität hier einzuordnen wäre. In dieser wird das in der Schleiermacher'schen Analyse des Individuellen bereits vorgefundene Moment der Praxis der Äußerung, die auf das sie ermöglichende – thetische – System zurückwirkt, zum einen zum Ort gesellschaftlicher Revolution erklärt, zum anderen zum Epochenmerkmal erhoben. Wie nun gerade eine Eigenschaft, die jeder Systematik zu widersprechen scheint, zu einem Wesenszug einer Epoche werden kann, wie andererseits sich die Existenz von Epochen angesichts dieser revolutionären Kraft von Texten erklären lässt, sind weitere Fragen, die Aspekte der allgemeinen Epochenfrage darstellen könnten.

19 Siehe insbesondere Kapitel 5.4.3.

Wir hatten bereits auf die Problematik der Verortung der Wiener Klassik anhand fixer Jahreszahlen verwiesen. Auch in Bezug auf die Grenzen selbst ergibt diese ein Problem – denn welcher Art sollte eine temporale Grenze beschaffen sein, dass sie es ermöglichte, eine Handlung, die in der einen Sekunde noch einen Akt der Klassik darstellt, in der nächsten bereits als nicht mehr zur Klassik gehörig, zu charakterisieren? Müssen wir uns vorstellen, dass dem klassischen Künstler diese Schwelle bewusst war und er mit Übertreten volens nolens aufhören musste, klassische Werke zu verfertigen? Für den Fall Beethovens scheint das zugegebenermaßen plausibel, immerhin schreiben die wenigsten Künstler postum noch Symphonien, doch ist die Vorstellung im Allgemeinen recht absurd.

Insbesondere wirft sie auch Fragen nach der Erkennbarkeit von Epochen Grenzen auf: Sind diese erst *ex post* zu erkennen oder können sie bereits dem Teilnehmer der Epoche bewusst sein?

Wir werden auf diese Fragen zurückkommen müssen, sie seien hier einmal vorläufig festgehalten.

### 3.4 Zeit und Geschichte

Eine zentrale Spannung, die die Frage nach Epochen beinhaltet, liegt in dem Umstand verborgen, dass sie zwar in einer zu definierenden Form ›geistige‹ Phänomene sein sollen, andererseits ihr Konzept eng mit dem der Zeit verknüpft ist. Dies geht so weit, dass ein naiver Ansatz, Epochen zu definieren, damit beginnen könnte, sie als zeitliche Abschnitte zu begreifen. Dass sie mehr sein müssen, ist bereits gesagt worden und wird noch klarer werden. Doch stellt sich unmittelbar die Frage, was denn ihre Beziehung zur Zeit ist, wenn sie selbst etwas der Zeit heterogenes sein sollen.

Diese Frage wiederum steht im Kontext einer allgemeineren Problematik, die sich hier als für unseren Zusammenhang relevant erweist: der nach dem Verhältnis von Zeit und *Geschichte*. Analog dem naiven Ansatz, Epochen zu definieren, könnte es zunächst scheinen, als sei das Wesen der Historie die schiere Faktizität. Historisch wäre dementsprechend alles, das je geschehen ist, Aufgabe der Geschichtsschreibung, daher alles aufzuschreiben, was war. Eine erste Einschränkung liegt

auf der Hand: Gegenstand der Geschichtsschreibung sind Ereignisse, soweit *Menschen* involviert waren. Doch ist nun umgekehrt nicht jedes Ereignis, das einen beliebigen Menschen einer beliebigen Zeit betroffen hat, ein historisches und damit für die Historiographie relevant. Dieser Umstand wirft zwei Fragen auf: die nach dem Wesen der Historie, d. i. nach dem Gegenstand der Geschichtswissenschaft – denn es ist ja nun zu definieren, welche zeitlichen Ereignisse relevant sind, und vor allem: warum –, andererseits die damit zusammenhängende nach der *Methode* der Geschichtswissenschaft: Wie ist diese imstande, ein historisches Ereignis von einem bloßen zeitlichen Vorfall zu unterscheiden? Diese Frage verschärft sich noch zu einer Infragestellung des *Status* von Geschichtswissenschaft: Wenn diese nicht etwa eine Gesamtheit etwa von Zeit oder von menschlichem Verhalten, sondern einzelne noch aufzufindende Ereignisse zum Gegenstand hat, steht ihre Wissenschaftlichkeit nach einem alten Diktum, es gäbe keine Wissenschaft vom Einzelnen, infrage. R. G. Collingwood schrieb:

No doubt, historical thought is in one way like perception. Each has for its proper object something individual. What I perceive is this room, this table, this paper. What the historian thinks about is Elizabeth or Marlborough, the Peloponnesian War or the policy of Ferdinand and Isabella. But what we perceive is always the this, the here, the now. [...] Historical thought is of something which can never be a this, because it is never a here and now. [...]

In another way history resembles science: for in each of them knowledge is inferential or reasoned. But whereas science lives in a world of abstract universals, which are in one sense everywhere and in another nowhere, in one sense at all time and in another at no time, the things about which the historian reasons are not abstract but concrete, not universals but individual, not indifferent to space and time but having a where and a when of their own, though the were need not be here and the where can not be now. [...] But just as history is neither αἴσθησις

nor νόησις, so it is not a combination of the two. It is a third thing, having some of the characteristics of each, but combining them in a way impossible to either.<sup>20</sup>

Dieser Charakter von Historiographie zwischen Wahrnehmung von Einzelfnem und systematischer Erfassung von Zusammenhängen, der etwas konstituiert, das »in a way impossible to either« ist, ist es, der ihre methodologische Verortung verkompliziert. Befassen wir uns zunächst kurz mit dieser zweiten Frage.

Reinhart Koselleck hat das von Collingwood hier angedeutete Dilemma als die Zweiheit von *Ereignis* und *Struktur* behandelt. Um – seiner Argumentationsweise folgend<sup>21</sup> – das Ergebnis vorwegzunehmen: Koselleck kommt zum Schluss, dass eine zunächst plausibel erscheinende scharfe Trennung zwischen Ereignissen, die nur erzählt werden, und Strukturen, die nur beschrieben werden, in der Praxis nicht durchführbar ist, »in der Theorie historischer Zeiten aber [...] sich die Ebenen verschiedener zeitlicher Erstreckung nicht gänzlich aufeinander beziehen [ließen]«. <sup>22</sup>

Auf der einen Seite stehen also Ereignisse:

Der Rahmen, innerhalb dessen sich eine Summe von Begebenheiten zu einem Ereignis zusammenfügt, ist zunächst die naturale Chronologie. Die chronologische Richtigkeit in der Zuordnung aller Momente, die ein Ereignis stiften, gehört deshalb zum methodischen Postulat einer historischen Erzählung. [...] Erst ein Minimum von Vorher und Nachher konstituiert die Sinneinheit, die aus Begebenheiten ein Ereignis macht. [...]

Das Vorher und Nachher konstituiert den Sinnhorizont einer Erzählung – »veni, vidi, vici« –, aber nur, weil geschichtliche Erfahrung dessen, was ein Ereignis ausmacht, immer schon in den Zwang der Zeitfolge eingelassen ist. Auch so ist das Diktum von Schiller lesbar: die Weltgeschichte sei das Weltgericht.<sup>23</sup>

20 R[obin] G[eorge] Collingwood, *The Idea of History*, Mansfield Centre 2014, 233f.

21 Vgl. Reinhart Koselleck, »Darstellung, Ereignis und Struktur«, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, 144–157, hier 144.

22 Ders., Darstellung (wie Anm. 21, Kap. 3), 144.

23 Ders., Darstellung (wie Anm. 21, Kap. 3), 145.



Hier scheint die Frage durch, die wir oben vertagt haben und auf die wir noch zurückkommen werden, nämlich die nach dem Verhältnis von Zeit – der »naturalen Chronologie« – und Geschichte als Komplex von – relevanten – ›Ereignissen‹ in der Zeit. Konstitutiv für solche ist demnach eine Vorher-Nachher-Struktur, die ihre *Erzählbarkeit* schafft. Dies impliziert bereits eine Bedeutsamkeit des Aktes des Erzählens für die Frage nach Geschichte, die uns noch beschäftigen wird.

Gegen das Ereignis steht nun die ›Struktur‹:

Unter dem Vorgebot sozialhistorischer Fragestellungen hat sich in der jüngsten Historie das Wort ›Struktur‹ eingebürgert, speziell der ›Strukturgeschichte‹. Dann werden unter Strukturen – im Hinblick auf ihre Zeitlichkeit – solche Zusammenhänge erfaßt, die nicht in der strikten Abfolge von einmal erfahrenen Ereignissen aufgehen. Sie indizieren mehr Dauer, größere Stetigkeit, Wandel allenthalben nur in längeren Fristen. [...]

Während Ereignisse von bestimmten Subjekten ausgelöst oder erlitten werden, sind Strukturen als solche überindividuell und intersubjektiv. Sie lassen sich nicht auf einzelne Personen, selten auf exakt bestimmbare Gruppen reduzieren.<sup>24</sup>

Dies gemahnt an unsere Verortung von Epochen im universalientheoretischen Kontext, und wirklich scheinen Epochen den geschichtlichen Strukturen Kosellecks eng verwandt zu sein.

Nun lösen sich allerdings die scharfen Trennlinien zwischen den Kategorien von Ereignis und Struktur schnell auf. Koselleck weist darauf hin, dass einerseits Strukturen wie etwa bestimmte Herrschaftsformen Voraussetzungen für ein Ereignis des ›veni, vidi, vici‹ sein können.<sup>25</sup> Gleichzeitig gilt:

Umgekehrt sind Strukturen nur greifbar im Medium von Ereignissen, in denen sich Strukturen artikulieren, die durch sie hindurchscheiden. Ein arbeitsrechtlicher Prozess etwa kann eine dramatische Geschichte im

<sup>24</sup> Ders., Darstellung (wie Anm. 21, Kap. 3), 146f.

<sup>25</sup> Vgl. Ders., Darstellung (wie Anm. 21, Kap. 3), 169.

Sinne eines ›Ereignisses‹ sein – zugleich aber auch Indikator für soziale, rechtliche oder wirtschaftliche Vorgegebenheiten langfristiger Art. [...] Die Beschreibung solcher Strukturen kann sogar ›dramatischer‹ sein als die Erzählung des arbeitsrechtlichen Prozesses selber. ›Die perspektivische Relevanz einer übergreifenden narrativen Aussage‹ (Jauss) – mag sie hermeneutisch auch eine *conditio sine qua non* historischer Erkenntnis sein – tritt dann ihr Vorrecht ab an die perspektivische Relevanz einer übergreifenden Strukturanalyse.<sup>26</sup>

Strukturen sind damit selbst Wirkfaktoren einer Ereignisstruktur, während umgekehrt das Ereignis hinter die Struktur, das es illustriert, zurücktreten kann. Dies zeigt, dass Ereignis und Struktur nur zwei im Hinblick auf ihre zeitliche Ausdehnung graduell unterschiedene Elemente eines gemeinsamen Prozesses der Historisierung von Zeit sind. Das Wesen dieses Prozesses ist es, das untersucht werden muss, soll das Wesen von Geschichte selbst zugänglich werden. Einen Hinweis können wir Kosellecks Fazit entnehmen:

Der Wirklichkeitsgehalt vergangener Ereignisse, die erzählt werden, ist also – erkenntnistheoretisch gesprochen – nicht größer als der Wirklichkeitsgehalt vergangener Strukturen, die vielleicht über das Erfahrungswissen ehemaliger Generationen weit hinausweisen. Strukturen längerer Dauer, vor allem wenn sie sich dem Bewußtsein oder Wissen der ehemals Beteiligten entziehen, können sogar um so ›wirksamer‹ sein – oder gewesen sein –, je weniger sie zur Gänze in einem empirisch einlösbaren Einzelereignis aufgehen. Das aber läßt sich nur hypothetisch ausmachen. Der Fiktionalität der erzählten Ereignisse entspricht auf der Ebene der Strukturen der hypothetische Charakter ihrer ›Realität‹. Nun können freilich solche erkenntnistheoretische Vorgaben keinen Historiker hindern, sich der Fiktionalität und der Hypothesen zu bedienen, um die vergangene Wirklichkeit sprachlich als Realbefunde auszugeben.<sup>27</sup>

26 Ders., Darstellung (wie Anm. 21, Kap. 3), 149f.

27 Ders., Darstellung (wie Anm. 21, Kap. 3), 153.

Wir können dies nur als Ausgangspunkt, keineswegs als Ergebnis auffassen, doch liegt nahe, dass der Prozess, der aus Zeit Geschichte macht, mit der doppelten Kategorie von Fiktionalität und Hypothese verweben ist. Nun ist damit natürlich keineswegs impliziert, dass sich Historiker die Geschichte ausgedacht haben. Der Status dieser Fiktionalität ist also zu klären, ihre genaue Wirkungsweise noch zu analysieren. Wir wollen nur die Vermutung festhalten, dass sie für das Wesen historischer Ereignisse und Strukturen und damit möglicherweise auch – dies wird *per analogiam* nahegelegt – für den Charakter von Epochen von Bedeutung sein wird.

Wir müssen nun den vorliegenden Fragenkomplex einmal von der anderen Seite anhand der zuvor beiseitegeschobenen Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Geschichte angehen. Freilich ist die Frage zu groß, um hier auch nur anzudeuten, welche theoretischen Problematiken sie einschließt. Wir wollen uns auf einen Aspekt konzentrieren, der für unseren Zusammenhang der relevanteste zu sein verspricht.

Hans-Georg Gadamer hat in seinem Werk *Wahrheit und Methode* bekanntlich versucht, eine Grundlegung der philosophischen Hermeneutik zu leisten, deren Grundbegriff das *Verstehen* ist. Die Theorie der Hermeneutik hat sich mit diesem beschäftigt, uns interessiert hier ein anderer Aspekt, den Gadamer in seiner Argumentation vorfindet. Gadamer skizziert am Beispiel des Historikers Ranke die »Fragwürdigkeit der romantischen Hermeneutik und ihrer Anwendung auf die Historie«,<sup>28</sup> insbesondere den »Gedanken der weltgeschichtlichen Einheit«:<sup>29</sup>

Die Idee der Einheit der Weltgeschichte schließt die ununterbrochene Kontinuität der weltgeschichtlichen Entwicklung ein. Auch diese Idee der Kontinuität ist zunächst formaler Natur und impliziert keinen konkreten Inhalt. Auch sie ist wie ein Apriori der Forschung, das zu immer tieferem Eindringen in die Verflechtung des weltgeschichtlichen Zusammenhangs einlädt. Insofern ist es nur als eine methodologische Naivität Rankes zu beurteilen, wenn er von der »bewundernswerten Stetigkeit« der

28 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, Zweiter Teil, Kapitel I, 1.

29 Ders., *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 28, Kap. 3), 212.

geschichtlichen Entwicklung spricht. Was er in Wahrheit damit meint, ist gar nicht diese Struktur der Stetigkeit selbst, sondern das inhaltliche, was sich in dieser stetigen Entwicklung herausbildet, nämlich die Einheit der abendländischen Kulturwelt[...].

Freilich, auch wenn man diesen inhaltlichen Sinn von Rankes Bewunderung der ›Stetigkeit‹ anerkennt, zeigt sich noch immer Rankes Naivität. Daß die Weltgeschichte in kontinuierlicher Entwicklung diese abendländische Kulturwelt heraufgeführt hat, ist abermals keine bloße Erfahrungstatsache, die das historische Bewußtsein feststellt, sondern eine Bedingung des historischen Bewußtseins selber[...].<sup>30</sup>

Gadamer beschuldigt hier Ranke einer *petitio principii*: Er finde in den Dingen, was erst seine theoretischen Voraussetzungen in sie hineingetragen haben. Die Historie erscheint ihm wie eine Einheit, zeigt sich ihm als ein – von der Zeit verschiedenes – homogenes Phänomen, das sich gleich einem Bild dem Blick des zeitgenössischen Betrachters darbietet. Diese historisierende Abstraktion ist es bekanntlich, die Gadamer in seiner Herleitung seines eigenen Begriffes von Hermeneutik zu umgehen versucht. Uns interessiert hier der historiographische Aspekt: Offenbar ist es die Position, die Ranke einnimmt, die erst den Blick auf das Panorama der einheitlichen Historie freigibt. Er ist damit nicht allein:

Auch die empirische Gesinnung der historischen Schule ist also nicht ohne philosophische Voraussetzungen. Es bleibt das Verdienst des scharfsinnigen Methodologen Droysen, daß er sie aus ihrer empirischen Verkleidung herausgelöst und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung erkennt. Sein grundlegender Gesichtspunkt ist: Kontinuität ist das Wesen der Geschichte, weil Geschichte im Unterschied zur Natur das Moment der Zeit einschließt. Droysen zitiert dafür immer wieder die aristotelische Aussage von der Seele, daß sie eine Zunahme in sich selbst (*epidosis eis hauto*) sei. Im Gegensatz zu der bloßen Wiederholungsform der Natur ist die Geschichte durch solche Steigerung in sich selbst charakterisiert. Das heißt aber auch: durch ein Bewahren und Hinausgehen über das Bewahrte. *Beides aber schließt Sichwissen ein.* [eigene Kursivie-

30 Ders., *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 28, Kap. 3), 212.

nung; C.R.] Die Geschichte selbst ist also nicht nur ein Wissensgegenstand, sondern sie ist in ihrem Sein bestimmt durch das Sich-wissen. ›Das Wissen von ihr ist sie selbst‹ (Historik §15). Die bewundernswerte Stetigkeit der weltgeschichtlichen Entwicklung, von der Ranke sprach, ist in dem Bewußtsein der Kontinuität gegründet, einem Bewußtsein, das erst Geschichte zu Geschichte macht.<sup>31</sup>

Droysen, so meint Gadamer, hat bereits das methodische Apriori der Historie erkannt: Geschichte kann nur schreiben, wer die Geschichte in der Zeit als *eine* und *kontinuierliche* – und das heißt: in Kontinuität zu dem Historiker selbst – erkennt.

Nun entstammt der nahezu uneingeschränkte Beifall, den Droysens Selbsterkenntnis bei Gadamer findet, freilich dessen eigenen philosophischen Prämissen. In seiner theoretischen Grundlegung des legendären Konzepts des Horizonts<sup>32</sup> greift er die obige Formulierung auf:

In der vermeintlichen Naivität unseres Verstehens, in der wir dem Maßstab der Verständlichkeit folgen, zeigt sich das Andere so sehr vom Eigenen her, daß es gar nicht mehr als Eigenes und Anderes zur Aussage kommt. Der historische Objektivismus, indem er sich auf seine kritische Methodik beruft, verdeckt die wirkungsgeschichtliche Verflechtung, in der das historische Bewußtsein selber steht. Er entzieht zwar der Willkür und Beliebigkeit aktualisierender Anbietungen mit der Vergangenheit den Boden, aber er schafft sich selbst damit das gute Gewissen, die unwillkürlichen und nicht beliebigen, sondern alles tragenden Voraussetzungen, die sein eigenes Verstehen leiten, zu verleugnen und damit die Wahrheit zu verfehlen, die bei aller Endlichkeit unseres Verstehens erreichbar wäre. [...]

Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein der hermeneutischen *Situation*. [...] Auch die Erhellung dieser Situation, d. h. die wirkungsgeschichtliche Reflexion, ist nicht vollendbar, aber die

31 Ders., *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 28, Kap. 3), 213.

32 Vgl. Ders., *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 28, Kap. 3), 307ff.

Unvollendbarkeit ist nicht ein Mangel an Reflexion, sondern sie liegt im Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind. *Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.*<sup>33</sup>

Die Absage an die historistische Illusion, die Gadamer bereits im Ansatz bei Droysen vorfand, wird hier radikalisiert: Nicht nur bedeutet Geschichtlichkeit bereits a priori ein Sich-Wissen – dieses ist sogar unabschließbar. Das meint zweierlei: Zum einen setzt Geschichte bereits eine Strukturierung von Zeit auf den eigenen temporalen Standort hin voraus. Geschichte ist mehr als eine bloße Protokollierung von Geschehenem: Sie ist eine sinnbehaftete Struktur, die der Zeit durch das historische Subjekt aufoktroiert wird. Wir erkennen hier bereits einen Aspekt des allgemeinen Epochenproblems: Wenn eine Epoche ein geschichtliches Phänomen ist, muss sie damit durch den Standort des historischen Beobachters zumindest beeinflusst – ja, nach dem bisher Gesagten im Grunde sogar allein determiniert sein.

Nun ist aber andererseits in der Unabschließbarkeit des Sich-Wissens, die durch das Prinzip der Wirkungsgeschichte vermittelt wird, eine entgegengesetzte Bewegung angelegt: Die hermeneutische Situation, in der das historische Subjekt sich vorfindet, fordert die Orientierung des Verstehenden an der *Geschichte des Verstehens selbst* – d. h.: der Wirkungsgeschichte. Damit wird die epochale Strukturierung von Zeit zumindest partiell dem Historiker entzogen: Sie muss sich damit an ihrer eigenen Geschichte orientieren.

Nun muss man keineswegs in strenger Konsequenz Gadammers häufig des Konservatismus und des Traditionalismus verdächtigten Thesen folgen, doch können wir als Aspekt unseres Epochenproblems eine Frage formulieren: Wenn Geschichte aus Zeit durch Geschichtsschreibung entsteht, wenn Epochen temporale Strukturierungen von Zeit um deren sinnhafter Deutung willen sind – wer ist es dann, der Epochen definiert? Der Verdacht läge unmittelbar nahe, dass es der Historiker sei, doch stellte sich dann erneut die bekannte Frage nach der *Realität* von Epochen. Wenn eine Epoche nicht mehr als ein Ordnungsbegriff eines Wissenschaftlers, oder schlimmer: eine Sinnzuschreibung eines

33 Ders., *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 28, Kap. 3), 306f.

historischen Subjekts an die Vergangenheit ist, kann eine Epoche dann *real* sein? Insbesondere würde das Verhältnis der Beschreibung des Historikers zur Selbstbeschreibung der Epoche zum Problem, worin sich Gadamers Prinzip der Wirkungsgeschichte spiegelte.

Wir müssen diese Fragen bei unserer Behandlung des Charakters von *Post*-Epochen als Hintergrundfolie betrachten. Es mag sein, dass hier eine wechselseitige Aufhellung stattfinden könnte.

Doch zunächst müssen wir den obigen Verdacht dem Historiker gegenüber durch eine weitere Anschuldigung erhärten: Er *verwende Sprache*.

In einem der faszinierendsten und umstrittensten<sup>34</sup> Beiträge zur Theorie der Geschichte im letzten Jahrhundert versuchte Hayden White eine sogenannte ›Metahistory‹ vorzulegen – eine theoretisierende Geschichte der Geschichtsschreibung.<sup>35</sup> Seine grundlegende These war, dass die Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts in einem grandiosen Ringen um einen Ausweg aus einem Dilemma, das sie im Jahrhundert der Aufklärung noch gefangen gehalten hatte, diesen in unterschiedlichen *Tropen* fand, die einerseits erst eine nachaufklärerische Geschichtsschreibung ermöglichten, andererseits diese jedoch determinierten.

Die Falle, in die die Geschichtsschreibung im 18. Jahrhundert geraten war, war die der Ironie:

Der historischen Reflexion des 18. Jahrhunderts liegt der Versuch zugrunde, die metonymischen Reduktionsstrategien so auf die geschichtlichen Tatsachen anzuwenden, daß der Glaube an die Möglichkeit einer – synekdochisch gefaßten – wirklichen menschlichen Gemeinschaft gerechtfertigt würde. Anders formuliert: Die Aufklärung wollte eine

<sup>34</sup> Es ist fraglich, ob Whites Theorie tatsächlich die Tragweite hat, die so vehemente Abwehrreaktionen hervorgerufen hat. Eine Zuschreibung wahllos herausgegriffen: »Although he does not give much explicit attention to it in his groundbreaking book *Metahistory*, binary oppositions is what White's theory undermines[...]« (Mieke Bal, »Deliver Us from A-Historicism: Metahistory for Non-Historians«, in: Robert Doran (Hg.), *Philosophy of History After Hayden White*, New York 2013, 67–88, hier 71.). Solche und ähnliche Vereinnahmungen Whites für einen Kreuzzug gegen Wahrheit, binäre Oppositionen etc. waren es, die White gewissermaßen zu einem historiographischen Anarchisten stilisierten.

<sup>35</sup> Vgl. zum Folgenden besonders

organizistische Konzeption der idealen menschlichen Gemeinschaft auf dem Fundament einer Beschreibung der gesellschaftlichen Prozesse begründen, die wesentlich mechanistisch verfuhr. Sie kritisierte die Gesellschaft im Lichte eines wertenden moralischen Ideals, gab jedoch vor, die Kritik auf eine rein kausale Analyse der geschichtlichen Ereignisse zu stützen. Infolgedessen vertrug sich der Zweck, dem die historische Darstellung genügen sollte, nicht mit den Mitteln, die bei der Gestaltung der historischen Erzählungen tatsächlich verwendet wurden. Das Resultat dieses Konfliktes zwischen den *Mitteln* der historischen Darstellung und dem *Zweck*, dem sie dienen sollte, drängte das Nachdenken über die Geschichte in eine offenkundige und streitbare Ironie. Was nämlich zunächst eine durchaus schöpferische Spannung im Denken der aufgeklärten Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts war, die Spannung zwischen einer komischen und einer tragischen Erzählstruktur, zwischen mechanistischen und organizistischen Vorstellungen von den Ereignissen sowie zwischen den konservativen und den radikalen Schlussfolgerungen, die daraus gezogen werden könnten, zerging allmählich in einer zweideutigen, schließlich zwiespältigen Wahrnehmung aller wichtigen Probleme sowohl der historiographischen Darstellung als auch der gesellschaftlichen Projekte.<sup>36</sup>

In dieser Schilderung des Konfliktes der Historiographie des 18. Jahrhunderts ist es leicht, die entscheidenden Begriffsoppositionen zu übersehen, da viele der zur Analyse verwendeten Begriffe für White *termini technici* sind. Dies gilt insbesondere für die Worte »metonymisch«, »synekdochisch«, »organizistisch«, »mechanistisch«, »Ironie«, »komisch«, »tragisch«, »konservativ« und »radikal«. Um Whites Analyse zu verstehen, ist es nötig, einen Blick auf seine Systematisierung der Stile der Historiographie zu werfen:<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Hayden White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a. M. 1991, 69.

<sup>37</sup> Vgl. Ders., *Metahistory* (wie Anm. 36, Kap. 3), 48.



<b>Art der Erzählstruktur</b>	<b>Art der Argumentation</b>	<b>Art der ideologischen Implikation</b>
romantisch	formativistisch	anarchistisch
tragisch	mechanistisch	radikal
komisch	organizistisch	konservativ
satirisch	kontextualistisch	liberal

Denkt man mit den obigen Begriffen die White'schen Assoziationen mit, wird klar, woher die Schwierigkeiten der Geschichtsschreibung der Aufklärung rührten: Diese litt an Dislokation innerhalb der White'schen Tabelle. Sie argumentierte mechanistisch und hatte radikale Intentionen, gab jedoch Konservativität vor und konzipierte dementsprechend die Gesellschaft organizistisch. Dies ist die »Spannung zwischen einer komischen und einer tragischen Erzählstruktur, zwischen mechanistischen und organizistischen Vorstellungen von den Ereignissen«,<sup>38</sup> von der White spricht und die die ironische Infektion der aufklärerischen Geschichtsschreibung verursachte.

White begreift nun die Entwicklung der Historiographie des 19. Jahrhunderts aus einer Abwehrhaltung gegen diese Ironie,<sup>39</sup> die sich zunächst im historischen Realismus und dann in einer Wiedergeburt der Geschichtsphilosophie äußerte. White analysiert die großen Historiker des historischen Realismus und ordnet sie ihren jeweiligen Kategorien zu: Michelet wird als anarchistischer Formativist begriffen, dessen historischer Realismus als Romanze aufscheint; Ranke ist ein konservativer Komödienschreiber, der organizistisch denkt; Tocqueville ein tragischer Mechanist mit radikalen Absichten und Burckhardt ein liberaler Kontextualist, der sich dem satirischen Stil verschrieben hat.<sup>40</sup> Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts sei dann durch die »Wiedergeburt der Geschichtsphilosophie«<sup>41</sup> gekennzeichnet:

38 Siehe oben.

39 Zu einer Analyse der verschiedenen Lesarten von Whites Begriff der Ironie vgl. Herman Paul, »An Ironic Battle against Irony: Epistemological and Ideological Irony in Hayden White's Philosophy of History, 1955–1973«, in: Kuisma Korhonen (Hg.), *Tropes for the Past. Hayden White and the History/Literature Debate*, New York 2006, 35–44.

40 Vgl. die jeweiligen Kapitel im zweiten Teil.

41 White, *Metahistory* (wie Anm. 36, Kap. 3), 349.

Die stilistischen Protokolle im Geschichtsdanken des 19. Jahrhunderts, die in den Rang der Orthodoxie erhoben wurden, stammen von Michelet, Ranke, Tocqueville und Burckhardt. Jeder von ihnen tat sich einiges zugute auf seinen ›Realismus‹, jeder von ihnen war überzeugt, den besten Weg zur Beschreibung eines Ensembles historischer Begebenheiten innerhalb der Grenzen entdeckt zu haben, die durch den Begriff des ›korrekten Gebrauchs‹ abgesteckt waren, der von der Historikerzunft seiner Zeit entsprechend honoriert wurde.

Doch schon die Verschiedenheit der Interpretation derselben Ereignisse, welche die Vorstellung von Historiographie als einem alltagssprachlichen Diskursuniversum zuläßt, mußte die philosophisch aufmerksamen Beobachter darauf hinweisen, daß die ›Spielregeln‹ ebensogut ganz anders entworfen und daß durchaus unterschiedliche Diskurssysteme zur Beschreibung des historischen Feldes angewendet werden könnten. Marx und Nietzsche trieben dieses Konzept des historischen Wissens bis an sein logisches Ende. Beide machten sich anheischig, die sprachlichen Regeln des historiographischen Spiels zu modifizieren: Marx mittels einer Kritik der wissenschaftlichen Komponente des Wissenschaftsdankens, Nietzsche durch eine Kritik des künstlerischen.<sup>42</sup>

White analysiert im weiteren die Mittel, die Marx und Nietzsche – und auf seine Art Croce – angewendet hatten, um die Geschichtsphilosophie in einer Änderung der »sprachlichen Regeln des historiographischen Spiels«<sup>43</sup> – der Wittgenstein'sche Anklang ist unwiderstehlich – zu rekonstituieren. Doch selbst diese Maßnahmen sieht er durch Tropen charakterisiert: bei Marx durch die Metonymie, bei Nietzsche durch die Metapher. Marx etwa, so White, »erfaßt das historische Feld metonymisch. Die Kategorien, mit denen er es vorstrukturiert, sind die der Spaltung, der Teilung und der Entfremdung.«<sup>44</sup> Dass dies Metonymien sind, die verwendet werden, um die historische Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit zu fassen, ist einsichtig und welche Konsequenzen Marx auf dieser Sichtweise zieht, ist bekannt.

42 Ders., *Metahistory* (wie Anm. 36, Kap. 3), 361.

43 Siehe oben.

44 White, *Metahistory* (wie Anm. 36, Kap. 3), 365.

Wir müssen nun für unseren Kontext nicht die Frage bis zum Ende verfolgen, ob die Einzelanalysen Whites zutreffen und wie groß die tatsächliche Bedeutung der ›realistischen Protokolle‹ ist, die er gefunden zu haben glaubt. Doch ist eine Einsicht Whites wohl unhintergebar: die Darstellungsweise der Geschichte und die historiographische Absicht sowie deren Ergebnisse bedingen einander gegenseitig. Marx' Theorie gewinnt ihre Überzeugungskraft aus ihren theoretischen Termen, die selbst eine sprachliche Abstraktion von Geschehenem sind. Dieser Umstand erweckt leicht skeptische Gedanken gegenüber der Historiographie: In welchem Sinn lässt sich sagen, dass ein historisches Ereignis sich *tatsächlich* zugetragen hat, wenn es nur auf Grundlage eines ›sprachlichen Spiels‹ überhaupt formulierbar ist?

Dies hat unmittelbare epochentheoretische Konsequenzen: Bereits Marx' eigene Epochenstrukturierungen, die sich etwa auf den Begriff des Proletariats stützen, erscheinen vor diesem Hintergrund fragwürdig. Und generalisiert man diesen Verdacht, erhält man einen weiteren Faktor des allgemeinen Epochenproblems: Epochalisierungen erscheinen sprach- und theorieabhängig.

Fassen wir die aufgefundenen Aspekte noch einmal zusammen, um das allgemeine Epochenproblem zu skizzieren:

Epochen scheinen in irgendeinem Sinn einen ›sozialen‹ Charakter aufzuweisen, doch ist nicht klar, wie dieser konzeptuell bestimmbar ist. (Problem der Sozialität)

Der metaphysische Charakter von Epochen steht infrage. Einerseits scheinen sie konkrete raumzeitlich verortbare Entitäten darzustellen, andererseits haben sie universelle Züge. Insbesondere letztere werfen Fragen nach ihrer Realität und ihrer Erkennbarkeit auf: *Sind Epochen real oder reine Ordnungsbegriffe, die sich an geteilten Eigenschaften orientieren?* (Problem der Realität)

Epochen scheinen in einer unauflösbaren Spannung zu den sie konstituierenden Elementen zu stehen: *Kann ein Werk jemals einer Epoche ganz zugehören, ohne sie neu zu bestimmen?* (Problem der Einheit)  
Epochen werfen als geschichtliche Entitäten geschichtsphilosophische Fragen nach ihrem Verhältnis zu den Historiographen auf. Insbesondere scheinen sie von historischem Verstehen, sprachlicher Beschreibung und historischer Theoretisierung abhängig zu sein: *In welchem*

*Verhältnis stehen ›Teilnehmer‹ einer Epoche und historische Beobachter zueinander? (Problem der Konstitution)*

Diese Fragen betreffen Epochen überhaupt. Wir wollen sie zu den Fragen nach den spezifischen Eigenschaften von *Post*-Epochen hinzufügen, die wir bereits aufgeworfen haben und die wir im Weiteren zu klären haben werden.



## 4 Generalisierung der Frage: Explizite und implizite Postepochen

Wir hatten zuvor festgehalten, dass das *Post-* im Post-Kolonialismus in seinem Funktionieren als eine *Meta-Silbe* begriffen werden muss. Nun gilt dies offenbar auch für andere sogenannte Post-Ismen, wie wir kurz andeuten müssen.

Ein Beispiel, auf das wir noch ausführlich eingehen werden, ist der sogenannte *Post-Strukturalismus*, eine Strömung der Theorie, deren Beginn üblicherweise mit den Schriften Jacques Derridas aus den späten 1960er-Jahren identifiziert wird. Nun ist freilich auch der Post-Strukturalismus zeitlich nach dem Strukturalismus zu verorten, doch ist das schwerlich die Motivation für seinen Namen. Wir werden dies noch genauer analysieren, doch wollen wir hier bereits andeuten, dass der Post-Strukturalismus gerade in seiner Antwort auf den Strukturalismus, in seiner Thematisierung von dessen verborgenen Diskursprinzipien und zugleich in einer Übernahme seines fundamentalen Ansatzes seine Gestalt gewinnt. Auch hier finden wir die Thematisierung des vorgängigen Diskurses vor, das bereits den Post-Kolonialismus gezeichnet hatte, und auch hier fungiert das *Post-* als eine Metasilbe, die operativ das präfigierte Substantiv zum Verhandlungsgegenstand erklärt.

Ein weiteres Beispiel ist der *Post-Feminismus*. Diese Phase der feministischen Theorie wird üblicherweise mit den Schriften Judith Butlers in Verbindung gebracht, und auch hier handelt es sich offenbar nicht um eine Epoche, die etwa *nach* den Feminismus als dessen Überwindung getreten wäre.<sup>1</sup> Vielmehr werden in Butlers Werk die Diskursprämissen thematisch, die zuallererst erlauben, von einem Feminismus zu sprechen – insbesondere die diskursive Struktur des Konzeptes ›Frau‹.<sup>2</sup>

1 Zu dem Verhältnis Judith Butlers und des Feminismus zu Postmoderne und Poststrukturalismus vgl. etwa Paula-Irene Villa, »Post-Ismen: Geschlecht in Postmoderne und (De)konstruktion«, in: Silvia Marlene Wilz (Hg.), *Geschlechterdifferenzen – Geschlechterdifferenzierungen. Ein Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Positionen*, Wiesbaden 2008, 199–230.

2 Vgl. besonders Judith Butler, *Bodies That Matter. On the discursive limits of ›sex‹*, London 2011.

Hier ist nicht der Platz, eine Analyse des Postfeminismus vorzunehmen, doch drängt sich der Verdacht auf, dass auch dieses *Post-* nicht die *Semantik eines Nach*, sondern vielmehr die *Funktion eines Meta* aufweist.

Wir wollen nun in methodologischer Absicht eine Unterscheidung einführen. Wir hatten festgestellt, dass das *Post-* in seiner syntaktischen Valenz eine Funktion aufweist, dass die operative Struktur der bezeichneten Post-Epoche anzeigt. Nun stellt sich die Frage, ob nicht eine Epoche auch analog den oben angeführten *funktionieren* könne, ohne dass sie ein *Post-* im Namen trüge. Da nun schwer erklärlich wäre, weshalb die beschriebene Funktionsweise allein solchen Epochen zukommen könne, die einem konkreten Namensschema folgen, wollen wir von der Annahme ausgehen, dass es auch Epochen gibt, die in einem bestimmten Sinn als Post-Epochen *charakterisiert* werden können, ohne dass sie als solche *benannt* wären. Wir wollen dafür die Unterscheidung zwischen *expliziten* Post-Epochen – wie etwa dem Post-Kolonialismus – und *impliziten* Post-Epochen verwenden.

Wir wollen nun die Frage nach der Struktur von Post-Epochen anhand dieser Annahme verfolgen und werden daher viel gewinnen, wenn wir mit der Analyse einer *impliziten* Post-Epoche beginnen. Aus noch zu erläuternden Gründen wählen wir nun das – möglicherweise überraschende – Beispiel der *Renaissance Petrarca's* als das einer *impliziten Post-Epoche*. Sind wir imstande, an dieser Epoche die Strukturen aufzufinden, die sich als entscheidendes Charakteristikum *expliziter* Post-Epochen abzuzeichnen scheinen, werden wir Anhaltspunkte für die systematische Analyse des allgemeinen postepochalen Phänomens gewonnen haben. Wir wollen dies nun angehen.

## 5 Historische Extrapolation: Petrarca's Renaissance

### 5.1 Ein Vorspiel

Si quidem post statium pampineum illustrem poetam qui domitiani temporibus floruit nullum legimus tali honore decoratum. Tangor igitur ut in iam diu senescente republica romanorum renovem si deus annuerit pulcherrimum morem sue floride iuventutis.<sup>1</sup>

Die vom *New Criticism* zum Dogma erhobene und der Literaturwissenschaft in ihrer Durchführung über die letzten Stadien der Qual und des Ekels hinaus nahezu gänzlich wieder ausgetriebene Methode des *Close Readings* war sicher nicht das erhoffte Mittel für eine Neubegründung der literaturwissenschaftlichen Praxis überhaupt, und sicherlich würde eine Disziplin verarmen, die ihre Tätigkeit in dem mikroskopischsten aller denkbaren Skopen allein verortete – doch gibt es bisweilen Fälle, in denen sich der kleinste Skopus als gerade groß genug erweist und die Methode ihren tatsächlich Wert aufzeigen kann. Der oben zitierte Satz mag solch ein Fall sein, daher werden wir zur Hinleitung zum Thema der Renaissance als post-epochalen Phänomens ein *Close Reading* dieser Äußerung Petrarca's vornehmen, die in seiner Rede anlässlich seiner Dichterkrönung zu finden ist.

Der ersten Lektüre bietet sich der Satz geradezu trivial dar. Petrarca, der, wie jeder weiß, der Begründer der Renaissance ist, erklärt, dass er als Erster nach einer langen Zäsur wieder als Dichter gekrönt wird, um das alte Rom zu erneuern. Die Antike wird wiedergeboren nach dem dunklen Mittelalter, so die ergreifende Geschichte. Und gleich im ersten Nachwirken muss man darauf hinweisen, dass diese Lesart gerade deswegen so plausibel klingt, weil die kulturelle Figur der »Renaissance« bereits vorausgesetzt wird. Die Wieder-Geburt der Antike, das Mittelalter als Zäsur, als langes Luftholen der Geschichte, ist jedoch nicht die Plausibilisierung, sondern eine Auswirkung dieses Satzes. Das Pro-

1 Francesco Petrarca, *Scritti inediti*, Triest 1874, 316f.



gramm, das Petrarca hier in zwei Sätzen entwirft, war so wirkungsmächtig, dass es *ex post* die Geschichte als tatsächlich vorgefallene konstituierte. Freilich war es eben jene Idee von Geschichte, die Petrarca der Zeit oktroyieren wollte – und es ist die Strategie, die dies vermochte, die wir hier untersuchen müssen.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die offensichtlichste rhetorische Figur: die Kontraposition der *florida iuventus* und der *senescens res publica*. Wir erfahren, dass Statius zu Zeiten des Kaisers Domitian »erblühte«. Dieses floruit steht in Korrespondenz mit der »[mos] suae floridae iuventutis«, beide stehen in Opposition zu »[senescens]«. Es ist klar, was nahegelegt werden soll: die Denkfigur eines Verfalls von blühender Jugend hin zum Greisenalter, der am Ende durch eine Renovation rückgängig gemacht wird. Doch bereits hier schließt der Kreis nicht mehr: Statius ist der letzte gekrönte Dichter, er selbst »blühte« noch, gehörte nicht dem Verfallsstadium des römischen Staates an, doch ist das Idealbild, der Gegenpol zum Greisenalter die *Jugend* Roms. Dass Statius der lateinischen Philologie die längste Zeit als Paradigma der Epigonalität galt, sei einmal dahingestellt. Doch kann in keinem Fall Statius der Jugend Roms zugerechnet werden. Dass Petrarca's Kreis hier unstimmig wird, ist kein Zufall. Die Schwierigkeit ist in den historischen Fakten fundiert: Es ist unwahrscheinlich, dass es eine Dichterkrönung, wie Petrarca sie für sich konzipiert, um sich als Erben Roms stilisieren zu können, je als tatsächliche Institution gegeben hat. Petrarca ist gezwungen, Statius, den möglicherweise schlechtesten Repräsentanten der Jugend Roms überhaupt, zu wählen, weil er eben jenem auch den einzigen Beleg für die zu fingierende Institution entnehmen kann: »tempus erit, cum laurigero tua fortior oestro/facta canam« (Thebais 1, V.32 f.).<sup>2</sup> Diesen schwachen Hinweis verwendet Petrarca, um eine die gesamte Antike umspannende Tradition zu ersinnen, die deren Einheit genauso gewährleistet wie ihre Anschlussfähigkeit für die neue Zeit. Die Lorbeerkrönung wird reprojiziert, nicht etwa nur auf Statius, sondern bis zum Beginn der römischen Dichtung überhaupt. Petrarca

2 Vgl. Werner Suerbaum, »POETA LAUREATUS ET TRIUMPHANS. Die Dichterkrönung Petrarca's und sein Ennius-Bild«, in: *Poetica* 5 (1972), 293–328, hier 304.

schreibt in seiner *Africa*, dem großen Epos, das ihn in eine Reihe mit den Epikern Roms stellen soll:

Ennius ad dextram victoris, tempora fronde  
 Substringens parili, studiorum almeque Poesis  
 Egit honoratum sub tanto auctore triumphum.  
 Post alii atque alii studio certante secuti.<sup>3</sup>

Ennius stand zur Rechten des Siegers und trug das gleiche Laub um die Schläfen: er feierte gleich neben Scipio, der sein großer Gegenstand, Auftraggeber und Schutzherr in einem war, einen ehrenvollen Triumph seiner Studien und der holden Dichtung. Ihm sind später voller Wett-eifer viele andere nachgefolgt.<sup>4</sup>

Ennius selbst soll unter Ehren neben Scipio einhergeschritten sein, ein Dichterstern neben dem Feldherren, und viele Andere seien ihm nachgefolgt »studio certante«. So ist in wenigen Zeilen ein Rom konstruiert, das es so wohl nie gab, das aber für Petrarca, den »Ennius alter« anschlussfähig wird, da es in einer zeitlosen Einheit von Ennius bis Statius die Jugend des römischen Staates in Gegensatz zur »Greisenzeit« nach Statius darstellt. Die Anschlussfähigkeit ergibt sich aus einer doppelten Differenz, die durch die fingierte Einheit ermöglicht wird: die zur Zwischenzeit und die zu Petrarcas eigener Zeit. Die Existenz der Verfallszeit ist wesentlich, schon um die »Jugend« Roms abzugrenzen. Zugleich ist notwendige Vorbedingung der Restitution Roms durch Petrarca die Abgrenzung seiner eigenen Zeit zu *beiden* vorhergehenden. Hier kommen wir auf den seltsamen Status des »post« in Z. 1 sowie auf die Umstände der Dichterkrönung, auf die Werner Suerbaum hingewiesen hat: Nach Statius ist kein Dichter mehr gekrönt worden – das ist: bis jetzt. Der Kontext der Äußerung ist, das muss man sich hier vergegenwärtigen, der der Dichterkrönung Petrarcas selbst. Es ist kein Dichter nach Statius gekrönt worden, bis Petrarca jetzt, hier, in diesem

<sup>3</sup> Francesco Petrarca, *Africa*, hg. u. übers. von Bernhard Huss u. Gerhard Regn, Mainz 2007, IX, V. 400ff. (670).

<sup>4</sup> Ders., *Africa* (wie Anm. 3, Kap. 5), 671.

Moment diese Ehre zuteilwird. Das impliziert zweierlei: Zum einen triivialer Weise die Persistierung der Einheit des Mittelalters, das hier noch nicht so heißt, doch von nun an alle Voraussetzungen mitbringt, so genannt zu werden, da es nun klar abgegrenzt und als Einheit begriffen ist: Es ist die Zeit nach Statius, aber vor Petrarca, die Zäsur des Greisenalters Roms, die nun vergangen ist. Zum anderen impliziert nun aber das »post« die Identität der Geste der Krönung des Statius mit der der Krönung Petrarcas. Und hier stoßen wir auf eine zweite Fuge, die nicht gänzlich schließt: Wie Suerbaum festgehalten hat, schließt die Prozedur der Dichterkrönung Petrarcas direkt an die Tradition der mittelalterlichen Akademie an: Petrarca unterzieht sich dem Examen durch Robert von Anjou, das ihn erst qualifiziert, anschließend gekrönt zu werden. Hier wird die erste Implikation des *post* radikal infrage gestellt, da die vergangene Zeit des Mittelalters, jene Entität, die als eine und vergangene, als von der heutigen Zeit grundlegend verschiedene begreifbar zu machen, das notwendige Hauptanliegen war, das erst die Denkfigur der Renovation ermöglichte, dass jene Entität also ihren Status als vergangene im Moment ihrer Kreation bereits einbüßt, indem sie die folgende Zeit in einer skandalösen Figur von Kontinuität prägt. Dies führt sofort auf eine für unseren Kontext wesentliche Frage: Wie ist das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit als stabilisierten Entitäten zu begreifen, wenn, wie hier, zwar die Gegenwart nur sie selbst in ihrer Abgrenzung zu jener einen Vergangenheit sein kann, deren *Vergangenheit* jedoch durch ihr Fortwirken fragwürdig wird. Und, für den komplexen Fall Petrarcas: Was bedeutet das für den Status der Antike, wenn nicht nur das Greisenalter Roms nicht als abgeschlossen betrachtet werden, auch ihre neugewonnene Jugend nicht als mit ihrer ersten Jugend identisch begriffen werden kann? Die Differenz der Zeiten, die sich aus dem unschuldigen »post« ergibt, führt zur Frage nach der Identität der Zeiten, die wir hier stellen wollen.

Diese ›Identität‹ wiederum konzentriert sich im obigen Zitat im Wort »deus«: Wenn Gott es so will, wird es Petrarca möglich sein, Roms Jugend zu restituieren. Hier stellt sich ein Übersetzungsproblem: Muss »deus« als ›Gott‹ oder als ›ein Gott‹ übersetzt werden? Man wird die Frage möglicherweise zu schnell zugunsten der ersten Alternative entscheiden. Freilich ist es die richtige Übersetzung, doch ist im Hinü-

bergehen über die Frage ein Faktum verwischt, das hindurchscheint: Die radikalste Differenz der alten und neuen Jugend Roms ist die Auswirkung ihrer transienten Greisenzeit: das Hinschwinden des unbestimmten Artikels vor ›Gott‹. Die Sprache hatte während des Mittelalters eine radikale Reformation erfahren: ›Deus‹ war zum singulare tantum geworden. Der singuläre Gott, der seine Zustimmung gibt, ist es, der in seiner Existenz die Differenz der Zeiten markiert: Das neue Rom kann noch so sehr als Restitution des alten konzipiert werden, es kann doch nie mit diesem identisch sein, da die – wenn man so will – »Latenzphase« seiner Jugend es unwiderruflich restrukturiert hatte. Das neue Rom ist eines nach dem Mittelalter, so sehr es versucht, dies zu leugnen. Die Spuren der negierten Epoche finden sich überall unter der Oberfläche der neuen. Auch dieser Aspekt der Resistenz der vergangenen Epoche gegen ihre Verleugnung, der hier im Worte »deus« aufscheint, muss im Weiteren verfolgt werden.

Wir haben hier, so die Quintessenz obiger Überlegungen, in den beiden Worten »post« und »deus« zwei wesentliche Faktoren, oder besser: Fragestellungen extrahiert, auf die wir in der Untersuchung der Renaissance eine Antwort zu finden hoffen, die sich für einen allgemeineren Kontext generalisieren lässt:

### **Problem der postepochalen Operation:<sup>5</sup>**

Welche Struktur ermöglicht das Emergieren *zweier* Entitäten, einer vergangenen und einer gegenwärtigen, im Auseinanderfallen von Post-Epoche und der ihr vorangegangenen?

Wie ist die latente Kontinuität struktureller Momente der negierten Epoche zu fassen?

Beide Antworten zielen auf wesentliche Aspekte der Struktur von Post-Epochen als solchen. Gelingt es, sie im Laufe der Untersuchung der Renaissance zufriedenstellend zu beantworten, kann es möglich sein, das allgemeine Phänomen zielsicherer zu charakterisieren.

5 Die Gründe für diese Bezeichnung werden noch klar werden.

## 5.2 Die Struktur der Zeiten

### 5.2.1 Das ›Mittelalter‹

Wir werden zunächst die erste Frage behandeln. Sie betrifft direkt die Struktur der hier anvisierten zeitlichen Entitäten. Um sie noch einmal genauer zu fassen: welche Struktur ermöglicht es einer ›Epoche‹ zu entstehen, indem sie sich von einer ihr vorausgegangen abgrenzt, die selbst als solche noch gar nicht bestanden hatte? Dies gilt es zunächst zu klären, wollen wir erfahren, wie das postepochale Phänomen konstituiert wird.

Der nächstliegende Ort, an dem man suchen sollte, wenn man Anhaltspunkte für eine Theorie der Geschichte finden möchte, ist die Geschichtsschreibung, und damit im Falle Petrarca sein unvollendetes Werk *De viris illustribus*. Petrarca hat spätestens ab dem Jahr 1337 – und damit über 30 Jahre an dem Werk gearbeitet. Der Kontext solcher Sammlungen von Biographien berühmter Männer, der von Plutarch bis Jacobus de Voragine reicht, ist bekannt. Die Entstehungsgeschichte der Petrarca'schen Sammlung ist detailliert herausgearbeitet worden.<sup>6</sup> Für uns von besonderem Interesse ist der Umstand, dass Petrarca ursprünglich vorgehabt zu haben scheint, eine umfassende Geschichte von der Antike bis in seine eigene Zeit vorzulegen.<sup>7</sup> Im etwa 1337 entstandenen *Secretum* sagt allerdings der heilige Augustinus zu Petrarca:

[...] famam inter posteros concupisti. Ideoque manum ad maiora iam porrigens, librum historiarum a rege Romulo in Titum Caesarem, opus immensum temporisque et laboris capacissimum, aggressus es.<sup>8</sup>

[Du] wolltest bei der Nachwelt berühmt werden. Und deswegen hast du gleich Hand an größere Werke gelegt, und hast mit einer geschicht-

<sup>6</sup> Vgl. etwa Theodore E. Mommsen, »Petrarch's Conception of the ›Dark Ages‹«, in: *Speculum* 17/2 (1942), 226–242.

<sup>7</sup> Vgl. Francesco Petrarca, Fam. VIII, 3: »ex omnibus terris ac seculis illustres viros in unum contrahendi illa michi solitudo dedit animum.«, zitiert nach Mommsen, *Petrarch's Conception* (wie Anm. 6, Kap. 5), 229.

<sup>8</sup> Francesco Petrarca, *Secretum meum*, Mainz 2013, 354.

lichen Darstellung vom König Romulus bis auf den Kaiser Titus begonnen, einem gewaltigen Werk, das sehr viel Zeit und Mühe erforderte.<sup>9</sup>

Offenbar hatte Petrarca inzwischen seinen Plan geändert und nun vor, sich auf die Antike zu beschränken. Die Gründe für diese Entscheidung müssen wir in unserem Kontext rekapitulieren, da sie auf Petrarca's neues Konzept der Geschichte hinweisen.<sup>10</sup>

Petrarca hat zu *De viris illustribus* zwei verschiedene Einleitungen geschrieben, eine längere (A) und eine gekürzte Fassung (B). Die Einleitung A ist dabei gewissermaßen eine konzise Theorie der Geschichtsschreibung, die Einleitung B behandelt eher die Motivation von Geschichtsschreibung als solcher.<sup>11</sup> Wir wollen jeder der beiden ein Moment entnehmen.

Die erste Einleitung entfaltet Petrarca's Konzept einer ›rhetorischen‹ Geschichtsschreibung.<sup>12</sup> Das Schlüsselwort der Konzeption ist das »renarrare« der Geschichte – Petrarca entschuldigt sich für etwaige Ungenauigkeiten durch Hinweis auf seine Methode. Kohl übersetzt:

Just as it is glorious to invent new things in [philosophical] or poetic works, so it is forbidden to do so in history. And since it is my purpose not to compose a story but to retell [renarrare] history, therefore it is proper for me to follow in the footsteps of many famous authors – not, however to transcribe their words but to describe the events themselves.<sup>13</sup>

Petrarca arbeitet gewissermaßen an einer Rekompilation bestehender Geschichtswerke. Die Argumentationslinie ist trickreich: Das Erfinden historischer Sachverhalte ist nicht zulässig, doch erklären sich etwaige neue Details dadurch, dass Petrarca bestehende Geschichtswerke »nacherzählt«.

9 Ders., *Secretum* (wie Anm. 8, Kap. 5), 355.

10 Vgl. Mommsen, Petrarch's Conception (wie Anm. 6, Kap. 5), 230 et passim.

11 Vgl. dazu Eckhard Keßler, *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 1978, 19ff.

12 Vgl. hierzu Keßler, *Petrarca und die Geschichte* (wie Anm. 11, Kap. 5), 33.

13 Benjamin G. Kohl, »Petrarch's Prefaces to de Viris Illustribus«, in: *History and Theory* 13/2 (1974), 132–144, hier 139.

Newness was not to be viewed as error. Petrarch attempted to disarm possible critics of the novelties he would introduce by warning them that new details were the product of long and critical research in the authorities.<sup>14</sup>

Was hier durchscheint, ist das Wesen des Petrarca'schen Geschichtswerks: Es handelt sich weniger um eine Sammlung von Fakten<sup>15</sup> als vielmehr um eine Form von Kulturpolitik. Petrarca's Zugang zur Geschichte ist kein durch Autoritäten *vermittelter*: Diese sind bereits die Geschichte und durch Selektion und Kompilation dieser wird Geschichte »neu erzählt«.<sup>16</sup>

Umso bedeutender werden dabei natürlich die Leerstellen. Die Einleitung B erklärt – wiederum in Kohls Übersetzung – explizit:

In my book, nothing is found except what leads to virtues or to the contraries of virtues. For, unless I am mistaken, this is the profitable goal for the historian: to point up to the readers those things that are to be followed and those to be avoided.<sup>17</sup>

Die Motivation von Geschichtsschreibung, so könnte man reformulieren, ist *Zeitkritik*.<sup>18</sup> Geschichte wird erzählt, um die Gegenwart zu leiten. Die Regeln der Selektion von Geschichte stellen sich so als direkte Eingriffe in die Gestaltung der eigenen Zeit dar. Dies stellt Petrarca nun vor ein Problem:

So sehr Petrarca die Theologen seiner Zeit zu kritisieren bereit war, so wenig war er bereit, die Überlegenheit des Christentums gegenüber der heidnischen Antike zu leugnen.<sup>19</sup>

14 Kohl, *Petrarch's Prefaces* (wie Anm. 13, Kap. 5), 137.

15 Petrarca wendet sich in derselben Einleitung vehement gegen Faktensammlungen als unnötig, da unbedeutend.

16 Vgl. Keßler, *Petrarca und die Geschichte* (wie Anm. 11, Kap. 5), 37: »*Historia* unterscheidet sich von Philosophie und Poesie dadurch, daß sie sich nicht darum bemüht, in bildhafter oder rationaler Sprache etwas *Neues* zu sagen, das es vorher noch nicht gegeben hat, sondern daß sie etwas referiert, *wieder-erzählt*, was als Realität, als konkrete Tatsache von zuverlässigen Gewährsmännern überliefert ist.«

17 Kohl, *Petrarch's Prefaces* (wie Anm. 13, Kap. 5), 143.

18 Vgl. Keßler, *Petrarca und die Geschichte* (wie Anm. 11, Kap. 5), 33.

19 Ders., *Petrarca und die Geschichte* (wie Anm. 11, Kap. 5), 38.

Diese Feststellung Eckhard Keßlers steht in einem anderen Zusammenhang und bezieht sich auch für uns eher auf die Frage, die wir im nächsten Kapitel behandeln wollen, doch ist sie nichtsdestoweniger richtig: Es steht fest, dass Petrarca, wie wir auch noch sehen werden, tief im Boden des christlichen Heilsversprechens verwurzelt war. Wie rechtfertigt sich vor diesem Hintergrund die Beschränkung auf antike Vorbilder und das vollkommene Aussparen der mittelalterlichen Geschichte?

Nun ist das Wort gefallen: ›Mittelalter‹. Offenbar bezeichnet es ein Zeitalter das ›inmitten‹ zweier anderer – der Antike und der Neuzeit nämlich – zu verorten ist. Man kann noch einen Schritt weitergehen und vom ›finsternen Mittelalter‹ sprechen. Die Geschichte beider Begriffe, oder zumindest der assoziierten Konzepte, ist für uns von größter Relevanz. Es lässt sich mit einigem Recht die Meinung vertreten, dass Petrarca wusste, dass er in einer ›Renaissance‹ lebte, auch wenn sie diesen Namen noch nicht tragen konnte. Dass Thomas von Aquin sich bewusst war, im Mittelalter zu leben, ist hingegen apriorisch unmöglich. Dies müssen wir noch genauer herausarbeiten.

Es ist viel Arbeit darin geleistet worden, herauszufinden, wo das *Wort* vom ›Mittelalter‹ zuerst gefallen ist, dies ist für unseren Zusammenhang uninteressant. Relevant ist, wo das *Konzept* seinen Ursprung hat, es habe eine neue Zeit begonnen, die es dem Mittelalter erst ermöglicht, zwischen dieser und der Antike seinen historischen Platz einzunehmen. Und hier muss darauf hingewiesen werden, dass der pejorative Begriff vom ›finsternen‹ Mittelalter nicht etwa eine nachträglich hinzutretende Wertung ist, sondern bereits im ersten Keim der Idee des neuen Zeitalters selbst liegt. Theodor Mommsen hat in einem inzwischen klassischen Aufsatz herausgearbeitet, wo dieser zu finden ist:

The same demarcation of two clearly separated epochs of history [as in a letter to Giovanni Colonna from 1341; C.R.] is found in a letter of 1359, which Petrarca addresses to another member of the Colonna family, Agapito Colonna. Petrarch's main purpose in writing this letter it to



defend himself against Agapito's reproach of ingratitude and haughtiness and against the accusation that he intended to use Agapito as an example of vanity.<sup>20</sup>

Mommsen zitiert nun den erwähnten Brief Petrarca's:

Quamquam si illustres aevi nostri viros attigissem, non dicam te, ne tibi, quod placatus non soleo, iratus adulari videar, at certe nec patrum nec patrem tuum silentio oppressurus fuerim. Nolui autem pro tam paucis nominibus claris, tam procul tantasque *per tenebras* [eigene Kursivierung; C.R.] stilum ferre: ideoque vel materiae vel labori parcens, longe ante hoc saeculum historiae limitem statui ac defixi.<sup>21</sup>

Und doch, hätte ich die hervorragenden Männer unserer Zeit besprochen, dann hätte ich, ich möchte nicht sagen dich, damit ich nicht in meiner Wut dir zu schmeicheln scheine, was ich auch in guter Laune nicht zu tun pflege, doch sicherlich deinen Großvater und deinen Vater nicht schweigend übergangen. Ich wollte aber nicht um so weniger berühmter Namen willen meinen Stift so tief und durch solch große Dunkelheit führen: daher habe ich Material und Arbeit sparend weit vor diesem Zeitalter die Grenze der Geschichte festgesetzt.<sup>22</sup>

Das Wort »tenebras« – Dunkelheit – mag tatsächlich die erste Charakterisierung des Mittelalters als ›finster‹ sein, die zu finden ist. In jedem Fall demonstriert sie Petrarca klar wertende Grenzziehung. Mommsen weist hier auf den Gedanken der *translatio imperii*, also der »imperial idea, according to which the Empire had been transferred from the Romans to the Byzantines, the Franks and eventually the Germans«<sup>23</sup> – auf die wir noch kommen werden – und auf Petrarca's abschätzige Sicht auf das neue imperium hin.

Petrarca schreibt Geschichte mit der Absicht die Gegenwart, die eine Zeit der »tenebrae« hinter sich hat, durch Erinnerung an die *virtutes*

20 Mommsen, Petrarch's Conception (wie Anm. 6, Kap. 5), 234.

21 Vgl. Ders., Petrarch's Conception (wie Anm. 6, Kap. 5), 234, nachgewiesen als Ed Fracassetti III, 30f.

22 Eigene Übersetzung. Man beachte die Doppeldeutigkeit des Wortes historia.

23 Mommsen, Petrarch's Conception (wie Anm. 6, Kap. 5), 235.

der großen Männer der Vergangenheit zu beeinflussen – und das heißt: der Männer der Antike. Wenn sich Geschichte als ein Verhandeln mit der überkommenen Kultur darstellt, ist die rigorose Selektion anhand eines binären Filters, der die anschlussfähige Antike und das finstere Mittelalter vorsieht, nicht weniger als der Versuch einer Restitution der Vergangenheit, oder eher – wie wir noch klarer herausstellen müssen – einer Kreation eines Zwitterwesens, das sich in temporaler Bilokation vor und nach dem mittleren Zeitalter versucht.

Eine Figur, die durch diesen Selektionsprozess besonders gezeichnet wurde, stellt Vergil dar. Dessen Rolle in der Überlieferungsgeschichte war immer eine besondere gewesen: Im Mittelalter galt Vergil als einer von wenigen Autoren als erhaltens- und bisweilen sogar lesenswert, nicht zuletzt aufgrund einer weit verbreiteten Deutung der 4. Ekloge: Diese spricht in messianischem Duktus von einem Kind, das geboren werden wird, der Welt das Heil zu bringen, und wurde, obwohl auf Augustus gemünzt, gelesen, als hätte Vergil in einem Anflug von Hellsicht bereits die Geburt Christi prophezeit. Wohl nicht zuletzt diesem Umstand verdankte Vergil also den Erhalt seiner Werke. Doch ging das Mittelalter nicht spurlos an ihm vorbei: Vergil wurde zu einem Magier stilisiert, der die Jahrhunderte überdauerte. Diverse Legenden rankten sich um seine Taten:

Like the errant knights idealised in this period, Virgil too travels from city to city, and to him also, significantly, erotic adventures are attributed. He operates to the advantage of the communities by means of his knowledge, which is magical-scientific.<sup>24</sup>

Einen nicht unerheblichen Höhepunkt der magischen Karriere Vergils stellt natürlich sein Auftritt in der *Göttlichen Komödie* Dantes dar. Bekanntlich trifft Dante auf Vergil, der selbst sein postumes Dasein nicht in der Hölle fristen muss, im Limbus und geleitet ihn durch die Hölle und das Purgatorium. In Letzterem treffen die beiden Wanderer sogar auf Statius, welcher an Vergil gewandt erzählt:

<sup>24</sup> Fabio Stok, »Virgil between the Middle Ages and the Renaissance«, in: *International Journal of the Classical Tradition* 1/2 (1994), 15–22, hier 19.

[...] Tu prima m'inviasi  
 Verso Parnaso a ber ne le sue grotte,  
 E poi, appresso Dio, m'alluminasti. [...]  
 Quando dicesti: Secol si rinnova;  
 Torna giustizia, e primo tempo umano,  
 E progenie discende dal ciel nuova.  
 Per te poeta fui, per te cristiano<sup>25</sup>

Du hast mich erst gesendet / Auf zum Parnaß, an seinem Quell zu trinken, / Dann hast du mir den Weg zu Gott erleuchtet. / [...] Als du gesagt: Es kommt ein neu Jahrtausend, / Gerechtigkeit und Zeit der ersten Menschen / Kommt wieder und ein neu Geschlecht vom Himmel. / Durch dich ward ich zum Dichter und zum Christen.<sup>26</sup>

Statius ›zitiert‹ hier die erwähnte Ekloge:

magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. / iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies caelo demittitur alto.<sup>27</sup>

neu wird die große Reihe der Weltzeitalter geboren. / Schon kehrt wieder die Jungfrau und wieder das Reich des Saturnus, / schon wird ein neuer Nachwuchs gesandt von der Höhe des Himmels.<sup>28</sup>

Dass die Wiedergabe nur ›sinngemäß‹ erfolgt, ist weniger dichterische Freiheit als ein Symptom: Die Saturnia regna sind im christlichen Kontext nicht mehr wörtlich zu nehmen.

Vergil war zu einer vorchristlichen Sagengestalt verkommen, die als Fremdkörper durch die annos salutis wanderte. Bei aller Vorliebe für eine figurative Lesart der 4. Ekloge war die Neigung, diese sonst beim Wort zu nehmen, groß: Vergils Legende wurden biographisch

25 Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Berlin 1862, Purgatorium 22, (64ff.).

26 Ders., *Die Göttliche Komödie*, Stuttgart 1954, Purgatorium 22, (64ff.).

27 Publius Vergilius Maro, *Hirtengedichte/Bucolica. Landwirtschaft/Georgica*, Berlin 2016, Ekloge IV, 5.

28 Ders., *Bucolica*, Ekloge IV, 5, (übers. von Niklas Holzberg).

gedeutete Elemente seiner Werke beigemischt.<sup>29</sup> In dieser Form fand die Renaissance ihn vor.

Nun war der Ahasverus-ähnliche Magier gerade nicht der Gesprächspartner, den Petrarca für seine Briefe an die großen Männer der Antike suchte: Vergil ist ihm ein großer Autor der Antike,<sup>30</sup> dem er mitteilen kann, dass seine Werke überlebt haben,<sup>31</sup> – nicht, dass er selbst überlebt hat. Dies war die Motivation, ein völlig neuartiges Projekt zu beginnen, das wir als das humanistische kennen: den tatsächlichen Vergil den mittelalterlichen tenebrae zu entreißen und damit gleichzeitig wieder in die Antike zurückzustellen und für die Gegenwart als den wahren Vergil erst verfügbar zu machen. Petrarca und die Humanisten betreiben nahezu moderne Philologie, um dies zu ermöglichen.<sup>32</sup> Es ist möglich, dass es erst die Notwendigkeit, eine klare Grenze zwischen Antike und Mittelalter zu finden, die nicht einmal Vergil überschreiten durfte, war, die die humanistischen Bestrebungen nach Rekonstitution antiker Texte und Sachverhalte initiierte.

Es ist hier hilfreich, sich vor Augen zu führen, dass die neu einzuführende Grenze quer zu den zeitlichen Grenzen stand, in denen man seit dem Mittelalter zu denken gewohnt war. Die traditionelle Einteilung der Zeiten, die Petrarca und seinen Zeitgenossen noch geläufig war, stammte aus dem Buch Daniel. Man spricht von einer ›Vier-Reiche-Lehre‹, da sie die Aufeinanderfolge von vier Weltreichen voraussagte. Sie ging auf eine Erzählung zurück, in der der Prophet Daniel dem König Nebukadnezar einen Traum, der diesen beunruhigte, deutete:

29 Vgl. hierzu Stok, *Virgil between the Middle Ages and the Renaissance* (wie Anm. 24, Kap. 5).

30 Möglicherweise noch eher Petrarcas Vorbild als Ennius. Vgl. Werner Suerbaum, »Petrarca – Ein Ennius alter oder ein Vergilius alter?«, in: Ulrike Auhagen u. a. (Hg.), *Petrarca und die römische Literatur*, Tübingen 2005, 17–34.

31 Vgl. Francesco Petrarca, *Epistolae familiares XXIV. Vertrauliche Briefe*, Mainz 1999, XXIV, 11 (144ff.); vgl. auch Wilhelm Theodor Elwert, »Vergil und Petrarca«, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 8 (1982), 117–128.

32 Vgl. Stok, *Virgil between the Middle Ages and the Renaissance* (wie Anm. 24, Kap. 5), 21f.

Du, König, hattest eine Vision: Du sahst ein gewaltiges Standbild. Es war groß und von außergewöhnlichem Glanz; es stand vor dir und war furchtbar anzusehen. An diesem Standbild war das Haupt aus reinem Gold; Brust und Arme waren aus Silber, der Körper und die Hüften aus Bronze. Die Beine waren aus Eisen, die Füße aber zum Teil aus Eisen, zum Teil aus Ton. Du sahst, wie ohne Zutun von Menschenhand sich ein Stein von einem Berg löste, gegen die eisernen und tönernen Füße des Standbildes schlug und sie zermalmte. Da wurden Eisen und Ton, Bronze, Silber und Gold mit einem Mal zu Staub. Sie wurden wie Spreu auf dem Dreschplatz im Sommer. Der Wind trug sie fort und keine Spur war mehr von ihnen zu finden. Der Stein aber, der das Standbild getroffen hatte, wurde zu einem großen Berg und erfüllte die ganze Erde. Das war der Traum. Nun wollen wir dem König sagen, was er bedeutet. Du, König, bist der König der Könige; dir hat der Gott des Himmels Herrschaft und Macht, Stärke und Ruhm verliehen. Und in der ganzen bewohnten Welt hat er die Menschen, die Tiere auf dem Feld und die Vögel am Himmel in deine Hand gegeben; dich hat er zum Herrscher über sie alle gemacht: Du bist das goldene Haupt. Nach dir kommt ein anderes Reich, geringer als deines; dann ein drittes Reich, von Bronze, das die ganze Erde beherrschen wird. Ein viertes endlich wird hart wie Eisen sein; Eisen zerschlägt und zermalmst ja alles; und wie Eisen alles zerschmettert, so wird dieses Reich alle anderen zerschlagen und zerschmettern. Die Füße und Zehen waren, wie du gesehen hast, teils aus Töpferton, teils aus Eisen; das bedeutet: Das Reich wird geteilt sein; es wird aber etwas von der Härte des Eisens haben, darum hast du das Eisen mit Ton vermischt gesehen. Dass aber die Zehen teils aus Eisen, teils aus Ton waren, bedeutet: Zum Teil wird das Reich hart sein, zum Teil brüchig. Wenn du das Eisen mit Ton vermischt gesehen hast, so heißt das: Sie werden sich zwar durch Heiraten miteinander verbinden; doch das eine wird nicht am anderen haften, wie sich Eisen nicht mit Ton verbindet. Zur Zeit jener Könige wird aber der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht; dieses Reich wird er keinem anderen Volk überlassen. Es wird alle jene Reiche zermalmten und endgültig vernichten; es selbst aber wird in alle Ewigkeit bestehen. Du hast ja gesehen, dass ohne Zutun von Menschenhand ein Stein vom Berg losbrach und Eisen, Bronze und Ton, Silber und Gold zermalmte. Der

große Gott hat den König wissen lassen, was dereinst geschehen wird. Der Traum ist sicher und die Deutung zuverlässig. Da warf sich König Nebukadnezar auf sein Gesicht nieder, huldigte Daniel und befahl, man sollte ihm Opfer und Weihrauch darbringen.<sup>33</sup>

Angestrengte Versuche herauszufinden, welches die prophezeiten Reiche waren, hatten meist zu der Deutung geführt, dass es sich um das – offensichtlich identifizierte – babylonische, das Perser- und das Alexanderreich sowie das römische handeln musste. Insbesondere auf Letzteres passte die Deutung sehr gut, da das Römische Reich ja tatsächlich in ein west- und ein oströmisches Reich geteilt worden war. Allerdings brachte die Deutung auch eine offenkundige Schwierigkeit mit sich: Das vierte Reich war gemäß der Prophezeiung das letzte Reich, das nur dem ewigen Reich Gottes weichen müssen sollte. Unglücklicherweise war Rom selbst bereits im sechsten Jahrhundert im Zuge des Krieges gegen die Ostgoten faktisch untergegangen. Diese Problematik bedingte die Entwicklung des Konzeptes der *translatio imperii*, auf die wir im nächsten Kapitel noch eingehen werden. Dieses sah aber weiterhin die Einteilung der Zeit in vier biblische Epochen vor, deren letzte sich bis in die Zeit Petrarcas erstreckte. Es ist wichtig, zu sehen, dass die Petrarca'sche Ersetzung dieses quartären Schemas durch ein ternäres, die wir hier untersuchen, einen radikalen Bruch in der Konzeption der Weltzeit darstellte.

Ein weiterer solcher Bruch, den Petrarca zu vollziehen hatte, war der mit der vorherrschenden Philosophie des Mittelalters und seiner Zeit. Die Scholastik war durch die intensive Rezeption des durch Averroes vermittelten Aristoteles geprägt worden. Thomas von Aquin, der diese Entwicklung zum Höhepunkt brachte, sprach von Aristoteles nur als ›dem Philosophen‹.<sup>34</sup> Petrarca wandte sich nun gegen die Hegemonie des Aristoteles aus einer paradox-zweifachen Perspektive. Die zentrale Schrift Petrarcas, die diese Position zum Ausdruck bringt, ist *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Das Werk ist im Wesentlichen eine

33 Daniel 2, 31–46 EÜ.

34 Vgl. etwa – willkürlich herausgegriffen: »Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus in 1 Eth.,[cap. 1], dicit quod bonum est ›quod omnia appetunt.« (Thomas v. Aquin, *Summa Theologica*, Salzburg 1935, I, qu. 5, art. 1).

Streitschrift, die aus verletzter Eitelkeit geboren wurde. Petrarca wurde, so der Prolog, von dreien seiner ›Freunde‹ Unwissenheit vorgeworfen, da er es gewagt hatte, Aristoteles zu widersprechen – so zumindest die Darstellung Petrarca's. Der Titel des Werkes ist dementsprechend wohl zu verstehen: über die eigene – id est: Petrarca's – *angebliche* und über die *tatsächliche* Unwissenheit vieler Aristoteles-Jünger. Die zwiespältige Kritik Petrarca's bringt diese Stelle zum Ausdruck:

Quid profuerit autem nosse quid est virtus, si cognita non ametur? Ad quid peccati notitia utilis, si cognitum non horretur? [...] Neque est mirari si in excitandis atque erigendis ad virtutem animis sit parcius, qui parentem philosophie huius Socratem ›circa moralia negotiantem‹, ut verbo eius utar, irriserit [...] Nostris autem – quod nemo nescit expertus – acutissimos atque ardentissimos orationis aculeos precordiis admovent infliguntque, quibus et segnes impelluntur, et argentes incenduntur, et sopiti excitantur, et invalidi firmantur, et strati eriguntur, et humi herentes in altissimus cogitatus et honesta desideria attoluntur; ita ut terrena iam sordeant et conspecta vitia ingens sui odium, virtus internis spectata oculis ›formaque et tanquam honesti visa facies, ut vult Plato, *miros sapientie*, miros sui pariat *amores*.‹

Was aber nützt es zu wissen, was Tugend ist, wenn man sie trotz dieser Kenntnis nicht liebt? Wozu ist die Kenntnis der Sünde nützlich, wenn man nicht, hat man ihr Wesen erkannt, vor ihr zurückschreckt? [...] Und kein Wunder ist es, wenn Aristoteles die Seele weniger zum tugendhaften Leben ermutigt und anspornt – hat er ja den Vater dieser Philosophie, Sokrates, – um seine eigenen Worte zu gebrauchen – als jemanden, ›der mit der Moralphilosophie Geschäfte mache‹ verspottet [...] Unsere Philosophen dagegen – das weiß jeder, der sich hiermit beschäftigt hat – stacheln unsere Seele mit den feurigsten Worten und glühendsten Reden an: so werden die Trägen aufgeschreckt, die Kalten erhitzt, die Schlafenden geweckt, die Schwachen gestärkt, die Niedergeworfenen aufgerichtet und die am Boden Liegenden zu den höchsten Gedanken und ehrenvollsten Wünschen ermuntert. Und so erreichen sie, daß alles Irdische jeden Reiz verliert, daß man die Laster durchschaut und von unendlichem Haß auf sie erfüllt wird, daß man die Tugend mit inneren Augen sieht, ›ihre

Gestalt und gleichsam das Antlitz des sittlich Guten erblickt und, wie Platon sagt, *von wunderbarem Verlangen zur Weisheit* und zum tugendhaften Leben erfüllt wird.<sup>35</sup>

Das Defizit Aristoteles' ist also ein moralisches. Gegen Aristoteles stehen »nostri«, unsere Philosophen, die zum Heil der Menschen beitragen, indem sie ihnen helfen, über die irdischen Dinge hinaus auf die Tugend zu sehen. Diese Kritik steht natürlich ganz im Kontext der christlichen Theologie, was sofort den Nachsatz nach sich zieht:

Que licet preter Christi doctrinam atque auxilium omnino fieri non posse non sim nescius.

Ich weiß [...] sehr wohl, daß dies ohne Christi Lehre und Hilfe nicht völlig zu erreichen ist<sup>36</sup>

Dennoch ist Plato, der zwar noch vor Christi Geburt lebte und daher die volle Liebe zur Weisheit, die wahre Philosophie, die hier als Moralphilosophie enthüllt wird, nicht erreichen konnte, dem Aristoteles vorzuziehen. Petrarca bezeichnet ihn sogar als »philosophie principem«.<sup>37</sup>

Der Angriff auf Aristoteles erfolgt damit gleichzeitig aus einer platonischen wie aus einer christlichen Schlagrichtung. Nun sind diese Positionen zunächst schlecht zu vermitteln, denn Platon unterliegt demselben Gesetz, dem auch Vergil weichen musste, doch existiert bekanntlich ein Katalysator, der diese Vermittlung leisten kann. Denn wer Aristoteles, Thomas und Platon sagt, muss als nächstes Augustinus nennen:

A maioribus Plato, Aristoteles laudatur a pluribus; et a magnis et a multis, imo ab omnibus dignus uterque laudari. [...] In divinis altius ascendit Plato ac platonici, quanquam neuter pervenire potuerit quo tendebat. Sed, ut dixi, proprius venit Plato, de quo nullus christianorum et in primis Augustini librorum fidelis lector hesitaverit.

35 Francesco Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Über seine und vieler anderer Unwissenheit. Lateinisch/Deutsch, Hamburg 1993, 104ff.

36 Ders., *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), 106f.

37 Ders., *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), 112.



Platon wird ja von den bedeutenderen Menschen, Aristoteles von der großen Masse gelobt. [...] Was aber die göttlichen Dinge angeht, haben Platon und die Platoniker eine höhere Stufe der Erkenntnis erklommen, obgleich beide ihr Ziel nie erreichen konnten. Näher aber ist ihm, wie ich sagte, Platon gekommen; daran wird kein gläubiger Mensch zweifeln, der christliche Schriften, vor allem die Bücher des Augustinus liest.<sup>38</sup>

Augustinus hatte unter Einfluss der Platonischen Ideenlehre sowie neuplatonischer Ideen eine Theorie entwickelt, die radikal zwischen Körper und Geist wie zwischen Irdischem und Göttlichem trennte. Das Ansehen, das Plato bei Augustinus genoss, wertet diesen absolut auf:

De Platone enim nulla dubitatio est apud ipsum Augustinum, si aut hoc tempore revivisceret, aut dum vixit, hec futura precognosceret, quin cristianus fieret; quod fecisse sua etate plerosque platonicos idem refert, quorum ipse de numero fuisse credendus est.

Was Platon betrifft, läßt ja auch Augustinus nicht den geringsten Zweifel daran bestehen, daß er Christ geworden wäre, wenn er zu Augustinus' Zeit wieder zum Leben erwacht wäre oder, als er selbst noch lebte, die Zukunft vorausgeahnt hätte. Auch berichtet Augustinus, daß zu seiner Zeit die meisten Platoniker zum christlichen Glauben übergetreten seien, zu denen er – davon sind wir überzeugt – auch selbst gehörte.<sup>39</sup>

Plato wäre also sicherlich zum christlichen Glauben konvertiert, hätte er nur die Chance dazu gehabt, und Augustinus selbst, der im Vorbeigehen als Platoniker gekennzeichnet wird, ist der beste Nachweis, da er dies getan hat. Damit ist Plato gewissermaßen ein verhinderter christlicher Philosoph und kann Petrarca im Kampf gegen das Aristotelische Mittelalter unterstützen – wenn auch nur über den Umweg via Augustinus. Dessen zeitliche Position ist nun selbst fragwürdig und oszilliert zwischen der Antike und dem Mittelalter, wie bereits das legendäre Bekehrungserlebnis zeigt, das ihn von der Vergillektüre ab und

38 Ders., *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), 118f.

39 Ders., *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), 124ff.

zum Studium der Paulusbriege hin wendet.<sup>40</sup> Dass auch für Petrarca die temporale Verortung Augustinus' zum Problem wurde, illustriert am besten die berühmte Episode von der Besteigung des Mont Ventoux. Dieses in einem Brief geschilderte Unternehmen gehört zu den meistinterpretierten Texten der gesamten Renaissanceliteratur.<sup>41</sup> Ursache dieses Umstands ist das Werk Jakob Burckhardts, das großen Anteil an der Entstehung der Renaissanceforschung – und, wie wir sehen werden, in gewissem Sinn: der Renaissance überhaupt – hatte, in welchem der Episode eine geradezu epochale Bedeutung zugeschrieben wird.<sup>42</sup> Burckhardt stellt die Erzählung Petrarca's in den Kontext der Entdeckung der landschaftlichen Schönheit in der Renaissance und gibt sie folgendermaßen wieder:

Die wahrste und tiefste Aufregung aber kömmt über ihn bei der Besteigung der Mont Ventoux unweit Avignon. Ein unbestimmter Drang nach einer weiteren Rundschau steigert sich in ihm aufs Höchste, bis endlich

40 Vgl. Aurelius Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse*, Düsseldorf 2004, VIII, 29 (360ff.): »et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repentis, quasi pueri an puellae, nescio: ›tolle lege, tolle lege.‹ statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid. nec occurrebat omnino audisse me uspiam, repressoque impetu lacrimarum surrexi, nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem, quod primum caput invenissem. audieram enim de Antonio, quod ex evangelica lectione, cui forte supervenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur, quod legebatur: ›vade, vende omnia, quae habes, et da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me,‹ et tali oraculo confestim ad te esse conversum. itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius: ibi enim posueram codicem apostoli, cum inde surrexeram. arripui, aperui, et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: ›non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et in pudicitias, non in contentione et aemulatione, sed induite dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.‹ nec ultra volui legere nec opus erat. statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.«

41 Vgl. zu einer Übersicht z. B. Elke Waiblinger, »Augenlust und Erkundung der Seele. Francesco Petrarca auf dem Mont Ventoux«, in: Laetitia Rimpau/Peter Ihring (Hg.), *Raum-erfahrung – Raumfindung. Erzählte Welten des Mittelalters zwischen Orient und Okzident*, Berlin 2005, 179–194.

42 Vgl. Andreas Kablitz, »Petrarca's Augustinismus und die Écriture der Ventoux-Epistel«, in: *Poetica* 26/1 (1994), 31–69, hier 31: »Der 26. April des Jahres 1336 zählt zu den herausgehobenen Daten, denen die Historiker die besondere Last einer Epochenzäsur aufgebürdet haben. Obschon er mit kaum weniger berühmten Tagen wie dem 12. Oktober 1492 oder dem 31. Oktober 1517 im Anspruch auf diesen Ehrentitel wetteifert, gilt er manchen als der Tag, der die Neuzeit eingeläutet hat.«

das zufällige Treffen jener Stelle im Livius, wo König Philipp der Römerfeind den Hämus besteigt, den Entscheid giebt. [...] Petrarca nahm nur seinen jüngern Bruder und vom letzten Rastort aus zwei Landleute mit. Am Gebirge beschwor sie ein alter Hirte umzukehren; er habe vor fünfzig Jahren dasselbe versucht und nichts als Reue, zerschlagene Glieder und zerfetzte Kleider heimgebracht; vorher und seitdem habe sich Niemand mehr des Weges unterstanden. Allein sie dringen mit unsäglicher Mühe weiter empor, bis die Wolken unter ihren Füßen schweben, und erreichen den Gipfel. Eine Beschreibung der Aussicht erwartet man nun allerdings vergebens, aber nicht weil der Dichter dagegen unempfindlich wäre, sondern im Gegentheil, weil der Eindruck allzugewaltig auf ihn wirkt. Vor seine Seele tritt sein ganzes vergangenes Leben mit allen Thorheiten; er erinnert sich, daß es heut zehn Jahre sind, seit er jung aus Bologna gezogen, und wendet einen sehnsüchtigen Blick in der Richtung gen Italien hin; er schlägt ein Büchlein auf, das damals sein Begleiter war, die Bekenntnisse des heil. Augustin – allein siehe, sein Auge fällt auf die Stelle im zehnten Abschnitt: ›und da gehen die Menschen hin und bewundern hohe Berge und weite Meeresfluthen und mächtig daherrauschende Ströme und den Ocean und den Lauf der Gestirne und verlassen sich selbst darob.‹ Sein Bruder, dem er diese Worte vorliest, kann nicht begreifen, warum er hierauf das Buch schließt und schweigt.<sup>43</sup>

Frappierend ist, dass ausgerechnet eine Stelle, die sich für die Landschaft kaum zu interessieren scheint, bei Burckhardt zum Inbegriff der Überwältigung durch die Landschaft werden soll. Die Stelle lautet bei Petrarca:

Que dum mirarer singula et nunc terrenum aliquid saperem, nunc exemplo corporis animum ad altiora subveherem, visum est michi *Confessionum* Augustini librum, caritatis tue munus, inspicere; quem et conditoris et donatoris in memoriam servo habeoque semper in manibus: pugillare opusculum, perexigui voluminis sed infinite dulcedinis. Aperio, lecturus quicquid occurreret; quid enim nisi pium et devotum posset occurrere? Forte autem decimus illius operis liber oblatus est. Frater expectans per

43 Jacob Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860, 270f.

os meum ab Augustino aliquid audire, intentis auribus stabat. Deum testor ipsumque qui aderat, quod ubi primum defixi oculos, scriptum erat: ›Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos.‹

Obstipui, fateor; audiendique avidum fratrem rogans ne michi molestus esset, librum clausi, iratus michimet quod nunc etiam terrestria mirarer, qui iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissem nichil preter animum esse mirabile, cui magno nichil est magnum.

Tunc vero montem satis vidisse contentus, in me ipsum interiores oculos reflexi, et ex illa hora non fuit qui me loquentem audiret donec ad ima pervenimus; satis michi taciti negotii verbum illud attulerat. Nec opinari poteram id fortuito contigissem, sed quicquid ibi legeram, michi et non alteri dictum rebar; recolens quod idem de se ipso suspicatus olim esset Augustinus[...] Quod iam ante Antonio acciderat, quando audito Evangelio ubi scriptum est: ›Si vis perfectus esse, vade et vende omnia tua quecumque habes et da pauperibus, et veni et sequere me et habebis thesaurum in celis‹, veluti propter se hec esset scriptura recitata, ut scriptor rerum eius Athanasius ait, ad se dominicum traxit imperium.<sup>44</sup>

Während ich dies eins ums andre bestaunte und bald an Irdischem Geschmack fand, bald nach dem Beispiel des Körpers die Seele zu Höherem erhob, kam ich auf den Gedanken, in das Buch der *Bekenntnisse* des Augustinus hineinzuschauen, eine Gabe, die ich deiner Wertschätzung verdanke. Ich bewahre es auf zur Erinnerung an Verfasser wie an den Geber und habe es stets zur Hand: ein faustgroßes Werklein, von winzigstem Format, aber voll unendlicher Süße. Ich öffne es, um zu lesen, was mir gerade vor die Augen treten würde. Was denn könnte mir wohl vor die Augen treten außer Frommem und Gottergebenem? Zufällig aber bot sich mir das zehnte Buch dieses Werkes dar. Mein Bruder stand voller Erwartung, durch meinen Mund etwas von Augustinus zu hören, mit gespitzten Ohren da. Gott rufe ich zum Zeugen an und ihn eben, der dabei war, daß an der Stelle, auf die ich zuerst die Augen heftete, geschrieben stand: *Und es gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der*

<sup>44</sup> Francesco Petrarca, *Fam.* IV, 1, 26ff. (zitiert nach: Ders., *Die Besteigung des Mont Ventoux*, Stuttgart 1995, 22ff.).

*Berge und die gewaltigen Fluten des Meeres und das Fließen der breitesten Ströme und des Ozeans Umlauf und die Kreisbahnen der Gestirne – und verlassen dabei sich selbst.*

Ich war betäubt, ich gestehe es, und ich bat den Bruder, der darauf brannte, weiter zu hören, er solle nicht in mich dringen, schloß das Buch, zornig auf mich selber, daß ich jetzt noch Irdisches bewunderte, ich, der ich schon längst von den Philosophen der Heiden hätte lernen müssen, daß nichts bewundernswert ist außer der Seele: Im Vergleich zu ihrer Größe ist nichts groß.

Dann aber wandte ich, zufrieden, vom Berg genug gesehen zu haben, die inneren Augen auf mich selbst, und von jener Stunde an konnte keiner mich reden hören, bis wir ganz unten angelangt waren; jenes Wort hatte mir genügend stumme Beschäftigung gebracht. Ich konnte nicht glauben, daß dies zufällig sich so gefügt hätte, nein, alles, was ich dort gelesen hatte, so glaubte ich, sei für mich und für keinen andern gesagt. Ich rief mir dabei ins Gedächtnis zurück, daß dasselbe einst Augustinus betreffs seiner selbst vermutet hätte [...] Dasselbe war schon früher dem Antonius widerfahren, der, als er die Stelle im Evangelium hörte, wo geschrieben steht: *Willst du vollkommen sein, so geh hin und verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen, und komm und folge mir, und du wirst einen Schatz im Himmel haben*, sich den Befehl des Herrn zu eigen machte, gleichsam als sei seinetwegen diese Schriftstelle verlesen worden, wie sein Biograph Athanasius sagt.<sup>45</sup>

Die Stelle, die Burckhardt selbst in einem andächtigen Schweigen ausspart verweist auf einen sonderbaren Versuch das Augustinische Bekehrungserlebnis zu parallelisieren, der schlicht fehlschlägt. Petrarca, der erobert über sich selbst ist ob seiner Begeisterung für die Natur, die dem guten Christenmenschen nicht zuletzt nach dem zitierten Wort Augustins verdächtig und der Introspektion nachgeordnet sein sollte, beschäftigt sich während des Abstiegs nun mit sich selbst, dies aber erst »*montem satis vidisse contentus*«. <sup>46</sup> Es sei auf Andreas Kablitz' berechnete Bemerkung hingewiesen:

<sup>45</sup> Petrarca, *Die Besteigung des Mont Ventoux* (wie Anm. 44, Kap.5), 23ff.

<sup>46</sup> Vgl. Karlheinz Stierle, *Petrarca-Studien*, Heidelberg 2012, 260.

Nicht bewirkt die Erschütterung durch die Erkenntnis der Wahrheit die unmittelbare und definitive Abkehr von der Betrachtung der ›terrestria‹, sondern der Wanderer bleibt noch immer in seinem anfänglichen Begehren befangen. Zeigt sich hier schon die zumindest partielle Wirkungslosigkeit der bei Augustinus gewonnenen Einsicht, so bedeutet auch ›Petrarca‹ folgende Überlegung alles andere als eine legitime Wirkung seiner Lektüre auf der Höhe des Ventoux. Sein Augenmerk gilt nun weniger dem Inhalt der gelesenen Worte als dem Faktum ihrer auffälligen Entsprechung mit der eigenen Situation, in der er zugleich die Parallele zu Augustins Begegnung mit Paulus entdeckt, die ihrerseits schon ein Vorbild bei Antonius besitzt.<sup>47</sup>

Es findet keine Imitation des Bekehrungserlebnisses statt, nicht einmal der Inhalt der Augustinischen Worte wird der erste Gegenstand der Betrachtung Petrarca.<sup>48</sup> Vielmehr wird das eigene Verhältnis zu Augustinus thematisch – und verbleibt in einem Schwanken zwischen Anschluss und Reflexion.<sup>49</sup> Es ist dieser Umstand, der einzig an der Ventoux-Episode epochale Bedeutsamkeit hat: Er verdeutlicht das charakteristische Verhältnis Petrarca zu Augustinus, der ihm einerseits eine Verbindung zur *heidnischen* Antike, andererseits einen Repräsen-

47 Kablitz, Petrarca Augustinismus (wie Anm. 42, Kap. 5), 56f.

48 Tatsächlich endet die Erzählung mit augustinish inspirierten Betrachtungen, die aber nach dem abgebrochenen Bekehrungserlebnis seltsam nachträglich erscheinen. Vgl. Petrarca, Fam. IV, 1, 32ff., insbesondere: »Quotiens, putas, illo die, rediens et in tergium versus, cacumen montis aspexit! et vix unius cubiti altitudo visa est pre altitudine contemplationis humane, siquis eam non in lutum terrene feditatis immergeret.« (wie Anm. 44, Kap. 5, 26). Vgl. Karlheinz Stierle, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, München 2003, 340: »Das Entscheidende liegt bei Petrarca nicht in der Entscheidung, sondern in der Durcharbeitung und dramatischen Verdichtung einer Erfahrung des Bewusstseins.«

49 Stierle deutet den ›verweigerten‹ Anruf Petrarca allegorisch: »Anders als Dante, dem die Vollendung der *Commedia* gelang, hat Petrarca keines seiner Werke zu einem endgültigen Abschluss gebracht. Auch sie bleiben in Suspens als Fragmente einer stets noch vorausliegenden Vollkommenheit. Aber eben damit hat Petrarca, der auf dem Mont Ventoux den Ruf Augustins vernahm und ihm nicht folgte, den Anfang einer neuen, sich befragenden und sich unablässig ihrer eigenen Voraussetzungen vergewissernden Literatur und Dichtung des Bewusstseins gesetzt.« (Stierle, *Petrarca-Studien*, wie Anm. 46, Kap. 5, 267).

tanten des *mittelalterlichen* Christentums darstellt und daher stets in – doppelt – ambivalenter Distanz gehalten werden muss.<sup>50</sup>

Es scheint hier im Verhältnis Petrarcas zu Augustinus noch einmal die charakteristische Struktur des ›Mittelalters‹ auf, die wir nachgezeichnet haben: Es ist die kontrastierende wie distanzierende Setzung einer zeitlichen Einheit, die zugleich durch ein ambivalentes Reflexionsmuster zwischen Anschluss und Absetzung gekennzeichnet ist, die es Petrarca ermöglicht, seine Zeit der Antike nahezubringen, ohne dass eine Berührung geschehen könnte. Diese verhindert das eigens erschaffene Mittelglied – das ›Mittelalter‹, das gewissermaßen das »Weder-Noch« in einem zeitlichen Komplex darstellt. Nichtsdestoweniger kann es keine der anderen Epochen geben, ohne dass es selbst gesetzt ist, da es diese erst ihre Kontur gewinnen lässt. Und: Die Renaissance kann nie die Antike sein. Welches Programm sie auch verfolgt, ihren bezeichnendsten Wesenszug stellt die Eigenschaft dar, *nicht Mittelalter zu sein* – und das bedingt, dass sie gerade in ihrer Abwendung von diesem ihrem ›finsteren‹ Schatten nicht entgehen kann.

## 5.2.2 Rom, Paris und Avignon

Eine zu Petrarcas Zeiten prävalente Denkfigur muss uns besonders interessieren, insbesondere aufgrund ihres für Petrarca im wahrsten Wortsinne skandalösen Charakters. Die Fallstricke, die sie mit sich brachte, die Versuchung, die sie für den Humanisten darstellen musste und die radikale Abwendung, die beide verursachten, verweisen auf den Doppelcharakter, auf das bereits angesprochene Schwanken der entstehenden Epoche zwischen Anschluss und Absetzung, zwischen Kontinuität

<sup>50</sup> Cassirer hat bereits 1926 von einer Spannung gesprochen, die sich in dieser Stelle ausdrückt: »Hier drängt sich der typische Gegensatz der Denkart und der Gesamtstimmung in einem Satz zusammen. [sc. dem bei Augustinus gefundenen Satz; s.u.] Der Drang zur Natur, das Verlangen nach ihrer unmittelbaren Anschauung wird hintangehalten durch die Augustinische Mahnung, die in dieser Hinwendung nur die Gefahr sieht, die daraus für das einzig wahrhaft unmittelbare Verhältnis, für das Verhältnis der Seele zu Gott, erwächst. [...] So verharrt Petrarcas Naturgefühl zuletzt in derselben Spannung, die für sein gesamtes Weltgefühl charakteristisch ist. Er sieht Natur wie den Menschen, er sieht Welt und Geschichte in einem neuen Glanze: Aber dieser Glanz selbst erscheint ihm immer wieder wie eine Verblendung und Verführung.« (Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Hamburg 2013, 166f.).

und Differenz.<sup>51</sup> Es handelt sich um das Konzept der *translatio*, besser: der *translationes*.

Grundsätzlich handelt es sich bei einer *translatio* um eine ›Verschiebung‹, ein ›Hinübertragen‹ (*transferre*) eines Identischen nach einem anderen Platz. Es ist das Charakteristikum des Seienden, es selbst sein zu können, auch nachdem es an einen anderen Platz gebracht wurde oder – nachdem Zeit vergangen ist. Zumindest sagt das die naive Anschauung. Ist also gezeigt, dass eine *translatio* von Etwas stattgefunden hat, dann ist damit auch zumindest stark nahelegt, dass dieses Etwas nicht nur *ist*, sondern auch ein mit sich über Zeit und Raum Identisches bleibt. Im Grunde verfolgen wir hier die Frage, ob eine Epoche ein solcher Gegenstand ist; doch muss die Behandlung dieser Frage noch ein wenig zeitlich transferiert, d. i. epochal vertagt werden. Zunächst stellt sich die Frage, ob wir über einen transferierbaren Gegenstand sprechen, wenn wir ›Rom‹ sagen. Und, um es mit Thomas zu sagen, videtur quod non: Eine Stadt ist schließlich nur eine ziemlich große Immobilie und daher von Haus aus unbeweglich. Nichtsdestoweniger herrschte seit dem Mittelalter die Vorstellung einer *translatio* Roms vor, die unter verschiedenen Aspekten betrachtet wurde: denen einer *translatio imperii*, einer *translatio ecclesiae* und einer *translatio studii*. Es mag aus logistischer Sicht dabei geholfen haben, Rom zu verschieben, dass dieses bereits 476 effektiv gefallen war. Die politischen Folgen wurden dabei unter dem Konzept der *translatio imperii* gefasst. Wir hatten bereits gesehen, dass nach ›biblischen‹ Vorstellungen das römische Weltreich das letzte irdische Reich sein sollte. Dementsprechend konnte es schlecht bereits zerstört worden sein.

Nun war die Spaltung des Reiches in West- und Ostrom bereits mit nicht allzu viel gutem Willen der Prophezeiung des Buches Daniel zu entnehmen. Dies legitimierte den Anspruch Ostroms ›ebenfalls Rom‹ zu sein mit schwer zu hinterfragender Autorität. Und dies implizierte die Lösbarkeit der Identität Roms von ihrem Ort am Mittelmeer. War

51 Vgl. Stierle, *Petrarca-Studien* (wie Anm. 46, Kap. 5), 268f.: »Das Konzept der *translatio* erlaubt es, eine Zeit zu denken, die dynamisch und statisch in einem ist, Identität und Differenz zu einem Dritten zusammengeführt, in dem beide aufgehoben sind.«

Es ist, wie wir sehen werden, weniger eine Zusammenführung von Identität und Differenz als vielmehr eine Emergenz ersterer aus der zweiten, die die *translatio* anzielt.



einmal die Rolle Roms geschaffen, die auch Konstantinopel einnehmen konnte, war es nur noch ein Schritt zur Reifizierung der uneingeschränkten transferierbaren Identität Roms. Diese Möglichkeit wurde nach der Kaiserkrönung Karls des Großen zunehmend in Anspruch genommen, was die Idee des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation ermöglichte. Das Fortleben Roms, genauer: des Römischen Weltreiches im Römischen Reich Deutscher Nation, inaugurierte die Idee der *translatio imperii*. Wie stark diese Idee Petrarca's Zeiten prägte, zeigt, wie Karlheinz Stierle betont hat, wiederum die Göttliche Komödie Dantes:

Wenn dort im 6. Gesang des *Paradiso* im Himmel des Merkur, wo die glückseligen Seelen vereint sind, die sich Ruhm und Ehre durch ihre Taten erwarben, von Justinian die Geschichte des römischen Adlers erzählt wird, der symbolisch für das römische Imperium selbst einsteht, so gibt es hier zwischen altem und neuem Imperium keinen Bruch. Karl der Große, der der Kirche gegen die Langobarden zu Hilfe kam, ist ebenso Teil der Geschichte des Adlers wie die großen Cäsaren Roms. Im 18. Gesang des *Paradiso* schließlich, nachdem sie den Marshimmel verlassen haben, wo die Glaubenskämpfer, unter ihnen auch Karl der Große, ihren Sitz haben, steigen Dante und Beatrice zum sechsten Himmel, dem Jupiterhimmel, auf, wo schließlich die Seelen sich zum Bild des Adlers vereinigen und gemeinsam mit der Stimme des Adlers sprechen und singen. Für Dante sind Rom und das römische Imperium eine Wirklichkeit, die sich von dem faktischen Rom seiner Zeit, das nur noch ein Schatten seiner selbst war, abgelöst hat und sich in ein spirituelles Rom höherer Ordnung verwandelt hat.<sup>52</sup>

Der Adlers Roms wird hier zum Symbol der Weltgeschichte als ganzer, mehr noch: der Heilsökonomie. Rom ist untrennbar mit der Heilgeschichte verknüpft und kann daher nicht an einen irdischen Ort geknüpft sein. Dies impliziert nicht weniger als die Ewigkeit des Römischen Reiches.

52 Stierle, *Petrarca-Studien* (wie Anm. 46, Kap. 5), 272f.

Nun läge es nahe, zu vermuten, dass Petrarcas Sehnsucht nach Rom dessen Überleben durchaus entgegenkäme. Allerdings ist es umgekehrt gerade die Alterität Roms, die es für Petrarca zum idealen Hort seiner kulturellen wie politischen Hoffnungen macht. Paradoxerweise kann er gerade, weil er ein Träumer ist, den Traum von einem ewigen Rom nicht akzeptieren.

Am klarsten kommt das wohl in der *Africa* zur Geltung. Dort wird, wie Peter Burke die Stelle treffend beschreibt, eine guided tour durch das antike Rom geboten:

Unlike medieval writers, Petrarch did not take the ruins of Rome for granted. He was, one might say, the first modern antiquarian, in the sense of someone who is interested in the reconstruction of the past from its physical remains. He explored the Roman ruins with fra Giovanni Colonna. In his epic poem about Scipio, *Africa*, he made an attempt at the imaginative reconstruction of the Rome of Scipio's time, in the form of a guided tour given to the Carthaginian envoys.<sup>53</sup>

Beide betonten Umstände verweisen auf Petrarcas Verhältnis zu Rom: Die Ruinen Roms sind ihm wichtig, jedoch gerade als Referenzen auf ein vergangenes Rom. Petrarca sieht die Ruinen nicht, wie im Mittelalter üblich, als bloße Hinweise auf den Untergang Roms und als Rechtfertigung der *translatio imperii*, sondern als Anhaltspunkt für die Rekonstruktion Roms. In dieser Eigenschaft Petrarcas als »first modern antiquarian« scheint erneut die Begründung des humanistischen Gedankens durch: Petrarcas Sinn für die verschiedenen zeitlichen Schichten, für die *Geschichte* Roms, ist so wenig selbstverständlich, dass von einer Revolution der temporalen Perspektive zu sprechen, kaum mehr übertrieben wäre.<sup>54</sup> Peter Burke hat im Detail die Änderung in der Wahrnehmung des Seins der Historie zwischen Mittelalter und Renaissance herausgearbeitet. Besonders bezeichnend als Kontrastfolie

53 Peter Burke, *The Renaissance sense of the past*, London 1969, 23.

54 Zu einer Untersuchung der kunsthistorischen Auswirkungen dieses Wandels siehe Simone Cohen, *Transformations of Time and Temporality in Medieval and Renaissance Art*, Leiden 2014, insbesondere 115ff.

zum Petrarca'schen Sinn für historische Relativität ist etwa folgendes einleitendes Beispiel Burkes:

A dramatic example of this lack of perspective can be found in the *Florentine History* if the thirteenth century chronicler Ricordano Malespini. He describes the career of Catiline, who married a woman called Belisea after he had killed her husband. Her daughter was taken away by a centurion. One day, ›when queen Belisea was at Mass in the church of Fiesole on Easter morning‹, the centurion went up and spoke to her. Malespini may or may not have thought that Catiline was a king; he probably did not think about the question of whether other societies had forms of political organization different from his own. But he does know that Catiline came before Christ; twenty pages further on, he made reference to Lucca being called Lucca ›at the time that Christ was born of the Virgin Mary‹. Yet he makes the ›queen‹ go to ›Mass‹. That is an unusually explicit example of what it is like not to have a sense of the past.<sup>55</sup>

Nehmen wir nun einmal die guided tour, um ein eigenes Verhältnis zu *Petrarca's* Verhältnis zu Rom zu gewinnen:

Appia marmoreo suscepit limine porta  
 Prima viros; magno mox obvia menia giro  
 Pallantea vident, quo structa est regia monte  
 Evandri primusque nove locus inclitus urbis;  
 Hic elementa notis impressa, hic Archados alme  
 Divinum ingenium et miracula maxima rerum  
 Monstrator docet ipse vie librosque repertos  
 Faticide Carmentis opus, quantumque Latinis  
 Contulit ingeniis mulier veneranda per evum.  
 Celius ad dextram remanet, fastigia leva  
 Collis Aventini, validasque in rupibus arces  
 Suscipiunt antrumque vident. Hinc fabula Caci  
 Herculeusque labor placido sermone morantes  
 Detinuit loteque boves in gurgite Tusco.

55 Burke, *Renaissance sense of the past* (wie Anm. 53, Kap. 5), 1f.

[...] Hinc valle relictā,  
 Esquilias fessi dictumque a vimine collem,  
 Inde Quirinalē superato vertice montem  
 Transierant, nudoque duos astare gigantes  
 Corpore conspiciunt – en quot certamine fame! –  
 Praxitelis opus Phidieque insigne supremi.  
 Scipiadam hic latis excelsa palatia muris  
 Atque arces tremuere feras et cogita bello  
 Signa nimis Libie nomenque genusque superbum.  
 Hinc leva flexere viam. Flaminia iam tunc  
 Porta vocabatur, que Tuscum respicit orbem.  
 Martius hac reduces vicino flumine campus  
 Excipit.<sup>56</sup>

Zunächst nimmt die Porta Appia mit ihrer marmornen Schwelle die Männer auf. Bald sehen sie in weitem Rund die Mauern von Palanteum vor sich, auf dem Berg, wo der Palast des Euander errichtet ist, der erste berühmte Ort der neuen Stadt. Hier unterrichtet sie der Stadtführer über die Erfindung der Schriftzeichen, über die göttliche Gabe der holden Arkadierin, über die größten aller Wunder und über die Entdeckung der Bücher, das Werk der Prophetin Carmenta. Er spricht davon, wie sehr die auf ewig verehrungswürdige Frau den Verstand Latiums befördert hat. Der Caelius bleibt rechts liegen, zur Linken die Anhöhe des Aventin. Sie erblicken oben auf den Felsen die starke Burg und sehen eine Höhle. Hier verweilen sie, um angenehme Erzählungen zu hören: die Geschichte von Cacus, von der Tat des Herakles und von den Rindern, die sich in den etruskischen Wassern badeten. [...] Danach verlassen sie die Senke und durchqueren erschöpft die Vorstadt auf dem Esquilin und den Hügel, der nach der Weidenrute benannt ist; sie steigen auf den Quirinal und erklimmen seinen Gipfel, wo sie zwei Giganten zu Gesicht bekommen, die mit nacktem Körper dastehen: die herrlichen Werke des Praxiteles und des gewaltigen Phidias – sieh, Welch ein Ringen um Ruhm! Hier erzittern sie vor den hoch aufragenden Palästen der Scipionen mit ihren weiten Mauern, vor den trutzigen Burgen und den Zeichen, die Libyen

56 Petrarca, *Africa* (wie Anm. 3, Kap.5), VIII, V. 862–917, (608–614).

im Krieg nur allzu gut kennengelernt hat, vor der stolzen Familien und ihrem Namen. Dann biegen sie nach links ab. Das Stadttor, das nach Etrurien blickt, nennt man zu dieser Zeit schon Porta Flaminia. Auf diesem Weg empfängt sie bei ihrer Rückkehr das Marsfeld, nahe beim Fluß.<sup>57</sup>

Hier fällt mehrerlei auf – zunächst natürlich die liebevolle Bemühung ein lebensnahes, geradezu suggestives Bild von Rom zu erzeugen. Der rekurrente Bezug auf die Hügel Roms und auf bekannte Stätten erweckt in jedem Liebhaber der Stadt Erinnerungen an ähnliche Wanderungen wie die in Petrarca's Text geschilderte.

Was ebenfalls unmittelbar auffällt, ist der hellenistisch anmutende Bezug auf antike Vorlagen – hier die Aeneis –, etwa im Bezug auf die »fabula Caci«:

rex Euandrus ait: [...]
   
Iam primum saxis suspensam hanc aspice rupem,
   
disiectae procul ut moles desertaque montis
   
stat domus et scopuli ingentem traxere ruinam.
   
hic spelunca fuit, vasto summota recessu,
   
semihominis Caci facies quam dira tenebat
   
solis inaccessam radiis<sup>58</sup>

Sprach Euander, der König: [...] Schau' dort oben zunächst am Sturz den hangenden Felsen / Und weithin die Blöcke verstreut und verlassen des Berges / Hausung, schau' die Felsen umher: ein Bild der Verwüstung. / Da war die Höhle vordem – tief zieht sie hinein in den Berg sich – / Die der Halb Mensch Cacus bewohnt, das erschreckliche Scheusal, / Unzugänglich dem Strahl der Sonne.<sup>59</sup>

Hier verortet König Euander in der Aeneis die Höhle des Riesen Cacus in Rom.<sup>60</sup> Der Bezug auf diese Stelle zwingt sich Petrarca nahezu auf: Er führt nicht nur durch das tatsächliche antike Rom, sondern auch durch

57 Ders., *Africa* (wie Anm. 3, Kap. 5), 609–615.

58 Publius Vergilius Maro, *Aeneis. Lateinisch/Deutsch*, Münster 2006, VIII, V. 185–195 (388).

59 Vergil, *Aeneis* (wie Anm. 58, Kap. 5), 389.

60 Vgl. Petrarca, *Africa* (wie Anm. 3, Kap. 5), Kommentarband, Anm. VIII, 73.

dessen literarische Identität. Rom ist ohne Vergil für ihn nicht denkbar, ebenso ist eine Sehenswürdigkeit, die Aeneas selbst geschildert wurde, aus dem Bild der Stadt nicht wegzudenken und muss in Petrarcas Reise-führer erwähnt werden.

Der dritte interessante Umstand scheint in den Worten »Flaminia iam tunc/Porta vocabatur« auf. Die Porta Flaminia trug zu Petrarcas Zeiten wie zu Vergils Zeiten denselben Namen. Petrarca ist sich des Wandels der Geschichte wie des zeitlichen Abstands bewusst – und der Umstand, dass in der Konstanz der Bezeichnung noch eine Verbindung zum antiken Rom besteht, ist ihm eine Erwähnung wert, die den Fluss der Erzählung radikal bricht und die erzeugte Illusion des präsenten antiken Roms zugunsten eines nostalgischen Moments zerstört. – Ironischerweise heißt die Porta heute Porta del Popolo, was uns der Möglichkeit einer analogen Erfahrung beraubt.

Der Bruch in der Erzählung kommt nicht von ungefähr. Er ist direkte Folge der Notwendigkeit, Rom auf Distanz zu halten. Rom ist nicht mehr – daran kann keine Erzählung etwas ändern, wenn anders sie sich nicht als Illusion desselben Charakters gerieren will, den Petrarca in der Idee der *translatio* bekämpft. Hier ist eine weitere bekannte Äußerung aus der *Africa* einschlägig:

[...] Non longa dolentem  
 Passus ait: ›Depone, precor, lacrimasque metumque:  
 Vivet honos Latius, semperque vocabitur uno  
 Nomine Romanum imperium; sed rector habenas  
 Non semper Romanus aget; quin Siria mollis  
 Porriget ipsa manum, mox Gallia dura, loquaxque  
 Grecia, et Illiricum: tandem cadet ista potestas  
 In Boream: sic res humanas Fata rotabunt.  
 Forte sub extremos annos mundisque ruentis  
 Interitum ad proprias sedes Fortuna redibit.  
 [...] Vis loquar? In finem, quamvis ruinosa, dierum  
 Vivet et extremum veniet tua Roma sub evum  
 Cum mundo peritura suo.<sup>61</sup>

61 Petrarca, *Africa* (wie Anm. 3, Kap.5), II, V. 286–326.

Der Vater ließ seinen Schmerz nicht weiter ausgreifen und sagte: »Bitte hör auf zu weinen und lege deine Furcht ab! Die Ehre Latiums wird weiterleben, und das Römische Reich wird seinen Namen stets behalten. Doch wird die Zügel nicht immer ein römischer Lenker führen. Statt dessen wird das weichliche Syrien seine Hand bieten, bald auch das harte Gallien, das geschwätzige Griechenland und Illyrien. Schließlich wird diese Macht an den Norden fallen. So wird die Schickung das Menschenlos im Kreis führen. Vielleicht wird das Schicksal in den letzten Jahren vor dem Untergang einer zusammenbrechenden Welt wieder an die eigene Wohnstatt zurückkehren. [...] Soll ich es dir sagen? Zwar arg zerrüttet, wird dein Rom doch bis ans Ende der Tage leben und das letzte Zeitalter erreichen, bevor es mitsamt seiner Welt untergeht.«<sup>62</sup>

Die zentralen Worte hier sind »Vivet honos Latius [...], tandem cadet ista potestas/In Boream«. Auch wenn der Ruhm Roms ewig fortwähren wird, ja sogar die Stadt »in finem, quamvis ruinoso, dierum« leben wird – die Macht wird an den Norden fallen, und dies ist ein Schicksalsschlag! Nirgendwo wird deutlicher als hier, dass für Petrarca keineswegs eine *translatio* stattgefunden hat. Das imperium Romanum ist für ihn gefallen. Rom besteht fort, doch nur noch als ein Schatten ihrer selbst. Was einzig von der einstigen Größe bleibt ist der »honos Latius« – die in doppeltem Sinn nie mehr wi(e)derruffbare, ewige Identität des antiken Roms.<sup>63</sup>

62 Ders., *Africa* (wie Anm. 3, Kap. 5), 97ff.

63 Es liegt auch hierin ein christlich-augustinisches Moment, wie Barbara Vinken hervorgehoben hat:

»Wegweisend für die Deutung europäischer Geschichte in ihrem ständigen Bezug auf Rom war Augustinus' Monumentalwerk *Civitas Dei*. Im Jahre 410, unmittelbar nach dem Fall Roms, schrieb Augustinus einen kleinen Brief *De excidio Romae sermo*. Der heilige Hieronymus, der dieses weltbewegende Ereignis aus dem fernen Bethlehem verfolgt, meint darin das Ende der Menschheit zu erkennen, das für ihn mit der Vollendung der Vulgata zusammenfällt. Augustinus dagegen blieb erstaunlich kühl. Den Fall der Stadt sieht er nicht als ein einmaliges, geschweige denn als ein apokalyptisches Ereignis, sondern er reiht ihn ein in die lange Folge der im Alten Testament bestraften oder zerstörten Städte: ein weiteres Sodom, ein Gomorrha mehr. Die Stadt Rom wird für Augustinus im Gegensatz zu Vergils *Sine-fine*-Prophezeiung, die der Stadt Ewigkeit verheißt, zu einem Emblem der *vanitas*, an dem die Instabilität und Vergänglichkeit, der Trug alles Irdischen einmal mehr zu illustrieren ist.« (Barbara Vinken, »Verkehrung (Aurelius Augustinus)«, in: Judith Kasper/Cornelia Wild (Hg.), *Rom rückwärts. Europäische Übertragungsschicksale*, Paderborn 2015, 26–30, hier 27f.)

Die zweite der *translationes* lehnt Petrarca mit derselben Vehemenz ab. Es handelt sich um die *translatio studii*. Die Gelehrsamkeit der Zeit war längst nicht mehr in Rom beheimatet, auch nicht in Griechenland, sondern war auf dem Umweg über Arabien an die europäischen Universitäten gelangt. Die Universität von Paris wurde 1200 anerkannt und entwickelte sich zur Hochburg der blühenden Scholastik. Insbesondere Albertus Magnus und der Aquinat prägten das Geistesleben ihrer Zeit. Das sich dort entwickelnde Zentrum der *studii* wurde als legitimer Nachfolger Roms, als Empfänger der *translatio* aufgefasst. Der Kanon der *artes liberales* bestand und konzentrierte sich auf die scholastisch höchstgeschätzten Disziplinen, besonders die Dialektik, deren Bezug zur aristotelischen Philosophie sie zentrale Bedeutung gewinnen ließ. Nun haben wir Petrarcas Verhältnis zur allgemeinen Hochschätzung des Aristoteles' bereits kennengelernt. Seine abschätzige Meinung den Aristoteles-Proselysten gegenüber kommt am amüsantesten in Äußerungen wie dieser zum Ausdruck:

Audiant aristotelici, inquam, omnes, et quoniam Grecia nostris sermonibus surda est, audiant quos Italia omnis, et Gallia et contentiosa Parisius ac strepidulus Straminum vicus habet.<sup>64</sup>

Hören sollen mich, sage ich, alle Aristoteliker, und da Griechenland unsere Sprache nicht verstehen kann, all die, die ganz Italien, Frankreich, das streitsüchtige Paris und die lärmende ›Strohgasse‹ bewohnen.<sup>65</sup>

Man fragt sich unwillkürlich, was der »strepidulus Straminum vicus«, also die »lärmende Strohgasse« wohl sei. – Tatsächlich handelt es sich hier um eine Verhöhnung der Pariser Universität, die in der Rue de Fouarre angesiedelt war.<sup>66</sup> Selten wird Petrarca in seinen Invektiven so persönlich wie in seinen Angriffen gegen die Dialektiker.

<sup>64</sup> Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), 104.

<sup>65</sup> Ders., *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), 105.

<sup>66</sup> Vgl. Ders., *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), Anmerkung 173.



[...] Petrarca's Abneigung betrifft nicht nur die Jurisprudenz, sondern den ganzen scholastischen Lehrbetrieb seiner Zeit, wie er insbesondere in Paris in Blüte stand. Immer wieder zieht er in seinen Schriften gegen Scholastiker und Dialektiker zu Felde, die ihm das dunkle Treiben seines eigenen illegitimen Jahrhunderts zu verkörpern scheinen, wie ihm auch Paris, der Ort der *translatio studii*, ein Hort der barbarischen Illegitimität zu sein scheint. In dem Brief an Bocaccio, in dem er sich mit dessen literarischem Ehrgeiz auseinandersetzt (*Sen.* V,2) und sein gegenwärtiges unrühmliches Zeitalter (*aetas ingloria*; *Op. Omn.* II, S.879) dem Glanz der Antike entgegensetzt, werden die Scholastiker zu Ameisen, die aus dem Dunkel der Erde dringen: ›Wisse, Freund, daß ich von Übelkeit erfaßt und im Zorn spreche: es erscheinen in unseren Tagen jene Dialektiker, die nicht nur unwissend, sondern wahnwitzig sind und gleich dem schwarzen Gewimmel der Ameisen, die aus irgendeiner morschen Eiche dringen, aus dem Dunkel hervorbrechen und die Fluten jeder besseren Einsicht verwüsten.‹ In einer radikalen Umwertung der Werte wird hier die neue Disziplinierung des wissenschaftlichen Denkens an den überall in Europa sich verbreitenden Universitäten zum Zeichen eines dunklen, barbarischen Zeitalters gemacht, in dem Paris beansprucht, Ort der *translatio studii* zu sein.<sup>67</sup>

Stierle hat unzählige weitere solcher Beispiele herausgesucht.<sup>68</sup> Die Verbindung, die Petrarca zwischen dem Aristotelismus, der Scholastik und der Finsternis des zu überwindenden Mittelalters herstellt, haben wir schon gesehen. Dass er dennoch den Sitten der mittelalterlichen Universität im Kontext seiner Dichterkrönung nicht entsagen kann,<sup>69</sup> ist vor diesem Hintergrund umso frappierender und verweist erneut auf den Umstand, den man hinter allen programmatischen Rückgriffen auf die Antike nicht übersehen kann: dass ein Vergessen des Mittelalters nicht möglich ist. Bereits in der Gewalt, die Petrarca in der Abwehr des

67 Stierle, *Petrarca* (wie Anm. 48, Kap. 5), 97f.

68 Vgl. Ders., *Petrarca* (wie Anm. 48, Kap. 5), Kapitel III.1.

69 Das Erlebnis des Examens hält Petrarca zeit seines Lebens in Ehren. Vgl.: »*Quin et regum familiaritates plurimorum, nominatim Roberti Siculi regis, qui me iuvenem quoque crebro et claro scientie atque ingenii testimonio honestasset.*« (Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, wie Anm. 35, Kap. 5, 24).

Aristoteles‘ an den Tag legt, mehr noch in Gesten wie dem scholastischen Examen, scheint stets wieder der mittelalterliche Hintergrund durch, dem Petrarca zu entsagen, den zu entleugnen er versucht,<sup>70</sup> und der doch mit der stillen Gewalt, die nur Latenz an den Tag zu legen vermag, sich immer wieder hinter den Versuchen der Restitution der antiken Ordnung erhebt.

Zuletzt fällt in Petrarcas Lebenszeit die Auseinandersetzung zwischen der französischen und der italienischen Kirche, die später im abendländischen Kirchenschisma enden sollte. Clemens V. hatte von Beginn des 14. Jahrhunderts an seinen Sitz nach Avignon verlagert, und seine Nachfolger hatten diese Sitte übernommen. Wieder scheint eine *translatio* stattgefunden zu haben, die die Identität der Römischen Kirche in radikale Zweifel stürzt. Konnte der Nachfolger des ersten Bischofs von Rom in Avignon residieren?

Zumindest Petrarca steht dieser *translatio* ebenso ablehnend gegenüber wie den zuvor besprochenen. Zwar verbrachte er selbst immer wieder längere Lebensabschnitte in Avignon und die Stadt, die zu den großen intellektuellen Zentren seiner Zeit gehörte, prägte sein Schaffen stark,<sup>71</sup> doch lässt er keinen Zweifel daran, dass es trotz alledem nur Rom, nur die Heilige Stadt, sein kann, die den Sitz des Stellvertreters Christi darstellt:

Maximam praeterea atque optimam studiis vite partem illa in curia quam romanam nescio cur dicebant, levam Rodam ad ripam – ubi quinquaginta vel eo amplius egit annos, atque unde nuper, hoc ipso anno, utinam irreditura, disgregiens, ductu et auspiciis sancti, si perserveraverit, Urbani quinti, aliam urbem et sacratissimam Petri sedem, utinam permansura, repetiit<sup>72</sup>

70 Vgl. etwa auch Tamara Visser, *Antike und Christentum in Petrarcas Africa*, Tübingen 2005, beispielsweise zu Petrarcas Strategie eine Beschreibung des Himmels im *somnium Scipionis* zu umgehen: 28ff.

71 Stierle geht so weit, Avignon als den »Boden von Petrarcas Modernität« zu bezeichnen. (Stierle, *Petrarca*, wie Anm. 48, Kap. 5, 59).

72 Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), 40.

Außerdem habe ich den größten und für wissenschaftliche Studien besten Teil meines Lebens in jener Kurie, die man – wer weiß warum – römische nannte, am linken Rhoneufer verbracht. Dort war fünfzig Jahre oder noch länger der Sitz des Papstes und wurde erst neulich, noch in diesem Jahr, von dort – würde er doch niemals wieder zurückkehren! – auf Befehl und Weisung Urbans V., eines Heiligen (wenn er denn ausharrte!), wieder in die geweihte Stadt zum hochheiligen Sitz des Petrus verlegt – ach, bliebe er doch immer hier!<sup>73</sup>

Diese Hoffnung sollte sich erst zwei Jahre nach Petrarcas Tod erfüllen – und auch nicht völlig, da die Rückkehr nach Rom durch Gregor XI. zur Kirchenspaltung und der Auseinandersetzung von römischen Päpsten und in Avignon sitzenden Gegenpäpsten führte, die erst mit dem Konstanzer Konzil (1414–1418) endete.

Doch bezeichnend ist die Formulierung »in curia quam romanam nescio cur dicebant«. Warum die Kurie die römische genannt wurde, liegt auf der Hand: Sie wurde als die bloß transferierte römische Kurie begriffen. Freilich weiß das auch Petrarca. Das »nescio cur« ist ein unverhohlener Angriff auf die Idee der *translatio ecclesiae*: Die römische Kurie kann eo ipso nur in Rom beheimatet sein. Auch dieses Rom ist nicht übertragbar – doch handelt es sich um ein anderes als das antike, dessen imperium nicht transferierbar sein konnte: Es ist das christliche Rom, die Stadt Petri.

Petrarcas Kampf gegen die *translationes* ist ein Haushalten mit römischen Identitäten: Es gibt ein antikes Rom, das nicht weniger als ein hehres Ideal ist – doch auch nicht mehr. Es existiert weiter ein christliches Rom, das gewissermaßen ein zweites Ideal darstellt, doch in seiner Bindung an das Mittelalter, damit in seiner Usurpation des ersten Roms eine tiefe Ambivalenz in sich trägt. Keine dieser römischen Stätten ist verschiebbar – um den Preis der Vermischung der großen Ideale Petrarcas, der Antike und des Christentums, zu einem nicht mehr kenntlichen deutsch-römischen, aristotelisch verseuchten zeitlichen Einheitsbrei, der im Avignon des 14. Jahrhunderts zu finden ist. Petrarca ringt verzweifelt darum, Zeiten und Ideen separiert zu halten, die Abfolge der

73 Ders., *De sui ipsius et multorum ignorantia* (wie Anm. 35, Kap. 5), 41.

Zeitalter zu strukturieren. An die Stelle einer Vorstellung von drei *translationes* verschiedener politischer, kultureller und religiöser Faktoren an verschiedene Orte Europas tritt eine sehr klare Idee der Struktur der Weltzeit, die sich in einem Ort kristallisiert: zunächst das antike Rom, dessen geistige und kulturelle Welt das Idealbild, dessen Manko aber sein Heidentum darstellt; anschließend das mittelalterlich-christliche Rom, auf das das genaue Gegenteil zutrifft. Ein solches Bild ist unmittelbar einleuchtend und zwingt außerdem dem Rezipienten eine Frage auf: Was folgt nun? Es müsste doch ein ›best of both worlds‹ geben, das sich an beides anschließt?

Petrarca schafft so in seiner Ablehnung dreier gängiger Denkfiguren eine Szene für die Geburt seiner eigenen Epoche: Die Szene ist Rom, und die Epoche ist die sich von nun an vor diesem Hintergrund entfaltende Renaissance, Petrarcas Kopfgeburt, deren Wirkungsmacht nicht einmal er selbst sich hätte vorstellen können.

### 5.2.3 Identität und Differenz

Wir haben nun einige Charakteristika der Struktur der Zeiten in dem Moment herausgearbeitet, in dem die Renaissance Petrarcas beginnen sollte – oder begann. Wir müssen diese nun zurückbinden an die Frage nach dem postepochalen Phänomen und dem Epochenproblem überhaupt. Beide sind um einen größeren Fragenkomplex arrangiert: Fragen nach der Existenz von Epochen, nach der Erkennbarkeit einer Epoche und ihrer temporalen Struktur. Gibt es Epochen, dann ist schwer verständlich, warum es häufig scheint, als wäre es nicht möglich, die Präsenz einer Epoche zu erkennen, als wäre diese stets erst *ex post* definierbar. Sind aber andererseits Epochen nur Definitionen, die im Nachhinein durch Beobachter über die zunächst unstrukturiert verlaufende Zeit gestülpt werden, dann ist damit insinuiert, dass es sich um reine Ordnungsbegriffe ohne reales Korrelat handelt. Darüber hinaus fragt sich, was die spezifische Differenz einer *Post*-Epoche wäre, wenn ohnehin alle Epochen nur *ex post* Epochen sein können. Wir können diese Fragen hier noch nicht systematisch beantworten, doch haben wir am Phänomen der Begründung der Renaissance durch Petrarca Merk-

male einer Struktur von Zeit entdeckt, die uns bei der Extrapolation einer Heuristik aus der Historie weiterhelfen mag.

Die Motivation der Untersuchung der Renaissance im Kontext der Verfolgung des Postepochalen lag in der Vermutung, es könne hier eine *implizite* Postepoche vorliegen. Es ist der methodische Gewinn, den heuristisches Verfahren mit sich bringt, dass es keine vorgängige Definition eines Begriffs verlangt, sondern in einem vom Kleineren ins Größere sich bewegenden hermeneutischen Zirkel jenen bei der Untersuchung des Phänomens gewinnen und dann auf dieses wieder anwenden kann, sodass sich entstehender Begriff und Phänomen wechselseitig erhellen. Wir sind nun jedoch an einem Punkt angelangt, an dem es notwendig und möglich scheint, eine Charakterisierung der Postepoche, insbesondere der impliziten, zu versuchen.

Was die Renaissance der Untersuchung zunächst anempfahl, war ihre Bezogenheit auf ein ihr Heterogenes, mehr noch: auf ein kompliziertes Geflecht von Tempora, das Antike, Mittelalter und die neue Zeit in ihr jeweiliges Recht setzte. Die Renaissance ist zuvörderst eines: Sie ist nicht mehr Mittelalter. Mehr noch, erst durch ihre Setzung ist eine Absetzung des von ihr unterschiedenen Mittelalters möglich. Doch ist umgekehrt die Renaissance natürlich durch ein Programm gekennzeichnet: die Wiedergeburt der Antike. Man griffe zu kurz, wie wir sahen, dächte man die Epoche als ein bloßes Wiederaufgreifen des Antiken nach einer mittelalterlichen Zäsur. Die spezifische Version der Antike, die Petrarca zum Vorbild seines neuen Zeitalters machen will, ist durch die mittelalterliche Prägung gezeichnet. Die Identität der ›neuen Antike‹ wird durch eben das Moment mitbestimmt, das umgekehrt als das absolut Differenten der neuen Epoche von dieser unterschieden werden sollte. Nun ist diese Bestimmung keineswegs falsch: Die Renaissance kann, wie sie nicht die Antike sein kann, auch niemals das Mittelalter sein, doch dies aus einem anderen Grund: Das Mittelalter selbst existiert erst in Abgrenzung zur entstandenen Epoche. Die Renaissance ist gewissermaßen *per Definition* nicht das Mittelalter.

Versuchen wir den Sachverhalt in Begriffen von Identität und Differenz zu fassen, gelangen wir zu einer Relativierung der Begriffe. Die identische ›Renaissance‹ gewinnt diese Identität aus ihrer Differenz zum differierenden ›Mittelalter‹, das selbst erst in dieser Differenzie-

rung eine Identität erlangt. Umgekehrt kann die Renaissance den Auswirkungen dessen gegenüber, was sie als so radikal different markiert, nicht indifferent bleiben. Es ist angesichts dieser Komplexität nicht ausgemacht, dass die Terminologie von Identität und Differenz die geeignetste ist den anvisierten Sachverhalt zu fassen.

Nun ist es, wie wir gerade gesehen haben, eben diese konstitutive Bezogenheit der Epoche auf eine ihr vorgängige temporale Entität, die deren postepochalen Charakter ausmacht. Eine Epoche kann Postepoche nur durch den Bezug auf die Epoche sein, *deren* Postepoche sie ist. In diesem subjektiven Genitiv liegt sehr viel mehr Objektivierung, als auf den ersten Blick sichtbar ist. Tatsächlich soll hier nahegelegt werden, dass das Postepochale als *Operation* zu fassen womöglich die terminologischen Schwierigkeiten zu beseitigen ermöglicht, die sich aufdrängen, versucht man, sie als zeitliche Einheit besonderer Form zu definieren.

Die Setzung des finsternen Mittelalters, die es Petrarca zugleich ermöglicht, ein Danach zu konzipieren, ist eine solche Operation. Nicht eine seltsam komplizierte Differenz von Identität und ihr Differentem, sondern eine differenzierte Operation lässt in einem Akt beide Epochen entstehen. Wir haben die emblematische Ambivalenz der Figur Vergils sowie die des rezipierten Augustinus gesehen. Beide sind der Niederschlag des der Struktur des postepochalen Setzungsakts zugehörigen Zwiespalts.

Deutlicher wurde der operationale Charakter des Postepochalen in Petrarcas Besetzungen und Umbesetzungen Roms, Paris' und Avignons. Stierle sprach von einer »Gedächtnispolitik«<sup>74</sup> Petrarcas, man muss wohl weitergehend von einer umfassenden Kulturpolitik sprechen. Die Selektionen, Wertungen und Rekombinationen, die Petrarca vornimmt, um Mittelalter und neue Antike zu konstituieren, sind Emergenzbedingung des Postepochalen.

Was dabei das ›Post‹ erzeugt, ist die bezeichnende Struktur der Zeiten, die wir herausgestellt haben: Das Jetzt wird in einem Gestus von Beobachtungen, der den programmatischen Charakter der Setzung kaschieren soll, gegen ein Zuvor positioniert, das in dieser Form ebenfalls erst im

74 Stierle, *Petrarca* (wie Anm. 48, Kap. 5), 736.

Moment der Setzung Gestalt gewinnt. Wir wollen diese doppelte Setzung als die *postepochale Operation* bezeichnen.

Doch ist es nicht genug, nur die Absetzung hervorzuheben, die in dieser Operation beschlossen liegt. Es ist die Motivation der Setzung, die deren wesentliches Moment ausmacht. Die neue Epoche ist nicht etwa nur ›nach‹ der alten, sie ist wesentlich auf diese bezogen. Der Fall der Renaissance ermöglicht uns dabei, diesen Sachverhalt besonders klar herauszuarbeiten, da durch die Dreiteilung der Geschichte anhand der Epiphanie der Antike, der spezifische ideelle Bezugspunkt gewissermaßen temporalisiert wird: Das Mittelalter ist das Andere der Renaissance, und zwar in Hinsicht auf sein Verhältnis zur Antike – einer Antike, die nichts anderes ist als eine Idee, die in die Zeit zurückprojiziert wird. Das Mittelalter wird durch eine defizitäre Eigenschaft bestimmt: Nicht Antike zu sein, und die Renaissance grenzt sich vom Mittelalter ab durch ihr präntendiertes Wiederaufgreifen dieser. Man darf sich durch die Dreiteilung nicht beirren lassen: Petrarca setzt durch diese seine eigene Epoche *gegen das Mittelalter*, die Wiedergeburt der Antike ist dabei, wie wir sahen, eine rhetorische Figur, die die postepochale Operation ermöglicht.

Begreift man also das postepochale Phänomen in operationalen Begriffen, statt in solchen, die Existenz und Identität zeitlicher Entitäten postulieren, scheinen sich sofort zentrale Schwierigkeiten aufzulösen: Die Frage nach der Epochenschwelle mag sich als Scheinproblem entpuppen, da keineswegs ein Zeitpunkt der einen oder der anderen Epoche zugehört, was dann ein Betrachter nur feststellte. Vielmehr ist die Zuordnung von Zeitpunkten zu Epochen durch einen Beschreibenden deren ganzes Wesen. Dass man die Epochenschwelle immer erst im Nachhinein, *ex post*, erkennen kann, ergibt sich aus ihrer Provenienz: einer Beschreibung *ex post*. Und hier wird der Zusammenhang des postepochalen Phänomens mit dem der Epoche überhaupt deutlich: *Jede* Beschreibung einer Epoche kann erst *ex post* geschehen. Postepochen verdeutlichen nur, was jede Epoche erst zu einer solchen macht.

Diese Zusammenhänge werden wir noch deutlicher herausarbeiten müssen, doch wollen wir dabei dieses Ergebnis der historischen Extrapolation zur Grundlage nehmen. Die Vermutung, dass es sich bei dem

untersuchten Phänomen um eine Operation und nicht um ein Ding handelt, scheint eine belastbare Arbeitshypothese darzustellen.

## 5.3 Über naive und sentimentalische Dichtung

Stierle hat in einer genialischen Randbemerkung darauf hingewiesen, dass sich Parallelen zwischen Petrarca's »Wille zu Rom« und der in Schillers berühmtem Aufsatz »Über naive und sentimentalische Dichtung« skizzierten Relation ziehen lassen.<sup>75</sup> Dieser Vergleich scheint auf den ersten Blick plausibel, und es lässt sich auf den zweiten Blick sogar mehr daraus ziehen, als man zunächst erwarten mag.

Schillers Aufsatz versucht eine Opposition zweier Arten von Dichtung herauszuarbeiten, die durch Begriffe charakterisiert sind, deren Status wir noch herauszuarbeiten haben werden. Die Abhandlung, die stetig zwischen Literarkritik, Philosophie und Persönlichem schwankt, dabei auch durchaus nicht immer klar einer Linie folgt, nimmt ihren Ausgang von der folgenden Aussage:

Es giebt Augenblicke in unserm Leben, wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralien, Thieren, Landschaften, so wie der menschlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil sie unsern Sinnen wohlthut, auch nicht weil sie unsern Verstand oder Geschmack befriedigt (von beyden kann oft das Gegentheil statt finden), sondern bloß *weil sie Natur ist*, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. [...] Diese Art des Interesse an der Natur findet aber nur unter zwey Bedingungen statt. Fürs erste ist es durchaus nöthig, daß der Gegenstand, der uns dasselbe einflößt, *Natur sey* oder doch von uns dafür gehalten werde; zweyten, daß er (in weitester Bedeutung des Worts) *naiv sey*, d. h., daß die Natur mit der Kunst im Kontraste stehe und sie beschäme. Sobald das letzte zu dem ersten hinzukommt, und nicht eher, wird die Natur zum Naiven.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Vgl. Stierle, *Petrarca* (wie Anm. 48, Kap. 5), 74.

<sup>76</sup> Friedrich Schiller, »Über naive und sentimentalische Dichtung«, in: Benno von Wiese (Hg.), *Schillers Werke* 20, Weimar 1962, 413–503, hier 413.



Diese Kategorie des Naiven, das gewissermaßen die Natur in ihrer Opposition zur Kunst darstellt, ist zentral für alles Folgende. Sie wird zum Ausgangspunkt einer idealisierenden Rückprojektion der Natur in die Zeit:

Sie [d. i. Blume, Quelle, Stein, Vögel, etc...] *sind*, was wir *waren*; sie sind, was wir *werden sollen*. Wir waren Natur, wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freyheit, zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unsrer verlorenen Kindheit, die uns ewig das theuerste bleibt; daher sie uns mit einer gewissen Wehmuth erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen.<sup>77</sup>

Nach diesem klassischen Bezug ist die später erfolgende Assoziation des Naiven mit den Griechen nicht mehr überraschend:

Bey diesen artete die Kultur nicht so weit aus, daß die Natur darüber verlassen wurde. Der ganze Bau ihres gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunst errichtet; ihre Götterlehre selbst war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neuern Nationen<sup>78</sup>

Die grübelnde Vernunft, die *Reflexion*, ist es, die dem modernen Menschen den Zugang zur reinen Natur verwehrt, die dem Naiven den modernen Kontrapunkt entgegenstellt: das Sentimentalische.

Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, die *Bewahrer* der Natur. Wo sie dieses nicht ganz mehr seyn können, und schon in sich selbst den zerstörenden Einfluß willkürlicher und künstlicher Formen erfahren oder doch mit demselben zu kämpfen haben, da werden sie als die Zeugen, und als die *Rächer* der Natur auftreten. Sie werden entweder Natur *sein*, oder sie werden die verlorene *suchen*. Daraus entspringen

77 Ders., Naive und sentimentalische Dichtung (wie Anm. 76, Kap. 5), 414.

78 Ders., Naive und sentimentalische Dichtung (wie Anm. 76, Kap. 5), 430f.

zwey ganz verschiedene Dichtungsweisen, durch welche das ganze Gebiet der Poesie erschöpft und ausgemessen wird. Alle Dichter, die es wirklich sind, werden, je nachdem die Zeit beschaffen ist, in der sie blühen, oder zufällige Umstände auf ihre allgemeine Bildung und auf ihre vorübergehende Gemüthsstimmung Einfluß haben, entweder zu den *naiven* oder zu den *sentimentalischen* gehören.<sup>79</sup>

Es wird hier, zumindest *prima facie*, die Kategorie des Sentimentalischen als eine Kategorie von Dichtern gegen die des Naiven gestellt. Naiv ist der Dichter, der noch Natur ist – wengleich nur dort, wo er die Kunst selbst beschämt –, sentimentalisch ist der Dichter, der dies aufgrund der Beschaffenheit seiner Zeit nicht mehr sein kann – aber gerne wäre; der nicht Natur ist, sondern »die verlorene sucht«.

Aus dieser Opposition gewinnt der Vergleich mit der Situation Petrarcas seine augenscheinliche Plausibilität. Petrarca projiziert wie Schiller die ideale Verfassung der Kunst wie des Staates in die Antike zurück, auch er versucht sich an einer Restitution dieser, ohne sie völlig erreichen zu können – wir hatten dies gesehen. Die Antike als solche kann nicht wiederhergestellt werden, stattdessen entsteht in der Anwendung einer postepochalen Operation auf die Zeit eine »wiedergeborene« Antike, die nach dem Mittelalter nicht mehr dieselbe sein kann. Die Gedankenfigur scheint strukturanalog zu Schillers Konzeption des Naiven und Sentimentalischen zu sein.

Man beachte allerdings hier schon das obige Caveat: »oder zufällige Umstände auf ihre allgemeine Bildung [...] Einfluß haben«. Es scheint, als wäre es dem modernen Dichter nicht absolut unmöglich, noch Zugang zum Naiven zu finden. Diese Einschränkung korrespondiert auch mit der Feststellung, dass naiv »jedes wahre Genie seyn [müsse], oder es ist keines.«<sup>80</sup> Soll es überhaupt noch geniale Dichtung geben können, muss diese auch in modernen Zeiten noch naiv sein können. Dass diese Einschränkung auf Goethe zielt, wird spätestens hier klar:

79 Ders., Naive und sentimentalische Dichtung (wie Anm. 76, Kap. 5), 432.

80 Ders., Naive und sentimentalische Dichtung (wie Anm. 76, Kap. 5), 424.

[M]an könnte aber auch interessirt seyn zu wissen, wie der naive Dichtergeist mit einem sentimentalischen Stoff verfährt. Völlig neu und von einer ganz anderen Schwierigkeit scheint diese Aufgabe zu seyn, da in der alten und naiven Welt ein solcher *Stoff* sich nicht vorfand, in der neuen aber der *Dichter* dazu fehlen möchte. Dennoch hat sich das Genie auch diese Aufgabe gemacht und auf eine bewunderungswürdig glückliche Weise aufgelöst. Ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaßt, und die Wirklichkeit flieht, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich ausser sich sucht, dem nur seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen ewig nur Schranken sind, der endlich in seinem eigenen Daseyn nur eine Schranke sieht, und auch diese, wie billig ist, noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen – dieses gefährliche Extrem des sentimentalischen Charakters ist der Stoff eines Dichters geworden, in welchem die Natur getreuer und reiner als in irgend einem andern wirkt, und der sich unter modernen Dichtern vielleicht am wenigsten von der sinnlichen Wahrheit der Dinge entfernt.

Es ist interessant zu sehen, mit welchem glücklichen Instinkt alles, was dem sentimentalischen Charakter Nahrung giebt, im *Werther* zusammengedrängt ist[...]<sup>81</sup>

Goethe ist demnach ein naiver Dichter in sentimentalischer Zeit, dessen Dichtung sich sogar an sentimentalischen Stoffen noch bewährt. Dies legt nun eine Deutung nahe, die die Kategorien des Naiven und Sentimentalischen als typologische versteht, die nur verschiedene *Arten* von Dichtern trennt. Gegen eine solche Deutung hat sich Peter Szondi in einem bekannten Aufsatz mit dem prägnanten Titel »Das Naive ist das Sentimentalische« gewandt.

Szondi arbeitet anhand des sogenannten Geburtstagsbriefes Schillers an Goethe vom 23. August 1794 heraus, dass der Aufsatz *Über naive und sentimentalische Dichtung* vornehmlich das Ziel verfolgt, die Dichtung Schillers und Goethes zu differenzieren und deren jeweilige Berechtigung zu verteidigen. Die Differenz wird im Brief auf die von

81 Ders., Naive und sentimentalische Dichtung (wie Anm. 76, Kap. 5), 459.

»*Intuition* (Goethe) und *Spekulation* (Schiller)«<sup>82</sup> bestimmt. Doch legt auch dies zunächst eine typologische Deutung nahe. Szondis Problemstellung ergibt sich am klarsten aus dieser Passage:

So hat der Aufsatz Über naive und sentimentalische Dichtung seinen dreifachen Ursprung aus Schillers poetischer Arbeit, aus seinem Versuch, die eigene *Dichtungsweise* von der Goethes als eine nicht minder legitime abzuheben, und aus seiner Übernahme der Kantischen Grundsätze. [...] Dies alles bedacht, wird man nicht erwarten, daß in Schillers Aufsatz Über naive und sentimentalische Dichtung und der darin versenkten Gattungspoetik, falls und insofern sie geschichtsphilosophische Prämissen haben, diese so offenkundig sind wie bei Hölderin und bei Schlegel. Trifft aber die These zu, daß auch Schillers Poetik geschichtsphilosophischen Wesens sei, so hat sie der Schlegelschen und Hölderlinschen gegenüber nicht nur das fragwürdige Verdienst, es in höchst komplexer Weise zu sein, sondern auch das weniger problematische der Priorität.<sup>83</sup>

Im Grunde ist hier sowohl Problem als auch Lösung bereits genannt. Szondis Frage lautet, ob nicht die Kategorien des Naiven und Sentimentalischen eher als geschichtsphilosophische denn als poetologisch-typologische verstanden werden müssten. Der Bezug auf Kant wird die Auflösung darstellen.

Es scheint zunächst, als wendete sich Schiller gegen eine geschichtsphilosophische Deutung seiner Kategorien:

Wir haben auch in neuern, ja sogar in neuesten Zeiten naive Dichtungen in allen Klassen wenn gleich nicht mehr in ganz reiner Art, und unter den alten lateinischen, ja selbst griechischen Dichtern fehlt es nicht an sentimentalischen.<sup>84</sup>

Dies scheint einmal mehr die typologische Deutung nahezu legen:

<sup>82</sup> Peter Szondi, »Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdiagnostik in Schillers Abhandlung«, in: *Schriften II*, Berlin 2011, 59–105, hier 71.

<sup>83</sup> Szondi, Das Naive ist das Sentimentalische (wie Anm. 82, Kap. 5), 70.

<sup>84</sup> Schiller, Naive und sentimentalische Dichtung (wie Anm. 76, Kap. 5), 438.

Insofern sind *naiv* und *sentimentalisch* bei Schiller immer schon mehr als Epochenbegriffe. Bezeichnen Dichtungs- und Empfindungsweisen, deren Zuordnung zu den Epochen Antike und Moderne nur auf Grund einer geschichtsphilosophisch konzipierten Poetik möglich ist, nach der jeweils eine dieser Dichtungsweisen und eine oder mehrere ihnen jeweils entsprechende poetische Gattungen in der bestimmten Epoche den Ton angeben.<sup>85</sup>

Diese Vermittlung der Deutungen, die Szondi hier vornimmt, löst das Problem durch ein ›zwar, aber‹ auf. Es sind zwar die Kategorien typologische und damit immer mehr als Epochenbegriffe, dennoch lassen sie sich mit historischen Kategorien – Epochen, in denen sie den »Ton angeben« – verbinden. Es stellt sich hier unmittelbar die Frage nach dem Mechanismus dieser Vermittlung. Szondi behandelt diese anhand des bereits aufgeworfenen Problems nach dem »*naiven* Künstler in der *sentimentalischen* Moderne«. <sup>86</sup> Dieses wird dialektisch gelöst. Es wurde festgestellt, dass die Kategorien Schillers nicht rein historische sein können. Nun schließt dies aber keineswegs aus, dass es sich um *geschichtsphilosophische* handelt. Wir hatten eingangs gesehen, dass das *Naive* bereits inhärent dialektisch strukturiert ist:

Das *Naive* hat an seinem Gegensatz, an der Kunst (die hier noch nicht *sentimentalisch* heißt), auch nach Schiller in dem strengen Sinn ›sein anderes‹, daß es erst kraft dieses seines anderen sein kann, was es ist: *naiv*, ohne es wäre es bloße *Natur*.<sup>87</sup>

Und ein Weiteres legt die dialektische Deutung nahe: »Macht die Wahl *sentimentalische* Stoffe aus einem *naiven* Dichter noch keinen *sentimentalischen*, so muß das *Naive* selbst *sentimentalisch* geworden sein.«<sup>88</sup>

Wie ist nun diese Dialektik von *Naivem* und *Sentimentalischem* zu verstehen? Es schien zunächst, als läge hier eine binäre Opposition vor: das *Naive* als die *Natur*, das *Sentimentalische* als die *Suche* nach

85 Szondi, *Das Naive ist das Sentimentalische* (wie Anm. 82, Kap. 5), 85.

86 Ders., *Das Naive ist das Sentimentalische* (wie Anm. 82, Kap. 5), 85.

87 Ders., *Das Naive ist das Sentimentalische* (wie Anm. 82, Kap. 5), 88.

88 Ders., *Das Naive ist das Sentimentalische* (wie Anm. 82, Kap. 5), 93.

dem Verlorenen; das Naive als die Antike, das Sentimentalische als die Moderne. Beides scheint nicht mehr mit der nun zu konzipierenden dialektischen Deutung vereinbar zu sein. Die Lösung der Schwierigkeit stellt Szondis These dar, das Naive *sei* das Sentimentalische. Diese ergibt sich aus einer Anmerkung Schiller:

Für den wissenschaftlich prüfenden Leser bemerke ich, daß beide Empfindungsweisen [i.e. die naive und die sentimentalische], in ihrem höchsten Begriffe gedacht, sich wie die erste und dritte Kategorie zu einander verhalten, indem die letztere immer dadurch entsteht, daß man die erstere mit ihrem geraden Gegenteil verbindet. Das Gegenteil der naiven Empfindung ist nämlich der reflektierende Verstand, und die sentimentalische Stimmung ist das Resultat des Bestrebens, auch unter den Bedingungen der Reflexion die naive Empfindung, dem Inhalt nach, wieder herzustellen.<sup>89</sup>

Szondi weist daraufhin, dass diese »Apotheose des Sentimentalischen«<sup>90</sup> womöglich deswegen nur in einer Fußnote zu finden sei, weil Schiller »ihrer Beweiskraft nicht ganz traute«<sup>91</sup>. Nichtsdestoweniger besteht sie und stellt die valideste Auflösung der Spannung zwischen geschichtsphilosophischer und poetologischer Deutung der Kategorien dar. Das Sentimentalische ist demnach das Naive unter den Bedingungen der Reflexion und entsteht auf dem Wege der dialektischen Entwicklung der reflektierten Natur in der Geschichte.

Betrachten wir nun unseren Zusammenhang, müssen wir uns die Frage stellen, ob sich dieselbe Denkfigur nicht analog auf die *prima facie* analoge Struktur des Verhältnisses von Petrarcas Renaissance zur Antike anwenden ließe. Es soll nun freilich nicht gesagt werden, dass die Renaissance die Antike ist – es hieße, Szondis Deutung falsch aufzufassen, wollte man aus ihr ableiten, Schiller habe Antike und Moderne identifiziert. Vielmehr folgt aus ihr, dass eine eigenartige Identität der zurückprojizierten ›ersten‹ Kategorie und der nachreflexiven ›dritten‹

89 Ders., Das Naive ist das Sentimentalische (wie Anm. 82, Kap. 5), 93.

90 Ders., Das Naive ist das Sentimentalische (wie Anm. 82, Kap. 5), 103.

91 Ders., Das Naive ist das Sentimentalische (wie Anm. 82, Kap. 5), 103.

Kategorie besteht. Es handelt sich hier nicht um eine Abfolge historischer Epochen, sondern um ein und dieselbe Setzung: Das Naive kann nicht ohne seine Opposition zur Reflexion und damit nicht ohne die Möglichkeit des Sentimentalischen sein. Daraus folgt umgekehrt, dass die *Reflexion* nicht weniger als die *Bedingung der Möglichkeit* beider ist. Die Setzung des Naiven wie des Sentimentalischen in der Reflexion ist nicht weniger als die postepochale Operation in geschichtsphilosophischen Begriffen widerspiegelt. Es bedarf eines reflexiven Aktes, der die Kategorien der vorbewussten *und damit erst ex post existierenden* Epoche und der mit dieser gleichursprünglichen Postepoche schafft. Das Naive ist nicht ohne das Sentimentalische wie eine Epoche nicht ohne eine Postepoche sein kann. Beider Drittes ist die Reflexion: Die postepochale Operation liegt in der reflexiven Differenzierung von Zeit in vorreflexive und postreflektierte beschlossen.

Dieser Exkurs macht den Zusammenhang des Problems des Postepochalen mit dem der Epochen überhaupt und noch allgemeiner: mit der Geschichtsphilosophie als solcher deutlich.

## 5.4 Wirkungsmacht eines Konzepts: Das Quattrocento

### 5.4.1 Die ›Wende‹

Die methodische Schwierigkeit, die sich ergibt, möchte man den auf Petrarca folgenden Wandel beschreiben, der das wiedererkennbare Phänomen der Renaissance instituierte, liegt im allgemeinen Epochenproblem begründet, das wir erst noch zu behandeln haben. Der Mechanismus, der es ermöglichte, eine neue Zeit zu erzeugen, ist noch zu ergründen. Insbesondere die Frage nach der Epochenschwelle stellt ein Problem dar, das wir noch aufzulösen haben. Um nichtsdestoweniger eine Arbeitsbasis zu schaffen, muss das Phänomen der im Quattrocento einsetzenden Renaissance illustriert werden. Die Frage nach dem Beginn der Darstellung ist dabei im Grunde keine andere als die nach dem Beginn von Epochen als solchen. Da wir bemüht sind, auf eine Metaebene in der Behandlung der zweiten Frage zu gelangen, wollen wir dies auch im Kontext der ersten versuchen.

In einem Buch, das einiges Aufsehen erregt hat, hat Stephen Greenblatt 2011 versucht, ebendiesen Moment, in dem »the world became modern«<sup>92</sup>, herauszuarbeiten, oder besser: zu *erzählen*.

Tatsächlich trifft der zweite Terminus Greenblatts Methode besser. Bezeichnend beginnt eine Rezension des Buches: »Greenblatt sets up the drama well.«<sup>93</sup> Gemeint ist Greenblatts Darstellung der Entstehung der Renaissance anhand der Geschichte der Wiederentdeckung des Lukrez'schen Lehrgedichtes *De rerum natura*.

Das Buch beginnt mit einer lebhaften Darstellung des »book hunter«<sup>94</sup> Poggio Bracciolini, der im Winter 1417 durch »the wooded hills and valleys of southern Germany«<sup>95</sup> reitet. Die Atmosphäre des Momentes in der Zeit, den Greenblatt zu einem epochalen stilisieren will, wird detailliert ausgeleuchtet:

Slight of build and clean-shaven, he [Bracciolini] would probably have been modestly dressed in a well-made but simple tunic and cloac. That he was not country-bred was clear, and yet he did not resemble any of the city and court dwellers whom the locals would have been accustomed to glimpse from time to time. [...]

Southern Germany at the time was prosperous. The catastrophic Thirty Years' War that would ravage the countryside and shatter whole cities in the region lay far in the future, as did the horrors of our own time that destroyed much of what had survived from this period. In addition to knights, courtiers, and nobles, other men of substance busily traveled the rutted, hard-packed roads. Ravensburg, near Constance, was involved in the linen trade and had recently begun to produce paper. Ulm, on the left bank of the Danube, was a flourishing center of manufacture and commerce, as were Heidenheim, Aalen, beautiful Rotherburg ob der Tauber, and still more beautiful Würzburg.<sup>96</sup>

92 Vgl. den Untertitel von Stephen Greenblatt, *The Swerve. How the World became Modern*, New York 2011.

93 William Caferro, »Review: Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern*«, in: *Modern Philology* 111/3 (2014), E306–E308, hier E306.

94 Greenblatt, *The Swerve* (wie Anm. 92, Kap. 5), Titel des ersten Kapitels.

95 Ders., *The Swerve* (wie Anm. 92, Kap. 5), 14.

96 Ders., *The Swerve* (wie Anm. 92, Kap. 5), 14f.



Vor aller Schönheit der Szenerie beginnt man bereits zu vergessen, was Greenblatt einmal illustrieren wollte. Poggios Eintreffen in einem Kloster, das möglicherweise das Kloster von Fulda war, wird beschrieben, der Kontext mittelalterlich-mönchischen Lebens wird geschaffen, Poggios Vorbildung und Lebenslauf werden referiert – Poggio hatte eine sehr schöne Handschrift!<sup>97</sup> Zuletzt enthüllt Greenblatt, was sein MacGuffin des Beginns der Renaissance werden soll: ein Manuskript von *De rerum natura*. Poggios Fund dieses Werkes wird in bedeutungsschwangerer Stimmlage unterstrichen:

Poggio may not have had time, in the gathering darkness of the monastic library, and under the wary eyes of the abbot or his librarian, to do more than read the opening lines. But he would have seen immediately that Lucretius' Latin verses were astonishingly beautiful. Ordering his scribe to make a copy, he hurried to liberate it from the monastery. What is not clear is whether he had any intimation at all that he was releasing a book that would help in time to dismantle his entire world.<sup>98</sup>

Das nächste Drittel des Buches über beschäftigt sich Greenblatt damit, den historischen Kontext zu illustrieren, vom Verlust antiker Texte über Poggios Laufbahn zum Konzil von Konstanz. Erst nach einer Zusammenfassung der Grundgedanken des Lukrez'schen Textes soll dem Leser bewusst werden, worin das revolutionäre Moment liegt, das die Wiederentdeckung des Epikureismus mit sich brachte: Dieser wird vor der Hintergrundfolie des als Inbegriff der Sinnesfeindlichkeit dargestellten Mittelalters dargestellt:

It was not difficult for Christians of the fifth and sixth century to find reasons to weep: the cities were falling apart, the fields were soaked in the blood of dying soldiers, robbery and rape were rampant. There had to be some explanation for the catastrophic behaviour of human beings over so many generations, as if they were incapable of learning anything from their historical experience. Theology provided an answer deeper

97 Vgl. Ders., *The Swerve* (wie Anm. 92, Kap. 5), 32.

98 Ders., *The Swerve* (wie Anm. 92, Kap. 5), 50.

and more fundamental than this or that flawed individual or institution: humans were by nature corrupt. Inheritors of the sin of Adam and Eve, they richly deserved every miserable catastrophe that befell them; they needed to be punished; they had coming to them an endless diet of pain. Indeed, it was only through this pain that a small number could find the narrow gate to salvation.<sup>99</sup>

War dies noch die Situation des frühen Christentums, so war die des Mittelalters komplizierter geworden:

[I]t was not until the eleventh century that a monastic reformer, the Italian Benedictine Peter Damian, established voluntary self-flagellation as a central ascetic practise acceptable to the Church.

It had taken a thousand years to win the struggle and secure the triumph of pain seeking. »Did our Redeemer not endure scourging?« Damian asked those critics who called into question the celebration of the whip. Weren't the apostles and many of the saints and martyrs flogged? [...] To be sure, Damian concedes, in the case of these glorious predecessors, someone else was doing the whipping. But in a world in which Christianity has triumphed, we have to do the whipping ourselves.<sup>100</sup>

Ist nun das Mittelalter dergestalt eng mit Selbstgeißelung verbunden, ist die Wiederentdeckung eines Philosophen, der die Vermeidung von Schmerz zum Ziel des menschlichen Lebens erklärt hat, freilich nicht weniger als die Enthüllung des Evangeliums der Renaissance.

Nun ist durchaus fraglich, ob ein einzelner Text es vermocht hätte, eine neue Epoche einzuleiten, zumal einer, den zu lesen die Kirche bald untersagte. Der tatsächliche Impetus, den die Rezeption von *De rerum natura* hatte, ist umstritten.<sup>101</sup> Klar ist, dass der Text zu zirkulieren begann und ihn Denker von Montaigne über Bacon zu Gassendi kannten.

<sup>99</sup> Ders., *The Swerve* (wie Anm. 92, Kap. 5), 105.

<sup>100</sup> Ders., *The Swerve* (wie Anm. 92, Kap. 5), 107.

<sup>101</sup> Siehe für detailliertere Kontextualisierungen beispielsweise Alison Brown, »Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence«, in: *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 9 (2001), 11–62; und die methodologisch interessante Untersuchung von Ada Palmer, »Reading Lucretius in the Renaissance«, in: *Journal of the History of Ideas* 73/3 (2012), 395–416.

Doch ist dies nicht die Frage, die uns interessiert. Was für unseren Kontext relevant ist, ist Greenblatts *Strategie*: Wie konstruiert man einen fixen Punkt, um den man Epochen drehen kann? Und die Antwort lautet: *narrativ*. Im Grunde verwendet Greenblatt dieselbe Technik, die wir bereits bei Petrarca vorgefunden hatten: Hat die Renaissance zu einem bestimmten Zeitpunkt begonnen, so hatte dieser eine motivierende Vorgeschichte, einen Hintergrund, vor dem man seinen spezifischen Charakter und seine Anlage dazu »to dismantle his entire world«<sup>102</sup> erkennen kann, sowie eine durch ihn initiierte *Nachgeschichte*, der er (post-)epochalen Charakter verleiht.

War bei Petrarca die Vorgeschichte das Innehalten der Antike in einer dunklen Zäsur, ist es bei Greenblatt insbesondere der Verlust des Lukrez'schen Textes. War Petrarcas Hintergrundfolie das mittelalterliche Latein der Scholastiker und der Aristotelismus Thomas von Aquins, ist es für Greenblatt die menschenfeindliche, von Selbstgeißelung geprägte Mönchskultur. Ob nun der Wendepunkt Petrarcas Auftreten oder Poggios Wiederentdeckung von *De rerum natura* ist: Was folgt, ist ein Neues von epochalem Charakter – die Renaissance.

Es ist bezeichnend für unseren Zusammenhang, dass auch die Erzählung der Renaissance in einer Abhandlung die narrativen Muster zur Hilfe nimmt, die bei deren erster Entstehung von zentraler Bedeutung waren. Wir werden uns noch mit der Frage zu beschäftigen haben, welcher Zusammenhang zwischen Epochen und Narrativen besteht. Was uns hier jedoch sofort auffällt, ist, dass Greenblatts Narrativ in einem noch viel stärkeren Sinn ein Narrativ *ex post* ist. Ob hier eine qualitative Grenze zwischen diesem und dem Petrarca zu ziehen ist, steht noch infrage.

### 5.4.2 Denken der Renaissance

Es wird interessant sein, eine weitere Theorie des sich ereignenden Schrittes von Mittelalter zu Postepoche zu prüfen, die zudem eine der prominentesten Analysen des allgemeinen Phänomens der Epochen-schwelle darstellt. Hans Blumenberg hat in seiner umfangreichen Stu-

102 Siehe oben.

die *Die Legitimität der Neuzeit* versucht, herauszuarbeiten, wie ein Wandel des Denkens, der sich unmerklich ereignete, in seiner Konsequenz nicht weniger war als die *ex post* erkennbare Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit. Wir werden vor dem Hintergrund des Vorangegangenen versuchen, die Blumenberg'sche Analyse zu kontextualisieren und seine Überlegungen zur Epochenschwelle in Hinblick auf das postepochale Phänomen zu validieren.

Es wird hierfür notwendig sein, zunächst einige Grundmomente des Denkens der Renaissance zu rekapitulieren. Hier ist freilich nicht der Raum, eine Philosophiegeschichte der Renaissance zu schreiben, es muss daher genügen, einige Grundgedanken in Erinnerung zu rufen.

Ein erster Faktor, der für die spätere Entwicklung des ›modernen‹ Denkens wichtig werden sollte, war das Aufkommen empiristischer Vorstellungen zu Ende des Mittelalters. Es ist darauf hingewiesen worden, dass es der Empirismus der Nominalisten war, der die späteren Gedankenwelten eines Francis Bacon vorwegnahm.<sup>103</sup> Insbesondere Roger Bacons Betonung der Bedeutung der wissenschaftlichen Gemeinschaft<sup>104</sup> sowie der gleichermaßen großen Bedeutung von Sinneserfahrung und Mathematik<sup>105</sup> leiten jene Entwicklungen ein, deren Produkt die moderne Wissenschaft sein sollte. Eine möglicherweise noch größere Rolle spielte jedoch die nominalistische Position selbst, wie wir sehen werden.

Neben dem Nominalismus des Spätmittelalters gab es eine weitere gewichtige Position, die das Denken zu verändern begann. Nach dem, was über Petrarca gesagt wurde, kann es schwerlich mehr überraschen, dass dies der Neuplatonismus der frühen Renaissance war. Dieser wird insbesondere mit dem Namen des Nikolaus von Kues verbunden. Ernst Cassirer hat in seinem epochalen Werk zum *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* angemerkt, dass

103 Vgl. Joseph Kupfer, »The Father of Empiricism: Roger not Francis«, in: *Vivarium* 12/1 (1974), 52–62.

104 »Bacon sees the the work of scientists as constituting the work of a professional community. One scientist adds to the warrant or verification of a hypothesis or theory posited by another: ›Therefore in the beginning he must believe those who have made the experiment, or who have reliable information from experimenters, to which one adds the findings of his own experiments.« (Kupfer, *The Father of Empiricism*, wie Anm. 103, Kap. 5, 58)

105 Vgl. Ders., *The Father of Empiricism* (wie Anm. 103, Kap. 5), 55f., 60ff.

»[w]enn man in Nicolaus Cusanus den Begründer und Vorkämpfer der *neueren* Philosophie sieht, [...] sich dieses Urteil nicht auf die Eigenart und den objektiven Gehalt der Probleme berufen [kann], die in seiner Lehre zur Darstellung Entfaltung kommen.«<sup>106</sup> Tatsächlich muten die Probleme, zu deren Lösung Cusanus gelangen will, reichlich scholastisch an, etwa, wenn eines seiner Ergebnisse lautet:

Sicut linea infinita est indivisibilis, quae est ratio lineae finitae, et per consequens immutabilis et perpetua, ita et ratio omnium rerum, quae est deus benedictus, sempiterna et immutabilis est.<sup>107</sup>

Wie ferner die unendliche Linie, welche Wesensgrund der endlichen Linie ist, unteilbar und folglich unveränderlich und bleibend ist, so ist der Wesensgrund aller Dinge, der gebenedeite Gott, ewig und unveränderlich.<sup>108</sup>

Dass Gott ewig ist, war freilich nach Jahrhunderten scholastischer Summen keine Überraschung mehr. Doch fährt Cusanus fort:

Et in hoc aperitur intellectus magni Dionysii dicentis essentiam rerum incorruptibilem et aliorum, qui rationem rerum aeternam dixerunt, sicut ipse divinus Plato, qui, ut refert Chalcidius, in Phaedone dixit unum esse omnium rerum exemplar sive ideam, uti in se est, in respecto vero rerum, quae plures sunt, plura videntur exemplaria.<sup>109</sup>

Und hiermit öffnet sich nun die Einsicht für das Wort des großen Dionysius von der Unveränderlichkeit des Wesens der Dinge und ebenso für die Aussagen derer, welche den Wesensgrund der Dinge als ewig bezeichneten. Zu ihnen gehört der gottbegnadete Platon selbst, der nach dem Bericht des Chalcidius im Phaidon erklärte, es gebe für alle Dinge nur ein Urbild, die Idee, wie sie an sich ist. Im Hinblick auf die Vielzahl der Dinge freilich scheint es mehrere Urbilder zu geben.<sup>110</sup>

106 Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I*, Darmstadt 1999, 17.

107 Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*. Die belehrte Unwissenheit I, Hamburg 1994, 64.

108 Ders., *De docta ignorantia* (wie Anm. 107, Kap. 5), 65.

109 Ders., *De docta ignorantia* (wie Anm. 107, Kap. 5), 64.

110 Ders., *De docta ignorantia* (wie Anm. 107, Kap. 5), 65.

Was hier aufgeboten wird, ist nicht weniger als die Ideenlehre Platons: Jedes reale Ding hat ein Urbild, welches selbst ewig ist, eine Idee, dessen Abbild es nur darstellt. Dieses Ideal verortet Cusanus bei Gott – ja sogar das Ideal *aller* Dinge. Der platonische Gedanke von Chorismos und Methexis ist damit wieder inthronisiert und radikal theologisiert.<sup>111</sup>

Nun ist zunächst nicht klar, wie gerade der Rückgriff auf den platonischen Ideenrealismus in der Verfolgung scholastischer Fragestellungen das moderne Denken eingeleitet haben soll. Darüber hinaus scheint diese Entwicklung schlecht zu dem zuvor genannten Faktor des Empirismus zu passen. Die Auflösung der sich hier andeutenden Fragestellung liegt im obigen Zitat bereits angelegt.

Die unendliche Linie, die Cusanus als Beispiel einer platonischen Idee heranzieht, hat mehr als exemplarischen Charakter. Tatsächlich beruht geradezu die gesamte Cusanische Beweisführung auf der Geometrie.

Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant, si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum.<sup>112</sup>

Alles Mathematische ist endlich und läßt sich anders gar nicht vorstellen. Wenn wir deshalb für den Aufstieg zum schlechthin Größten das Endliche als Beispiel verwenden wollen, so müssen wir zunächst die endlichen mathematischen Figuren mit ihren Eigenschaften und Verhältnissen betrachten und entsprechend die Verhältnisse auf gleichartige unendliche Figuren übertragen. Dann aber müssen wir drittens die Verhältnisse der unendlichen Figuren im weiteren Aufstieg auf das unendlich Einfache in seiner Ablösung von aller Figürlichkeit übertra-

111 Vgl. etwa Ders., *De docta ignorantia* (wie Anm. 107, Kap. 5), 69ff.

112 Ders., *De docta ignorantia* (wie Anm. 107, Kap. 5), 44–46.

gen. Erst dann wird unsere Unwissenheit in einer nicht begreifenden Weise belehrt werden, in Rätselbildern sich mühend, über das Höchste in einer richtigeren und wahreren Weise zu denken.<sup>113</sup>

Dieses Rotieren um den Gedanken des Grenzwertes ist es, der für Cusanus das Einzelne mit dem Abstrakten, die endliche Linie mit deren Idealbild und die Vielfältigkeit des Existenten mit Gott kurzschließt: So wie eine unendliche Krümmung eine Linie und damit jede unendliche Kugel auch eine Linie ist,<sup>114</sup> so ist auch Gott die aktuelle Vervollständigung aller Limiten. Ebenso wie ein unendlich groß gedachtes Dreieck mit keinem realen Dreieck mehr übereinstimmen kann, sondern vielmehr sogar mit der Linie zusammenfällt, ist Gott kein Einzelding mehr, sondern das Idealbild von allem, dem Kleinsten wie dem Größten, dem Dreieck wie der Linie, dem Besten wie dem Schlechtesten. Dies ist die Implikation der Charakterisierung Gottes als »ratio omnium rerum«.<sup>115</sup> Das Einzelne ist dadurch bestimmt, dass es in einer Proportion zu anderem stehen kann – Gott steht in keiner Proportion zu irgendeinem Ding, ist aber gerade darin deren Grenzwert, deren ratio. Dies ist der berühmte Gedanke der *coincidentia oppositorum*. Es ist die Rolle des mathematischen Symbols,<sup>116</sup> dem Geist zu ermöglichen, den abstrahierenden Schritt vom Einzelnen hin zum Allgemeinen zu machen.

Es mag bereits in dieser Aufwertung der Mathematik durch den Mathematiker Cusanus ein Beitrag zur Einleitung der modernen Wissenschaft gelegen haben.<sup>117</sup> Doch ist es vor allem der Gedanke des Aufscheinen des Abstrakten *gerade* im Einzelnen, die Vereinbarkeit von

113 Ders., *De docta ignorantia* (wie Anm. 107, Kap. 5), 45–47.

114 Und ein Kreis und ein Dreieck. »Et pariformiter si esset sphaera infinita, illa esset circulus, triangula et linea. Primum autem, quod linea infinita sit recta, patet: Diameter circuli eset linea recta, et circumferentia est linea curva maior diametro. Si igitur curva linea in sua curvitate recipit minus, quanto circumferentia fuerit maioris circuli, igitur circumferentia maximi circuli, qui maior esse non potest, est minime curva, quare maxima recta. Coincidit igitur cum maximo minimum, ita ut ad oculum videatur necessarium esse, quod maxima linea sit recta maxime et minime curva. [...] Et hoc est primum probandum.« (Cusanus, *De docta ignorantia*, wie Anm. 107, Kap. 5, 46–48).

115 Siehe oben.

116 Vgl. Cusanus, *De docta ignorantia* (wie Anm. 107, Kap. 5), 44ff.

117 Vgl. etwa Dieter Groh, *Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der wissenschaftlichen Revolution vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, Berlin 2010, 56.

empirischer Forschung und Erlangung tatsächlicher Erkenntnis, der, wie Cassirer es fasst, Cusanus' Lehre »zum Ursprung und Vorbild der Philosophie der Renaissance«<sup>118</sup> macht:

Jedes Geschöpf ist, innerhalb der Schranken, die ihm durch seine Sondernatur gesetzt sind, in sich selbst vollendet; all sein Streben kann nicht darauf gerichtet sein, die ihm eigentümliche Wesenheit zu überschreiten, sondern nur, sie vollständig zu erfüllen und zu verkörpern. Auch die Erhebung zum Absoluten kann daher nun nicht mehr in der Verneinung des eigenen, spezifischen Seins des ›Kreatur‹ gesucht werden. Die einzelne Erscheinung ist nicht mehr der unversöhnliche Gegensatz zum Sein des Unendlichen; sie ist der notwendige Ausgangspunkt und das Symbol, das allein zu seiner Erfassung hinzuleiten vermag.<sup>119</sup>

Von hier aus ist der epochemachende Charakter, der Nikolaus von Kues zugeschrieben wird, verständlicher. Ebenfalls nicht zu unterschätzen ist der Einfluss, den dieser auf das Italien seiner Zeit haben sollte. Cassirer hat in einer weiteren bedeutenden Studie herausgearbeitet, wie Cusanus die folgenden Jahrhunderte beeinflusst hat, darunter Charaktere wie Leonardo, Campanella und Marsilius Ficinus.<sup>120</sup> Insbesondere das Auftreten des Letzteren, seine Einrichtung einer Florentiner Akademie und sein Bemühen um eine *theologia platonica* sind ein eindrucksvoller Beleg des wiedererstarkten Platonismus in der Renaissance, wie wir ihn bei Petrarca beobachtet hatten.

Doch ist der möglicherweise wichtigste Rezipient Cusanus' ein anderer:

Was Cusanus' Bedeutung für die Geschichte der *italienischen Philosophie* bedeutet, so tritt sie klar und unverkennbar erst bei *Giordano Bruno* hervor. Bruno selbst hat nie einen Zweifel darüber gelassen, wieviel er den beiden Denkern, die er als seine geistigen Befreier preist, wieviel er dem ›göttlichen Cusaner‹ und Kopernikus verdankt.<sup>121</sup>

118 Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* (wie Anm. 106, Kap. 5), 19.

119 Ders., *Das Erkenntnisproblem* (wie Anm. 106, Kap. 5), 19.

120 Vgl. Ders., *Individuum und Kosmos* (wie Anm. 50, Kap. 5), 54–84.

121 Ders., *Individuum und Kosmos* (wie Anm. 50, Kap. 5), 54.



Mag man nun Cusanus noch der Spätscholastik zuschlagen, ist wohl kaum mehr strittig, dass mit Bruno bereits die Neuzeit begonnen hatte. Der Rezeptionsszusammenhang ist eine Problematik für sich, interessanter noch ist aber die Schwelle, die zwischen beiden liegt. Man mag die Epochenschwelle zur Renaissance bei Petrarca oder bei Poggio verorten – die Validität beider Zuordnungen erschien uns fraglich –, die Renaissance selbst scheint die große Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit darzustellen. Neben der wiederkehrenden Frage nach der Epochenschwelle – hier nun zwischen Mittelalter und Neuzeit – stellt sich nun zusätzlich die Frage nach dem Verhältnis von Neuzeit und Renaissance, da auch die ›Neuzeit‹, wie wir sehen werden, anhand ihres postepochalen Verhältnisses zum Mittelalter bestimmt wird. Diese weitere Verkomplizierung des temporalen Beziehungsgeflechts werden wir nun im Folgenden anhand der bekannten Blumenberg'schen Analyse der hier verorteten Epochenschwelle untersuchen.

### 5.4.3 Die legitimierte Neuzeit

Blumenbergs Thesenkomplex ist faszinierend stringent, äußerst kontrovers diskutiert und in seinen Ergebnissen für uns nicht bis ins letzte Detail relevant. Uns interessiert primär seine Analyse der zeitlichen Struktur der Epochenschwelle vom Mittelalter zur Neuzeit. Wir werden hier Stoßrichtung und Methode der Theorie darstellen, deren Ergebnisse kontextualisieren und mit unseren bisherigen Überlegungen zur postepochalen Struktur zusammenführen.

Blumenberg nimmt seinen Ausgang von einer Bewegung radikaler Ablehnung mehrerer Positionen, zuvörderst einer verbreiteten These, die den Übergang von Mittelalter zu Neuzeit als eine Folge eines Phänomens von ›Säkularisierung‹ begreifen möchte. Elizabeth Brient fasst den Gedanken folgendermaßen zusammen:

That the modern age may be viewed in large as a ›secularization‹ of the Christian Middle Ages is by now a familiar thesis. The modern notion of progress is said to be a secularization of eschatology, communism a secularized version of the biblical paradise, the transcendental subject

of a secularization of the all-knowing God, the concept of the political equality of all citizens before the law a secularization of the prior notion of equality of all humans before God, and so on.<sup>122</sup>

Dies ist eine Idee von einer Kontinuität, die von einer oberflächlichen ›Verweltlichungsstruktur‹ verdeckt wird. Die Strukturen des Mittelalters wären die der Neuzeit, nur in ein Gewand des ›Weltlichen‹ gekleidet. Blumenberg diskutiert die Kategorie nahezu polemisch und gelangt zu zwei wesentlichen Argumenten gegen die These von der Säkularisierung.

Das erste ist ein logisches:

Die Rede von Säkularisierung ist also in ihrer Möglichkeit bedingt durch den Vorgang, der allererst ›Weltlichkeit‹ begründet hatte. ›Weltlichkeit‹ gab es nicht, bevor es nicht ›Unweltlichkeit‹ gab. Es war die aus dem Zugriff der Negation zu sich selbst entlassene, ihrer Selbstbehauptung und deren Mitteln überlassene, für das wahre Heil des Menschen unzuständige, aber dennoch um dieses mit dem Angebot der Beständigkeit und Verlässlichkeit konkurrierende Welt. Diese genuine Weltwerdung ist nicht eine Verweltlichung als Transformation von Vorgegebenem, sie ist so etwas wie die primäre Kristallisation einer zuvor unbekanntem Realität. Säkularisierung als Übergriff setzt die historisch perfekte Abgrenzung der Kompetenzen für Heil einerseits und Wohlfahrt andererseits, dazu die Versetzbarkeit der Akzente bereits voraus.<sup>123</sup>

Das Argument ist eines, das auf der Logik von Implikationen beruht: Wenn Säkularisierung als Verweltlichung begriffen werden soll, müsste es bereits eine Dualität von Polen, das Weltliche und das Außer-, Über- oder Unweltliche gegeben haben. Nun ist aber gerade diese Struktur das *Produkt* der Säkularisierung. Die »historisch perfekte Abgrenzung der Kompetenzen für Heil [...] und Wohlfahrt«<sup>124</sup> ist das Charakteristikum der modernen Gesellschaft und müsste damit eine Frucht der

122 Elizabeth Brient, *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Washington D.C. 2002, 15.

123 Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1996, 58.

124 Siehe oben.

Säkularisierung sein, wenn anders diese als Geburtsfaktor der Moderne begriffen werden soll. Umgekehrt ist diese selbst aber erst konzeptualisierbar auf dem Boden einer bereits erfolgten Differenzierung von Welten. Die Rede von der Weltwerdung mag den Verdacht, ein Wortspiel zu sein, nicht zu Unrecht auslösen, doch ist umgekehrt das Moment, das Blumenberg treffen möchte, real: Die Emergenz der Struktur zweier Welten ist das Explicandum, nicht ein Explicans.

Blumenbergs zweites Argument ist eines, das sich gegen eine verschwiegene Prämisse des Säkularisierungstheorems wendet:

Die Bereitschaft, eine [...] Hypothek von Fragen anzunehmen und als eigene Verbindlichkeit abzutragen, läßt uns weithin die Geschichte der Neuzeit verständlich werden. [...] Die Überständigkeit des Systems der Fragen über einen Epochenwandel hinweg und ihr Einfluß auf die unter neuen Prämissen möglichen Antworten ist nicht erst ein den Ursprung der Neuzeit bestimmendes Phänomen. Das Christentum selbst stand in seiner Frühzeit unter einem vergleichbaren ›Problemdruck‹ ihm genuin fremder Fragestellungen. Die Verlegenheit schon des Philo von Alexandrien, dann der patristischen Autoren, den großen kosmologischen Spekulationen der griechischen Antike etwas Vergleichbares auf der Basis der biblischen Schöpfungsgeschichte entgegenzustellen, und der dieser Nötigung nachkommende allegorische Aufwand lassen jenen Problemdruck des Überhangs der Fragen erkennen, auf die eine Antwort für möglich gehalten wurde.

Wir werden uns von der Vorstellung frei machen müssen, es gebe einen festen Kanon der ›großen‹ Fragen, die durch die Geschichte in konstanter Dringlichkeit die menschliche Wißbegierde beschäftigen und den Anspruch auf Welt- und Selbstdeutung motivieren. [...] Nicht so sehr der ›Totalitätsanspruch‹ der neuzeitlichen Vernunft als vielmehr deren Totalitätspflicht könnte als Säkularisat beschrieben werden.<sup>125</sup>

Anders gefasst: Die These von der Säkularisierung mittelalterlicher Strukturen beruht zu großen Teilen auf der Annahme, die faktische Übernahme mittelalterlicher Fragestellungen in der Neuzeit, die dort

125 Blumenberg, *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 75f.

eine neue Antwort fanden, sei Auswirkung eines persistierenden Fragenkanons, den sich jede Epoche als Herausforderung gefallen lassen müsse. Dies wäre gewissermaßen der Grund für die Strukturinvarianten, die Differenzen in den Antworten wären Manifestationen des dem Wandel zugrunde liegenden Phänomens der Säkularisierung. Blumenbergs These, dass das wahre Säkularisat die Totalitätspflicht der neuzeitlichen Vernunft sei, dreht diese Voraussetzung um: Es ist nicht ein die Jahrhunderte überdauernder Katalog Großer Fragen, der die Neuzeit anhielt neue Antworten zu finden, sondern vielmehr das Überdauern konkreter mittelalterlicher Fragen, die der Neuzeit genuin heterogen waren. Der neuzeitlichen Vernunft völlig fremd war der Anspruch auf universale Welterklärung, doch wurde dieser als mittelalterliches Residuum an sie gerichtet. Die Struktur analogie der Systeme wäre damit ein heteronomes Akzidens, das das wahre Moment des Epochenwandels verdeckte.

Ist dem nun so, muss Blumenberg erklären, worin dieses Moment zu verorten ist. Wenn der Epochenwandel nicht die Lösung derselben allgemeinmenschlichen Probleme mit neuen ›säkularen‹ Mitteln ist, worin liegt dann die Charakteristik der neuen Epoche, worin die Charakteristik von Epochen allgemein?

Brient hat Blumenbergs Ansatz treffend einen »dialogic functionalism«<sup>126</sup> genannt:

Blumenberg proposes what has been termed a ›phenomenological‹ approach to history, an approach squarely grounded in the immanent unfolding of the historical context itself. Consequently, he focuses less on the content and more on the contextual function of the ideas, values, and attitudes of a given historical period. He views these ideas and attitudes as constituting a sometimes more, sometimes less coherent framework of self- and world-interpretation.<sup>127</sup>

Die Motivation, den Ansatz phänomenologisch zu nennen, liegt wohl mehr in der allgemeinen Beliebtheit des Begriffes als in der Sache selbst. Brients eigener Terminus dagegen erscheint sinnvoll: Blumenberg sieht

126 Vgl. Brient, *Immanence of the Infinite* (wie Anm. 122, Kap. 5), 27ff.

127 Dies., *Immanence of the Infinite* (wie Anm. 122, Kap. 5), 27.

historische Ideen und Gedankenkomplexe als Antworten – d. i. Dialogkomponenten – auf *spezifische* Anforderungen ihrer Zeit. Dabei sind diese eher von ihrer Funktion her als von ihrem Inhalt zu begreifen. Dies ist ein entscheidender Perspektivenwechsel, der viele Argumente, die gegen Blumenberg vorgebracht worden sind, unmittelbar ins Leere laufen lässt. Es ist nicht die Frage, ob Blumenbergs Interpretation der *Inhalte* der seines Erachtens die Epochenschwelle markierenden Gedankenkomplexe richtig ist. Gerechtfertigt wird man ihm nur, wenn man prüft, ob seine Analyse der *Funktion* dieser zutrifft.

Was unseren Kontext betrifft, gilt noch eine Einschränkung mehr: Es ist nicht entscheidend, ob Blumenbergs Identifikation der zentralen epochemachenden Ideen die richtige ist. Uns interessiert Blumenbergs Analyse der resultierenden zeitlichen Struktur. Blumenberg mag den Grund der Neuzeit verkannt haben oder auch nicht – für uns wird nur relevant sein, welche Hinweise auf die epochale Struktur überhaupt seiner Arbeit zu entnehmen sind.

Um dies zu untersuchen, müssen wir zunächst die grundlegende These nachvollziehen, die sich hinter Blumenbergs Phrase von der ›Legitimität der Neuzeit‹ verbirgt. Diese nimmt ihren Ausgangspunkt von der *Gnosis*:

Das Problem, das die Antike ungelöst hinterließ, war die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt. Die Idee des Kosmos, die die klassische Philosophie der Griechen beherrschte und die den Vorrang der platonisch-aristotelischen und der stoischen Tradition fundierte, hatte darüber entschieden, daß die Frage nach dem Übel in der Philosophie nur einen sekundären, systematisch nebenläufigen Rang erhielt. Die antike Metaphysik ist noch nicht einmal Kosmodizee, Rechtfertigung der Welt, weil die Welt der Rechtfertigung weder bedarf noch fähig ist.<sup>128</sup>

Die Frage, die für die antike Philosophie nur nichtig sein konnte, gewann mit der Annahme eines gütigen Schöpfergottes einiges an Brisanz. Eine einflussreiche Position sollte der Neuplatonismus werden:

128 Blumenberg, *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 139.

Die platonische Zweideutigkeit, daß die Erscheinungswelt zwar Abbild der Ideen ist, aber ihr Urbild nicht zu erreichen vermag, wird im Neuplatonismus auf den zweiten Aspekt hin entschieden. Die Welt erscheint als die große Verfehlung ihres idealen Modells. [...] Die Gnosis ist von einem radikaleren metaphysischen Typus. Wo sie das neuplatonische System benutzt, ist sie doch nicht dessen Konsequenz, sondern besetzt die Stellen des Systems um. Der Demiurg ist zum Prinzip des Übels geworden, zum Gegenspieler des transzendenten Heilsgottes, der mit der Erschaffung der Welt nichts zu tun hat. Die Gnosis bedarf keiner Theodizee, denn der gute Gott hat sich auf die Welt nicht eingelassen.<sup>129</sup>

Die Gnosis erscheint so als die Radikalisierung des Neuplatonismus.<sup>130</sup> War für diesen die Welt noch die imperfekte Realisierung einer perfekten Idee Gottes, ist für die Gnosis die Welt nicht einmal dessen Werk. Sie ist vielmehr der grausame Scherz eines Demiurgen, der das Gegenprinzip zu einem guten Gott darstellt.

Blumenbergs These lautet nun, dass das Christentum die gnostischen Thesen nie völlig überwinden konnte:

Harnack hat die These aufgestellt, daß *der Katholizismus gegen Marcion erbaut worden ist*. Weiter gefaßt, entspricht das der These, daß die Formation des Mittelalters nur als Versuch der endgültigen Absicherung gegen das gnostische Syndrom verstanden werden kann. Die Welt als Schöpfung aus der Negativierung ihres demiurgischen Ursprungs

129 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 140. Zu einer Geschichte des Verhältnisses von Platonismus und Christentum vgl. auch Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998. Siehe freilich auch die klassische Abhandlung Étienne Gilson/Philotheus Böhner, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn 1954.

130 Brient wendet sich vehement gegen diese Lesart und wirft Blumenberg »consistent misreading of Neoplatonism« vor. (Vgl. Brient, *Immanence of the Infinite*, wie Anm. 122, Kap. 5, 53f.) Der Neuplatonismus Plotins trage den inhärenten Dualismus des Platonismus nicht mehr in sich, sondern betone vielmehr die Immanenz des Göttlichen. Die These sei dahingestellt. Letztlich ist hier nicht relevant, welche Intention Plotin selbst hatte, vielmehr, welche Auswirkungen die Stoßrichtung seiner Thesen hatte. Blumenberg spricht explizit vom Nominalismus als einem »praktische[n] Äquivalent *ad hominem*« (Blumenberg, *Legitimität*, wie Anm. 123, Kap. 5, 171) zur Gnosis. Analoges gilt für das Verhältnis von Neuplatonismus und Platonismus.

zurückzuholen und ihre antike Kosmos-Dignität in das christliche System hinüberzuretten, war die zentrale Anstrengung, die von Augustin bis in die Hochscholastik reicht.<sup>131</sup>

Das Mittelalter stünde und fiele daher mit der Abwehr der Gnosis. Die scholastischen Systeme wären das Bollwerk des Mittelalters gegen die Idee eines bösen Gottes und einer von vornherein nie auf das Gute hin geschaffenen Welt. Und gerade im Zerfallsprozess dieses Bollwerks sieht Blumenberg den Anbeginn der Moderne. Die Gnosis – so die provokante These – sei im Nominalismus des Spätmittelalters und in dessen These von der absoluten Allmacht Gottes wiedergekehrt und als Symptom der Entwicklung aufzufassen, die letztlich die mittelalterliche Gedankenwelt und deren Antworten auf die zeitgenössischen Fragen nicht mehr überzeugend erscheinen ließ.

Für die Götter Epikurs *und* für den Gott des Nominalismus gibt es keine *ratio creandi*, keine Begründung für die Erschaffung der Welt. Aus dieser gleichlautenden These werden jedoch radikal verschiedene Folgerungen gezogen. Für Epikur ist die Konsequenz, daß eine Schöpfung nicht angenommen werden kann, weil für den Schöpfungsakt keine *ratio* anzugeben ist. [...] Die Nominalisten gewinnen aus derselben Ausgangstheese eine für ihr theologisches System höchst positive Folgerung: Weil die Schöpfung grundlos ist, weil sie nicht an ein vorgegebenes Modell für eine bloß demiurgische Faktur gebunden ist, demonstriert sie die Radikalität des unbegründeten und alles begründenden Willens[...] Der nominalistische Gott steht mit seinem Werk in dem weitesten Horizont der widerspruchslosen Möglichkeiten, innerhalb dessen er wählt und verwirft, ohne daß das Resultat Rechenschaft über die Kriterien seines Willens ablegt. Vieles von dem, was er schaffen kann, will er nicht schaffen – das unterscheidet für das nominalistische Denken den Ursprung der Welt von einem Vorgang natürlicher Kausalität, in dem immer das Ganze der möglichen Wirkung gesetzt ist.<sup>132</sup>

131 Blumenberg, *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 143.

132 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 168f.

Der Gott Ockhams und der Nominalisten ist ein vollkommen freier Gott, der aus einer Unendlichkeit von Möglichkeiten wählt und dabei nicht an einen seinen Willen determinierenden Faktor gebunden ist.

Man muss sich vergegenwärtigen, was diese Prämisse bedeutet. Der Gott, der nur dem logischen Prinzip des Widerspruchs unterworfen ist, ist zugleich der Gott, der sich selbst zu widersprechen vermag, dessen Schöpfung nicht den Willen zur Vernichtung ausschließt, der über jede Gegenwart als Ungewißheit der Zukunft steht, also letztendlich der Gott, dessen Wirken die Annahme immanenter Gesetze nicht zuläßt und der alle rationalen ›Konstanten‹ in Frage stellt. Der Gott, der sich nicht selbst nötigt [...], macht die Zeit zur Dimension schlechthinniger Ungewißheit. Das betrifft sowohl die Identität des Subjekts, dem der Augenblick seiner Gegenwart keine Zukunft verbürgt, als auch den Bestand der Welt, deren radikale Kontingenz von jedem Augenblick zum nächsten aus dem Sein in Schein, aus der Wirklichkeit in Nichtigkeit umschlagen kann. [...] Die philosophische Penetranz dieser Überlegungen wird am ehesten deutlich, wenn man ihre zentrale Motivation für den Zweifelsversuch des Descartes in den ›Meditationen‹ wahrnimmt[...]<sup>133</sup>

Und hier wird deutlich, weshalb Blumenberg an diesem Punkt die Schwelle zur Neuzeit ansetzen möchte. Der Gott des Nominalismus ist in seiner Allmacht eine permanente Quelle der Ungewissheit für den Menschen, eine Bedrohung seiner Persistenz. Wenn Gott morgen entscheiden kann, die Welt zu widerrufen, gibt es keine Konstanz des Subjekts, keine Gesetzlichkeit der Welt, letztlich kein gesichertes Wissen. Die Existenzbedingungen des Menschen selbst sind so radikal in Frage gestellt – und hier sieht Blumenberg die Zeit gekommen, zu der die Gedankenwelt des Mittelalters nicht mehr die fundamentalen Anforderungen der Menschen erfüllen konnte.

Geht man davon aus, daß die humane Autonomie fortan ihre Positivität nur jenseits des Mittelalters artikulieren kann, so wird deutlich, daß ihr nur zwei fundamentale Positionen offen bleiben, wenn sie ihre vermeint-

133 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 181.



lich ›natürliche‹ Rolle abwerfen will: der hypothetische Atheismus, der die Frage nach den Möglichkeiten des Menschen unter die Bedingung ihrer Gültigkeit ›auch wenn es keinen Gott gäbe‹ stellt, und der rationale Deismus, der das ›vollkommenste Wesen‹ in den Dienst der Garantie jeder menschlichen Möglichkeiten selbst nimmt, das von Descartes zum Deduktionsprinzip der Zuverlässigkeit der Welt und ihrer Erkenntnis funktionalisiert wird. Das Doppelgesicht der Aufklärung – ihre Erneuerung eines teleologischen Optimismus einerseits, ihre atheistische Inklination andererseits – verliert seine Widersprüchlichkeit, wenn man es aus der Einfachheit des Ansatzes der humanen Selbstbehauptung und der Zurückweisung der mittelalterlichen Systemrolle begreift.<sup>134</sup>

So sieht Blumenberg die Entstehung der Neuzeit in einer Bewegung humaner Selbstbehauptung angesichts der Drohung einer unberechenbaren Welt, schlimmer: eines Willkürgottes begründet. In dem Moment, in dem das mittelalterliche System nicht mehr den Willen Gottes zum Heil des Menschen binden konnte, in dem die Drohung einer radikal kontingenten Welt und eines seiner selbst unsicheren Subjekts entstand, setzte eine Reaktion ein, deren prominentester Zeuge Descartes in seiner Überwindung des *genius malignus* werden sollte.

Nun ist Blumenberg verschiedentlich vorgeworfen worden, Ockham falsch interpretiert zu haben. Wilhelm Vossenkuhl leitete aus den logischen Theorien Ockhams ab, dass Blumenbergs Implikation, es könne kein gesichertes Wissen mehr geben, da ja ohnehin die gesamte Schöpfung kontingent sei, während Wissen notwendig sein müsse, nicht zutreffe:

Über den kontingenten oder notwendigen Status der Aussage entscheiden weder der Gegenstand noch die Termini der Aussage, sondern der Aussagemodus.

Entscheidend sind die Folgerungen Ockhams aus diesen Überlegungen: Da sich über vergängliche Dinge notwendige Aussagen bilden lassen, können diese Dinge zu Gegenständen von Beweisen werden. Es kann daher Wissen im strengen Sinn von Kontingentem geben. [...] Es gibt für

134 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 204.

Ockham also notwendiges Wissen kontingenter Sachverhalte. In diesem Sinn ist auch notwendiges, wahres Wissen über die kontingente Schöpfung möglich. Der Vorwurf, menschliches Wissen einer kontingenten Schöpfung sei irrational, ist zumindest im Hinblick auf den kontingenten Gehalt dieses Wissens gegenstandslos.<sup>135</sup>

Auf dieses Gegenargument trifft dasselbe zu wie auf die meisten, die gegen Blumenberg vorgebracht wurden: Vossenkuhls Anmerkung ist sicherlich korrekt, doch ist sie kein Gegenargument, weil sie am Blumenberg'schen Argumentationsmodus vorbeigeht. Es mag zutreffen, dass Ockham die Möglichkeit von Wissen von Kontingentem postuliert. Doch ist es nicht die logische Unmöglichkeit dieses Wissens, die Blumenberg als Auslöser der Plausibilitätskrise des mittelalterlichen Systems ansetzt – es ist die Kontingenz selbst. Auch wenn der Mensch selbst angesichts eines absolut mächtigen Schöpfergottes und der darin implizierten Kontingenz der Welt imstande ist, Wissen über diese Welt zu erwerben, ist all dieses Wissen *praktisch* sinnlos, wenn das Gewusste sich morgen ändern kann. Jede Anstrengung, ein essenziell kontingentes Phänomen zu erforschen, ist eines Sisyphos würdig. Vermöchte der Mensch auch gesichertes Wissen über jedes Phänomen der Welt zu erwerben, so läge die existenzielle Unsicherheit, die Blumenberg postuliert, dennoch darin beschlossen, dass die Konstanz der Phänomene und damit die sinnvolle Anwendbarkeit dieses Wissens stets in der Schwebelage hinge.

Dass Vossenkuhls Argument daher Blumenberg nicht trifft, liegt letztlich in der besonderen Perspektive der Analyse begründet: Blumenberg untersucht nicht die logischen Implikationen der Gedankenwelten, sondern deren praktische Bedeutung für den Menschen. Es ist gerade dieser Wechsel der Perspektive vom Inhalt zur kontextuellen Wirkung, die Blumenbergs Ansatz so effizient – und auch: für unseren Zusammenhang so interessant macht.

135 Wilhelm Vossenkuhl, »Vernünftige Kontingenz. Ockhams Verständnis der Schöpfung«, in: Wilhelm Vossenkuhl/Rolf Schönberger (Hg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 77–93, hier 80.

Auch Jürgen Goldsteins vehementer Einspruch gegen Blumenbergs Ockham-Analyse verfehlt dessen Argumentationsebene:

Der Dreh- und Angelpunkt einer Interpretation der Allmachtslehre bei Ockham ist die angenommene Relation von absoluter und ordinierter Macht. Nur wenn man die Einheit dieser beiden Potenzen göttlicher Machtausübung trennt, kommt es zu einer ›zwiespältigen Theologie‹, die ›zwei verschiedene Systeme‹ der Machtausübung Gottes voraussetzt, ›die mitunter nicht in Einklang zu bringen sind. [...] Das vorrangige Ziel der theologischen Rede von der absoluten Macht Gottes ist der Aufweis der Kontingenzt der Welt als der Bedingung der Freiheit Gottes. Die Rede von der *potestas dei absoluta* sucht nicht den Willen, sondern die Fähigkeit Gottes zu bezeichnen, wobei die Fähigkeit einer alternativen Entscheidung retrospektiv zu betrachten ist: Gott hätte sich bei allem, was er entschieden hat, auch anders entscheiden können. Die Nichtnotwendigkeit des göttlichen Handelns ist für Ockham Freiheit, nicht Willkür.<sup>136</sup>

Goldstein versucht im Laufe seiner Studie zu zeigen, dass es Ockham selbst war, der entscheidende Momente der von Blumenberg als Reaktion auf Ockham betrachteten Aspekte in der Entwicklung der modernen Subjektivität bereits vorweggenommen hatte.<sup>137</sup> Nun ging es Blumenberg nie darum, Ockham als Vertreter des Mittelalters zu kennzeichnen, der bloß das Feindbild neuzeitlichen Denkens, das Schreckgespenst des Willkürgottes erschaffen habe. Es ist vielmehr die

<sup>136</sup> Jürgen Goldstein, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg 1998, 197f.

<sup>137</sup> Vgl. zu einer noch polemischeren Kritik auch Jürgen Goldstein, »Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft«, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt 1999, 207–225, besonders das resolute Fazit: »Wenn Modernität Perspektivität ist, dann gehört ein aufgeklärter Perspektivismus zur Selbstaufklärung der Moderne. Deren Aufbruch ins Fragmentarische hat dies als die Pluralität der Wirklichkeiten, in denen wir leben, zu beschreiben gewußt. Mag Blumenberg bereits ein Autor des behutsamen Plurals sein, bei dem Entwurf der Legitimität der Neuzeit ist er es nicht.« (225)

Zu einer versöhnlicheren Auseinandersetzung Goldsteins mit Blumenberg vgl. etwa Jürgen Goldstein, »Entfesselter Prometheus? Hans Blumenbergs Apologie der neuzeitlichen Technik«, in: Cornelius Borck (Hg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg 2013, 25–46.

Annahme des absolut freien Gottes, die die Notwendigkeit einer Neukonstitution des Subjekts erfordert. In den Worten Felix Heidenreichs:

Trotz Goldsteins harter Formulierungen scheint jedoch in der Frage der Ockham-Deutung die Differenz weniger groß zu sein als suggeriert wird, ja womöglich handelt es sich schlicht um verschiedene Ebenen der Analyse. Denn Blumenberg geht es aus funktionalistischer Perspektive ja gerade nicht um eine hermeneutisch präzise Interpretation, die die filigrane Argumentation franziskanischer Theologie nachzeichnet. Man muß klar sehen: Aus funktionalistischer Sicht geht es gar nicht darum, worin, um Jan P. Beckhams Formulierung aufzugreifen, der ›authentische‹ Ockhamismus bestand, sondern primär darum, wie er funktional wirkte, nämlich als Bedingung der Möglichkeit der verschärften skeptischen Reflexion bei Descartes. Gerade in dieser Hinsicht sind sich jedoch Goldstein und Blumenberg einig, denn auch Goldstein räumt ein, daß die Kontingenzerweiterung durch Rationalitätssteigerung beantwortet wurde – ob nun bereits (und wie Goldstein meint plausibel) von Ockham selbst oder erst im Cartesianismus ist eine andere Frage.<sup>138</sup>

Was Heidenreich hier festhält, ist wiederum die Differenz der Ebenen in der Argumentation. Es ist das Spezifikum des Blumenberg'schen Erklärungsansatzes, dass er die praktischen Implikationen der analysierten Gedankenkomplexe für den Weltbezug des Menschen – ihre ›Funktionalität‹ – herausarbeitet. Es ist nicht der exakte Inhalt eines Systems, es sind die Implikationen seiner Rezeption, die seine historische Valenz ausmachen. Es ist dies eine ähnliche Verschiebung wie die, die wir in der Behandlung des postepochalen Phänomens weg von der ›Substanz‹ der Epoche hin zu ihrer Genese aus Akten der Setzung und der Rezeption vollziehen wollen.

Man kann diese Differenz als eine Frage von Perspektiven behandeln. Nehmen wir zum Ausgangspunkt einer Heuristik einmal die bekannte Theorie Karl Löwiths, die er insbesondere in *Weltgeschichte*

138 Felix Heidenreich, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Paderborn 2005, 174.

und Heilsgeschehen (1953)<sup>139</sup> entwickelt hat. Löwith geht von einem sehr simplen Gedanken aus:

In der folgenden Untersuchung bezeichnet der Ausdruck ›Philosophie der Geschichte‹ die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden.

So verstanden ist alle Philosophie der Geschichte ganz und gar abhängig von der Theologie, d. h. von der theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens.<sup>140</sup>

Der Gedanke, Geschichte könnte einer philosophischen Untersuchung zugänglich sein, ist keineswegs selbstverständlich. Zeit war von jeher ein Gegenstand der Philosophie, doch dass darüber hinaus das menschliche Handeln in der Zeit einen Gegenstand formieren könnte, der erkenntnisfähig wäre, ist nicht unmittelbar einleuchtend.

Löwith postuliert, die Menschheit habe exakt zwei Erklärungsmodelle der Geschichte gefunden. Geschichtsphilosophie setze als Bedingung ihrer Möglichkeit zwingend das historisch spätere dieser Modelle voraus:

Daß wir überhaupt die Geschichte im ganzen auf Sinn und Unsinn befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt; jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins Leben gerufen. Nach dem letzten Sinn der Geschichte ernstlich zu fragen, überschreitet alles Wissenkönnen und verschlägt uns den Atem; es versetzt uns in ein Vakuum, das nur Hoffnung und Glaube auszufüllen vermögen.<sup>141</sup>

Der Gedanke, Geschichte könnte sinnbehaftet und damit der philosophischen Deutung zugänglich sein, ist, so Löwith, jüdisch-christlicher Provenienz. Die Eschatologie ist – das ist im Wesentlichen das Ergebnis der Löwith'schen Untersuchung – nicht weniger als das grundlegende

139 Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 2004.

140 Ders., *Weltgeschichte* (wie Anm. 139, Kap. 5), 11.

141 Ders., *Weltgeschichte* (wie Anm. 139, Kap. 5), 14.

Modell jeder Geschichtsphilosophie. Die Annahme des Kommens des Messias oder der Wiederkunft Christi strukturiert die Zeit auf ein Ziel hin und jedes Geschehnis ist als Punkt am Weg dorthin aufzufassen. Dies erst ermöglicht von einem Sinn der Geschehnisse zu sprechen – relativ nämlich zum Sinn der Geschichte überhaupt.

Dem entgegen steht nur *ein* anderes Modell der Geschichte:

Die Griechen waren bescheidener. Sie maßten sich nicht an, den letzten Sinn der Weltgeschichte zu ergründen. Sie waren von der sichtbaren Ordnung und Schönheit des natürlichen Kosmos ergriffen, und das kosmische Gesetz des Werdens und Vergehens war auch das Vorbild ihres Geschichtsverständnisses. Nach griechischer Weltanschauung bewegt sich alles in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, wobei der Hervorgang in seinen Anfang zurückkehrt. [...] In diesem geistigen Klima, das von der Anschauung der natürlichen Welt beherrscht war, konnte der Gedanke der weltgeschichtlichen Bedeutung eines einzigartigen Ereignisses nicht aufkommen.<sup>142</sup>

Die Überwindung dieses Kreislaufmodelles der Geschichte durch das christliche Denken ist nach Löwith die Initiierung einer steten Variation dieses Gedankens bis in das moderne Geschichtsdenken hinein:

Bei Condorcet, Comte und Proudhon wird die Frage, ob die Modernen das Altertum übertroffen haben, nicht mehr ernst genommen. Für sie besteht das Problem vielmehr darin, ob die Hauptlehren und das soziale System der christlichen Kirche ersetzt und abgelöst werden können. Zugleich waren sie sich bewußt, daß der Fortschritt des modernen revolutionären Zeitalters nicht einfach eine unmittelbare Folge der neuen Erkenntnisse in Naturwissenschaft und Geschichte ist, sondern vermittelt durch das Christentum, welches über das klassische Heidentum hinwegschritt, indem es überhaupt erst die Idee des Fortschritts, nämlich vom Alten zum Neuen Testament, in die abendländische Geschichte eingeführt

142 Ders., *Weltgeschichte* (wie Anm. 139, Kap. 5), 14.

hat. Infolge dieser ursprünglichen Abhängigkeit der Fortschrittsidee vom Christentum ist der moderne Fortschrittsgedanke zweideutig: er ist einem Ursprung nach christlich, und seiner Tendenz nach antichristlich.<sup>143</sup>

Löwith verfolgt diesen Gedanken bis zu Hegel, Marx und Burckhardt. Uns muss diese Studie nicht im Detail interessieren, doch fällt auf, dass der Ansatz dahinter jener ist, den wir als mit Blumenbergs Theorie unvereinbar erkannt hatten: die Annahme einer die Zeiten überdauernden permanenten Struktur des menschlichen Denkens. Ursächlich für die Unvereinbarkeit ist eine Differenz der Perspektiven. Nicht ganz zufällig kommt Löwith zum Ergebnis, es gäbe nur zwei Erklärungsmodelle der Geschichte. Solche Verflachungstendenzen entspringen stets einer rein *externen* Perspektive auf einen Sachverhalt. Aus Sicht eines Marx und eines Burckhardt hat sich die eigene Theorie keineswegs als eine Variation der christlichen Eschatologie dargestellt. Erst ein sehr makroskopischer Blickwinkel, der nur auf die ganz allgemeine Struktur der betrachteten Theorie sieht, erkennt deren ›Typus‹ in der Ausgerichtetheit auf einen Endpunkt. Vom konkreten Inhalt, etwa dem Unterschied zwischen der sozialistischen Revolution und dem letzten Gericht, kann dabei getrost abstrahiert werden. Blumenbergs Perspektive ist nun nicht rein extern, und dies bedingt die Unvereinbarkeit der Grundannahmen seiner Theorie mit denen der These Löwiths: Der Inhalt zählt. Doch ist nun umgekehrt seine Perspektive auch keine rein interne. Wir hatten bereits gesehen, dass der Ansatz als funktionalistisch bezeichnet werden kann. Damit ist es nicht der Inhalt selbst, der die Epoche definiert, sondern dessen Funktion, die selbst wohl nur für einen externen Beobachter erkenntlich sein kann. Damit ist Blumenbergs Perspektive ein Mittelding zwischen der internen Epochensicht und der externen Perspektive auf die Struktur des Denkens der Epoche.<sup>144</sup> Nun ist auch der Ansatz, den wir im Vorhergehenden verfolgt haben, von einer ähnlichen, man könnte sagen: *externalisierenden* Per-

143 Ders., *Weltgeschichte* (wie Anm. 139, Kap. 5), 71.

144 Eher auf Blumenbergs Ebene bewegt sich Wolfhart Pannenberg, der allerdings die Ursache für das epochale Umdenken in der Entstehung des Protestantismus sehen möchte. (Vgl. Wolfhart Pannenberg, »Die christliche Legitimität der Neuzeit«, in: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 114–128, hier 126). Hier wäre zu fragen, ob nicht

spektive her gedacht. Wo allerdings Blumenberg nahezu psychologisierend die *Funktion* eines Gedankens betrachtet, haben wir bisher nur dessen *Effekt* behandelt. Dies ist durch eine weitere Differenz in theoretischen Voraussetzungen bedingt, die uns der Notwendigkeit enthebt, problematische theoretische Konstanten, deren Blumenberg sich nicht entledigen konnte, etwa die menschliche Psyche und deren Bedürfnis nach Selbstbehauptung, als systematische Faktoren einzuführen.

Dieses Unterschiedes ungeachtet wird für unsere Untersuchung, nicht zuletzt aufgrund der vorhandenen Ähnlichkeiten in der Perspektive, Blumenbergs Analyse der zeitlichen Struktur der Epochen-schwelle von Interesse sein.

Nachdem Blumenberg den »Prozess der theoretischen Neugierde«<sup>145</sup> nachgezeichnet hat, der das moderne Denken zeichnen soll, schließt er mit einer Behandlung des Momentes zwischen den Epochen, besser: des unmerklichen Überganges von der einen in die andere, von Mittelalter zu Neuzeit. Die Strategie, die er dafür wählt, besteht darin, einen Vertreter des späten Mittelalters – Cusanus – gegen einen der frühen Neuzeit, nämlich Giordano Bruno,<sup>146</sup> zu stellen und anhand einer radikalen Differenz in der Behandlung eines gemeinsamen Themas, das sich aufgrund von Blumenbergs theoretischen Prämissen als notwendig zentralste Frage darstellt, den Kontrast der Epochen zu zeigen.

Cassirer hatte über Cusanus geschrieben:

Man hat das dritte Buch der Schrift ›De docta ignorantia‹ [...] bisweilen so wenig verstanden, daß man es aus dem Ganzen der *Philosophie* des Cusanus auszuscheiden versuchte, daß man es als einen willkürlichen ›theologischen‹ Anhang ansah, der einem rein dogmatischen Interesse seinen Ursprung verdankte. Aber derartige uns geläufige Trennungen lassen sich in die Lehre des Cusanus nicht einführen, ohne dadurch ihr

der Protestantismus selbst in seiner Betonung des *sola gratia* vielmehr eine Ausprägung des von Blumenberg beschriebenen Phänomens ist.

<sup>145</sup> Vgl. Blumenberg, *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 263ff. Vgl. auch die umfassende Studie Dieter Grohs, *Göttliche Weltökonomie* (wie Anm. 117, Kap. 5).

<sup>146</sup> Auch Alexandre Koyré hatte Bruno die »klarste und eindringlichste Darstellung des neuen Evangeliums von der Einheit und Unendlichkeit der Welt« (Alexandre Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a. M. 1969, 47) zugeschrieben. Bedauerlicherweise sei Bruno jedoch »kein besonders guter Philosoph« (58).



ganzes inneres Gefüge zu zerschneiden, ohne ihre charakteristische geistige Struktur aufzuheben. In Wahrheit ist die Einführung und die spekulative Behandlung der Christus-Idee innerhalb der Schrift ›De docta ignorantia‹ sowenig ein äußerer Annex, daß sie vielmehr die bewegende Kraft in Cusanus' Denken erst vollständig zur Entfaltung und Äußerung bringt. Hier stehen wir an dem eigentlichen Punkt des Übergangs, des dialektischen Umschlags seines Grundgedankes. Dieser war darauf gerichtet, zwischen dem Bedingten und Unbedingten, dem Menschlichen und dem Göttlichen, dem Endlichen und dem Unendlichen, einen harten Schnitt zu vollziehen. Keines der beiden Momente ist auf das andere zurückführbar, keines durch das andere meßbar. So bleibt der endlichen, der menschlichen Erkenntnis gegenüber dem Absoluten kein anderes Verhalten als das der Resignation, der völligen Selbstbe-scheidung übrig. Aber gerade diese Resignation birgt nun ein positives Moment. Wenn die menschliche Erkenntnis zum Nichtwissen des Absoluten gelangt, so gewinnt sie hierin das Wissen ebendieses Nichtwissens selbst.<sup>147</sup>

Es ist dieses Moment des Verhältnisses von Gott zu Welt und Mensch, eines Verhältnisses, das in der Figur Jesu Christi von jeher einbegriffen ist, das Blumenberg zum Prüfstein der Epochalität, zum Schwellstein der Epoche machen will.

Am klarsten kommt diese Gegenüberstellung hier zum Vorschein:

Während seines Prozesses, und zwar bei der Vernehmung vom 3. Juni 1592 in Venedig, wird sich Bruno auf das Prinzip der Indifferenz des Endlichen gegenüber dem Unendlichen berufen: *finiti ad infinitum nulla proportio*. Ohne ihn zu nennen, referiert er den Cusaner, der diesen Satz dazu verwendet hatte, die Heilsnotwendigkeit der Inkarnation für eine Welt zu beweisen, die aus sich und kraft ihrer Natur für das absolute und unendliche Wesen keine Bedeutung besitzen kann. Nur dadurch, daß Gott selbst sich zu einem Stück dieser Welt machen wollte, konnte sie die Qualität gewinnen, die ihr das göttliche Interesse sicherte. *Verbum*

147 Cassirer, *Individuum und Kosmos* (wie Anm. 50, Kap. 5), 45.

*non propter carnem factum est caro, sed propter seipsum*, lautet die Grundformel, auf deren Basis die Christologie das göttliche Selbstinteresse zum Weltinteresse transformiert.<sup>148</sup>

Diese gewissermaßen logisch bedingte Trennung von Finitem und Infinitem bei Cusanus hatten wir bereits kennengelernt. Die notwendige Konsequenz ist für Cusanus die Inkarnation, die allein das göttliche Interesse und damit die Heilsqualifikation der Welt zu motivieren geeignet war. Die Vermittlung des Endlichen und Unendlichen in Christus ist eben daher ein zentrales Moment der Cusanischen Philosophie. Nicht so für Giordano Bruno:

Bruno argumentiert umgekehrt. Die Unendlichkeit der göttlichen Natur und die Endlichkeit der weltlich-menschlichen schließen für ihn ein reales Verhältnis oder gar eine Union beider Naturen von dem der Christologie vertrauten Typus aus. Die Unmöglichkeit des Vorzugs eines bestimmten Wesens in der Welt läßt nur die Wahl zwischen der Rückbildung der cusanischen Vermittlungstheorie in das reine Transzendenzprinzip einerseits, nach dem der Gottheit eine Einlassung auf die Welt weder zugetraut noch zugemutet werden kann, und dem konsequenten Immanenzprinzip andererseits, nach dem sie alles in allem gleicherweise immer und wesentlich schon ist. Die Entscheidung war für Bruno dadurch vorgegeben, daß er im strikten Zuendedenken der absoluten Macht die Welt als die Selbstreproduktion des Göttlichen verstanden hatte.<sup>149</sup>

So folgt aus der Radikalisierung der neuplatonisch und nominalistisch vermittelten Bewegung gegen die Konsequenzen eines wiedergeborenen gnostischen Demiurgen für Blumenberg letztlich das Denken der vollständigen Immanenz Gottes in der Welt. Dies verträgt sich mit dem Einsetzen des neuzeitlichen Denkens und der experimentellen Wissenschaft freilich hervorragend. Bruno ist damit für Blumenberg der Zeuge für die angebrochene Neuzeit. Er charakterisiert dessen Weltsicht als

148 Blumenberg, *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 674.

149 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 674f.

die einer »Selbsterschöpfung Gottes«<sup>150</sup>: Die Welt wird als Reproduktion der vollen Macht und Schönheit Gottes gedacht, als notwendiges Produkt und Korrelat der absolut gesetzten Allmacht Gottes. Dem stellt Blumenberg kontrastierend auf der anderen Seite der Epochenchwelle die Weltsicht des Cusaners als die einer »Selbstbeschränkung Gottes« gegenüber. Gottes Macht war absolut zu setzen, doch bedingt dies nur ein »Postulat der Angemessenheit der Schöpfung gegenüber ihrem Urheber«:<sup>151</sup>

Es ist, als hätte Gott sein ›Es werde!‹ gesprochen, und weil kein Gott entstehen konnte, der doch die Ewigkeit selbst ist, entstand etwas, das Gott so ähnlich wie möglich wurde.<sup>152</sup>

Dies ist gewissermaßen der letzte Halt vor einer reinen Immanenz der Gottheit, und hier wird klar, weshalb Blumenberg Cusanus' Lehre als einen letzten Versuch begreifen kann, das endende Mittelalter zu retten. Gäbe es das obige implizite Postulat nicht, wäre Brunos Weltsicht die Folge, und die Neuzeit hätte begonnen. So verläuft die Epochenchwelle – das meint Blumenberg, gezeigt zu haben<sup>153</sup> – *zwischen* Cusanus und Bruno.

Freilich ist es dieses ›zwischen‹, das wir hier verfolgen. Der letzte Teil der *Legitimität der Neuzeit* heißt »Aspekte der Epochenchwelle«<sup>154</sup> und womöglich verweist hier bereits der Terminus ›Aspekte‹ auf Blumenbergs eigene ›Sicht‹ auf die Epochenchwelle: Diese ist, so die zentrale Aussage, stets nur in zeitlichem Abstand zu erblicken.

150 Vgl. Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 639ff.

151 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 588.

152 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 588.

153 Dass auch diese These umstritten ist, muss angesichts ihrer kühnen Tragweite kaum erwähnt werden. Vgl. etwa Günter Frank, »Hans Blumenbergs Bruno-Relektüre. Geschichtsphilosophische Überlegungen zur Legitimität der Neuzeit«, in: *Bruniana & Campelliana* 4/1 (1998), 123–139, wo etwa auf die Bedeutung der ägyptischen Mystik für Bruno – die sogenannte »Yates-These« (137) – hingewiesen wird.

154 Blumenberg, *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 531ff. Vgl. auch die Einzelausgabe Hans Blumenberg, *Aspekte der Epochenchwelle. Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a. M. 1976.

Daß irgendwann von einem Hier und Heute eine ›neue Epoche‹ der Weltgeschichte ausgehen und man dabei gewesen sein könnte – wie es Goethe am Abend der Kanonade von Valmy die enttäuschten Kombattanten glauben machen wollte –, ist als historischer Sachverhalt nirgendwo sicherzustellen. Vielleicht war das gar nicht ein so großes Wort, wie es sich für unsere Ohren anhört, selbst als die ironische Übertreibung nicht, als die es beabsichtigt gewesen sein mag. Als ›Epoche‹ gilt erst für uns, was die rhetorische Hyperbel vom Epochemachenden aufgebracht hat.<sup>155</sup>

Was hier angesprochen ist, sind im Grunde zwei Punkte: der der Historizität des Epochenbegriffes selbst und der Umstand, dass eine Epoche als *historisches* Ereignis eigenen epistemologischen Rahmenbedingungen gehorcht. Uns interessiert an dieser Stelle der zweite Punkt, da er direkt zum Komplex von Fragen nach der zeitlichen und diskursiven Struktur von (Post-)Epochen gehört.

Blumenberg weist daraufhin, dass die Epochenschwellen zwischen Antike und Mittelalter einerseits und zwischen Mittelalter und Neuzeit andererseits im Grunde nicht vergleichbar seien. Die Begründung ist für unseren Zusammenhang zentral:

Daß die Bedingungen für den Realismus des Epochenbegriffs nicht an jedem Fall gleichermaßen erfüllt sein können, läßt sich an der Unvergleichlichkeit der Epochenwende zwischen Antike christlichem Mittelalter mit der vom Mittelalter zur Neuzeit ablesen. Die Verspätung in der Ausbildung des mittelalterlichen Systems gegenüber seinem Hauptfaktor, dem Christentum in seinem ursprünglichen Typus, zeigt dieses System, statt als authentisch-adäquate Auslegung eines geschichtlichen Einschnitts, als dessen allenfalls nachholende Aufarbeitung. Das Christentum hat erst sehr spät für sich in Anspruch genommen, eine neue Phase der Geschichte einleitet zu haben. [...] Auch die ausgehende Antike hatte, obwohl an den Widersprüchen der großen Schulen ihrer Metaphysik leidend, keine Herausforderung zu einer neuen übergreifenden Konzeption empfunden, sondern eine Art weltlicher Resigna-

155 Blumenberg, *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 531.

tion entwickelt, die sowohl die Form der Bereitschaft für transzendente Heilsangebote annehmen konnte, als auch die entgegengesetzte des Skeptizismus oder die einer privaten Heroik der Unanfechtbarkeit. Insofern war die Auflösung der Widersprüche der späten Antike entgegengesetzt zu der Bewältigung der Schwierigkeiten, auf die ein Jahrtausend später das mittelalterlich-scholastische System auflaufen sollte. Hier war, jede Art von Resignation abweisend, ein Programm der Selbstbehauptung gegen transzendente Ungewißheiten fällig geworden. Die Neuzeit ist also, im Unterschied zum Mittelalter, nicht eher da als ihre Selbstausslegung, durch die sie zwar nicht hervorgetrieben wird, deren sie aber ständig zu ihrer Formierung bedarf. Das Selbstverständnis ist eines der konstitutiven Phänomene der beginnenden Geschichtsphase. Das macht den Epochenbegriff selbst zum signifikanten Element der Epoche.<sup>156</sup>

Hier kommt Blumenberg einem Gedanken nahe, den wir bereits impliziert haben und noch weiter systematisch ausbauen wollen: dem der Konstitutivität von Reflexion auf *bestimmte* Epochen. Doch ist Blumenbergs Theorie – die sich freilich auf andere Aspekte konzentriert – noch nicht völlig kohärent, wie wir nun zeigen müssen, um so einen Leitfaden für den Entwurf einer Theorie von (Post-)Epochalität zu gewinnen.

Blumenberg hält fest, dass der Unterschied zwischen den Epochen-schwellen A (Antike zum Mittelalter) und B (Mittelalter zur Neuzeit) eine Differenz in den Bedingungen des *Realismus des Epochenbegriffes* implizieren. Dies sagt, dass die *Begriffe* von den Epochen-schwellen A und B auf verschiedenen Ebenen in Hinblick auf ihren realistischen Charakter aufgefasst werden müssen, oder: dass die Epochen-schwellen A und B in unterschiedlichem Maße *real* sind. Die Begründung – die in bestimmtem Sinne absolut zutrifft – ist, dass die Entstehung der Neuzeit unter den Bedingungen einer Reflexion auf ebendiesen sich ereignenden Übergang sich vollzog, was für die Epochen-schwelle A nicht zutraf. Dass dies einen qualitativen Unterschied zwischen den beiden Schwellen ausmacht, ist unstrittig. Doch stellen sich hier etliche Fragen. In welchem Sinn ist der Begriff der Epoche zu nehmen, sodass impliziert ist, dass die Schwelle A nicht *real* ist? Ist diese nicht ein zu

156 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 543.

klar ansprechbares, ein zu deutliches definiertes Phänomen, als dass man ihm die Realität durchweg absprechen könnte? Wenn umgekehrt aber die Schwelle A real ist, worin besteht dann der offenbar vorhandene Unterschied zwischen den Epochenschwellen? Weiter: Wie verhält sich die Epoche zu ihrem *Namen*, insbesondere in Anbetracht des Umstandes, dass weder Petrarca von der Renaissance noch Bruno von der Neuzeit – im Sinne eines *Epochenbegriffes* – gesprochen hat? All diese Fragen kann man womöglich zu einer Frage zuspitzen: In welchem Verhältnis steht eine Epoche zu einem *Begriff* ihrer – und was ist die spezifische Differenz zwischen einer Epoche, die einen *Begriff ihrer selbst* hat und einer, die diesen nicht hat? Man kann diese Frage auch an Blumenberg richten. Dieser schreibt:

Es gibt keine Zeugen von Epochenumbrüchen. Die Epochenwende ist ein unmerklicher Limes, an kein prägnantes Datum oder Ereignis evident gebunden. Aber in einer differentiellen Betrachtung markiert sich eine Schwelle, die als entweder noch nicht erreichte oder schon überschrittene ermittelt werden kann.<sup>157</sup>

Wie passt diese Schwelle, die keinen Zeugen kennt, zum Postulat des ›Selbstbewusstseins‹ der Epochenschwelle zur Neuzeit? Und wir können noch aus eigenem Interesse die Frage anfügen: Welche Rolle spielt in diesem Fragenkomplex der Begriff der ›Post-Epoche‹?

Was die obigen Fragen nahelegen sollen, ist vor allem dies: Blumenberg hat in seiner Analyse der Epochenschwelle einen realen Punkt angesprochen: Es gibt einen grundlegenden Unterschied zwischen der Schwelle von Antike zu Mittelalter und von Mittelalter zur Neuzeit. Doch zeigen die Unstimmigkeiten im Blumenberg'schen Text unmittelbar, dass hier noch ein theoretisches Desiderat vorliegt: die Vereinbarung von verschiedenen Begriffen von Epochen und deren Begriffen wiederum, die verschiedene epistemologische, historische und geschichtsphilosophische Ebenen zugleich inkorporieren muss. Es sind die komplizierten Relationen von Antike, Mittelalter, Neuzeit (oder: Renaissance?), Blumenberg und Cusanus (oder: Petrarca?) unterein-

157 Ders., *Legitimität* (wie Anm. 123, Kap. 5), 545.

ander, die zu entwirren einen Ansatz zur Klärung nach der Frage nach Post-Epochalität insgesamt zu enthüllen verspricht.

Es ist ein Charakteristikum des heuristischen Ansatzes, der uns veranlasst hat, die Renaissance und die frühe Neuzeit zu untersuchen, dass er zunächst mehr Fragen aufwirft als Antworten nahelegt, doch mag es sein, dass diese Fragen sowie das Gefühl für die korrelierenden Sachverhalte und deren Komplikationen den entscheidenden Anhaltspunkt für den Entwurf einer Theorie darstellen werden. Doch müssen wir zuvor noch auf einen letzten Punkt im Zusammenhang mit der Renaissance eingehen: Wir haben Petrarca's reflektierende Haltung zu der Epoche gesehen, die er schaffen sollte. Doch kannte Petrarca den *Begriff* der Renaissance nicht. Das Verhältnis dieses Begriffes zum anvisierten Phänomen müssen wir noch nachzeichnen, bevor wir einen theoretischeren Ansatz verfolgen können.

## 5.5 Von *rinascimento* zu Renaissance: Eine Konstruktion *ex post*

Wir haben in diesem Kapitel länglich die Konturen eines klar abgegrenzten und selbstreflexiven Phänomens nachgezeichnet, das raumzeitlich im Italien des 14.–16. Jahrhunderts verortet ist. Merkwürdig ist der Begriff, den wir verwendet haben, es zu bezeichnen: Renaissance. Der Terminus ist französisch und offenbar nicht von den Humanisten verwendet worden, um ihre Epoche zu bezeichnen.

Wir stoßen hier auf eine weitere Dimension des (post-)epochalen Phänomens: Eine Epoche entsteht erst durch Reflexion auf sie, doch gibt es offenbar einen Unterschied zwischen der Deklaration einer Epoche aus einer zeitgenössischen Perspektive, die in Wechselwirkung mit dem beschriebenen Phänomen treten kann, und der Reflexion auf Zeit aus einem historisierenden Blickwinkel. Aus letzterem mögen sich andere zeitliche Einteilungen als nützlich erweisen, die dem Partizipanten einer Epoche nicht sinnvoll erschienen haben können. Nützlich meint hier freilich: nützlich für den Beschreibungszusammenhang, sei dieser ein wissenschaftlicher oder kulturpolitischer. Und auch im wissenschaftlichen Kontext gewinnen zeitliche Einteilungen eine

Bedeutung, die sich nicht an der Selbstbeschreibung der Epoche selbst orientieren. Den Dinosauriern ist – so ist anzunehmen – nicht klar gewesen, dass sie Zeugen der Kreidezeit werden durften.

Welchen Status nun eine solche zeitliche Differenzierung durch die Wissenschaft ex post hat und in welchem Verhältnis sie zum Selbstverständnis einer Epoche steht, wird noch zu klären sein. Wir werden hier nur auf einige bezeichnende Punkte in der Entwicklung des Begriffes der Renaissance hinweisen, die für unsere anschließende historische Extrapolation von Wert sein werden.

Wir hatten bereits die programmatische Selbstverständlichkeit gesehen, mit der Burckhardt die Existenz der Renaissance als Epoche postuliert hatte. Da dessen Gedankenwelt unserem intuitiven Verständnis nicht zu fern liegt, mag man übersehen, dass die anschließende Forschungsgeschichte keineswegs homogen verlief. Hier sei vor allem auf den Kampf hingewiesen, der sich in den 1950er-Jahren um den Begriff der Renaissance entspann. Auf den beiden Seiten standen die Mediävisten einerseits und die klassischen und romanistischen Philologen andererseits. Als Hauptvertreter der ersten Seite kann man Étienne Gilson begreifen. Tief dem Neothomismus des frühen 20. Jahrhunderts verpflichtet, hatte dieser im Schlußschluss mit der Mediävistik seiner Zeit begonnen, die zeitlichen Grenzen der Renaissance zu verwischen und deren schiere Existenz zu negieren. Dass die Motivation hierzu in dem Versuch begründet lag, eine Kontinuität zwischen dem Thomismus des Mittelalters und der – aus der Sicht des Historismus durch die Renaissance von diesem abgeschnittenen – Neuzeit herzustellen, scheint bereits im Titel seines letzten großen Werkes durch: *Christliche Philosophie*.<sup>158</sup> Der Titel ist Programm und betont, dass, wenngleich der letzte in dieser systematischen Philosophiegeschichte besprochene Denker Cusanus war, deren Skopus keineswegs eine etwaige ›mittelalterliche‹, sondern die *vollständige* christliche Philosophie sein sollte. Dass nach Cusanus keine christlichen Philosophien mehr aufgetreten sind, scheint den Unbillen der Jahrhunderte zuzuschreiben zu sein.



Es ist historische Tatsache, daß es philosophische Systeme gegeben hat, die ihre Eigenart dem christlichen Glauben verdanken. Sie bilden in ihrer Gesamtheit eine wohlbegrenzte Gruppe, die sich von anderen Gruppen philosophischer Systeme, etwa der griechischen, der lateinischen, der chinesischen oder islamischen, deutlich abhebt. [...] Diese Gruppe oder Klasse, die philosophische Systeme von den Zeiten der Apostel her *bis auf unsere Tage* [eigene Kursivierung; C.R.] umfaßt, wird ›Christliche Philosophie‹ genannt.

Es ist nicht unsere Absicht, den Begriff der christlichen Philosophie systematisch zu rechtfertigen, da wir ihn nur *im historischen Sinn* [eigene Kursivierung; C.R.] verstehen.<sup>159</sup>

Diese Sätze zeigen die kaschierte Stoßrichtung: Die christliche Philosophie ist ein historischer Fakt, keineswegs eine Systematisierung unterschiedlicher philosophischer Richtungen unterschiedlicher Epochen. Es existiert eine kontinuierliche historische Entität, die sich von den Aposteln »bis auf unsere Tage« erstreckt – ungeachtet des Schweigens der anonymen christlichen Philosophen nach Cusanus. Die Zäsur zur Neuzeit, die die Renaissance in der zeitgenössischen Sicht darstellte, muss freilich nivelliert werden, um diese Sichtweise zu ermöglichen.<sup>160</sup> Die Reaktion der klassischen Philologie war eine Flut von Schriften, die in begriffsgeschichtlichen Arbeiten versuchten, Realität und Ge-

159 Dies., *Christliche Philosophie* (wie Anm. 129, Kap. 5), 1.

160 Vgl. auch Luca Bianchi, »Renaissance und ›Ende‹ des Mittelalters: Betrachtungen zu einem historiographischen Pseudoproblem«, in: Enno Rudolph (Hg.), *Die Renaissance und ihre Antike* (= *Die Renaissance als erste Aufklärung I*), Tübingen 1998, 117–130, hier 123: »Mit anderen Worten, während Gilsons Renaissance die brutale Unterbrechung der spontanen Entwicklung christlichen Denkens seitens der Verfechter einer fremden, heidnischen kulturellen Tradition war, stellt die Renaissance von de Libera dagegen den ideologischen Versuch der lateinischen philosophischen, sich ihrer Herkunft als Bastard bewußten Kultur dar, sich eine respektablere Genealogie zu verschaffen: [...] In beiden Fällen wird die Überwindung der obsoleten biologischen und astronomischen Metaphern, die gewöhnlich dazu benutzt werden, das ›Ende‹ des Mittelalters zu denken (die ›Dekadenz‹ der Scholastik, gefolgt von der ›Wiedergeburt‹; der ›Untergang‹ bzw. der ›Herbst‹ des Mittelalters, die angeblich bevorstehende ›Revolutionen‹ ankündigten), durch eine vollständig negative Bewertung humanistischen Handelns ermöglicht, welches ausschließlich als Reaktion begriffen wird: die Vernichtung, die Verdrängung der jüngsten Vergangenheit im Namen der Rückkehr zu einer ebensoweit zurückliegenden wie mythisierten Antike.«

schichte des Konzepts der Renaissance herauszuarbeiten. Die Seitenhiebe auf die Mediävisten erfolgten meist verdeckt:

The extraordinary confusion which reigns today about the Italian Renaissance impels me to write this introductory chapter for a book whose title [*Studies in the Italian Renaissance*] contains the word Renaissance. Strange as it may seem, there are those who deny the existence of any such movement as the Renaissance, others label it ›so-called‹, thereby warning the public against it as if it were a spurious commodity, or insist that it was no different from similar movements in the Middle Ages, or maintain that it produced only evil.<sup>161</sup>

Diese Einleitung Berthold Ullmans illustriert den angesprochenen Streit. Dass insbesondere die letzten Anmerkungen auf Gilson und die Mediävisten gemünzt waren, wird später klar:

Chapter I mentioned the controversy between mediaevalists and Renaissance scholars. The former belittle the Renaissance as a mere outgrowth of the Middle Ages, the latter perhaps still think of the mediaeval period as one of darkness.<sup>162</sup>

Ullman möchte freilich auch nicht letzterer Gruppe angehören, doch ist sein Anliegen klar, die Existenz der Renaissance zu unterstreichen. Seine Strategie ist uns bereits bekannt: er betont das *Selbstbewusstsein der Epoche*. Wir müssen hier nicht jeden seiner Belege prüfen, doch sei auf einen der interessantesten hingewiesen:

From poetry and other forms of literature, Italian and Latin, the concept of an awakening spread naturally to the other creative arts. As early as 1348–53 Boccaccio, commenting on the naturalness of the figures in Giotto's paintings, so lifelike that people mistook them for living beings, adds: ›E per ciò, avendo egli quella arte ritornata in luce, che molti secoli

161 B[erthold] L[ouis] Ullman, *Studies in the Italian Renaissance*, Rom 1955, 11.

162 Ders., *Studies in the Italian Renaissance* (wie Anm. 161, Kap. 5), 41.

sotto gli error d'alcuni che più a diletta gli occhi degl'ignoranti che a compiacere allo ›intellecto de‹ savi dipignendo intendevano, era stata seputa, meritamente una delle luci della fiorentina gloria dirsi puote.<sup>163</sup>

Hier handelt es sich um eine Passage aus dem *Decamerone*:

Mit Recht kann man ihn als einen der ersten Sterne des florentinischen Ruhmes bezeichnen, denn er ist es gewesen, der die Kunst wieder zu neuem Licht erhoben hat, nachdem sie Jahrhunderte lang wie begraben unter den Irrtümern derer lag, die durch ihr Malen mehr die Augen der Unwissenden zu kitzeln, als der Einsicht der Verständigen zu genügen, bestrebt war.<sup>164</sup>

Boccaccio does not indicate how many centuries the art of painting had been buried before Giotto brought her back to the light of day, but we may be sure that he means the ten centuries, more or less, since antiquity.<sup>165</sup>

Dass dieser Gedanke der Wiedergeburt der Antike vorhanden war, haben wir bereits gesehen. Interessant ist, dass er für Ullman den Sachgehalt des Konzepts der Antike verbürgt. Dass diese Rückkopplung von historischer Einteilung an historische *Konzepte* nicht allgegenwärtig war, zeigt nicht nur das Beispiel Gilsons, sondern auch die ältere Geschichte des Begriffes der Renaissance.

Der Gedanke einer Periodisierung und einer ›Wiedergeburt‹ war bereits in der Renaissance selbst angelegt gewesen. Das *Wort* von einer renaissance entstand – über den Umweg der *rinascita dell'arte* Vasaris<sup>166</sup> – im 17. Jahrhundert. Diese Entwicklung gipfelte in der systematisierenden Kanonisierung des Begriffs durch Pierre Bayle:

The phrase *la renaissance des beaux arts* was included in Furetières *Dictionary* in 1701 as an accepted usage in the French language; and in 1718 even that official custodian of purism, the *Dictionary of the Academy*, recognized the word *renaissance* with the note: ›It is used only in a

163 Ders., *Studies in the Italian Renaissance* (wie Anm. 161, Kap. 5), 19.

164 Giovanni Boccaccio, *Das Dekameron*, Frankfurt a. M. 2013, 517f.

165 Ullman, *Studies in the Italian Renaissance* (wie Anm. 161, Kap. 5), 19.

166 Vgl. Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, Toronto 2006, 59ff.

metaphorical sense<sup>c</sup> and cited as an example phrase: »Depuis la renaissance des lettres.« Meanwhile, toward the end of the century, the traditional interpretations were restated in Bayle's great *Historical and Critical Dictionary* (1695ff.) in a formula that was to crystallize the conception of the *renaissance des lettres* in the minds of innumerable readers for generations to come.

Bayle' conceptions of the *renaissance des lettres* crystallized the northern tradition as distinct from the Italian. Aside from the emphasis on Erasmus and Reuchlin and the insistence on the relation between literary revival and the Reformation, which he took from the Protestant historians and restated in terms that would make it acceptable to eighteenth century rationalism, Bayle popularized the quite erroneous theory that the revival of letters in Italy originated with the Greek refugees who fled from Constantinople after the Turkish conquest of 1453. There was no precedent for this theory among the Italian humanist historians. They had reason to know better. [...] Nevertheless, it had the dramatic advantage of supplying a definite date (1453), and a dramatic cause in the fall of Constantinople.<sup>167</sup>

Diese Form der Periodisierung *ex post* ist eine andere als die Ullmans: Sie orientiert sich an der Epoche externen Faktoren. Bayle und die Rationalisten glaubten, die *renaissance des lettres* als reales Phänomen in der Zeit erkennen zu können, daher strukturierten sie sie entsprechend. Um der heteronomen Periodisierung einen Anschein von Sachgehalt zu verleihen, bot sich die plausibilisierende und offenbar historisch falsche Verknüpfung mit dem freilich einschneidenden Ereignis des Falls Konstantinopels an.

Auch die Motivation der Periodisierung und Charakterisierung ist bezeichnend. Wallace Ferguson formulierte stechend:

As a Huguenot, who had been driven into exile by the revocation of the Edict of Nantes, Bayle had no love for the Catholic Church; as a rational sceptic, who hated all forms of fanaticism, he had grave doubts about the Reformation and all its works. His thought was essentially irreligious,

167 Ders., *The Renaissance in Historical Thought* (wie Anm. 166, Kap. 5), 69ff.

and he was inclined, as many historians have been since, to read into an intellectual movement that he admired qualities of thought akin to his own. He interpreted Renaissance as an enlightened revolt against barbarism, a basically irreligious movement [...] <sup>168</sup>

Nun ist freilich strittig, welche Rolle die Reformation für die Entwicklung der Renaissance gespielt hat – dass diese jedoch eine in sich irreligiöse Bewegung gewesen sei, kann nach dem Gesagten nicht mehr plausibel erscheinen. Was hier klar wird, ist, dass das Konzept der Renaissance Bayles eines *ex post* ist – und dabei eines, das den realen Kern der Renaissance verfehlt.

Nun haben wirkungsmächtige Konzepte einen Hang zur Reifizierung – und diese schlägt sich sprachlich meist in Kapitalisierung – des Wortes nämlich – nieder.

Die Bedeutung, die das Konzept des Mittelalters für die Romantik hatte, ist bekannt und kann hier nicht rekapituliert werden. Interessant ist nun, wie sich diese Reevaluierung auf die Konzeptualisierung der Renaissance auswirkte. <sup>169</sup>

Eine der bezeichnendsten Quellen hierzu sind die *Stones of Venice* John Ruskins:

Now observe. The transitional (or especially Arabic) style of the Venetian work is centralised by the date of 1180, and is transformed gradually into the Gothic, which extends in the beginning in its purity from the middle of the thirteenth to the beginning of the fifteenth century; that is to say, over the precise period which I have described as the central epoch of the life of Venice. I dated her decline from the year 1418; Foscari became doge five years later, and in his reign the first marked signs appear in architecture of that mighty change which Philippe de Commines notices as above, the change to which London owes St. Paul's Rome

**168** Ders., *The Renaissance in Historical Thought* (wie Anm. 166, Kap. 5), 71.

**169** Vgl. zu dieser Entwicklung auch Karlheinz Stierle, »Renaissance. Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts«, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987, 453–492. Stierle schreibt den Schritt zur Konzeptualisierung der Renaissance aus der renaissance des lettres Sainte-Beuve zu. (Vgl. 474).

St. Peter's, Venice and Vicenza the edifices commonly supposed to be their noblest, and Europe, in general, the degradation of every art she has since practised.<sup>170</sup>

Der letzte Satz von der »degradation of every art« trifft den Leser unvermittelt bis ins Mark.

This change appears first in a loss of truth and vitality in existing architecture all over the world. [...] All the Gothics in existence, southern or northern, were corrupted at once: the German and French lost themselves in every species of extravagance; the English Gothic was confined, in its insanity, by a strait-waistcoat of perpendicular lines [...] This corruption of all architecture, especially ecclesiastic, corresponded with, and marked the state of religion over all Europe, - the peculiar degradation of the Romanist superstition, and of public morality in consequence, which brought about the Reformation. [...]

Against the corrupted papacy arose two great divisions of adversaries, Protestants in Germany and England; Rationalists in France and Italy; the one requiring the purification of religion, the other its destruction. The Protestant kept the religion, but cast aside the heresies of Rome, and with them her arts, by which last rejection he injured his own character, cramped his intellect in refusing to it one of its noblest exercises, and materially diminished his influence. It may be a serious question how far the Pausing of the Reformation has been a consequence of this error. The Rationalist kept the arts and cast aside the religion. This rationalistic art is the art commonly called Renaissance, marked by a return to pagan systems, not to adopt them and hallow them for Christianity, but to rank itself under them as an imitator and pupil.<sup>171</sup>

Zwei Punkte stechen hervor: Zum einen ist für Ruskin die Renaissance nicht nur kein irreligiöses Phänomen, sondern vielmehr in ihrem tiefsten Wesen die unmittelbare Konsequenz einer Korruption und schließ-

170 John Ruskin, *The Stones of Venice I – The Foundations*, London 1903, 43f.

171 John Ruskin, *Stones of Venice I* (wie Anm. 170, Kap. 5), 44f.; vgl. auch John Ruskin, *Lectures on Architecture and Painting*, London 1904, 357.

lichen Zurückweisung der Religion, die einer Korruption der gotischen Kunst korrespondiert; zum Anderen verwendet Ruskin das Wort ›Renaissance‹ offenbar als Epochenbegriff.<sup>172</sup> Doch auch hier wird die Periodisierung anhand der Epoche heteronomer Kriterien vorgenommen. Dies fällt umso mehr auf, als die Bestimmung der Renaissance an den Begriff der Gotik gekoppelt wird, der selbst eine späte Periodisierung der Kunst *ex post* darstellt.

Wir müssen an dieser Stelle nicht mehr die gesamte Geschichte des Begriffs der Renaissance verfolgen. Wir wollen nur für unseren Versuch, die Strukturierung von Zeit systematisch zu begreifen, die Ansätze Bayles und Ruskins Epochenstrukturen anhand eigener Motivation entspringender Kategorien als Anhaltspunkt verwenden.

## 5.6 Tentativ-theoretische Extrapolation

Wir haben nun die Frage nach dem Konzept der ›Renaissance‹ auf verschiedenen Ebenen verfolgt. Wir wollen die Ergebnisse dieser Untersuchung nun noch einmal rekapitulieren, um die Fragen aus ihnen herauszudestillieren, die wir in der Untersuchung des postepochalen Phänomens zu lösen versuchen müssen.

Wir hatten zunächst Petrarcas resolute Versuche beobachtet, eine *Struktur von Zeit* zu schaffen, die es ermöglichte, die eigene Zeit als von einer vorangegangenen ›finsternen‹ zu unterscheiden und zugleich als Aufgriff einer idealisierten, vor die Zäsur des ›Mittelalters‹ gesetzten Antike zu begreifen. Dies geschah im Kontext einer umfassenden Kulturpolitik, die im Zeichen diskursiver Verschiebungen seiner eigenen Zeit stand und dezidiert in diese eingriff – wir hatten beispielsweise Petrarcas Ablehnung des Konzeptes der *translatio ecclesiae* gesehen. Bemerkenswert an dem Phänomen der Kreation dieser Einteilung von Zeit war mehrerlei: zum einen, dass in derselben Bewegung, in der die eigene ›Epoche‹ gesetzt wurde, zugleich die des Mittelalters und womöglich der Antike mitgesetzt wurden. Das Konzept der neuen Zeit

172 Vgl. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought* (wie Anm. 166, Kap. 5), 144: »Ruskin's use of the term Renaissance to denote a definite epoch in the history of art reminds us that a decisive advance in periodization had been made since the beginning of the nineteenth century.«

war konstitutiv von dieser Dreiteilung abhängig und ließ sich nicht getrennt von dieser postulieren. Zum anderen war die Setzung dieser Struktur in ihrem Kern bereits nie neutral oder wertfrei gewesen. Das Konzept des Mittelalters enthielt bereits im Keim ein pejoratives Moment.

Wir hatten versucht, die Bewegung, die dieses Phänomen hervorzu- bringen imstande war, als postepochale *Operation* zu begreifen, was die Probleme zu lösen versprach, die die reifizierenden Termini der Rede von Epochen mit sich zu bringen scheinen. Eine Untersuchung der Analogie dieser Setzung zu der der ›naiven‹ Zeit Schillers bestätigte dies.

Nun beschreibt dies so weit nur die Setzung einer sich ihrer selbst bewussten Epoche durch die Zeitgenossen. Der Sachverhalt verkompliziert sich jedoch in zwei weiteren Richtungen: zum einen geschehen Setzungen einer Epoche auch *ex post* – d. i. durch die Nachwelt, zum anderen können die Selbstbeschreibungen einer Epoche eine schwer zu durchschauende Wirkungsmacht entfalten und auch spätere Setzungen *ex post* beeinflussen.

Wir hatten die seminale Wirkung des humanistischen Gedankens der Wiedergeburt der Antike und einer neuen Zeit auf die Philosophie gesehen und Blumenbergs Systematisierung der Epochenschwelle von Mittelalter zu Neuzeit untersucht. Hier treffen beide Fragestellungen zusammen: Zum einen ist dies freilich eine Systematisierung *ex post* – bereits die Konzentration auf die ›große‹ Epochenschwelle, die den Gedanken an die Renaissance kaum zulässt, zeigt dies –, zum anderen führt Blumenbergs ›externalisierende‹ Methode, die die Gedanken der Zeit beim Wort nimmt, jedoch auf ihre *Funktion* hin und nicht auf ihren Inhalt analysiert, die Selbstkonzeptualisierung der Epoche in die Theorie wieder ein. Wir hatten den Wert einer solchen Betrachtungsweise für unseren Kontext gesehen, mussten aber bei Blumenberg ein psychologisierendes Residuum, das den genuinen Wert seiner Perspektive in der Schaffung eines externen archimedischen Punktes zu wider-

Vgl. auch Stierle: »Die Epoche ist in dem Augenblick, wo sie ihren Namen erhält, noch nicht erfaßt. Im Gegenteil, dadurch, daß der Epochenbegriff zum Epochenamen wird, kann es erst zu einer Dynamik der Erschließung kommen, für die der Name selbst nur ein erster Vorgriff ist.« (Stierle, *Renaissance*, wie Anm. 169, Kap. 5, 453).



rufen drohte, konstatieren. Dies werden wir zu umgehen haben, wenn wir unseren theoretischen Bezugsrahmen entwickeln.

Doch hatten wir auch bei Blumenberg zuletzt den Befund extrahiert, dass *Reflexivität* einer Epoche für *bestimmte* Epochen konstitutiv ist, doch nicht für alle. Dies wirft einmal mehr die Frage nach dem Unterschied von solchen Epochen und anderen Epochen auf, die wir noch zu beantworten haben, – legt aber zugleich bereits einen Ansatz zu deren Lösung nahe. Es scheint, als wäre der Umstand, dass eine Epoche auf ihren Status als Epoche reflektiert und damit ihre spätere Beschreibung beeinflusst, ein dezisives Merkmal, das geeignet ist, eine Grenze zwischen Epochen wie der Kreidezeit – oder des Mittelalters, um ein weniger triviales Beispiel zu wählen – und solchen wie der Renaissance zu errichten. Nun liegt der Gedanke nahe, dass diese Grenze mit der zwischen – möglicherweise impliziten – Postepochen und bloßen *ex post deklarierten* Epochen zusammenfällt. In der Behandlung dieser Grenze und des weiteren Umstandes, dem wir begegnet waren, dass ›epochalisierende‹ Theorien Epochen stets *ex post* (re-)deklarieren und darin von eigenen Wertungen und Motivationen ausgehen, mag zum einen die Frage nach dem spezifischen Charakter von Postepochen wie auch die weitere nach dem Charakter von Epochalität als solcher ihre Antwort finden.

Wir werden im Weiteren versuchen, eine theoretische Basis zur Beantwortung dieser Fragen zu entwerfen, und uns dabei zur Validierung auf die Ergebnisse des vorhergehenden Kapitels zurückbeziehen.

# 6 Systematische Fundierung: Die soziale Struktur der Epochen

## 6.1 Grundlagen

### 6.1.1 Kultur und Sozialität

Wir haben bislang die allgemeine Epochenproblematik und die speziellere Fragestellung nach Existenz und Charakter von Postepochen herausgearbeitet. Wir sind auf die Differenz von expliziten und impliziten Postepochen gestoßen und haben anhand des konkreten Beispiels der Renaissance die spezifische Zeitenstruktur einer impliziten Postepoche nachgezeichnet. Doch fehlt uns weiterhin ein Ansatz, der uns ermöglichte, die Phänomene nicht als bloße Paradoxa der Zeiten oder als Probleme der Theorie aufzufassen, sondern sie in einer Form zu beschreiben, die ihre zunächst paradox erscheinende Struktur verständlich macht. Einen solchen Ansatz wollen wir im Folgenden erarbeiten. Nun lässt sich Methodik selbst nicht unter eine Methode bringen, weshalb wir zur Wahl der Methodik und der theoretischen Ausgangspunkte keinen Leitfaden haben und schlicht tentativ verfahren müssen.

Hier soll vertreten werden, dass der einzige Ansatz, der geeignet zu sein scheint, die skizzierten Probleme aufzulösen, einer ist, der die *soziale Konstitution* der anvisierten Phänomene zum Gegenstand nimmt. Diese methodische Entscheidung werden letztlich nur ihre Implikationen rechtfertigen können. Um diese verständlich zu machen, müssen wir jedoch zunächst einige Begriffe klären.

Die in den letzten Jahrzehnten stark in Mode gekommenen *cultural studies* gehen, so kann man argumentieren, auf eine Monographie von Raymond Williams aus dem Jahr 1958 zurück: *Culture and Society: 1780–1950*.<sup>1</sup> Williams analysiert akribisch den Begriff der Kultur in seinen soziohistorischen Prämissen – nicht ohne ein eigenes kulturpolitisches Interesse. Die alles motivierende Frage, die auch für uns von zentraler Bedeutung ist, ist die nach dem Charakter der Kultur

1 Raymond Williams, *Culture and Society: 1780–1950*, New York 1983.

als solcher und ihrem Verhältnis zur Gesellschaft. Williams beginnt seine Analyse mit der Identifikation einer »*Nineteenth-Century Tradition*«.<sup>2</sup> Diese verfolgt er anhand so unterschiedlicher Denker wie etwa Edmund Burke, John Stuart Mill und Thomas Carlyle. Grundsätzlich erkennt er die »idea of culture [as] [...] a general reaction to a general and major change in the conditions of our common life.«<sup>3</sup> Die bedeutenden gesellschaftlichen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts bedingten gleichsam eine Abwehrreaktion, die sich in der Kreation des Begriffs der Kultur manifestierte. Die Tradition des 19. Jahrhunderts lässt sich dabei am klarsten an Williams Analyse des romantischen Künstlers verdeutlichen. Williams weist zunächst auf die neuen marktwirtschaftlichen Bedingungen hin, denen die Produktion von Kunst im 19. Jahrhundert zu unterliegen begann.<sup>4</sup> Diese bilden jedoch nur die Ausgangssituation für das Folgende:

It is a fact that in this same period in which the market and the idea of specialist production received increasing emphasis there grew up, also, a system of thinking about the arts of which the most important elements are, first, an emphasis on the special nature of art-activity as a means to ›imaginative truth‹, and, second, an emphasis of the artist as a special kind of person.<sup>5</sup>

Dies scheint freilich zunächst nur der bekannte Gedanke einer ›Genialität‹ des Künstlers zu sein, doch sieht Williams noch ein weiteres Element:

The whole tradition can be summed up in one striking phrase used by Wordsworth, where the poet, the artist in general, is seen as ›an upholder and preserver, carrying everywhere with him relationship and love.‹

2 Ders., *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 1.

3 Ders., *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 295.

4 Vgl. Williams, *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 30–35; vgl. dazu natürlich auch Pierre Bourdieu, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a. M. 2001.

5 Williams, *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 36.

Artists, in this mood, came to see themselves as agents of the ›revolution for life‹, in their capacity as bearers of the creative imagination. Here, again, is one of the principal sources of the idea of Culture; it was on this basis that the association of the idea of the general perfection of humanity with the practice and study of the arts was to be made. For here, in the work of artists – ›the first and last of all knowledge... as immortal as the hearts of man‹ – was a practicable mode of access to that ideal of human perfection which was to be the centre of defence against the disintegrating tendencies of the age.<sup>6</sup>

Der Grundgedanke dieser Tradition des 19. Jahrhunderts ist klar: Der Künstler, als ein besonderer Genus Mensch, sollte als Bollwerk gegen den Verfall der menschlichen Lebensweise, der aufgrund der gesellschaftlichen Veränderungen drohte, wirken. Bei Carlyle findet Williams diese Tradition sogar noch verstärkt:

Carlyle was a contemporary of the younger generation of Romantic poets, and his views on this subject are very similar to those of, say, Shelley. This can be readily seen when Carlyle writes of his ›Man-of-Letters Hero‹:

›Whence he came, whither he is bound, by what ways he arrived, by what he might be furthered on his course, no one asks. He is an accident in society. He wanders like a wild Ishmaelite, in a world of which he is as the spiritual light, either the guidance or the misguidance.‹

Carlyle's share in the formation of the characteristic modern idea of the artist (to use our own generic term) must, then, be acknowledged. The specific development of this idea as one of the main lines of criticism of the new kind of industrial society must again be noted. It is here that the idea of culture as the body of arts and learning, and the idea of culture as a body of values superior to the ordinary progress of society, meet and combine.<sup>7</sup>

Williams verfolgt diese Tradition in Abwandlungen bis ins 20. Jahrhundert. Die Monographie schließt nach der Methodik des Vorange-

<sup>6</sup> Ders., *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 42.

<sup>7</sup> Ders., *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 84.

henden halbwegs überraschend<sup>8</sup> mit einem glühenden Plädoyer *gegen* diese Tradition des Denkens von Kultur.<sup>9</sup> Williams kontrastiert diese überkommene Perspektive – Kultur (ausschließlich) als *Hochkultur* – einem anderen Verständnis des Begriffs: »the idea of a common culture«. <sup>10</sup> Damit einher geht die Kontrastierung von der Vorstellung von Kultur als bloßen Artefakten und einer Konzeption einer Lebensform. Diese kulminiert in dem bezeichnenden Satz: »A culture can never be reduced to its artifacts while it is being lived.«<sup>11</sup> Nun steht dieser zweite Kontrast aber keineswegs bloß neben dem ersten – er ist seine unmittelbare Folge. Soll Kultur mehr sein als nur Hochkultur, muss sie sich auch in anderen Phänomenen als nur den Artefakten – den primären Äußerungsweisen der Hochkultur – finden lassen. Dies war der Ansatzpunkt, von dem die *cultural studies* später in ihrer Methodologie ausgehen sollten.

Nun muss uns die Williams'sche Analyse vor allem interessieren, weil wir das Ziel verfolgen, eine Erläuterung der *sozialen Kreation* kultureller *Phänomene* zu geben – wenn nämlich Epochen ›kulturelle‹ Phänomene sind. Nach Kenntnisaufnahme der Williams'schen Ergebnisse muss hier eine Klärung der Lesart von ›Kultur‹ erfolgen.

Es gilt hier zu sehen, dass Williams' Studie gewissermaßen eine doppelte Stoßrichtung hatte: eine analytische und eine programmatische. Die Analyse des Begriffs der Kultur ergab, dass er aus dem 19. Jahrhundert ererbte Altlasten mit sich trägt, die als solche zu begreifen und zu überwinden sind. Dementsprechend gibt es mehr, was als Kultur zu begreifen legitim ist, als nur die Hochkultur der Dichter und Denker. Hinter dieses Ergebnis lässt sich heute nicht mehr zurückgehen. Doch hegte Williams zudem die programmatische Hoffnung, diese Kultur würde mit der Zeit in einer *allgemeinen* Kultur aufgehen. Diese Entwicklung mag noch im Gange sein, doch ist klar, dass es die ›Hoch-

8 Vgl. John Eldridge, *Raymond Williams. Making Connections*, London 1994, 64: »Here then is the direct statement of Williams' view on cultural and political exploitation which provided the underlying motivation for the writing of *Culture and Society*. Out of the cool analysis and reconsideration of the literary record and the historical witnesses is this sense of the many being robbed of their common culture by the few.«

9 Vgl. Williams, *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 295ff.

10 Ders., *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 337 et passim.

11 Ders., *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 323.

kultur« einerseits *gab* und andererseits auch heute noch – als Subkultur gewissermaßen – gibt. Epochen und ihre Historisierung sind nun aus ihrer Tradition heraus ein hochkulturelles Phänomen. Wir müssen daher die doppelte Richtung der Williams'schen Theoriebewegung gewissermaßen nachvollziehen: Wir werden ein Erklärungsmuster zur Analyse eines hochkulturellen Phänomens entwerfen. Es soll explizit nahegelegt werden, dass dieses auch auf andere kulturelle Sektoren Anwendung finden kann – tatsächlich werden wir es zuletzt an einem solchen erproben –, doch müssen wir über weite Strecken uns an hochkulturellen Phänomenen orientieren, schlicht weil unser Forschungsgegenstand ein hochkultureller zu sein pflegte. Wir analysieren daher das hochkulturelle Phänomen der Postepochen, wie die Mathematik sagen würde, ›ohne Beschränkung der Allgemeinheit« und hoffen dabei, ein Erklärungsmuster zu finden, das auch im Kontext allgemeiner Kulturtheorie nützlich sein kann.

## 6.1.2 Kultur- und Literaturwissenschaft

Wir wollen uns einmal zur Verdeutlichung die Literatur und ihre Wissenschaft als hochkulturelle Phänomene *par excellence* zum Beispiel nehmen. Die Überlegungen Williams' müssen sich in eine Methodologie übertragen lassen, sollen sie für uns von Nutzen sein. Das wirft die Frage auf, welche Konsequenzen sie etwa für den konkreten Fall der Literaturwissenschaft haben und wie eine Wissenschaft, die von ihnen ihren Ausgang nimmt, konzeptualisiert werden muss.

Es gilt also, herauszuarbeiten, was es bedeutet, Literatur als ›sozial konstituiert« zu betrachten. Die Gründe für die Schwierigkeit, die dies mit sich bringt, sind hauptsächlich in der bis zur Unkenntlichkeit entstellenden Abnutzung des Wortes ›sozial« und den vielfältigen Assoziationen, die es unweigerlich mit sich bringt, zu suchen.

Insbesondere soll mit der Betonung der *Sozialität der Literatur* zugleich sehr viel mehr und um einiges weniger gesagt sein, als etwa *soziologische* Literaturwissenschaft sagen will. Es ist, um den entscheidenden Gedanken herauszustellen, am produktivsten, ihn in das kontrastive Spannungsfeld einer Theorierichtung zu stellen, die sich einerseits als spontane Assoziation anbietet, andererseits den historischen

Grund der literaturtheoretischen Ergebnisse darstellt, die wir zu unserem Ausgangspunkt nehmen wollen. Der Marxismus hat von jeher eine merkwürdige Faszination auf die Kulturtheorie ausgeübt – merkwürdig, weil er in seinen Prämissen zunächst geeignet schien, deren Eigenwert zu negieren. Es ist bezeichnend, dass Raymond Williams, der sich später dem Marxismus annähern sollte, in der oben besprochenen Studie dessen Konsequenzen für die Kulturtheorie kritisiert:

I am glad to see that this point is still controversial among Marxists: some arguing that in a class society there ›is a polarization of mental activity‹ around the ruling class, so that if the ruling class is ›bourgeois‹ all the mental activity is ›bourgeois‹; others denying this, and arguing that the consciousness of a whole society is always more diverse, and is not limited to the economically dominant class. [...] In all these points there would seem to be a general inadequacy, among Marxists, in the use of ›culture‹ as a term. It normally indicates, in their writings, the intellectual and imaginative products of a society; this corresponds with the weak use of ›superstructure‹. But it would seem that from their emphasis on the interdependence of all elements of social reality [...] Marxists should logically use ›culture‹ in the sense of a whole way of life, a general social process. [...] The difficulty lies, however, in the terms of Marx's original formulation: if one accepts ›structure‹ and ›superstructure‹, not as the terms of a suggestive analogy, but as descriptions of reality, the errors naturally follow.<sup>12</sup>

Diese Passage kann geradezu als Exposition eines theoretischen Dilemmas gelesen werden, dessen Lösung mehrere Jahrzehnte erforderte: Die Gegenüberstellung von Basis und Überbau, die den Marxismus zeichnete, war auf der einen Seite ungeheuer produktiv und ermöglichte den Ausbruch aus einem elfenbeinernen Gefängnis, das die normativ-ästhetischen, sich aus dem 19. Jahrhundert und sicherlich auch aus der ›bildungsbürgerlichen‹ Gesellschaftsstruktur speisenden, Vorstellungen von Kultur, Literatur und Kunst errichtet hatten. Die Theorie des Überbaus schien in bestimmten Lesarten zu implizieren, dass, was

12 Williams, *Culture and Society* (wie Anm. 1, Kap. 6), 282.

immer als Hochkultur galt, nicht mehr als die Selbstrepräsentation einer Klasse war, und dies legitimierte die Hinterfragung sonst absolut gesetzter Kategorien wie der der Kunst oder der des Schönen. Nun legte leider umgekehrt die Figur des Basis-Überbau-Prinzips nahe, dass eine aufrichtige Analyse der Kultur stets eine Analyse der ökonomischen Verhältnisse und ihres sozialen Niederschlags zu sein hatte, was einerseits die Analysen grandios unfruchtbar und andererseits schlicht falsch machte, da – wie auch Williams oben betont – die Diversität und Eigengesetzlichkeit geistiger Aktivität letztlich unhintergebar bleibt. Dieses Dilemma – einerseits Kultur als soziales Phänomen zu begreifen, andererseits sie damit auf einen bloßen Widerschein einer ihr heterogenen Realität zu reduzieren – zeichnet die marxistische und postmarxistische Kultur- und Literaturtheorie über die längste Zeit ihrer Existenz.<sup>13</sup>

Doch ließ sich die Produktivität des Gedankens der Kontingenz und sozialen Bestimmung von Kunst und Ästhetik, von Literatur zumal, letztlich nicht ersticken. Die Geschichte der Versuche, dieser fundamentalen Erkenntnis gerecht zu werden,<sup>14</sup> reicht von Lukács über so unterschiedliche Denker wie Goldmann, Macherey, Althusser, Eagleton und Jameson<sup>15</sup> zu John Frow, dessen Werk *Marxism and Literary History*<sup>16</sup> von 1986 *ex post* einen Wendepunkt dieser Theoriengeschichte darzustellen scheint.<sup>17</sup> Die Studie liest sich zunächst nur wie ein – erneuter – Versuch, Strukturalismus und Marxismus zusammenzubringen, doch steht sie am Anfang einer Rekonzeption der Sozialität

13 Hier ist nicht der Ort eine detaillierte Geschichte der Denkfigur vom Überbau zu zeichnen. Insbesondere der Einfluss Gramscis auf diese Debatte müsste in einer solchen hervorgehoben werden.

14 Zu einem Überblick vgl. etwa James English, »Literary studies«, in: Tony Bennett/John Frow (Hg.), *The SAGE Handbook of Cultural Analysis*, London 2008, 126–144.

15 Vgl. etwa Frederic Jameson, *The Political Unconscious*, London 1983.

16 John Frow, *Marxism and Literary History*, Cambridge 1986.

17 Eine weitere Linie stellt die Schule um F. R. Leavis dar. (Zu einem klassischen Text vgl. etwa Frank Raymond Leavis, *Nor shall my Sword. Discourses on Pluralism, Compassion and Social Hope*, London 1972.) Dass dieser den sozialen Impetus der Literatur und ihrer Wissenschaft gesehen hat, steht außer Frage. Freilich ist der streng normative Imperativ, den er daraus ableitete, letztlich unhaltbar und endete in einer literaturtheoretischen Sackgasse, doch kann man die Bedeutung, die der »Leavisism« für die Geschichte der sozialphilosophisch orientierten Literaturwissenschaft hatte, kaum überschätzen.



von Literatur, die nach Frow insbesondere Tony Bennett verfolgt hat.<sup>18</sup> Am klarsten wird die entscheidende Wendung an Bennetts Diskussion der Differenz Geschichte/Literatur in seiner bereits 1990 erschienenen und klar an Frow orientierten Studie *Outside Literature*.<sup>19</sup> Bennett weist daraufhin, dass die Ersetzung des Begriffspaars von Basis und Überbau durch das von Geschichte und Literatur innerhalb der marxistischen Literaturtheorie »fairly common«<sup>20</sup> ist. Der Gedanke dahinter ist klar: So wie Kultur nur der Reflex ökonomischer Verhältnisse sein soll, kann andererseits Literatur als Spiegelung der Geschichte begriffen werden. Haben wir nun die Basis/Überbau-Begrifflichkeit als unproduktiv erfasst, müssen wir von der Terminologie von Geschichte versus Literatur dasselbe erwarten und einen Weg finden, ihre Plausibilität *prima facie* zugleich zu erklären und zu unterminieren.

Within the hermeneutic project of a Lukács or a Jameson, for example, history functions as an interpretative device for deciphering the meaning of literary texts – individually, and in the order of their succession. [...] [The positions of Jameson and, say, Althusser; C.R.] share the view that literature and history belong to different realms of being, history being regarded as a somehow more basic and ›more real‹ reality than the domain of textual representation and, moreover, as knowable independently of the latter. The effect of this dualistic ontology is to privilege history as both literature's source and its ultimate referent.<sup>21</sup>

Worauf Bennett hier hinweist, ist freilich die bereits oben am Marxismus festgestellte Reduktion des Überbaus auf die Basis. Darüber hinaus wirft er in Andeutungen eine weitere Frage auf, die nach den post-strukturalistischen Diskussionen, die Williams 1955 nicht geführt hatte, näherlag: die nach der prätierten ›Realität‹ von Geschichte. Diese

18 Den Gewinn an Einfluss, den diese Richtung genießt, illustriert etwa die Ausgabe 41/2 (2010) von *New Literary History*, die die Schule um Frow und Bennett als *New Literary Sociologies* führt.

19 Tony Bennett, *Outside Literature*, London 1990.

20 Ders., *Outside Literature* (wie in Anm. 19, Kap. 6), 41.

21 Ders., *Outside Literature* (wie in Anm. 19, Kap. 6), 42.

bzw. die »conception of history as literature's ultimate referent«<sup>22</sup> ist, wie Bennett festhält, absolut entscheidend für den Wissenschaftlichkeitsanspruch marxistischer Literaturtheorie. Entfällt die Grundlage jener Konzeption, steht dieser infrage. Nun kam freilich dem poststrukturalistisch informierten Verstand die Vorstellung, eine objektive Geschichte könnte der Referent der Literatur sein, unmittelbar spanisch – und so gar nicht französisch – vor. Wir hatten bereits Hayden Whites Diskussion der narrativen Struktur der Geschichte zur Kenntnis genommen. Begreift man nun aber geschichtliche Analyse als »a way of telling stories without any particularly convincing means, where such stories differ, of deciding between them«,<sup>23</sup> wird der Marxistischen Literaturtheorie die Grundlage entzogen.

Nun scheint heute, unabhängig von jeglicher Einstellung zum Poststrukturalismus, die Einsicht kaum mehr zu umgehen zu sein, dass ›Geschichte‹ eben kein von Perspektive und Präferenz unabhängiges objektives Phänomen ist, sondern das Ergebnis immer wieder erneuerter Verhandlungen von Positionen, Reevaluierungen – nicht zuletzt methodischer – und wissenschaftlicher Standards. Dies mindert nicht den Wert historischer Analyse, doch lässt es den Anspruch des Marxismus, die kulturelle Wirklichkeit auf eine objektive geschichtliche Realität reduzieren zu können, fragwürdig erscheinen.

Allerdings ist dieser Anspruch ohnehin der Punkt, den wir als unproduktive Seite ›klassisch-marxistischer‹ Literaturtheorie begriffen haben. Es mag daher vielleicht nicht mehr überraschen, dass es gerade der Moment der poststrukturalistischen Intoxikation des Marxismus war, der den Weg für eine Rekonzeptualisierung eröffnete, die zwar möglicherweise nicht mehr den Namen Marxismus verdient, doch dessen produktiven Impetus weiterhin mit sich führt. Bennett beginnt sie gewissermaßen aus dem Poststrukturalismus zu entwickeln:

Yet, while unassailable on its own terms, difficulties accumulate rapidly if this aspect of deconstruction [sc. die radikale Unbegründbarkeit des Textes auf einem text-externen Referenten; C.R.] is allowed to run its own

22 Ders., *Outside Literature* (wie in Anm. 19, Kap. 6), 42.

23 Ders., *Outside Literature* (wie in Anm. 19, Kap. 6), 52.

course untrammelled. For the result is then often a radical indeterminacy in which usable analytical distinctions of any kind are difficult to secure. Yet this need not be so if account is taken of those practices Greenblatt points to whereby conceptually imperfect distinctions (between the literary and the non-literary, for example) are none the less secured as analytically focusable distinctions within the organisation of the social through the forms in which their distinctness is institutionally embedded.<sup>24</sup>

Es ist äußerst fraglich, ob sich ein solcher ›halber‹ Poststrukturalismus theoretisch konzipieren lässt, doch ist das auch nicht nötig. Unabhängig von der Frage, ob Bennett dies 1990 angenommen hat, ist der Gedanke, der es ihm ermöglicht, vorgeblich in einer Synthese von Marxismus und Poststrukturalismus, eine neue Sichtweise auf die Literatur zu gewinnen, im Grunde nicht die Dekonstruktion, sondern der Gedanke der *diskursiven Strukturiertheit* kultureller Phänomene, die er wiederum als durch soziale Institutionen formiert sieht. Bennett scheint nicht weniger als seine eigene Position einzuführen, indem er Frow referiert:

It is by means of considerations of this kind that John Frow is able both to use and moderate the insights of deconstruction. The difficulty with the literature/history couplet and its analogues, Frow argues, consists in their subscription to a ›substantialist ontology‹ in which reality is conceived as divided ›into two parts, one of which is more real than the other‹. As an alternative, Frow proposes a conception of the social as consisting in the intricate interplay between institutionally zoned regions of practices whose make-ups are always integrally semiotic but which also, since signification always requires a material sign-vehicle, are equally material. [...] Frow thus allows that the organisation of, and relations between different institutionally zoned regions of practice are likely to vary with both time and place. Yet he also stresses the systematising mechanisms which work to secure those practices in particular positions and particular sets of inter-relations. It is in this light that Frow, resisting the deconstructionist temptation to smudge the boundary between the literary and the non-literary, argues the need to retain a category of the literary – not

24 Ders., *Outside Literature* (wie in Anm. 19, Kap. 6), 72.

for aesthetic reasons, but for the purpose of a refined and differentiated historical analysis. Arguing that ›the essentialist concept of ›literature‹ should be ›replaced by the concept of its particular historical occasions‹, Frow both relativises the concept while also institutionalising it.<sup>25</sup>

Dieser Ansatz, den Bennett wie Frow sehr abstrakt vorstellen, ist es, der Ausgangspunkt für eine Rekonzeption der Literatur sein kann.

Die Ästhetik des 19. Jahrhunderts hatte jede Konzeption von Literatur, die diese nicht auf einer metaphysischen Sonderposition platzierte, unmöglich erscheinen lassen. Selbst die Literaturtheorie des frühen 20. Jahrhunderts, der die ontologischen Voraussetzungen dieser Konzeption bereits fragwürdig zu erscheinen begannen, hatte die Literatur weiterhin zu essentialisieren versucht, indem sie insbesondere auf die herausragende sprachliche Qualität des literarischen Kunstwerks Rekurs nahm. Die marxistische Literaturtheorie auf der anderen Seite hatte die Literatur nur als Spiegel der gesellschaftlichen Wirklichkeit wahrnehmen können.<sup>26</sup> Die poststrukturalistischen Theorien wiederum, die nun wirklich dazu bestimmt schienen, jede Essentialisierung der Literatur aufzuheben, ließen im Wirbel der semiotischen Dekonstruktionen mit der Literatur auch jeden literaturwissenschaftlichen Ansatz verschwinden, eine Analyse des sozialen Charakters von Literatur zu liefern.

Skizzieren wir also einen Mittelweg. Eine Theorie, die ihren Ausgang von der Sozialität der Literatur nimmt, soll zwei Prämissen garantieren. Die Existenz von Literatur, so wollen wir für das Weitere annehmen, ist ein *objektiv gegebenes Phänomen*. Umgekehrt ist ›Literarizität‹ *keine Eigenschaft eines Textes*. Insbesondere lässt sich von einem Text ohne Kenntnis eines – jedoch nicht zwangsläufig *seines* – historischen

25 Ders., *Outside Literature* (wie in Anm. 19, Kap. 6), 72f.

26 Selbst eine Theorie der Avantgarde, die man als zur Auflösung beider Vorurteile berufen begreifen könnte, scheiterte an einem normativen Gestus, der geradezu die wahre Literatur auf ihren avantgardistischen Qualitäten begründen wollte. Vgl. Peter Bürger, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt a. M. 1974, etwa 23: »Zweifelloos ist Kunstmittel die allgemeinste Kategorie überhaupt, die zur Beschreibung von Kunstwerken zur Verfügung steht. Aber als Kunstmittel *erkannt* werden können die einzelnen Verfahrensweisen erst seit den historischen Avantgardebewegungen. Denn erst in den historischen Avantgardebewegungen wird die Gesamtheit künstlerischer Mittel verfügbar.«

Kontextes nicht sagen, er sei literarisch oder eben nicht. Literatur wird sozial konstituiert, das meint: Ein Text ist literarisch, wenn er innerhalb des spezifischen Kontextes einer sozialen Konstellation konzeptuell als ›Literatur‹ erfasst wird. Nun darf man dies freilich nicht als Abwertung aller Texte begreifen, die es nicht geschafft haben, die Aufmerksamkeit der Kritik oder der Literaturwissenschaft oder des Buchhandels oder der Geschichte<sup>27</sup> zu erlangen. Denn: *Literarizität ist kein Qualitätsmerkmal*. Es ist die Eigenschaft, in den Kontext eines – zugegebenermaßen altehrwürdigen – sozialen Kommunikationszusammenhanges geraten zu sein. Dass dies bisweilen ein erwünschter Effekt sein mag, steht auf einem anderen Blatt.

Die Forderung der objektiven Gegebenheit der Literatur erfüllt diese Konzeption, da das so oft dekonstruierte Konzept der ›Literatur‹ dann zwar nicht eine Klasse von Texten, die sich durch wahlweise metaphysische oder strukturalistisch beschreibbare Eigenschaften definieren lassen, beschreibt, nichtsdestoweniger Literatur – oder: die Literaturen objektiv beschreibbare historische kommunikative Handlungs- und Sozialzusammenhänge darstellen. Die Gesetzmäßigkeiten, denen die ›Literatur‹ des Hellenismus unterlag, lassen sich so ebenso beschreiben wie die der zeitgenössischen Belletristik, ohne dass diese Analogizität der *Beschreibbarkeit* notwendig eine Analogie der *Beschreibungen* nach sich zöge.

Gilt dies nun für die Literatur und ist umgekehrt die Literatur kein metaphysisch ausgezeichneter Bereich des Seins, sondern ein sozial konstituiertes Phänomen unter vielen, mögen sich diverse theoretische Erkenntnisse von der Literatur auf andere Bereiche übertragen lassen, viele konkrete aufgrund der Kontingenz der Phänomene wiederum nicht. Dies ist gleichzeitig die Ursache für die Abhängigkeit einer Literaturwissenschaft, die ihren Gegenstand dergestalt begreift, von der Kulturwissenschaft und für ihre Selbstständigkeit dieser gegenüber. Ferner folgt aus einer solchen Betrachtung von Literaturwissenschaft methodisch eine analoge Betrachtungsweise spezifischer literarischer Phänomene – und das heißt oft nicht mehr als: spezifischer literaturwissenschaftlicher Konzepte –, insbesondere solcher, deren metaphysischer

27 Diese Auflistung ist offensichtlich nicht vollständig.

Inaugurationspunkt im 19. Jahrhundert zu suchen ist, wie beispielsweise der literarischen Gattung, der Qualität des Textes oder: der Epoche.

Dies ist freilich auch der Grund, weshalb wir uns für unseren Zusammenhang für eine Konzeptualisierung der Literatur interessieren. Zunächst scheint eine solche Neubeschreibung in ihrer Herleitung nicht allzu komplex – diese Einschätzung täuscht, wie die lange Geschichte von Schwierigkeiten zeigt, die die Literaturtheorie in ihrer Überwindung normativer und metaphysischer Bestimmungen der Literatur zu überwinden hatte – und in ihren Konsequenzen eher unspektakulär. Soll das skizzierte Ergebnis für uns von Interesse sein, müssen wir imstande sein, seine praktische Bedeutung zu illustrieren.<sup>28</sup>

## 6.2 Das Soziale als Lösung einer metatheoretischen Fragestellung

Zu sagen, dass Literatur sozial konstituiert ist, impliziert mehr: Es ordnet die Literatur in einen historischen und sozialen Kontext ein, der mehr als nur Texte einbegreift. Das Postulat der Sozialität der Literatur – wir wollen es einmal das *Postulat S* nennen – impliziert, dass die Sphäre der literarischen Texte nicht für sich sein kann. Sie ist eine ausgezeichnete Teilsphäre eines umfassenden Ganzen, das diverse Akte der Kommunikation über und Kommunikation von Literatur in sich birgt. Literarische Salons des 19. Jahrhunderts, Feuilleton-Beiträge des Hesse'schen Jahrhunderts des Feuilletons, Kritiken und nicht zuletzt: die Literaturwissenschaft sind Teil dieses Ganzen. Wo Kommunika-

28 Bevor wir dies versuchen, wollen wir noch kurz auf eine Frage der Nomenklatur eingehen: Die Benennung einer Theorierichtung, die von der Prämisse der sozialen Struktur der Literatur ausgeht, in ihren Forschungszielen und -methoden jedoch nicht *soziologische* Literaturwissenschaft sein will, steht aus – und scheint nahezu unmöglich, da die Begriffe ›sozialistisch‹ und ›soziologisch‹ bereits anderweitig konnotiert sind. Der Begriff ›soziale Literaturtheorie‹ träge die Sache grammatisch am besten, doch lassen sich die Erwartungen, die an eine soziale Literaturwissenschaft gerichtet würden, wohl kaum erfüllen. Man könnte wohl von ›syntrophistischer Literaturtheorie‹ sprechen – schließlich ist dieses Wort so gut wie jedes andere. Solange dies allerdings nicht Eingang in den allgemeinen Sprachgebrauch gefunden hat, wollen wir einmal bei ›sozialtheoretischer Literaturwissenschaft‹ bleiben.

tion stattfindet, bilden sich stets Muster aus, Arten zu kommunizieren, Regeln, die der Einzelne zu beachten hat. Dies ist die Ursache dafür, dass literarische Texte meist anders aufgebaut sind als literaturwissenschaftliche Beiträge. Dass dies wiederum nicht immer der Fall ist – in beide Richtungen – ist kein Zufall, denn letztlich sind die Regeln, die garantieren, dass sich Literatur wie Literatur liest, sozial instituierte Verhaltensnormen, die sich bekanntlich stets brechen lassen. Es ist vorstellbar, dass ein Literaturprofessor der 50er-Jahre bei der Lektüre der Handke'schen Mannschaftsaufstellung – oder von *La voix et le phénomène* – sich zuallererst gefragt hätte: »Darf man das?« Freilich wird damit die Frage, ob ein Text ›echte‹ Literatur ist, zu einer normativen und die Frage, ob er *überhaupt* Literatur ist, gegenstandslos – ein Text, über den literarische Kommunikation stattfindet, kann gar nicht *nicht* Literatur sein – und literaturwissenschaftliche Kommunikation ist nun einmal auch ›literarische‹ Kommunikation, Kommunikation nämlich, die innerhalb des Kontextes der ›Literatur‹ stattfindet und dazu beiträgt, diesen zu befestigen und zu reformieren.

Tatsächlich sind wir gerade über eine zentrale Distinktion mit zu wenig Worten hinweggegangen: Den Unterschied von ›echter‹ Literatur und bloßem Text, über den literarkritische Exkommunikationsverdikte verhängt werden. Eine Sozialinstitution, die ausreichend soziales Kapital anhäufen kann, wird stets versuchen, dieses zu kanalisieren.<sup>29</sup> Die Geschichte der literarischen Kanonisierungen ist letztlich eine Geschichte von Verhandlungen über Zuteilung von symbolischem Kapital innerhalb *eines* sozialen Handlungsrahmens. Ein institutioneller Ausschluss eines Beitrags aus dem literarischen Kosmos ist aber mehr als nur leeres Wort. Ein solcher Ostrakismus definiert tatsächlich den literarischen Status – das ist eine weitere Implikation des Postulats S. Es ließe sich sagen, ein Text, über den literarische Kommunikation stattfindet, kann nicht anders als Literatur sein, doch kann er sehr wohl keine ›Literatur‹ sein. Der Unterschied besteht in einer Reflexionsstufe: Der soziale Kontext der Literatur begann wohl ohne explizite Selbstreflexion, hat aber sehr bald ein basales und zu verschiedenen Zeiten ein

29 Vgl. zu diesem Phänomen im Kontext der Literatur besonders Bourdieu, *Regeln der Kunst* (wie Anm. 4, Kap. 6).

verschieden ausgeprägtes Bewusstsein seiner Existenz entwickelt. Das Resultat war bisweilen ein *Begriff von* Literatur – nennen wir diesen zur Unterscheidung ›Literatur‹.<sup>30</sup> Über die Extension *dieses* Begriffs ließ sich verhandeln – und so auch über weitere Zugehörigkeiten, wie die zu literarischen Gattungen.<sup>31</sup>

Die Institutionalisierung dieses Reflexionsprozesses wiederum inau-gurierte das Feuilleton und die literaturwissenschaftlichen Lehrstühle. Hier ist nicht der Platz, eine Geschichte dieser Entwicklung zu schreiben. Worauf wir hinweisen wollen, ist, dass das Augenmerk auf diese Form der Konstitution von Literatur zu richten, ermöglicht, verschiedene literaturtheoretische Probleme als Scheinfragen zu erkennen. Dies gilt sogar auf dem meta-literaturtheoretischen Niveau. Der inzwischen berüchtigte *Methodenpluralismus* führt immer wieder dazu, dass die Frage nach der Beziehung der Methoden zueinander oder gar nach deren Priorität aufgeworfen wird. Zu erkennen, dass Literaturwissen-schaft selbst ein Teil eines literarischen Kommunikationszusammen-hanges ist, ermöglicht, den Methodenpluralismus als Folge des Wegfalls einer übergreifenden sozialen Norm zu begreifen, die das Wesen der Literatur oder die Aufgabe der Literaturwissenschaft zu definieren sich vornähme. Eine Priorisierung der Methoden lässt sich daher schlicht nicht aus der Sache ableiten, bestenfalls aus ihrer Eignung, Fördergelder zu akquirieren, was mit der heteronomen Norm akademischer Freiheit konfigurierte.

Bis zu diesem Punkt scheint uns das Postulat S hauptsächlich Ärger gebracht zu haben: leichte Verschiebungen des Blickwinkels und ernüchternde Aporien, wo mancher noch Lösungen erhofft haben mag. Dies kann freilich nicht seinen Sachgehalt infrage stellen, doch schei-nen die Konsequenzen so weit merkwürdig steril.

Diese sonderbare Unfruchtbarkeit ist leider mehr als nur der Punkt, an dem wir in unserer Argumentation angekommen sind. Dasselbe Gefühl erwecken die meisten Studien, die sich das Postulat S zum Aus-gangspunkt nehmen: Der theoretische Apparat erweckt einen grund-

30 Es ist freilich kein Zufall, dass dieser Namenskonflikt auftritt. Schließlich bildet die Literaturwissenschaft einen weiteren Subkontext literarischer Kommunikation.

31 Vgl. zu dieser Frage insbesondere John Frow, *Genre*, New York 2006.



soliden Eindruck, doch sind die literaturwissenschaftlichen oder auch nur literaturtheoretischen Ergebnisse unspektakulär bis vernachlässigbar. Wir wollen zum Beispiel einmal die Monographie Andrew Milners zu *Literature, Culture and Society*<sup>32</sup> nehmen.

Milners Buch ist zu großen Teilen eine Einleitung in die verschiedenen Aspekte einer Literaturwissenschaft, die von der Sozialität der Literatur ausgeht. Milners heuristische Definition lautet dabei:

If literature is not necessarily fictive, then what is it? There are a great many theories as to the nature of ›literariness‹ [...] For the moment, however, let us settle for the simplest of definitions, that literature is what ›literary studies‹ actually studies. By literature I will mean, then, in the first instance at least, not so much a particular type of text as a particular type of academic discipline, that is, literary studies.<sup>33</sup>

Diese Definitionsstrategie ist bezeichnend – und effizient. Sie scheint zunächst die Frage nach dem Charakter von Literatur, die die »great many theories as to the nature of ›literariness‹« vor so große Schwierigkeiten gestellt hat, zur späteren Beantwortung beiseitezustellen. Doch sind hier bereits zwei Vorentscheidungen getroffen, die sich später schwer zurücknehmen lassen: zum einen über die Extension des Begriffes – Literatur ist *tatsächlich* das, was die Literaturwissenschaft untersucht, und nicht etwa eigentlich ein vollkommen anderer Korpus – zum anderen über dessen Intension: denn die Literaturwissenschaft – so wird unter der Hand suggeriert – hat natürlich nicht rein zufällig den richtigen Korpus von Texten getroffen, vielmehr lässt sich Literatur *definieren* über die Wahl der Literaturwissenschaft – was deren Sozialität insgeheim impliziert. Es ist kaum überraschend, dass Milner unmittelbar anschließend auf den Prozess der *Kanonisierung* eingeht, der sich so freilich als Prozess der *Literarisierung* entpuppen muss. Er referiert Leavis und dessen Kritiker,<sup>34</sup> um zu dem Schluss zu kommen:

32 Andrew Milner, *Literature, Culture and Society*, New York 1996.

33 Ders., *Literature* (wie Anm. 32, Kap. 6), 3.

34 Ders., *Literature* (wie Anm. 32, Kap. 6), 8f.

The best kind of cultural studies, it seems to me, has no desire at all to substitute movies for Milton. Quite the contrary, it will study both. But it does insist, first, that we should take all aspects of our contemporary culture very seriously, including film and television [...] And secondly, it insists that there are more interesting ways to approach canonical ›literary‹ texts than through acts of quasi-religious worship.<sup>35</sup>

Dies ist der auf Williams zurückgehende Schluss, den wir bereits kennengelernt hatten: Wenn Literatur ohnehin sozial konstituiert wird, kann die Wissenschaft sich auch mit anderen sozial konstituierten kulturellen Phänomenen beschäftigen – und sich dann *cultural studies* nennen.

Milner fährt fort, diverse Aspekte des Postulats S zu diskutieren: dessen Auswirkungen auf die literaturwissenschaftliche Methodik, die Notwendigkeit, gut Benjamin'sch die Auswirkungen der mechanischen Reproduzierbarkeit auf die Kunst in Betracht zu ziehen, sowie die Infragestellung der sogenannten Massenkultur.

An diese Einleitung in sozialtheoretische Literaturwissenschaft schließt sich ein Kapitel an, zu dessen Beginn Milner erklärt:

As we have seen, literary studies has defined ›literature‹ as ›canon‹ of writing possessed of so high a value that it takes on qualitatively different character from such non-canonical writing as mere ›fiction‹, ›journalism‹, and so on. [...] For cultural studies, by contrast, the ›literary‹ is a subsystem of the ›cultural‹, its texts cognate with those of fiction and the audio-visual media, analyzable according to roughly similar procedures. The distinction between literature and non-literature is thus only one of degree and not of kind. [...] In this chapter and the next, I want to suggest something of the intellectual purchase of this approach [...]<sup>36</sup>

Wir sind hier erneut an dem oben bezeichneten Punkt angelangt: Milner hat sich auf das Postulat S berufen, hat erläutert, welche Auswirkungen es auf die *Theorie* der Literatur hat, und möchte nun den

35 Ders., *Literature* (wie Anm. 32, Kap. 6), 25.

36 Ders., *Literature* (wie Anm. 32, Kap. 6), 131.

»intellectual purchase« dieser Neuerungen aufzeigen. Die angekündigten Kapitel enthalten eine Analyse des Motivs der ›Schöpfung‹ durch verschiedene ›Kontexte‹ hindurch, angefangen mit der Genesis, über Milton und *Frankenstein* – Buch und Film – bis hin zu *Blade Runner*. Die Analyse möchte Relationen zu sozialen Kontexten herstellen, doch bleiben diese merkwürdig bedeutungslos. Dies gipfelt in einer Nebeneinanderstellung zweier Tabellen, die *einerseits* die Ergebnisse der kontextuellen Analyse und *andererseits* die Ergebnisse der textuellen Analyse illustrieren. Dabei sind die kontextuellen Erträge etwa dieser Art:<sup>37</sup>

Text	Cultural technology	Cultural form	Production	Reception
Genesis	Chirographic	Sacred text	Instituted artist	Collective (sacral)
Blade Runner	Film	Science fiction	Corporate professional	Collective (social)

Die textuellen Ergebnisse sind dagegen:<sup>38</sup>

Text	Creator	Creation	Fall	Cause	Solution
Genesis	God	Adam	Disobedience/ forbidden knowledge	Eve	Punishment
Blade Runner	Tyrell	Deckard	Murder	Tyrell	Love/escape

Diese Analogien sind tatsächlich der Ertrag der Analysen Milners. Seine Konklusion zu *Blade Runner* liest sich dabei folgendermaßen:

Deckard and Rachael are indeed a new Adama and a new Eve [Referenz auf die Analyse L. Heldreth's; C.R.], escaping into a new Eden. But Rachael is certainly not a woman and, if Ridley Scott is to be believed, nor is Deckard a man; these are replicants, the first of Frankenstein's race of devils. And if this is indeed the ending ›we‹ want, this can be so only for reasons precisely the obverse of Heldreth's, in short, because ›we‹

37 Gekürzt. Vgl. Ders., *Literature* (wie Anm. 32, Kap. 6), 178.

38 Gekürzt. Vgl. Ders., *Literature* (wie Anm. 32, Kap. 6), 179.

meaning the postmodern audiences of the late capitalist world of the late twentieth century, are no longer at all persuaded of our own evolutionary superiority as a species.<sup>39</sup>

Nun liest sich dies schlicht wie eine relativ unspektakuläre Text- oder Filmanalyse, und es fragt sich unmittelbar, welchen Gewinn Milners lange Ausführungen zu *cultural studies*, Kultur, Methode und Massenmedien erbracht haben – wenn doch letzten Endes seine Studien zu keinem Ergebnis kommen, das nicht jede werkimmanente Interpretation der 50er Jahre auch erbracht hätte, hätte sie Blade Runner schon gekannt.

Tatsächlich ist dies gewissermaßen der Gegenpol zu jenen Literaturwissenschaftlern, die aus ihrer Konzentration auf die soziologischen Aspekte der Literatur nur mehr Zahlen und Statistiken für literaturwissenschaftliche Erkenntnis gelten ließen. Milner möchte offenbar die wertvollen Einsichten, die ihm für die Literaturtheorie und die Grundlagen der *cultural studies* so zentral erscheinen, keinen Einfluss auf seine Methode gewinnen lassen. Seine Begründung findet sich am Ende des Werkes:

[...] even if Bennett prefers to discuss institutions, most of us stubbornly prefer to discuss texts – it is what we do, after all, whenever we debate with others the film we have just seen or the book we have just read. And it would be an odd sort of expertise in cultural studies that required its experts alone to refrain from such debate.<sup>40</sup>

Das ist etwa, als bekundete ein Ornithologe, es sei ja doch eine merkwürdige Forderung an seine Zunft, selbst nicht zur Balz mit den Flügeln zu schlagen und im Winter nach Afrika zu fliegen.

Wenn, wie Milner festgehalten hat, Kultur in ebendiesen Akten der Kommunikation über Text und Film stattfindet, dann ist der Literaturwissenschaftler, der Texte analysiert, eben ein Teilnehmer der Kultur und nicht ihr Kritiker. Man darf dies freilich nicht als Abwertung verstehen – auch diese Beteiligung an kulturellem Geschehen hat enormen

39 Ders., *Literature* (wie Anm. 32, Kap. 6), 173.

40 Ders., *Literature* (wie Anm. 32, Kap. 6), 180.

Wert. Es ist nur nicht die Art von Analyse, die die Prämissen, die Williams, Eagleton, Frow und auch Milner freigelegt haben, ermöglichen.

Wir haben diese Prämissen kennengelernt und haben die merkwürdige Beobachtung gemacht, dass wer die Unfruchtbarkeit bloßer Theorie zu verlassen versucht und nicht in reine Soziologie verfallen will, Gefahr läuft hinter die Erkenntnisse, die den eigenen Ausgangspunkt bildeten, zurückzufallen. Es bleibt die Frage, welche Ergebnisse eine Analyse ergeben könnte, die von der Sozialität der Literatur ausgeht und weder Soziologie noch Textanalyse sein will.<sup>41</sup>

## 6.3 Die soziale Struktur kultureller Phänomene und die Zeit

Wir haben nun als Prämisse unserer Analyse die Sozialität kultureller Phänomene angenommen. Doch folgt daraus kein unmittelbares Ergebnis, das unser Verständnis des Postepochenphänomens vertiefen könnte. Die Ursache liegt darin, dass diese Theoriebasis – die Sozialität – von unserem Gegenstand – dessen soziale Struktur noch zu zeigen ist – gewissermaßen durch eine vermittelnde Schicht getrennt sind. Eine Epoche und in gewissem Sinne *insbesondere* eine Postepoche sind, so hatten wir gesagt und zugleich bezweifelt, – *zeitliche* Phänomene. Wir hatten bereits die Frage aufgeworfen, in welchem Verhältnis Epochen zu *Zeit* stehen und wie menschliche Kommunikation mit beiden interagieren könne.<sup>42</sup> Dieses Problem wollen wir im Folgenden behandeln. Was infrage steht, ist also die *Zeitlichkeit sozial strukturierter Phänomene* und die *soziale Struktur von Zeit*. Können wir ein Modell aufbieten, das die *Zeit* und das *Soziale* in einer Weise zusammenbindet, dass sie die zuvor herausgearbeitete charakteristische Struktur der Postepoche verständlich werden lassen, werden wir einerseits unsere Wahl der Theoriebasis gerechtfertigt und andererseits wesentliche Teile unseres Erkenntniszieles erreicht haben.

41 Dies gilt nicht nur für die kulturtheoretische Behandlung von Literatur, sondern analog auch in anderen Bereichen, wie wir – unter anderem am Beispiel der Musik – noch sehen werden.

42 Vgl. besonders Kapitel 3.4.

Wir werden uns zum Leitfaden eine Studie Armin Nassehis nehmen.<sup>43</sup> Wir haben bislang keine systemtheoretische Theorie präsentiert und werden das auch weiterhin nicht tun. Nassehis Theorie ist streng systemtheoretisch fundiert<sup>44</sup> und scheint daher zunächst zu unserem Ansatz inkompatibel, doch sind für uns große Teile des Weges, den er zur Herleitung seiner Ergebnisse geht, interessant.<sup>45</sup> In den Resultaten werden wir von seinen abweichen, ja, es mag sogar scheinen, als wäre es gerade die systemtheoretische Fundierung, die es Nassehi verwehrt, die von uns anvisierten Phänomene kategorial zu erfassen.

Nassehi setzt es sich zum Ziel, »eine angemessene soziologische Theorie der Zeit in ihren theorietechnischen Voraussetzungen zu umreißen«. <sup>46</sup> Dass, was folgt, eher sozialphilosophisch anmutet als soziologisch, zeugt mehr von seinen kühnen Erkenntnisinteressen als von terminologischer Ungenauigkeit.

43 Vgl. Armin Nassehi, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Wiesbaden 2008.

44 Zu Nassehis Einschätzung des Potenzials der Systemtheorie die Kultursoziologie zu »in-formieren« siehe Armin Nassehi, »Kultur im System. Einige programmatische Bemerkungen zu einer systemtheoretisch informierten Kultursoziologie«, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Kultursoziologie. Paradigmen - Methoden - Fragestellungen*, Wiesbaden 2010, 375–395. Charmant ist sein Vorschlag, »den Kulturbegriff nicht als Grundbegriff zu führen, sondern als empirischen und historischen Begriff« (393).

45 Es gibt innerhalb der Soziologie (und Philosophie) zwar andere Ansätze der Beschäftigung mit Zeit, doch konzentrieren diese sich üblicherweise auf einer basaleren Ebene auf die soziale Konstitution von lebensweltlicher Vorher-Nachher-Struktur als solcher. Vgl. etwa Norbert Elias, *Über die Zeit*, Frankfurt a. M. 1984, 40: »Zeit« bezieht sich auf bestimmte Aspekte des kontinuierlichen Ereignisflusses, inmitten dessen Menschen leben und von dem sie selbst ein Teil sind. Man mag sie die ›Wann‹-Aspekte nennen (auch wenn das nicht das ganze Feld abdeckt.) Wenn alles stillstände, könnte man nicht von ›Zeit‹ sprechen.« Elias' weitere Ausführungen sind fraglos korrekt, doch bilden sie in ihrem Nachweis, dass Zeit bereits in ihrem lebensweltlichen Bezug sozialen Charakters ist, nicht mehr als die Basis für eine Theorie, die geeignet wäre, die soziale Strukturierung von Zeit zu beschreiben, wie wir sie anstreben.

Ähnliches gilt für Manfred Sommers scharfsinnige Analyse etwa des Umstands, dass Husserl sich gezwungen sieht, in seiner Theoretisierung des dem Bewusstsein unmittelbar gegebenen ›Bewusstseinsstromes‹ auf eine narrative Struktur zu rekurrieren. (vgl. Manfred Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a. M. 1990, besonders 191ff.) Man könnte behaupten, dass wir etwas Analoges auf der sozialen Ebene nachweisen wollen.

Auch Helga Nowotny's Gegenwartsanalyse, die auf den Begriff der ›Gleichzeitigkeit‹ fokussiert, um eine Beschreibung des Prozesses der Umbildung des Zeitgefühls zu geben, kann uns nicht helfen, da sie dediziert ein rein modernes Phänomen verfolgt. (Vgl. Helga Nowotny, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a. M. 1989).

46 Nassehi, *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 233.

Nassehi beginnt damit, verschiedene *philosophische* Konzeptionen der Zeit zu referieren. Am deutlichsten wird sein spezifisches Interesse an diesen in seiner Analyse der phänomenologischen Zeitkonzeption Edmund Husserls. Er erläutert zunächst dessen methodische Prämissen:

Im Gegensatz zu Kant denkt Husserl das Verhältnis von empirischem Ich und transzendentalen Ich als Einheit. Danach zeichnet sich jeder Mensch dadurch aus, daß er selbst sowohl ein empirisch einzigartiges Individuum und zugleich von jener transzendentalen Struktur ist, die die Konstitutionsbedingung jeder Erfahrung ist. [...] Man darf sich das Ich [...] nicht als ein Zusammengesetztes vorstellen, sondern als ein solches, dessen transzendente Strukturen gewissermaßen *hinter* der unbefragten Naivität der Normalität der natürlichen Einstellung verborgen liegen. Diese natürliche Einstellung, in der wir uns immer schon befinden, in der wir alle gewöhnlichen Verrichtungen des Alltags leisten und auch mancherlei Ungewöhnliches tun, basiert auf den mannigfaltigen transzendentalen Funktionen des Bewußtseins. Aber dieses weiß nichts davon und behandelt die eigene empirische Befindlichkeit als Letzthorizont seines Seins. Diese Sicherheit trachtet der Phänomenologe aufzusprengen, um die hinter den empirischen Vollzügen des Bewußtseins wirkenden transzendentalen Funktionen begrifflich zugänglich zu machen [...]. Was bei Descartes der methodische Zweifel am Sein des Seienden überhaupt ist, ist bei Husserl das Verfahren der *Epoché* [...].<sup>47</sup>

Nach dieser Rekapitulation der Husserl'schen Methode drängt sich Nassehis Leser unmittelbar die Frage auf, weshalb denn gerade Ergebnisse dieser radikal subjektzentrierten Methode Relevanz für eine soziologische Theorie aufweisen könnten. Die Antwort bleibt zunächst aus. Nassehi fährt in seiner Analyse fort:

Wie in den bereits referierten Zeittheorien geht es also auch hier um die Frage, wie sich Zeit als einheitsstiftende Perspektive trotz Wechsels der Gegenwart erhalten kann, ob die nun auf ein zählendes Bewußtsein

47 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 64f.

[wie bei Aristoteles; C.R.], auf die vereinigende Kraft des Schöpfergottes [des Augustinus; C.R.] oder den reinen Verstandesbegriff der Beharrlichkeit der Substanz bezieht [wie Kant den Sachverhalt beschrieben hätte; C.R.]. Husserl stellt zur Erklärung dieses Sachverhaltes vom Begriff des *Bewußtseins* auf den Begriff *Bewußtseinsstrom* um, der er erlaubt, ›den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit *eines* Bewußtseins zu bezeichnen‹ (Husserliana III: 203). Der Aufweis der Zeitstruktur des Bewußtseins [...] hat transzendentalphilosophisch das, was bei Kant als Apriori der Zeit eingeführt wurde, nicht durch apriorische transzendente Annahmen deduktiv zu erschließen, sondern soll nach dem phänomenologischen Paradigma geleistet werden, ›indem wir das *Zeitbewußtsein* durchforschen‹ [...].

Die erste phänomenologische Reduktion in der Analyse des Zeitbewußtseins besteht für Husserl in der *Ausschaltung der objektiven Zeit*.<sup>48</sup>

Dieses Ergebnis will Nassehi zuerst festhalten: Husserl exkludiert um der epochalen<sup>49</sup> Analyse willen die Objektivität – und damit insinuertermaßen die *Realität* – der Zeit. Dass dies für Husserl mehr eine methodische Konsequenz als ein dogmatisches Resultat ist, erwähnt Nassehi eher beiläufig.<sup>50</sup>

Neben der epochalen Ausklammerung der objektiven Zeit interessiert Nassehi die tatsächliche Struktur der Husserl'schen Zeitanalyse. Er referiert die bekannten phänomenologischen Analysen von Retention – als »Präsenthalten von einzelnen Wahrnehmungen«<sup>51</sup> – und Protention – als »Akt umgekehrter Retention«.<sup>52</sup> Dies ermöglicht es ihm, anschließend festzustellen:

In dieser kurzen Darstellung der zentralen Aussagen der Husserlschen Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins dürfte deutlich geworden sein, daß die phänomenologische Beschreibung der temporalen Kontinuität der *Bewußtseinsakte* [eigene Kursivierung, C.R.] diejenigen

48 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 67.

49 Dieser Begriff ist nicht als thematisch einschlägiger Kalauer zu verstehen.

50 Vgl. Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 67.

51 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 69.

52 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 69.



theoretischen Voraussetzungen schafft, die Einheit des Bewußtseins zu denken. Eine solche Theorie könnte überall dort anschlußfähig sein, wo es um die *operativen Möglichkeiten von sich selbst konstituierenden Einheiten* [eigene Kursivierung; C.R.] geht, sich selbst als temporale Einheiten zu beobachten.<sup>53</sup>

An Nassehis plötzlichem Tonartenwechsel in systemtheoretischen Slang ist unschwer zu erkennen, dass hier die Naht zum eigenen Gedankengebäude zu finden ist. Was Nassehi an Husserl hervorheben möchte, ist neben der ›Ausschaltung der Realität‹ der Zeit der *operative* Charakter dieser bei Husserl. Nach einer Erörterung bekannter Derrida'scher Argumente gegen Husserl'sche Grundannahmen fasst Nassehi zusammen:

Die in einigen Schritten erfolgte Rekonstruktion philosophischer Zeittheorien hatte – wie angedeutet – nicht die Funktion einer philosophie- und ideengeschichtlichen Heranführung an das Zeitthema. Sie beabsichtigt vielmehr, einige Denkmatrizen und grundlegende Konzeptualisierungsprobleme bei der theoretischen Erfassung von Zeit zu berücksichtigen. Als *Ergebnis* können zwei Aspekte festgehalten werden, die gemeinsam offenbar eine anspruchsvolle Zeittheorie ausmachen: die Frage des *operativen* Charakters von Zeit und das Problem der *paradoxen* Form, die Beschreibungen von Zeit annehmen.<sup>54</sup>

Diese Formulierung erinnert uns unmittelbar an unsere Ergebnisse, die die Analyse der postepochalen Struktur der Renaissance erbracht hatte. Die Paradoxie, die Nassehi meint, fasst er als »gleichzeitige *Identität* des Bewußtseins mit sich selbst und die *Differenz* von Zuständen dieses mit sich Identischen«,<sup>55</sup> und auch dies ruft unsere Analysen von Identität und Differenz in Erinnerung. Es scheint hier, als begänne Nassehi seine soziologische Theoretisierung der Zeit an einem Punkt, der dem Ausgangspunkt unserer kulturtheoretischen Analyse der zeitlichen Struktur

53 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 70f.

54 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 78.

55 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 77.

des postepochalen Phänomens sehr ähnelt. Freilich stammt Nassehis Material – und das betont er selbst<sup>56</sup> – aus der Untersuchung von Theorien, die das *individuelle Bewusstsein* und sein Zeiterleben zum Gegenstand haben, doch scheint es zumindest an diesem Punkt, als könnten die Ergebnisse, die Nassehis weitere soziologische Untersuchung der Zeit erbringen, angesichts der Analogie der im ersten Schritt heuristisch gewonnenen Beobachtungen für unser Vorhaben relevant sein.

Nassehis möchte die Schwächen bestehender soziologischer Theorien der Zeit<sup>57</sup> überwinden, indem er einen anderen Blickwinkel einnimmt:

Eine Theorieanlage, die an den bisherigen Befunden ansetzen kann, muß mit gewohnten Techniken brechen. Sie muß den *operativen* Aspekt der Konstitution von Zeit gegenüber einer *ontologischen* Bestimmung von Zeit zur Geltung bringen. Sie kann weder auf einer rein subjektorientierten Begrifflichkeit aufbauen noch das Soziale als Entität *sui generis* behandeln, ohne den ›materialen Unterbau‹ in Form von Bewußtsein miteinzubeziehen.<sup>58</sup>

Dem systemtheoretisch vorgebildeten Leser wird bereits klar geworden sein, dass Nassehi hier den Vorzug seines Ansatzes in der Fähigkeit der Systemtheorie verorten möchte, sowohl psychische als auch soziale Systeme innerhalb desselben kategorialen Rahmens zu fassen und deren Wechselwirkung zu beschreiben. Tatsächlich führt Nassehi die einschlägigen Begrifflichkeiten ein, einschließlich der berühmten Luhmann'schen ›Interpenetration‹ von Systemen, also der Situation, in der zwei Systeme je zur Umwelt des anderen gehören und auf dessen Struktur einwirken. Hier setzt nun die Verbindung des systemtheoretischen Arsenal mit der zeittheoretischen Fragestellung ein:

56 Vgl. Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 80: »Der weitere Gang der Untersuchung *auf dem Wege zu einer soziologischen Theorie der Zeit* hat exakt an dieses Ergebnis anzuschließen, wobei zu bedenken ist, daß mit der Erläuterung *bewußtseinsmäßiger* Temporalitäten die Frage der *sozialen* Zeit noch gar nicht berührt wurde.«

57 Vgl. Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 81–144.

58 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 145.

Der Sachverhalt, daß soziale und psychische Systeme nur in kopräsen-ten Kurzzuständen ›interpenetrieren‹ bzw. strukturell gekoppelt sind, setzt voraus, daß die Elemente von autopoietischen Systemen, in denen Bewußtsein und Kommunikation konvergieren, von kurzer Dauer sind. Es scheint sich bei autopoietischen Systemen also um *temporalisierte Systeme* zu handeln, deren Elemente in einem Nacheinander angeordnet sind und die folgerichtig gezwungen sind, zu enden und neuen Elementen Platz zu machen. Dieser ›Zwang zum Verschwinden‹ (Luhmann [...]) läßt die Elemente von Systemen zu *Ereignissen* werden.<sup>59</sup>

Bereits hier wird deutlich, welcher Aspekt sozialer Zeit Nassehi interessiert: Die Systemtheorie Luhmanns setzte die Elemente der autopoietischen Systeme als Ereignisse an, entsprechend war die gesamte Systemtheorie gewissermaßen temporal strukturiert. Der Platz der Zeit in der Systemtheorie ist daher zunächst die fundamentale *Temporalisierung* der Systeme:

*Temporalisierung von Komplexität* ist damit als selektiver Zugriff auf die sukzessiv geordnete Ereignishaftigkeit zu verstehen; sie dient ›einer selektiven Ordnung der Verknüpfung der Elemente im zeitlichen Nacheinander‹ (Luhmann [...]). Es handelt sich hier – wohlgermerkt – um die selektive Relationierung *eigener* Elemente, was das Zeitproblem als Problem der *Selbstreferenz von Systemen* darstellt.<sup>60</sup>

Es ist hier, wo die Ähnlichkeit des Nassehi'schen Ansatzes zu unserem entspringt: Wir hatten die postepochale Problematik bereits anhand unserer Analyse der Renaissance als eine der *Reflexivität* bestimmt. Nassehi verortet die *Zeit* in einer selbstreferenziellen Eigenschaft von Systemen und differenziert:

Ich werde dazu im folgenden mit Luhmann *drei Formen der Selbstreferenz*, nämlich *basale Selbstreferenz* (1), *Reflexivität* (2) und *Reflexion* (3) unterscheiden [...]:

<sup>59</sup> Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 182.

<sup>60</sup> Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 195.

(1) *Basaler Selbstreferenz* liegt die Unterscheidung *Element/Relation* zugrunde. Das Selbst, auf das die Selbstreferenz referiert, ist hier ein Ereignis, an das das referierende Ereignis anschließt und so eine Relation herstellt [...]. Basale Selbstreferenz ist letztlich identisch mit Husserls *Retention*: Ein Gedankenereignis *enthält* zumindest das nachwirkende vorherige, um sich als Anschlussereignis konstituieren zu können; Gleiches gilt für Anschlußkommunikation, die keine seine könnte, wenn sie nicht an etwas angeschlossen. Die Theorie autopoietischer Systeme ersetzt jedoch das Enthaltensein und das Nachwirken durch die Differenz von Element und Relation. Diese Differenz konstituiert bereits eine elementare *Zeit* des Systems, die als solche allerdings noch nicht sichtbar wird, weil der Anschluß des Ereignisses dieses Anschließen gar nicht sehen, d. h. nicht kommunikativ thematisieren bzw. psychisch denken kann.<sup>61</sup>

Es ist wichtig, hier zu sehen, dass diese erste Form von Selbstreferentialität es ist, die die Temporalisierung des Systems bedingt. Wir hatten oben bereits gesehen, dass Nassehi die Möglichkeit der *Gleichzeitigkeit* von Systemen in deren Ereignishaftigkeit – und das ist: in dieser ersten Form von Selbstreferentialität – verortet hatte. Die zweite Form führt er wie folgt ein:

(2) *Reflexivität* oder *prozessualer Selbstreferenz* liegt die Unterscheidung *vorher/nachher* zugrunde. Sie referiert wie die basale Selbstreferenz auch auf die eigene Autopoiesis des Systems, beobachtet diese jedoch als *Prozeß* [...]. Sowohl soziale als auch psychische Systeme rekurren dabei auf sich, indem sie sich in ihrem *Ablauf* an ihrer *Sukzession* orientieren bzw. indem sie Erwartungen an eine Zukunft haben, die später als erfüllt oder enttäuscht angesehen wird. Prozesse, besser: die Beobachtung des Selbst per prozessualer Selbstreferenz konstituiert eine *Eigenzeit des Systems*, das damit sich und seine Komplexität temporalisiert. [...]

Die prozessuale Selbstreferenz von Systemen rekurren nicht auf einen Prozeß, wie er objektiv vorliegt, sondern erzeugt ihn durch Beobachtung. Hier wird erneut deutlich, daß Vergangenheit und Zukunft

61 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 195.

immer Vergangenheit und Zukunft *einer Gegenwart* sind und sich somit je nach gegenwärtiger Beobachtungslage radikal verändern können. Man könnte sagen: *Die Zeiten ändern sich mit der Zeit.*<sup>62</sup>

Diese zweite Form von Selbstreferentialität, die Nassehi ›Reflexivität‹ nennt, ist es, die uns besonders relevant für den Entwurf einer tragfähigen Epochentheorie erscheint. Wir kommen darauf zurück, nachdem wir der Vollständigkeit halber angemerkt haben, dass Nassehi als dritte Form der Selbstreferentialität die »*Reflexion* oder *Systemreferenz*«<sup>63</sup> bestimmt und anmerkt, dass es »nicht die blinde Autopoiesis und auch nicht ein zum System gehöriger Prozeß [ist], auf den sich die Beobachtung richtet, sondern das System als Ganzes«<sup>64</sup> und dass »diese Ganzheit in autopoietischen Systemen nicht erreichbar ist.«<sup>65</sup> Wir können diese Form daher getrost ignorieren und uns mit den Formen der basalen Selbstreferentialität und der Reflexivität beschäftigen.

Auf diesen Formen baut Nassehi auch seine Theorie der Zeit auf:

Psychische und soziale Systeme sind sich, da sie gemäß dem Theorem der strukturellen Kopplung nicht kausal aufeinander bezogen sind, als jeweilige Systemumwelt in einem Verhältnis der Gleichzeitigkeit gegeben. [...]

Autopoietische Systeme bringen per se durch den Vollzug ihrer Autopoiesis Zeit hervor. Allerdings kann Zeit auch als Beobachtungsschema, i.e. als Handhabung temporaler Unterscheidungen (vorher/nachher, aktuell/inaktuell, Vergangenheit/Zukunft) erzeugt werden. Ich schlage deshalb vor, zwischen der *Zeit der Autopoiesis* und der *Beobachtungszeit* zu unterscheiden [...].<sup>66</sup>

Man könnte versuchen, eine Epochentheorie in der Terminologie Nassehis zu entwerfen und anhand dieser die Frage nach der Postepochalität zu behandeln. Es ist vorstellbar, dass dies sogar möglich wäre. Doch lenkt Nassehis dogmatischer Anschluss an systemtheoretische Prämissen

62 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 195f.

63 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 201.

64 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 201.

65 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 201.

66 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 232.

sen das Augenmerk zunächst auf Probleme, die außerhalb eines systemtheoretischen Begriffsapparats zu Scheinproblemen werden, und erschwert eine effiziente Verwendung jeder Zeittheorie, die man in diesem Rahmen entwickeln könnte. Nassehi sieht das Problem offenbar selbst, denn er leitet ein weiteres Kapitel ein:

Es ist sicher keine Koketterie, zu behaupten, daß das nun Folgende lediglich Andeutungen sind, die demonstrieren sollen, inwiefern das hochabstrakte Instrumentarium nicht nur zur allgemeinen Theoriebildung taugt, sondern auch forschungspraktisch, bezogen auf gesellschaftliche Phänomene, anwendbar ist.<sup>67</sup>

Dass Nassehi sich gezwungen sieht, diesen Nachweis zu führen, ist bezeichnend genug. Die hausgemachten Schwierigkeiten, die der systemtheoretische Ansatz mit sich bringt, werden sehr schnell deutlich:

Meine oben eingeführte Unterscheidung der operativen Zeit der Autopoiesis eines Systems von der Beobachtungszeit, die sich durch die Handhabung temporaler Unterscheidungen herausbildet, ist zwar nicht vollständig auf die Unterscheidung von Gesellschaftsstruktur und Semantik abbildbar. Allerdings kommt das auf der Ebene der Gesellschaftsstruktur gemeinte Operieren von Systemen dem sehr nahe, was ich als *Zeit der Autopoiesis* bezeichnet habe. Denn wenn diese die Konstitution des Anschlußzusammenhangs von je gegenwärtigen Systemoperationen meint, wird durch jene basale Ereignistemporalität zugleich mitausgedrückt, welche Ereignisse woran anschließen. Eine durch Differenzierung gekennzeichnete Gesellschaftsstruktur zeichnet sich also dadurch aus, daß es innerhalb einer Gesellschaft mehrere Ereignistemporalitäten nebeneinander gibt, die füreinander nicht anschlussfähig sind.<sup>68</sup>

Wir finden hier die beiden Ebenen von Selbstreferentialität wieder – und es ist die erste Ebene, die basale Selbstreferentialität, die die Sperrigkeit der Systemtheorie erneut aufzeigt: In Nassehis Analyse ist es

67 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 237.

68 Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 240.

zunächst die basale Selbstreferentialität, die »Zeit der Autopoiesis«, die das System strukturiert. Schließlich hatten wir festgehalten, dass es diese Zeitlichkeit ist, die den Ereignischarakter der *Elemente* des Systems ausmacht. Damit ist es aber auch diese Form der Zeitlichkeit, die die Systeme differenziert: Zwei Elemente gehören genau dann demselben System zu, wenn sie einen identischen temporalen Selbstindikator mit sich führen. Damit ist es diese Form der Zeitlichkeit, die die Gesellschaftsstruktur determiniert – allerdings ist dies nicht als *Wirkung* zu verstehen. Vielmehr begreift Nassehi die spezifische Zeitlichkeit gewissermaßen als *Aspekt des Systemcharakters* der gesellschaftlichen Teilsysteme. Hierin liegt auch die notwendige Zirkularität der Argumentation Nassehis bedingt: Die Möglichkeit der Gleichzeitigkeit von Systemen, die füreinander Umwelt sind, war in der Ereignishaftigkeit ihrer Elemente verortet worden, was erst die Rede von der Temporalität der basalen Selbstreferentialität motivierte. Umgekehrt ist es nun diese Form von Zeitlichkeit, die die Systemgrenzen zu ziehen scheint. Freilich ist dies keineswegs eine *petitio principii*: Es liegt tatsächlich kein Zirkel vor, weil für Nassehi diese basale Zeitlichkeit schlicht ein *Aspekt* des autopoietischen Systems als solchen ist. Doch bedingt der terminologische Detailgrad, den die Systemtheorie erzwingt, dass dieser Sinn von Zeit, der letztlich in der Bestimmung der Systemgrenzen beschlossen liegt, der zweiten Form von Selbstreferentialität gegenüber eine sonderbare Priorität genießt. Entsprechend verlaufen Nassehis Beispielanalysen<sup>69</sup> immer im charakteristischen Zwischschritt von Bestimmung der durch Ausdifferenzierung entstandenen Systemgrenzen – die für den nicht mit Systemtheorie Befassten rein gar nichts mit Zeit zu tun zu haben scheint – und Analyse der Zeitemantik, die durch die temporale Selbstbeschreibung des Systems entsteht.

Nun ist dieser zweite Aspekt hochgradig anschlussfähig für unseren Zusammenhang. Wir wollen keineswegs den Wert der systemtheoretischen Analysen Nassehis leugnen – die Systemtheorie bleibt ein faszinierendes Denkwerkzeug, das häufig aufgrund ihrer radikalen Konsequenz zum Verwerfen überkommener und bislang blind akzeptierter Dogmen führt. Doch führt zugleich ihr ehrgeiziger Anspruch dazu,

69 Vgl. Ders., *Zeit der Gesellschaft* (wie Anm. 43, Kap. 6), 245ff.

dass jede Analyse meist bereits daran scheitert, die genauen Grenzen ausdifferenzierter Systeme empirisch zu bestimmen. Gerade in Anbetracht der Umstände, dass unser Vorhaben kein soziologisches ist und dass wir auch nicht die anspruchsvollen Prämissen der Systemtheorie akzeptieren wollen, scheint Nassehis Theorie in vielen Punkten zu komplex, um für uns wertvoll zu sein – und in anderen Bereichen zu wenig differenziert ausformuliert, um ein komplexes kulturelles Geschehen wie das der Sukzession von Epochen und Postepochen zu beschreiben. Nichtsdestoweniger scheint uns, dass der zweite Aspekt von Selbstreferentialität, den Nassehi benannt hat, geeignet ist, eine Theorie der sozialen Kreation des kulturellen Phänomens der Post-Epoche zu entwerfen. Wir wollen dies hier versuchen. Eine Theorie sozialer Zeit mag geeignet sein, die abstrakte Ebene sozialtheoretischer Betrachtung und kulturwissenschaftliche Forschung in der Frage der Post-Epochen zusammenzuschließen.

Wir hatten gesehen, dass Nassehi die zweite Form der Selbstreferentialität durch die Differenz von *vorher/nachher* in der temporalen Selbstbeschreibung der Systeme strukturiert sieht. Dies kann nicht mehr als einen ersten Vorgriff darstellen. Doch wollen wir uns an der zugrunde liegenden Intuition orientieren. Die Einsicht, die der systemtheoretische Entwurf Nassehis für uns bereithält, ist, dass – systemtheoretisch gesprochen: Systeme temporale Selbstbeschreibungen anfertigen, oder: dass die soziale Strukturierung von Zeit in Akten der Reflexion sich vollzieht. Dass dabei nur eine Kodierung von *vorher/nachher* oder etwa aktuell/inaktuell geschieht, kann die Empirie keineswegs bestätigen. Tatsächlich ist der Sachverhalt um einiges komplexer, wie wir bereits gesehen haben und noch weiter herausarbeiten werden. Wollen wir die Struktur sozialer Zeit in der Figur der Reflexivität fassen, stellt sich zunächst die Frage nach der Fundierung. Nassehi nimmt große Mühen auf sich, um den Luhmann'schen Satz, es gäbe Systeme, zu rechtfertigen und als Fundierungsaxiom anzusetzen. Da unsere Analyse auf einer weniger fundamentalen Ebene operiert, müssen wir dies hier nicht tun. Jede Theorie von Zeit wird eine Basis anzusetzen haben, die die schiere Möglichkeit von Sukzession eröffnet, ob dies nun die systemtheoretische Temporalisierung der Systeme in der Ereignisstruktur, die Bergson'sche *durée*, die Husserl'sche Protention, die erste



Dimension Minkowskis, die Form der Anschauung Kants oder der bloße Satz ist, Zeit sei das, was die Uhr anzeigt. Zwischen dieser Zeit und jeder Form sozialer Zeit liegen ohnehin unzählige Fundierungsebenen, die wir getrost den philosophischen Theoretikern der Zeit überlassen können. Wir wollen an einem späteren Punkt ansetzen.

Verfahren wir also per vollständige Induktion und nehmen wir einmal an, Zeit *existiere* in irgendeiner Form und Menschen seien in Kommunikationssituationen imstande, dies wahrzunehmen – das scheint nicht zu kühn. Nehmen wir weiter an, es gebe für eine bestimmte soziale Kommunikationssituation eine Zeit, die klar als in der Sukzession vorgeordnet erscheint: eine *Vergangenheit*. Dann haben wir bereits in diesem Moment die erste Nassehi'sche Form von Selbstreferentialität überschritten und finden Nassehis Reflexivität in der Reflexion von Menschen auf die Vergangenheit. Wir müssen uns auch hier nicht zu streng an die Trennung von psychischen und sozialen Systemen halten, so wichtig diese für die Systemtheorie ist. Freilich gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen der Zeitwahrnehmung eines Menschen und der in Akten sozialer Kommunikation vorgenommenen Beschreibung dieser. Doch stehen beide, wie die Systemtheorie selbst hervorheben hat, in einem Verhältnis unvermeidlicher Wechselwirkung, sodass es für unseren Kontext genügt, hier einmal auf diese Trennung hinzuweisen.

Wir haben also eine Induktionsvoraussetzung gemacht, die darin besteht, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Kommunikationssituation eine Beschreibung der Vergangenheit vorgenommen wurde. Diese mag nach der Nassehi'schen Kodierung *vorher/nachher* geschehen sein, dies ist aber nicht zwingend, insbesondere nicht bei späteren Induktionsschritten. Nun müssen wir einen komplexen Induktionsschritt konzipieren: Liegt eine Beschreibung der Vergangenheit vor, dann werden dadurch – mindestens – folgende Operationen möglich:

(NOP) Diese Beschreibung kann ignoriert werden. Es kann eine neue Beschreibung erstellt werden.

(COPY) Die Beschreibung kann übernommen werden und – womöglich in einer völlig anderen Kommunikationssituation und verändert – wiederverwendet werden.

(POST) Die Beschreibung kann akzeptiert werden und Grundlage für eine Neukonzeption der eigenen Position und damit ein Wirkungsfaktor für das eigene Handeln werden.

Wir wollen von der Vermutung ausgehen, dass sich durch Kombinationen und Iterationen dieser Operationen die soziale Strukturierung von Zeit bereits vollständig beschreiben lässt. Insbesondere den letztgenannten Schritt wollen wir hervorheben und als die *postepochale Operation* bezeichnen. Es ist wichtig, zu sehen, dass in diesem Akt postepochaler Operation ein Moment der *Objektivierung* der Epoche liegt. Eine Beschreibung, selbst wenn sie akzeptiert wird, ist nur ein theoretisches Element. Die Post-Operation ermöglicht es Beschreibungen, auf die beschriebene Realität *zurückzuwirken*.

Wir wollen nachfolgend diese Vermutung rechtfertigen, indem wir die zuvor herausgearbeitete postepochale Struktur nachzuzeichnen und die Probleme, die sich an ihr vorfanden, mithilfe des obigen Modells aufzulösen versuchen. Gelingt dies, ist ein wesentliches Ziel der Analyse erreicht.

## 6.4 Post-Epochen

Rekapitulieren wir. Wir hatten folgende offene Fragen ins unserer Erstanalyse des problematischen Charakters der Post-Epochen aufgeworfen:

**Problem der Sozialität:** Wie ist der soziale Charakter von Epochen bestimmbar?

**Problem der Realität:** Sind Epochen real oder reine Ordnungsbegriffe, die sich an geteilten Eigenschaften orientieren?

**Problem der Einheit:** Kann ein Werk jemals einer Epoche ganz zugehören, ohne sie neu zu bestimmen?

**Problem der Konstitution:** In welchem Verhältnis stehen ›Teilnehmer‹ einer Epoche und historische Beobachter zueinander?

**Problem der postepochalen Operation:** Welche Struktur ermöglicht das Emergieren zweier Entitäten, einer vergangenen und einer gegenwärtigen, im Auseinanderfallen von Post-Epoche und der ihr vorangegangenen? Wie ist die latente Kontinuität struktureller Momente der negierten Epoche zu fassen?

Wir haben im Anschluss daran anhand der komplexen zeitlichen Struktur der Renaissance Rohmaterial gesammelt, um mithilfe einer im weiteren Verlauf entworfenen Theorie sozialer Zeit nun eine Klärung der Konzeption von Postepochen vorzunehmen, die geeignet ist, die genannten Probleme aufzulösen. Wir wollen dabei aus naheliegenden Gründen in umgekehrter Reihenfolge vorgehen.

Wir haben nun in zwei verschiedenen Kontexten eine postepochale Operation postuliert: Zum einen erschien sie als notwendiges Element einer Theorie sozialer Zeit, zum anderen haben wir Petrarcas kulturpolitische Eingriffe unter diesem Begriff gefasst. Es bleibt die Frage, in welchem Verhältnis diese beiden Lesarten des Begriffes stehen. Wir hatten gesehen, dass die komplexe zeitliche Struktur der Renaissance Petrarcas sich nur adäquat fassen lässt, begreift man sie als das Resultat der *Operationen* Petrarcas am bestehenden Zeitgefüge. Dies lässt sich nun auf der Grundlage des Konzepts sozialer Zeit fundierter fassen. Petrarcas Kreation der dreigeteilten Zeit, die wir verfolgt haben, beruht auf einer Politik von Konzeptionen – oder Beschreibungen –, die letztlich

einem fundamentalen Schema folgen. Petrarca strukturiert durch konstitutive Setzungen die Vergangenheit, um damit die eigene Zeit epochal zu definieren. Die Politik von kulturellen Setzungen und Verwerfungen und die komplizierten Verflechtungen, die sie bedingen, hatten wir kennengelernt. Letztlich hatten wir jedoch diese Dispositionsoperationen verfolgt, da sich die Renaissance als implizite Postepoche zu empfehlen schien und für die Extrapolation eines besseren Verständnisses der postepochalen Struktur Anhaltspunkte zu bieten versprach. Nun stellt sich die Frage, was die Renaissance in einer Weise auszeichnet, die ihr diesen erkenntnistheoretischen Status zu verleihen schien.

Wir hatten aus Blumenbergs Analysen geschlossen, dass *Reflexivität* für bestimmte Epochen konstitutiv zu sein scheint. Die Frage, welche Epochen dies seien und was sie auszeichne, blieb offen, doch fiel Petrarcas Epochenstruktur klar in diese Kategorie. Wir können nun klarer sagen, weshalb. Was Petrarcas Strukturierung von Zeit auszeichnet, ist das klare Bewusstsein einer *Restrukturierung*, die das Jetzt als Hebel verwendet. Petrarca vollzieht im Grunde drei Operationen in einem: Er erstellt eine Epochenbeschreibung: Es gab die Antike und gab das Mittelalter. Dies ist in sich kaum verschieden von einer Verortung der Dinosaurier in der Kreidezeit. Doch geht Petrarca einen Schritt weiter und nimmt diese Beschreibung zum Ausgangspunkt für eine reflexive Beschreibung der ihm gegenwärtigen Zeit, der Zeit *nach* Antike und Mittelalter. Dies ist gerade die postepochale Operation, die wir in unserer Theorie sozialer Zeit angesetzt hatten:<sup>70</sup> Die bestehende Konzeption von Zeit wird zum Objekt einer weiteren Konzeption, die das Jetzt als eine an der Differenz der beschriebenen Zeiten orientierte *neue* Zeit begreift. Diese Konzeption wiederum wird zum historischen Wirkungsfaktor. Und hier wird auch klar, weshalb gerade Petrarca sich für eine Analyse der postepochalen Zeitenstruktur anbot: Petrarca bleibt auch bei der eigentlichen postepochalen Operation nicht stehen, er beginnt sich selbst in seinem eigenen literarischen Schaffen an der erzeugten Beschreibung zu orientieren.<sup>71</sup> Damit ist er gewissermaßen

70 POST.

71 Man könnte hier versucht sein, eine vierte Operation OP einzuführen, doch sind ›post-epochales‹ literarisches Schaffen und die temporale Rekonzeption des eigenen Standorts nur zwei Varianten der postepochalen Operation auf verschiedenen Feldern.

selbst sein erster Proselyt: Diese Konstellation einer Koinzidenz von erster Beschreibung, objektivierender Post-Operation und eigenem Anschluss<sup>72</sup> – und nicht zuletzt der enormen Wirkungsmacht, die die Beschreibung entfaltet – ist es, die Petrarcas Bedeutung für die postepochale Fragestellung ausmacht. Auch die latente Wirkung der ›überwundenen‹ Epoche wird nun verständlich: Diese ist im Ende nicht weniger als der *Reflexionsgegenstand*, der erst die postepochale Gegenwart ermöglicht – und ein Akt der Reflexion, der nicht zumindest latent durch seinen Gegenstand beeinflusst wäre, ist kaum sinnvoll konzipierbar.

Erinnern wir uns noch einmal an den Satz Petrarcas, den wir eingangs unserer Untersuchung gelesen hatten: »[...] post statium pampineum illustrem poetam qui domitiani temporibus floruit nullum legimus tali honore decoratum«. <sup>73</sup>

Der operationale Charakter des postepochalen Phänomens ließ sich bereits anhand dieses »post« verfolgen: Es zog eine Epochengrenze zwischen Antike und Mittelalter. Darüber hinaus definierte es jedoch auch die Grenze zwischen Mittelalter und Petrarcas Zeit: Nach der Antike, in jener finsternen Zeit war kein Dichter mehr gekrönt worden – bis zum *heutigen* Tag. Das »post« ließ, so hatten wir beobachtet, zugleich das Mittelalter und die Renaissance emergieren. Was wir hier vorfinden, ist eine Konzeption der Vergangenheit anhand eines strukturierenden Merkmals – der Abwesenheit der gekrönten, vielleicht sogar der krönbaren, Dichtung –, die für eine operationale Neudefinition der Gegenwart verwendet wird. Zugespitzt ließe sich formulieren, dass in der Dichterkrönung Petrarcas das Mittelalter real wird.

Post-Epochen – dies wäre wohl das Resultat unserer theoretischen Arbeit an diesem Konzept – werden so verständlich als das Resultat von *Konzeptionen der Vergangenheit*, die beginnen in ihrer *Rezeption* als historische *Wirkungsfaktoren* zu fungieren und damit *objektiven* Charakter zu gewinnen.

Wir sind auf dieser Grundlage auch imstande, das Verhältnis von Teilnehmern einer Epoche und den Beschreibenden klarer zu fassen.

72 NOP – POST.

73 Siehe oben. (Kapitel 5.1).

Wir hatten die allgemeine epochentheoretische Fragestellung aufgeworfen, wie denn eine Epoche konzipierbar sei, wenn ihre Beschreibung und die Feststellung ihrer bloßen Existenz stets von theoretischen und hermeneutischen Voraussetzungen des Historiographen abhängig sein müsse. Die Frage ist nach unserer Diskussion der Struktur sozialer Zeit geradezu gegenstandslos geworden: Es ist sogar vielmehr so, dass keine Epoche konzipierbar ist, die *nicht* von solchen Voraussetzungen determiniert würde. Eine Epoche wird erkennbar als das schiere Ergebnis einer Beschreibung – einer Beschreibung, die freilich stets subjektive und standortgebundene Elemente in sich tragen muss.<sup>74</sup>

Hier wird nun deutlich, weshalb die Frage nach der Struktur von Post-Epochen als Katalysator wirken kann, um die Frage nach dem Wesen von Epochen klarer zu fassen: Wir hatten anhand der komplexen postepochalen Struktur festgestellt, dass sich soziale Zeit nur auf Grundlage einer operationalen Konzeption fassen lässt, mehr noch: dass *Reflexion*, die wir als zentrales Moment der postepochalen Operation begriffen hatten, im Zusammenhang von Post-Epochen nur die *Iteration* eines Schrittes ist, der die Existenz von Epochen überhaupt zeichnet. So machen Post-Epochen gewissermaßen in ihrer Potenzierung einer reflexiven Operation den sozialen Charakter von Epochen überhaupt sichtbar.

Die postepochale Operation Petrarcas, die die dreigeteilte Struktur der Zeit generiert, wird so offengelegt als ein Akt der selbst-bewussten Intensivierung der Epochalisierung von Vergangenheit. Umgekehrt wird in dieser Aufdeckung des sozialen Charakters von Zeit der operationale Charakter der Konstitution aller Epochen erkennbar.

Ebenso wird die Frage nach der Einheit einer Epoche nun klarer verständlich. Im Grunde muss man drei Modi von Kenntnisnahme einer Epochenbeschreibung durch die ›Teilnehmer‹ einer Epoche unterscheiden: keine, affirmative und distanzierende. Der erste Fall ist der einfachste und weitaus häufigste: Wird eine Epoche *ex post* beschrieben – oder zwar zeitgleich, aber ohne dass der Beschriebene die Beschreibung wahrnimmt –, wirkt die Beschreibung nicht auf die Realität zurück. In diesem Fall fehlt das objektivierende Moment der

postepochalen Operation. Dies spricht der Epochenbeschreibung nicht notwendig ihre Berechtigung ab, sehr wohl aber – und dies verweist bereits auf die nachfolgende Fragestellung – ihre substantielle Koppelung an die beschriebene Epoche. Die Frage nach der Einheit der Epoche hängt hier vollständig von dem Charakter der Beschreibung ab. Eine Systematisierung der Zeit nach politischen Gesichtspunkten etwa definiert klar ansprechbare Epochen, die als Einheiten erkennbar sind.<sup>75</sup> Doch wird – paradoxerweise – ein solches System notwendig nie denselben Anspruch stellen können, ein reales kulturelles Phänomen zu beschreiben, wie eine Beschreibung, die operativ auf die Realität zu wirken beginnt, wengleich hier das Problem der Einheit zum Skandal werden kann. Im Falle affirmativer Kenntnisnahme der eigenen Epochenzugehörigkeit mag diese bisweilen sogar dazu beitragen, die Einheitlichkeit einer Epoche zu steigern – sie muss dies aber nicht. Insbesondere im Fall distanzierender Kenntnisnahme wird aber der bloße Umstand, dass die Beschreibung erstellt und zur Kenntnis genommen wurde, ipso facto bedingen, dass die Epoche beginnt, sich zu disintegrieren. Die Frage nach der Einheit scheint so auf den Prozess zu verweisen, den die postepochale Operation auslöst: Einheit, so scheint es, ist nur möglich, wo diese ausbleibt.

Mit der Frage der Realität verhält es sich gewissermaßen umgekehrt: Eine temporale Strukturierung, die keine Rückwirkung auf die Realität nach sich zieht, kann ›richtig‹ oder ›zutreffend‹ sein, doch eben nur von einem akademischen Standpunkt aus – sie ist tatsächlich ein reiner Ordnungsbegriff. Davon zu sprechen, dass es die Kreidezeit *tatsächlich* gegeben hat, kann nur durch Wahrheitsregeln gewährleistet werden, die außerhalb des Bereiches sozialer Zeit gründen. Dass es die Renaissance *real* gegeben hat – wengleich vielleicht nicht unter diesem Namen –, kann nach dem Gesagten nicht mehr infrage stehen. Der Unterschied liegt darin, dass die Realität der epochalen Beschreibung durch die postepochale Operation und die darin begriffene Objektivie-

75 Man könnte hier einwenden, dass ja gerade dem Teilnehmer einer solchen Epoche sehr wohl bewusst sein mag, ihr zuzugehören, ohne die Epochenbeschreibung zur Kenntnis zu nehmen, doch darf man hier nicht übersehen, dass es aus dem Blickwinkel sozialer Zeit einen fundamentalen Unterschied macht, ob man ein Schriftsteller ist, der zu Lebzeiten der Königin Elisabeth geschrieben hat, oder ob man ein ›elisabethanischer‹ Schriftsteller ist.

nung gewährleistet wird. Und hier finden wir Gelegenheit, zur Beantwortung der ersten Frage zu rekapitulieren: Zeit ist sozial konstituiert. Soziale Zeit gewinnt ihre Struktur aus Operationen, genauer: aus der Anfertigung von Beschreibungen, die ihrerseits Wirkungsfaktoren für das menschliche Handeln werden können. Solche Beschreibungen gewinnen auf diese Art einen ausgezeichneten Status und eine Seinsvalenz, die eine bloße Epochalisierung *ex post* nicht erreichen kann. Die angesprochene Operation haben wir als die *postepochale* Operation bezeichnet, da sie es ist, die die Existenz von Postepochen ermöglicht. Umgekehrt hatte sich so erwiesen, dass es die Struktur von Postepochen ist, die zugleich den operativen Charakter sozialer Zeit und den sozialen Charakter kultureller Operation sichtbar zu machen geeignet ist. So scheint es an diesem Punkt, als hätten wir beides begriffen: wie Zeit so strukturiert wird, dass Postepochen entstehen, und wie der soziale Charakter dieser kulturellen Phänomene zu fassen ist.

Nur haben wir einen Schritt zu wenig gemacht. Es wird auffallen, dass wir die zu Anfang getroffene Unterscheidung von expliziten und impliziten Postepochen stillschweigend übergangen haben. Wo, so ließe sich noch mit gutem Recht fragen, fände sich in dieser Theorie sozialer Zeit und dieser Explikation der Struktur von Epochenstrukturierung die Differenz zwischen expliziten und impliziten Postepochen, wo die Erklärung für das plötzliche Auftreten expliziter Postepochen im 20. Jahrhundert?

Dieser Einwand ist berechtigt. Hinzu kommt ein zweifelndes Unbehagen: Beantworten sich diese Fragen nicht zu leicht? Sind unsere Kategorien nicht zu simpel und zu reifizierend? Es könnte manchem einfallen, sich an einer Dekonstruktion dieser Theoretisierung zu versuchen. Diese Arbeit wollen wir ihm abnehmen. Wir werden uns daher im Folgenden mit der expliziten Postepoche des Poststrukturalismus befassen und deren Relation zu dem zuvor Gesagten in einer De- und Rekonstruktion aufarbeiten – das bisher Gesagte mag sich noch verkomplizieren.





# 7 Die Potenz der Schwelle, oder: Der Poststrukturalismus

## 7.1 Vorwort

Wir wollen hier eine explizite Post-Epoche behandeln: den sogenannten Poststrukturalismus. Es mag sich dabei erweisen, dass unser bislang abgeleitetes Modell einer iterativen Verbesserung bedarf.

Dass der Poststrukturalismus selbst ein geeignetes Untersuchungsobjekt ist, legt zum einen sein Name nahe, zum anderen einer seiner Gründungstexte. Jacques Derrida schrieb 1963 in einem bekannten Aufsatz zu *Kraft und Bedeutung*:

Si elle se retirait un jour, abandonnant ses œuvres et ses signes sur les pages de notre civilisation, l'invasion *structuraliste* deviendrait une question pour l'historien des idées. Peut-être même un objet. Mais l'historien se tromperait s'il en venait là : par le geste même où il la considérerait comme un objet, il en oublierait le sens<sup>1</sup>

Die Objektifizierung der strukturalistischen Invasion nähme dieser ihren *Sinn*. Und dennoch:

Néanmoins, par toute une zone en lui irréductible, d'irréflexion et de spontanéité, par l'ombre essentielle du non déclaré, le phénomène structuraliste méritera d'être traité par l'historien des idées. Bien ou mal. [...]

Comme nous vivons de la fécondité structuraliste, il est trop tôt pour fouetter notre rêve. Il faut songer en lui à ce qu'il *pourrait* signifier. On l'interprétera peut-être demain comme une détente, sinon un lapsus, dans l'attention à la *force*, qui est tension de la force elle-même. La *forme* fascine quand on n'a plus la force de comprendre la force en son dedans.<sup>2</sup>

1 Jacques Derrida, »Force et signification«, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 9–49, hier 9.

2 Ders., Force et signification (wie in Anm. 1, Kap. 7), 11.

Damit ist die Opposition von Kraft und Bedeutung in der Gestalt der Gegenüberstellung von Kraft und Form, oder besser: von Kraft und *Struktur* eingeführt. Die Kraft scheint die Struktur aufzubrechen, scheint ihr zu opponieren und den Strukturalismus zu bedrohen:

Il n'y a donc rien de paradoxal à ce que la conscience structuraliste soit conscience catastrophique, détruite à la fois et destructrice, *destructurante*, comme l'est toute conscience *ou au moins le moment décadent* [eigene Kursivierung; C.R.], période propre à tout mouvement de la conscience. On perçoit la structure dans l'instance de la *menace* [...]<sup>3</sup>

Diese Bemerkung, die vier Jahre vor dem ex post als Geburtsjahr des Poststrukturalismus konstruierten Moment von 1967 bereits prophetisch anmutet, bleibt hier noch unbestimmt. Derridas Aufsatz orientiert sich im Wesentlichen an einem Werk Roussets, und es erfolgt eine Charakterisierung, die aufhorchen lässt:

*D'une part*, la structure devient l'objet lui-même, la chose littéraire elle-même. Elle n'est plus ce qu'elle était presque toujours ailleurs: soit un instrument euristique, une méthode de lecture, une vertu révélatrice du contenu, soit un système de relations objectives, indépendantes du contenu et des termes; [...]

Ici la structure, le schéma de construction, la corrélation morphologique devient *en fait et malgré l'intention théorique*, la seule préoccupation du critique. [...] Non plus méthode dans l'*ordo cognoscendi*, non plus relation dans l'*ordo essendi*, mais être de l'œuvre. Nous avons affaire à un *ultra-structuralisme* [eigene Kursivierung; C.R.].

*D'autre part* (et par suite), cette structure comme chose littéraire est entendue cette fois, ou du moins pratiquée, à la lettre.<sup>4</sup>

Der *Ultra-Strukturalismus* wäre demnach gekennzeichnet durch eine Veränderung des Verhältnisses zur Struktur, die von der Methode zum Reflexionsgegenstand mutiert – weiterhin präsent und doch abgeho-

3 Ders., Force et signification (wie in Anm. 1, Kap. 7), 13.

4 Ders., Force et signification (wie in Anm. 1, Kap. 7), 27f.

ben. War die Struktur zuvor ein Weg gewesen, andere Gegenstände zu beschreiben, ist nun dieser Weg der Gegenstand der Beschreibung selbst. (POST) Und in dieser Post-Operation soll der Ultra-Strukturalismus, der auf die Struktur als solche reflektiert, begründet sein und dieser soll es wiederum sein, der den Strukturalismus bedroht:

Alors on reconnaît que, dans la relecture à laquelle nous convie Rousset, ce qui de l'intérieur menace la lumière, c'est aussi ce qui menace métaphysiquement tout structuralisme : cacher le sens dans l'acte même par lequel on le découvre. *Comprendre* la structure d'un devenir, la forme d'une force, c'est perdre le sens en le gagnant.<sup>5</sup>

Diese Figur der Kraft, die die Struktur bedroht, müssen wir weiter verfolgen und wir werden auf Derrida zurückkommen. Es liegt jedoch hier bereits der Verdacht nahe, dass die Post-Operation, die den Ultra-Strukturalismus erzeugt, nichts anderes ist als die – zu diesem historischen Moment möglicherweise noch nicht gedachte – Transformation zum Post-Strukturalismus.

## 7.2 Wissenschaftstheoretischer Exkurs: Ein heterogenes Post?

Das Post-Epochen-Problem scheint sich noch zu verkomplizieren, wenn wir die Frage stellen, ob sich nicht auch Epochen betrachten ließen, die nicht Epochen der Kunst oder der Literatur sind, sondern Epochen der Theoriebildung – wie hier der Poststrukturalismus.

Nun lässt sich darauf unmittelbar fragen, ob nicht der Versuch, den Poststrukturalismus und die Literatur über einen Kamm zu scheren, bereits eine unzulässige Vermengung von Entitäten, eine katachretische Übertragung eines Begriffs auf einen heteronomen Gegenstandsbereich ist. Handelt es sich hier um ein ›heterogenes Post‹?

Es mag hier nötig sein, einen kurzen *Exkurs* einzuschieben, der sich mit der wissenschaftstheoretischen Basis dieser Frage beschäftigt.

5 Ders., *Force et signification* (wie in Anm. 1, Kap. 7), 44.

Denn das obige Argument setzt zunächst eine scharfe Trennung von Theorie und beobachtetem Gegenstandsbereich voraus: Es lässt sich nur dann argumentieren, dass sich, was wir für die Kultur in der Analyse des Post erschlossen haben, nicht auf die Theorie selbst anwenden lässt, wenn sich beide trennscharf unterscheiden lassen. Nun trifft dies zum einen ganz allgemein nicht zu, und zum anderen für unseren Kontext ganz besonders nicht, wie wir kurz skizzieren müssen.

Die Annahme der Möglichkeit, Theorie und Beobachtung zu trennen, wird in der Wissenschaftstheorie seit Langem kritisiert. Einen Ausgangspunkt für diese Kritik stellt unter anderem Michael Polanyis Arbeit dar, der in einem einflussreichen Essay festhielt, dass allem Erkennen eine »tacit dimension«<sup>6</sup> zugrunde liege, eine nicht reflektierte Basis von Vorwissen, das das Erkennen selbst bereits vorstrukturiere.<sup>7</sup>

Polanyis Bild scheint auf den ersten Blick von der Anwendbarkeit auf die Wissenschaft noch ein Stück entfernt zu sein, doch ist, was er darstellt, nicht weniger als der Umstand, dass etwas als Beobachtung erscheinen kann, das in Wahrheit eine große Menge an Hintergrundannahmen erfordert – oder gar zum Beobachteten nur in einer mittelbaren Beziehung steht.

6 So der Titel des Werkes. Vgl. Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, Chicago 1966. Freilich ist die Gestaltpsychologie ein Vorreiter dieser Idee gewesen.

7 Vgl. Polanyi, *Tacit Dimension* (wie Anm. 6, Kap. 7), 12f.: »To see more clearly the separation of a meaning from that which has this meaning, we may take the example of the use of a probe to explore a cavern, or the way a blind man feels his way by tapping with a stick. For here the separation of the two is wide, and we can also observe here the process by which this separation gradually takes place. Anyone using a probe for the first time will feel its impact against his fingers and palm. But as we learn to use a probe, or to use a stick for feeling our way, our awareness of its impact on our hand is transformed into a sense of its point touching the objects we are exploring. This is how an interpretative effort transposes meaningless feelings into meaningful ones, and places these at some distance from the original feeling. We become aware of the feelings in our hand in terms of their meaning located at the tip of the probe or stick to which we are attending. This is so also when we use a tool. We are attending to the meaning of its impact on our hands in terms of its effects on the things to which we are applying it. We may call this the semantic aspect of tacit knowing.«

Faszinierend ist die Nähe dieser Beschreibung zu Heideggers »Bewendenlassen« (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 84).

Dies ist, was Norwood Russell Hanson als ›Theoriebeladenheit von Beobachtung‹ bezeichnet hat.<sup>8</sup> Besonders berühmt wurde diese Feststellung in ihren Konsequenzen bekanntlich durch Thomas Kuhns Werk zur *Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*:

Um zu erkennen, wie eng neue Tatsachen und Theorien bei einer wissenschaftlichen Entdeckung miteinander verschlungen sind, betrachten wir ein besonders berühmtes Beispiel, die Entdeckung des Sauerstoffs. Mindestens drei verschiedene Leute haben einen berechtigten Anspruch auf diese Entdeckung, und mehrere andere Chemiker müssen kurz nach dem Jahre 1770 Luft in einem Laborgefäß mit Sauerstoff angereichert haben, ohne es zu wissen. [...] Der erste, der eine relativ reine Probe des Gases herstellte, war der schwedische Apotheker C. W. Scheele. Wir können jedoch seine Arbeit übergehen, da sie erst veröffentlicht wurde, nachdem die Entdeckung des Sauerstoffs an anderer Stelle wiederholt angekündigt worden war [...]. Der zweite war der britische Wissenschaftler und Geistliche Joseph Priestley, der das von erwärmtem rotem Quecksilberoxyd freigegebene Gas als ein Produkt bei einer ausgedehnten normalen Untersuchung der von einer großen Anzahl fester Stoffe ausgeschiedenen ›Lüfte‹ auffing. [...] Der dritte, Lavoisier, begann die ihn zum Sauerstoff führende Arbeit nach Priestleys Experiment von 1774, und zwar möglicherweise aufgrund eines Hinweises von Priestley. Anfang 1775 berichtete Lavoisier, das durch Erwärmen des roten Quecksilberoxyds sei ›völlig unveränderte Luft, [außer daß]... sie reine herauskommt, besser atembar‹. Im Jahre 1777 kam Lavoisier [...] zu dem Schluß, daß das Gas eine selbständige Substanzart sei, einer der beiden Hauptbestandteile der Atmosphäre – ein Schluß, den Priestley niemals akzeptieren konnte.<sup>9</sup>

8 Vgl. Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge 2010. Vgl. zu einer ausführlicheren Besprechung etwa Matthias Adam, *Theoriebeladenheit und Objektivität. Zur Rolle von Beobachtung in den Naturwissenschaften*, Berlin 2002, bes. Kapitel 3.

9 Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1973, 66f.

Was Kuhn in dieser Geschichte problematisieren möchte, ist die Annahme, Priestley oder gar Scheele habe Sauerstoff beobachtet – obgleich sie ihn fraglos produziert hatten:

Es ist klar, daß wir ein neues Vokabular und neue Begriffe für die Analyse von Ereignissen wie der Entdeckung des Sauerstoffs brauchen. Obwohl ohne Zweifel richtig, ist der Satz ›Der Sauerstoff wurde entdeckt‹ irreführend, da er den Anschein erweckt, als sei das Entdecken ein einziger und einfacher Vorgang, der unserem üblichen (und ebenfalls fragwürdigen) Begriff des Sehens entspreche. Deswegen nehmen wir so bereitwillig an, daß Entdecken genau wie Sehen und Berühren etwas sein sollte, das sich unzweideutig einer Person und einem Zeitpunkt zuordnen läßt. Das letztere jedoch ist immer unmöglich und das erstere oft. [...] [J]eder Versuch, den Zeitpunkt der Entdeckung festzulegen, [muss (sc. innerhalb der Grenzen von 1774–1777)] willkürlich sein, denn das Entdecken eines neuen Phänomens ist notwendigerweise ein komplexes Ereignis, zu dem sowohl die Erkenntnis gehört, *daß* etwas ist, also auch *was* es ist. Wenn beispielsweise Sauerstoff für uns entphlogistizierte Luft wäre [wie für Priestley; C.R.], dann würden wir ohne zu zögern darauf bestehen, daß Priestley ihn entdeckt habe [...] <sup>10</sup>

Auch Kuhn möchte hier im Grunde die Theoriebeladenheit von Beobachtung herausstellen: Es ist nicht sinnvoll feststellbar, dass Priestley den Sauerstoff entdeckt habe, weil er ihn *als entphlogistizierte Luft* entdeckt hatte. Mehr noch: Die Entscheidung darüber, *was* Priestley beobachtet hat, liegt *bei uns*. Es ist, zumindest im Prinzip, vorstellbar, dass auch unsere Vorstellung von der Natur des Sauerstoffs noch modifiziert werden wird, was dazu führen könnte, dass auch die Aussage, Lavoisier habe entdeckt, was auch immer Sauerstoff dann ›sein‹ wird, in gewissem Ausmaß falsifizieren würde.

Was diese wissenschaftstheoretische Linie zeigt, ist, dass eine scharfe Trennung von beobachtetem Gegenstand, Beobachtung und Theorie rein prinzipiell nicht möglich scheint. Sauerstoff ist Sauerstoff aufgrund einer Theorie des Sauerstoffs und seine Beobachtung ist nur dann Beob-

10 Ders., *Struktur* (wie Anm. 9, Kap. 7), 68.

achtung von Sauerstoff, wenn sie vor dem Hintergrund einer entsprechenden Theorie geschieht. Alle ›bloße Feststellung von Tatsachen‹ erscheint so als eine Illusion, die durch passende Hintergrundannahmen plausibilisiert wird.<sup>11</sup>

Nun scheint also bereits für den allgemeinen wissenschaftlichen Rahmen aufgrund der Theoriebeladenheit von Beobachtung die scharfe Trennung von Gegenstand und Theorie nicht haltbar zu sein, was bereits eine Motivation darstellen könnte, unsere Theorie des Post, die wir an einem Gegenstand der Kulturtheorie erarbeitet haben, einmal versuchsweise auf diese selbst zu übertragen. Doch muss man hier sehen, dass das soeben Festgestellte für unseren Kontext noch *a fortiori* gilt.

Eines unterscheidet in der Chemie die Theorie von dem Beobachteten weiterhin radikal: Dieses ist ein chemisches Element, jene ist ein – freilich sozial überformtes – gedankliches Konstrukt. Und dies stellt einen entscheidenden Unterschied zur Kulturtheorie dar. Wir waren im Laufe der letzten Kapitel zum Schluss gekommen, dass Postepochen wie kulturelle Phänomene überhaupt fassbar würden als Resultate sozialer Rezeptions-, Reflexions- und Kommunikationsakte. Nun gilt es, zu sehen, dass die Kulturtheorie selbst *ihrem Gegenstand analog strukturiert* ist. Auch die Kulturtheorie stellt einen sozialen Rezeptions- und Handlungszusammenhang dar, der ähnlichen Gesetzmäßigkeiten folgt, wie sie die Kultur selbst in unserer bisherigen Analyse an den Tag gelegt hat. Daher ergibt sich unsere Motivation, unsere Analyse auf die Theorie auszudehnen.

An diesem Punkt mag nun die Vermutung naheliegen, dass Theorie und Kultur als jeweilige soziale Handlungszusammenhänge ähnliche Strukturen aufwiesen und dass sich *aus diesem Grund* Ergebnisse der Theorie der Kultur auf die Theorie der Theorie selbst *übertragen* ließen. Tatsächlich ist dieses Bild nicht korrekt. Der tatsächliche Zusammenhang ist zugleich sehr viel einfacher und erheblich komplizierter, wie wir im Folgenden herauszuarbeiten haben werden. Dabei verfolgen wir

<sup>11</sup> Für eine Diskussion dieser Problematisierung im literaturwissenschaftlichen Kontext siehe etwa Helmut Hauptmeier/Siegfried J. Schmidt, *Einführung in die Empirische Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1985, besonders Kapitel 3.3. Zu Schmidts Konsequenzen aus diesen Annahmen siehe etwa Siegfried J. Schmidt, *Grundriß der Empirischen Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1991.



erneut eine doppelte Zielsetzung: die (Post-)Epochalität der Theorie zu begreifen – und anhand unseres erweiterten Skopus unser Verständnis von Post-Epochalität überhaupt und damit der Kultur zu erweitern. Dies wollen wir nun angehen.

### 7.3 Roland Barthes zwischen den Stühlen

»Die Semiotik ist ein Taschenspielertrick.«

— Laurent Binet, *Die siebte Sprachfunktion*

Es wird dazu in einem ersten Schritt notwendig sein, eine tentative Struktur zu entwerfen, die die ›Wende‹ von Strukturalismus zu Poststrukturalismus kennzeichnen soll. Wir wollen dies hier am Beispiel des Werkes Roland Barthes' tun.

Die Wahl Roland Barthes' als Grundlage für diese Operation ist ihrerseits ein Taschenspielertrick. Barthes wird mit schöner Regelmäßigkeit abwechselnd dem Strukturalismus und dem Poststrukturalismus zugerechnet, was zunächst nahezu legen scheint, dass sein *Ceuvre* Strukturmerkmale beider ›Epochen‹ aufweist. Nun würde weiter naheliegen, dass sich die durch das ›Post‹ suggerierte temporale Sukzession von Strukturalismus und Poststrukturalismus in der Abfolge der Werke Barthes' widerspiegelte. Gegen diese Deutung hat Ottmar Ette Einspruch erhoben:

Doch sollten wir uns davor hüten, dieses so facettenreiche und faszinierende Schaffen allein von seinem Ende her zu perspektivieren und ihm von seinem Ausgang her Sinn (frz. *sens* und damit auch Richtung) zu geben. [...]

Entscheidend für unsere Annäherung an Barthes sollte folglich sein, nicht (wie so oft geschehen) den ›späten‹ gegen den ›frühen Barthes‹ – oder umgekehrt – auszuspielen, sondern die unterschiedlichen Logiken der jeweiligen Augenblicke herauszuarbeiten und in ihrer irreduziblen Vielfalt erkennbar zu machen.<sup>12</sup>

12 Ottmar Ette, *LebensZeichen. Roland Barthes zur Einführung*, Hamburg 2011, 14.

Die Warnung Ettes davor, Barthes' Werk in zwei Teile zu zerlegen, in deren Mitte ein Umschwenken vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus läge, kommt uns gelegen, da die Existenz eines solchen Punktes schlecht zum bisher Gesagten passen würde. Darüber hinaus ermöglicht sie uns jedoch, ein Vorgehen abzuleiten: Weist das Barthes' sche Werk, unabhängig vom Erscheinungsdatum eines jeweiligen Bandes, Momente auf, die sowohl dem Strukturalismus als auch dessen Post- zugeordnet wurden, können wir versuchen, diese beiden *Aspekte* nebeneinander in seinen Ansätzen aufzufinden und auseinander zu begreifen. Wir erwarten demnach, sowohl eine strukturalistische wie auch eine poststrukturalistische Linie durch Barthes' Werk zu finden und diese aufeinander beziehen zu können. Wir werden dies hier zunächst tun, ohne darauf zu achten, dass diese beiden Linien in einer Post-Relation wie der im Vorhergehenden analysierten stehen könnten, und erst am Ende versuchen unsere Resultate, aufeinander zurückzubeziehen.

Die Wahl eines Ausgangspunktes fällt nicht weiter schwer. Jonathan Culler hat einmal explizit darauf hingewiesen, dass »S/Z has been seen as an extreme example of both structuralism and post-structuralism«<sup>13</sup>.

Diese Uneinigkeit in der Einordnung von S/Z lässt sich daran illustrieren, dass Culler selbst dieses Werk als »Barthes's most ambitious and sustained structural analysis«<sup>14</sup> bezeichnet und daran besonders Barthes' Vorgehen hervorhebt, den Text in Lexien zu zerlegen und die ›Codes‹, auf die jene sich stützen, herauszuarbeiten.<sup>15</sup> Dieses Vorgehen bezeichnet François Flahault als die »dritte Schreibungsebene in S/Z: Die Beschreibungen einer wissenschaftlichen Semiotik, die sehr nachdrücklich vorgetragen werden.«<sup>16</sup> Flahaults Einordnung des Stellenwerts dieses Vorgehens fällt nun aber konträr aus:

13 Jonathan Culler, *Roland Barthes*, New York 1983, 88. Culler merkt an: »The notion that Barthes's work underwent a radical change in a move from structuralism to post-structuralism in S/Z is an idea he helped to foster, but the concerns of S/Z were evident in his work all along.« (89f.).

14 Ders., *Roland Barthes* (wie Anm. 13, Kap. 7), 83.

15 Vgl. Ders., *Roland Barthes* (wie Anm. 13, Kap. 7), 84.

16 François Flahault, »Über S/Z und die Analyse von Erzählungen«, in: Hans-Horst Henschen (Hg.), *Roland Barthes*, München 1988, 93–114, hier 96.

Jedes Fragment, jede ›Lexie‹ wird im Verhältnis zu fünf ›Codes‹ bewertet, ja inventarisiert, kündigt Barthes gleich zu Beginn an; und daran hält er sich bis zum Schluß. In dieser Bemühung um Strenge spüre ich mehr die Skrupel des Autors als seine eigentliche Neigung (ich habe mich folglich darüber gefreut, daß er in dem auf das Erscheinen von S/Z folgenden Jahrzehnt vorangekommen ist, indem er sich davon freigemacht hat).<sup>17</sup>

Je nach Einordnung ist so das strukturalistische Vorgehen Barthes' in S/Z das zentrale Ordnungsprinzip der Studie oder ist das wissenschaftlich Semiotische ein im Grunde bereits obsoleter Überbau, der in Barthes' weiterer Entwicklung von ihm als unnötig erkannt und verabschiedet wurde.

Der Grund für diese divergierende Einordnung mag nun in der von uns bereits vermuteten gleichzeitigen Präsenz strukturalistischer wie poststrukturalistischer Aspekte in Barthes' Werk liegen. Werfen wir zunächst einen Blick auf die von Culler als ›struktural‹ bezeichnete Verwendung von fünf ›Codes‹ in S/Z:

Le hasard (mais est-ce le hasard?) veut que les trois premières lexies (à savoir le titre et la première phrase de la nouvelle) nous livrent déjà les cinq grands codes que vont maintenant rejoindre tous les signifiés du texte: sans qu'il soit besoin de forcer, jusqu'à la fin, pas d'autre code que l'un de ces cinq-là, et pas de lexie qui n'y trouve sa place.<sup>18</sup>

Diese Codes werden folgendermaßen eingeführt:

Décidons d'appeler *code herméneutique* (que nous marquerons dans nos relevés, pour simplifier: HER.) l'ensemble des unités qui ont pour fonction d'articuler, de diverses manières, une question, sa réponse et les accidents variés qui peuvent ou préparer la question ou retarder la réponse; ou encore: de formuler une énigme et d'amener son déchiffrement [...]

17 Ders., Über S/Z (wie Anm. 16, Kap. 7), 96.

18 Roland Barthes, S/Z, Paris 1970, 25f.

Appelons cet élément [sc. la féminite] un signifié (sans plus spécifier), ou encore un *sème* [...], et marquons le relevé de ces unités des lettres SEM.[...]

[O]n marquera toute unité de ce champ symbolique des lettres SYM. [...]

On signalera ce code des actions [sc. ›séquences qui 'impliquent une raison des comportements humains‹] par les lettres ACT.[...]

L'énoncé [sc. ›*A fêtes tumultueuses, rêveries profondes*‹] est proféré par une voix collective, anonyme, dont l'origine est la sagesse humaine. L'unité et donc issue d'un code gnomique et ce code est l'un des très nombreux codes de savoir ou de sagesse auxquels le texte ne cesse de se référer; on les appellera d'une façon très générale des *codes culturels* [...], ou encore, puisqu'ils permettent au discours de s'appuyer sur une autorité scientifique ou morale, des codes de références (REF. Code gnomique).<sup>19</sup>

Barthes möchte den Text also in Einheiten fünf verschiedener Codes zerlegen: eines hermeneutischen (HER), eines semiotischen (SEM), eines symbolischen (SYM), eines handlungsorientierten (AKT) und eines gnomischen (REF) Codes. Bereits hier wird klar, weshalb die Assoziation mit dem Strukturalismus so nahelag: Der Vorsatz, den Text anhand vorgängig definierter Kategorien vollständig aufzulösen, die ausschließliche Orientierung an Sprachebenen (Codes) und nicht zuletzt die szientifizierend anmutende Notationsweise in drei Großbuchstaben wirkt so unmittelbar strukturalistisch, dass ein zweiter Blick nötig ist, um zu bemerken, dass bereits die Einführung dieser Ebenen einen merkwürdigen Indikator mit sich führt, der etwas wie eine Auslöschung des strukturalistischen Paradigmas darzustellen scheint. Wir sind oben über den Satz hinweggegangen, Barthes habe die fünf Codes in den *drei* ersten Lexien, dem Titel und dem *ersten* Satz nämlich, vorgefunden. Die arithmetische Unstimmigkeit erzwingt die Nachfrage, was denn eine Lexie sei.

<sup>19</sup> Ders., *S/Z* (wie Anm. 18, Kap. 7), 24f.

Barthes führt aus:

De plus, travailler ce texte unique jusqu'à l'extrême du détail, c'est reprendre l'analyse structurale du récit là où elle s'est jusqu'à présent arrêtée : aux grandes structures; c'est se donner le pouvoir (le temps, l'aise) de remonter les veinules du sens, de ne laisser aucun lieu du signifiant sans y présenter le code ou les codes dont ce lieu est peut-être le départ (ou l'arrivée); [...] certes, le texte classique est incomplètement réversible (il est modestement pluriel) : la lecture de ce texte se fait dans un ordre nécessaire, dont l'analyse progressive fera précisément son ordre d'écriture; mais commenter pas à pas, c'est par force renouveler les entrées du texte, c'est éviter de le structurer *de trop*, de lui donner ce supplément de structure qui lui viendrait d'une dissertation et le fermerait : c'est étoiler le texte au lieu de le ramasser. [...]

Le signifiant tuteur sera découpé en une suite de courts fragments contigus, qu'on appellera ici des *lexies*, puisque ce sont des unités de lecture. Ce découpage, il faut le dire, sera on ne peut plus arbitraire; il n'impliquera aucune responsabilité méthodologique, puisqu'il portera sur le signifiant, alors que l'analyse proposée porte uniquement sur le signifié. La lexie comprendra tantôt peu de mots, tantôt quelques phrases; ce sera affaire de commodité: il suffira qu'elle soit le meilleur espace possible où l'on puisse observer les sens;<sup>20</sup>

Diese Methode, den Text zu ›bestimmen‹, hat nun nicht viel strukturalistisches mehr. Vielmehr scheint es, als hätte Barthes eine Basalfigur strukturalistischer Analyse: die Zerlegung in bedeutungstragende Einheiten zugunsten einer immer bereits vorausgesetzten Signifikatsebene aufgelöst oder vielmehr dem fünffachen Codeschema geopfert. Die Lexien – ›Leseinheiten‹ – werden begriffen als Hilfsmittel der Konvenienz, um die Ebenen des Signifikats unter möglichst lockerer Rückbindung an den Signifikanten darstellen zu können.

Es stellt sich unmittelbar die Frage, welche Fragestellung an den Text es ist, die ein solches Vorgehen – changierend zwischen strenger Strukturanalyse und freier Lektüre – empfiehlt.

20 Ders., S/Z (wie Anm. 18, Kap. 7), 19f.

Gewissermaßen ist der Grund für Barthes' Vorgehen die obige Anmerkung, der ›klassische‹ Text sei »modestement pluriel«. <sup>21</sup> Diese Charakterisierung war anhand einer Kontraposition zu einem idealen »texte absolument pluriel« <sup>22</sup> – auf den wir gleich zurückkommen – eingeführt worden:

Tout ceci revient à dire que pour le texte pluriel, il ne peut y avoir de structure narrative, de grammaire ou de logique du récit; si donc les unes et les autres se laissent parfois approcher, c'est *dans la mesure* [...] où l'on a affaire à des textes incomplètement pluriels, des textes dont le pluriel est plus ou moins parcimonieux. [...]

Pour ces textes modérément pluriels (c'est-à-dire : simplement polysémiques), il existe un appréciateur moyen, qui ne peut saisir qu'une certaine portion, médiane, du pluriel [...] Cet instrument *modeste* est la connotation. [...] [S]'il y a des textes lisibles, engagés dans le système de clôture de l'Occident, fabriqués selon les fins de ce système, adonnés à la loi du Signifié, il faut bien qu'ils aient un régime de sens particulier, et ce régime a pour fondement la connotation. [...] La connotation est la voie d'accès à la polysémie du texte classique, à ce pluriel limité qui fonde le texte classique <sup>23</sup>

Die Methode Barthes' verfolgt demnach das Ziel, auf dem Wege der Analyse von Konnotationen das – wenn auch beschränkt – Plurale des ›klassischen‹ Textes zu ermitteln. Der klassische Text ist einem ›Herrschaftssystem‹ unterworfen, das es ihm verunmöglicht, vollkommen plural zu sein, doch ist sein beschränktes Plurales vorzufinden – und dies erreicht Barthes' Analyse, so die Argumentation.

Um diese Motivation völlig nachvollziehen zu können, müssen wir die Frage nach dem Wesen des ›pluralen‹ Textes verfolgen. Sein Gegenpart ist erkannt: Es ist der klassische Text. Nun definiert Barthes' den pluralen Text nicht. Doch wurde der Begriff des klassischen Textes, der offenbar das Gegenstück zum vollkommen Pluralen darstellt, folgen-

<sup>21</sup> Siehe oben.

<sup>22</sup> Ders., *S/Z* (wie Anm. 18, Kap. 7), 12.

<sup>23</sup> Ders., *S/Z* (wie Anm. 18, Kap. 7), 12ff.

dermaßen eingeführt: »Nous appelons classique tout texte lisible.«<sup>24</sup> Doch wird ›lisible‹ hier wiederum als *terminus technicus* verwendet – und wiederum per negationem definiert:

En face du texte scriptible s'établit donc sa contre-valeur, sa valeur négative, réactive : ce qui peut être lu, mais non écrit : le *lisible*.<sup>25</sup>

Wir waren auf der Suche nach dem total pluralen Text. Dieser stellte das Gegenteil des klassischen Textes dar, der wiederum als ›lesbarer‹ Text gekennzeichnet wurde. *Dessen* Gegenteil wiederum ist nun der ›schreibbare‹ Text. Dies scheint nahezulegen, dass der total plurale Text und der schreibbare Text gleichzusetzen sind – was bisweilen in Barthes' Ausführungen desavouiert zu werden scheint, wenn er etwa anmerkt, dass »il n'est pas sûr qu'il y ait des connotations dans le texte moderne«. <sup>26</sup> Denn der moderne Text kann keineswegs der ›schreibbare‹ Text sein. Dieser ist folgendermaßen charakterisiert:

Des textes scriptibles, il n'y a peut-être rien à dire. D'abord où les trouver? certainement pas du côté de la lecture [...]: le texte scriptible n'est pas une chose, on le trouvera mal en librairie. De plus, son modèle étant productif (et non plus représentatif), il abolit toute critique, qui, produite, se confondrait avec lui: le ré-écrire ne pourrait consister qu'à le disséminer, à le disperser dans le champ de la différence infinie. Le texte scriptible est un présent perpétuel, sur lequel ne peut se poser aucune parole *conséquente* (qui le transformerait, fatalement, en passé); le texte scriptible, c'est *nous en train d'écrire*, avant que le jeu infini du monde (le monde comme jeu) ne soit traversé, coupé, arrêté, plastifié par quelque système singulier (Idéologie, Genre, Critique) qui en rabatte sur la pluralité des entrées, l'ouverture des réseaux, l'infini des langages.<sup>27</sup>

Wenn nun der schreibbare Text ›wir beim Schreiben‹ sind, wenn er nicht in einem Buchladen zu finden ist, verbietet sich die Interpretation ihn,

24 Ders., *S/Z* (wie Anm. 18, Kap. 7), 10.

25 Ders., *S/Z* (wie Anm. 18, Kap. 7), 10.

26 Ders., *S/Z* (wie Anm. 18, Kap. 7), 14.

27 Ders., *S/Z* (wie Anm. 18, Kap. 7), 11.

mit Mallarmé oder Robbe-Grillet oder einem anderen Helden Barthes' gleichzusetzen. Die Negation bleibt klar: Wo das Schreibbare aufhört, wo der lesbare Text beginnt, dort ist nur noch ›beschränkt plurales‹, nur noch ›einfache Polysemie‹ möglich. Das ist der Ort des klassischen Textes, dessen Plurales sich nur noch auf dem Wege Barthes'cher Konnotationsanalyse gewinnen lässt. Welchen Status der moderne Text in diesem Netz von Oppositionen hat, bleibt in S/Z weitgehend offen – doch ist er offenbar enger mit dem schreibbaren Text assoziiert als mit dem Lesbaren.

Nun muss uns diese Frage nicht weiter interessieren. Interessanter ist Barthes' weitere Proklamation des schreibbaren Textes:

Le scriptible, c'est le romanesque sans le roman, la poésie sans le poème, l'essai sans la dissertation, l'écriture sans le style, la production sans le produit, la structuration sans la structure. Mais les textes lisibles? Ce sont des produits (et non des productions), ils forment la masse énorme de notre littérature.<sup>28</sup>

Diese Gegenüberstellung von Produkt und Produktion (mit offenkundiger Sympathie für Letztere verbunden) ist für unseren Zusammenhang zentral. Der von Barthes dem klassischen, lesbaren Text gegenübergestellte ›schreibbare‹ Text ist nicht wie jener ein Produkt – er ist »kaum im Buchladen zu finden«<sup>29</sup>... –, er ist identisch mit *uns beim Schreiben*. Die Tätigkeit der Produktion wird dem produzierten Artefakt gegenübergestellt und diese Opposition wird der von schreibbarem und lesbarem Text analogisiert. Dabei wird der Produktion die Priorität über dem Produkt eingeräumt, der schreibbare Text über den lesbaren gestellt: Die Tätigkeit der *Pluralisierung* von Sinn im *Schreiben* eines Textes *in der Lektüre* wird als Wertmaßstab proklamiert:

28 Ders., S/Z (wie Anm. 18, Kap. 7), 11.

29 Siehe oben.



Pourquoi le scriptible est-il notre valeur? Parce que l'enjeu du travail littéraire (de la littérature comme travail), c'est de faire du lecteur, non plus un consommateur, mais un producteur du texte.<sup>30</sup>

Diese Zielsetzung der Pluralisierung von Sinn in der Lektüre, die Opponierung einer operationalen Seinsart des Textes und einer bloß artefaktualen und die Indienstnahme der strukturalen Analyse zur Gewinnung des letzten pluralen Elementes noch eines klassischen Textes entrücken S/Z dem strukturalistischen Kontext ebenso sehr, wie das Verfahren strukturalistisch anmutet.

Man muss dabei darauf hinweisen, dass die erwähnte Gliederung des Wirkens Roland Barthes' nicht ganz ohne Autorisierung durch ihn selbst geschah. Tatsächlich hat Barthes selbst gewissen Aufwand getrieben, seine Lebensgeschichte selbst zu redigieren. Zum Ergebnis dieser Bemühungen gehört die unkonventionelle (Auto-)biographie *Roland Barthes par Roland Barthes*. Dort schreibt Barthes:

*L'amour d'une idée*

Pendant un temps, il s'est enthousiasmé pour le binarisme; le binarisme était pour lui un véritable objet amoureux. Cette idée ne lui paraissait jamais devoir finir d'être exploitée. Qu'on puisse dire tout *avec une seule différence* produisait en lui une sorte de joie, un étonnement continu.<sup>31</sup>

Als Barthes' Autobiographie 1975 erschien, zehn Jahre nach den Aufsätzen, die Derrida an die Spitze der französischen Philosophie katalpultiert hatten, implizierte die Erwähnung eines *Binarismus* dieselben Assoziationen mit dem stereotypisierten Strukturalismus, wie sie es noch tun. Der Absatz liest sich, hat man einmal die – im Werk systematisch, wenn auch nicht ubiquitär verwendete – distanzierende dritte Person überwunden, wie das Eingeständnis einer Jugendsünde: der Begeisterung für die binären Strukturen, die das ›strukturalistische Verfahren‹ kennzeichneten. Barthes fährt fort:

30 Ders., S/Z (wie Anm. 18, Kap. 7), 10.

31 Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris 1975, 62.

Les choses intellectuelles ressemblant aux choses amoureuses, dans le binarisme, ce qui lui plaisait, c'était une figure. Cette figure, il la retrouvait, plus tard, identitique, dans l'opposition des valeurs. Ce qui devait dévier (en lui) la sémiologie, en a d'abord été le principe de jouissance: une sémiologie qui a renoncé au binarisme ne la concerne plus guère.<sup>32</sup>

Nachdem die Semiologie ihren binären Sexappeal eingebüßt hatte, hatte Barthes sich also auch von dieser losgesagt. Diese Geschichte verträgt sich freilich schlecht mit der eingangs vereinbarten Zurückweisung der Einteilung Barthes' in Phasen. Barthes gehorcht nicht:

### Phases

Intertexte	Genre	Œuvres
(Gide)	(l'envie d'écrire)	–
Sartre Marx Brecht	mythologie sociale	<i>Le Degré zéro</i> <i>Écrits sur le théâtre</i> <i>Mythologies</i>
Saussure	sémiologie	<i>Éléments de sémiologie</i> <i>Système de la Mode</i>
Sollers Julia Kristeva Derrida Lacan	textualité	<i>S/Z</i> <i>Sade, Fourier, Loyola</i> <i>L'Empire des signes</i>
(Nietzsche)	moralité	<i>Le Plaisir du texte</i> <i>R.B. par lui-même</i>

*Remarques:* 1. l'intertexte n'est pas forcément un champ d'influences ; c'est plutôt une musique de figures, de métaphores, de pensées-mots ; c'est le signifiant comme *sirène* ; 2. *moralité* doit s'entendre comme le contraire même de la morale (c'est la pensée du corps en état de langage)<sup>33</sup>

Hier wird Barthes' Werk also nun in fünf Phasen unterteilt. Wollten wir versuchen die oft beschworene Schwelle zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus aufzufinden, müssten wir sie wohl in der Phase der *textualité* verorten. *S/Z* wäre dann ein Schwellentext, und darin begründete sich die in der Analyse aufgefundene Ambivalenz – doch

<sup>32</sup> Ders., *Barthes* (wie Anm. 31, Kap. 7), 62.

<sup>33</sup> Ders., *Barthes* (wie Anm. 31, Kap. 7), 174f.

wollen wir uns hier nicht ausgerechnet durch den Autor des Todes des Autors veranlassen lassen, den Autor zur maßgeblichen Autorität über sein Werk zu erklären.

Wir wollen stattdessen das Augenmerk auf einige weitere Anmerkungen Roland Barthes' zur obigen Periodisierung lenken, die sich nahtlos in eine Reihe von Beobachtungen einfügen, die wir bereits gemacht haben:

4. entre les périodes, évidemment, il y a des chevauchements, des retours, des affinités, des survies<sup>34</sup>

Dies erinnert an die beobachtete latente Fortdauer von Epochen in ihren Post-Epochen, ihr ›Überleben‹, wenn man so will. Ebenso wie mittelalterliche Strukturen das Schaffen Petrarcas weiter geprägt haben, überleben Elemente der früheren Schaffensepochen Barthes' auch noch in späteren.

5. chaque phase est réactive : l'auteur réagit soit au discours qui l'entoure, soit à son propre discours, si l'un et l'autre se mettent à trop consister<sup>35</sup>

Und hier fühlen wir uns inzwischen zu Hause. Barthes scheint hier förmlich eine postepochale Charakterisierung der Beziehung zwischen den Epochen seines Schaffens vorzunehmen: Die Phasen sind *reaktiv*, das heißt, der Autor reagiert in ihnen auf den ihn umgebenden Diskurs oder gar seinen eigenen. Nimmt einer dieser Diskurse eine Konsistenz an, die ihm einen epochalen Anstrich zu verleihen scheinen, ist dies Anlass für eine Reaktion des Autors. Was Barthes hier beschreibt, kennen wir als die postepochale Operation in der Genese sozialer Zeit: Die vorgefundene Beschreibung einer Epoche – der ›konsistente‹ Diskurs – wird registriert und selbst zum Wirkungsfaktor, der eine Änderung der Position und – in Barthes' Fall – eine neue Schaffensepoche auslöst. Kaum hatte eine Schaffensphase Barthes' im Diskurs den Status einer solchen gewonnen – war zur (nicht einmal so mikroskopischen) Epoche

34 Ders., *Barthes* (wie Anm. 31, Kap. 7), 175.

35 Ders., *Barthes* (wie Anm. 31, Kap. 7), 175.

geworden –, nahm dieser das zum Anlass, sich einer neuen Phase zuzuwenden. Diese *Reaktivität* Barthes' ist zunächst eine Instanz der *Reflexivität*, die wir als fundamental für die Entstehung sozialer Zeit erkannt hatten. Die ›Konsistierung‹ eines Diskurses wird als Gegenstand der Reflexion zweierlei: zum Garanten der Existenz einer Epoche und zum Auslöser des Endes dieser.

Doch birgt diese *reaktive* Struktur noch eines mehr. Wir haben ein zentrales Wort zu schnell übergangen: das »trop« im obigen Zitat. Was meint: wenn einer der Diskurse *zu* konsistent wurde?

Denn Barthes' Strukturierung seines Schaffens unterscheidet sich von dem Petrarca doch in einem fundamental: Petrarca hatte auf nichts anderes abgezielt als darauf, die eben produzierte Struktur der Zeit zu *stabilisieren*. Barthes verfolgt gewissermaßen das gegenteilige Ziel: Kaum gewinnt eine epochale Beschreibung sozial-temporale Realität, nimmt er dies zum Anlass einer weiteren postepochalen Operation. Der Grund scheint in dem Umstand zu liegen, dass für Barthes ein Diskurs *zu* konsistent sein kann. Wir finden hier den ersten Hinweis zur Lösung einer Frage vor, die uns bereits seit dem Beginn dieser Untersuchung beschäftigt: die nach der Provenienz der Inflation der Postepochen im vergangenen Jahrhundert. Wir können diese Frage hier noch nicht vollständig beantworten, doch scheint ein intentionales Element in dieser Inflation verborgen zu sein: Barthes' Reaktion auf die Stabilisierung einer Epoche ist gewissermaßen eine *programmatische* Postoperation – da Diskurse ihm *zu* konsistent werden können.

Wir wollen dieses *trop* im Hinterkopf behalten und noch einmal zu der Frage nach der Kopräsenz strukturalistischer und poststrukturalistischer Elemente im Werk Barthes' zurückkehren.

Dieser hatte sich 1966 gegen Raymond Picard zur Wehr setzen müssen, der ihn aufgrund seines Buches *Sur Racine*, das zuweilen geradezu als Blasphemie aufgenommen worden war, attackiert hatte. Das Ergebnis war ein Buch mit dem Titel *Critique et vérité*. Der hauptsächliche Anlass für diesen programmatischen Essay war die Zuordnung Barthes' zur sogenannten ›Neuen Kritik‹. Barthes weist den Begriff weitgehend zurück, versucht aber, zu erläutern, was sein Vorgehen tatsächlich von der klassischen Kritik unterscheidet:

Or voici que, par un mouvement complémentaire, le critique devient à son tour écrivain. [...] Des livres critiques sont donc nés, s'offrant à la lecture selon les mêmes voies que l'œuvre proprement littéraire, bien que leurs auteurs ne soient, par statut, que des critiques, et non des écrivains. Si la critique nouvelle a quelque réalité, elle est là : non dans l'unité de ses méthodes, encore moins dans le snobisme qui, dit-on commodément, la soutient, mais dans la solitude de l'acte critique, affirmé désormais, loin des alibis de la science ou des institutions, comme un acte de pleine écriture. Autrefois séparés par le mythe usé du ›superbe créateur et de l'humble serviteur, tous deux nécessaires, chacun à leur place, etc., l'écrivain et le critique se rejoignent dans la même condition difficile, face au même objet : le langage.

Cette dernière transgression, on l'a vu, est mal tolérée.<sup>36</sup>

Die Neue Kritik sei demnach ausschließlich dadurch gekennzeichnet, dass der Kritiker es nun wage, seine Tätigkeit auf die Ebene des Schriftstellers zu erheben, sich ebenso wie diesen als mit der Sprache Beschäftigten statt als dessen ehrerbietigen Diener zu begreifen – kurz: zu schreiben. Der Text des Kritikers verliert damit seinen Status als Metatext zumindest ein Stück weit. Diese Dreistigkeit sei es, die ihm angekreidet werde.

Freilich erinnert diese Charakterisierung bereits an das spätere Vorgehen in *S/Z*, das auch bisweilen weit davon entfernt zu sein schien, ein bloßer ›Kommentar‹ zu sein. Tatsächlich fährt Barthes nun fort, zwei verschiedene Tätigkeiten der Analyse zu unterscheiden:

Or, s'il est vrai que l'œuvre détient par structure un sens multiple, elle doit donner lieu à deux discours différents: car on peut, d'une part, viser en elle tous les sens qu'elle couvre, ou, ce qui est la même chose, le sens vide qui les supporte tous; et l'on peut, d'autre part, viser un seul de ces sens. Ces deux discours ne doivent être en aucun cas confondus, car ils n'ont ni le même objet ni les mêmes sanctions. On peut proposer d'appeler *science de la littérature* (ou de l'écriture) ce discours général dont l'objet

36 Roland Barthes, *Critique et vérité*, Paris 1966, 46f.

est, non pas tel sens, mais la pluralité même des sens de l'œuvre, et *critique littéraire*, cet autre discours qui assume ouvertement, à ses risques, l'intention de donner un sens particulier à l'œuvre.<sup>37</sup>

Diese beiden Ebenen der Analyse: Die ›wissenschaftliche‹, die die konkrete Sinngebung vermeidet und stattdessen versucht alle Möglichkeiten der Sinngebung zu untersuchen, und die Kritik, die für einen bestimmten Sinn optiert, scheinen den Seiten von S/Z zu korrespondieren, die wir nicht miteinander in Einklang bringen konnten. Die strukturelle Methode, die ›objektiv‹ versucht, Ebenen der Novelle zu finden, mag der *science de la littérature* zuzuordnen sein. Doch:

On imagine les sacrifices qu'une telle science pourrait coûter à ce que nous aimons ou croyons aimer dans la littérature quand nous en parlons, et qui est souvent *l'auteur*. Et pourtant : comment la science pourrait-elle parler d'*un* auteur?<sup>38</sup>

Die Wissenschaft von der Literatur fordert ein enormes Opfer: Sie verlangt von uns, von all dem abzusehen, was uns an der Literatur teuer war.<sup>39</sup> Wir können versucht sein, dieses Opfer nicht zu bringen. Barthes wirft eine weitere Frage auf: wie könnte die Wissenschaft, die doch darauf abzielt den *gesamten* Bedeutungsschatz eines Textes – der ja erst in der Sinngebung verortet ist – zu bergen, von *einem* Autor sprechen, der die Sinngebungsgewalt inne hätte. Doch kann sie das nicht – wie wäre zu verstehen, wenn sie von vielen spräche?

La critique classique forme la croyance naïve que le sujet est un ›plein‹, et que les rapports du sujet et du langage sont ceux d'un contenu et d'une expression. Le recours au discours symbolique conduit, semble-t-il, à une croyance inverse : le sujet n'est pas une plénitude individuelle qu'on a le droit ou non d'évacuer dans le langage (selon le ›genre‹ de littérature que l'on choisit), mais au contraire un vide autour duquel l'écrivain

37 Ders., *Critique* (wie Anm. 36, Kap. 7), 55f.

38 Ders., *Critique* (wie Anm. 36, Kap. 7), 59.

39 Das war das Opfer, das Milner nicht bringen wollte, so sehr er Bennett methodologisch beipflichtete. Siehe 6.2.

tresse une parole infiniment transformée [...] Il me semble [...] que c'est cela très précisément qui définit la littérature: s'il s'agissait simplement d'exprimer (comme un citron) des sujets et des objets également pleins, par des ›images‹, à quoi bon la littérature? Le discours de mauvaise foi y suffirait. Ce qui emporte le symbole, c'est la nécessité de désigner inlassablement le *rien* du *je* que je suis. En ajoutant son langage à celui de l'auteur et ses symboles à ceux de l'œuvre, le critique ne ›déforme‹ pas l'objet pour s'exprimer en lui [...]; il reproduit une fois de plus, comme un signe décroché et varié, le signe des œuvres elles-mêmes [...], en sorte que la critique et l'œuvre disent toujours: *je suis littérature* [...]<sup>40</sup>

Damit begründet Barthes in einer Iser'schen Leerstellentheorie das Recht des Kritikers, seine ›Stimme‹ mit der der Literatur zu vereinen. In der Füllung der Leerstellen entsteht das konkrete literarische Werk: *Ich bin Literatur*. Das ist, was wir im Kontext von S/Z als den ›schreibbaren Text‹ kennengelernt hatten.

Wir finden hier gewissermaßen eine Systematisierung des Verhältnisses der beiden Zugehörigkeiten von S/Z vor: Einerseits sieht sich der Literaturwissenschaftler dem Umstand gegenüber, dass der Text multiple Semantik aufweist – und eine Aufgabe, die sich ihm stellen könnte, wäre diese Struktur der Leerstellen, diese Möglichkeiten der Bedeutungszuweisung aufzuzeigen. Andererseits ist aber der Literaturwissenschaftler selbst am Ende ein Leser – und Liebhaber – der Literatur und nimmt in der Lektüre die Position ein, die er im ›wissenschaftlichen Modus‹ gewissermaßen abstrakt postuliert. Dies ist, was Barthes in S/Z zu tun scheint, und was ihn so oft in poststrukturalistisches Licht getaucht hat. Es gilt, zu sehen, dass dieses Vorgehen bewusst geschieht – und nicht ohne die Bezugnahme auf die vorgängig angesetzte Ebene denkbar ist. Barthes postuliert explizit einen – strukturalistisch anmutenden – Modus der Analyse, um im nächsten Schritt diesen ebenso explizit zu verlassen – aus ›moralischen‹ Gründen, wie wir erfahren haben. Diese Bezogenheit der Ebenen aufeinander scheint gewissermaßen eine ›synchrone Post-Struktur‹ darzustellen. Fragt man nun, wie aus der Ko-Präsenz zweier Momente eine temporale Sukzession wer-

40 Ders., *Critique* (wie Anm. 36, Kap. 7), 70f.

den konnte, wird man auf Barthes eigene temporale Strukturierung seines Schaffens zurückgeworfen. Barthes selbst hat diesen Prozess in einer letzten Anmerkung charakterisiert:

7. le découpage d'un temps, d'une œuvre, en phases d'évolution – quoi qu'il s'agisse d'une opération imaginaire – permet d'entrer dans le jeu de la communication intellectuelle: on se fait *intelligible*.<sup>41</sup>

Diese ›Intelligiblisierung‹ des eigenen Werks<sup>42</sup> – die stark an die Thesen Hayden Whites erinnert, die wir bereits kennengelernt hatten<sup>43</sup> – ist es, die aus zwei Modi der Analyse, die wir kopräsent in *einem* Werk gefunden haben, in eine temporale Struktur einordnen. Wir können dies unmittelbar an unsere Analyse der Struktur sozialer Zeit zurückbinden: Zeit als solche ist nicht epochal unterteilt, doch stabilisierte Beschreibungen ihrer erzeugen eine solche Struktur. Diese sind es, auf die Barthes' ›trop consistier‹ verweist: Beschreibungen von Barthes' Werk erzeugen eine Struktur dessen – und werden darin zu Motivation für Barthes selbst, Änderungen an seinem Vorgehen – und damit auch der weiteren Periodisierung seines Werkes – vorzunehmen, was wir als *Post-Operation* bezeichnet hatten.

Und ebenso wie Barthes so gewissermaßen selbst einen Entwicklungsroman über sein Leben schreibt, verfahren die Chronisten der ›poststrukturalistischen Schwelle‹. Annette Lavers beginnt ihre Studie zu Roland Barthes, die bezeichnenderweise den Untertitel »Structuralism and After«<sup>44</sup> trägt, mit einer Einleitung in den Strukturalismus, es folgt eine Übersicht über den Post-Strukturalismus und dann die Anmerkung, der Hintergrund von Barthes' Karriere sei nun »suffi-

41 Ders., *Barthes* (wie Anm. 31, Kap. 7), 175.

42 Vgl. auch Roland Barthes, *Die Körnung der Stimme*, Frankfurt a. M. 2002, 25: »Es ist wohl unmöglich, etwas Nichtintelligibles zu schaffen. Ganz und gar. Alles hat einen Sinn, sogar der Unsinn (der zumindest den sekundären Sinn hat, ein Unsinn zu sein). Der Sinn ist ein solches Schicksal für den Menschen, daß die Kunst als Freiheit vor allem heutzutage darum bemüht scheint, nicht Sinn zu schaffen, sondern ihn im Gegenteil *in der Schwebe zu lassen*; Sinn zu konstruieren, in jedoch nicht *genau* auszufüllen.«

43 Vgl. Kapitel 3.4.

44 Untertitel von Annette Lavers, *Roland Barthes. Structuralism and After*, Cambridge 1982.



ciently sketched«. <sup>45</sup> Das Kapitel, das folgt, trägt den treffenden Titel »A narrative with a hero«. <sup>46</sup>

It comes as no surprise to find that all Barthes's exegetes are forced to adopt some sort of counterpoint, playing the logic of their argument against all the various works studied and against the development of the author [...]. All commentators agree that Barthes's career falls roughly into four phases, but they disagree about their interpretation. The first phase is a statement of general attitudes, an elaboration of what I have called the armature of his thought. The second phase was characterized by him as a »euphoric dream of scientificity«, *his structuralist period*. [eigene Kursivierung; C.R.] The third he summarized as a passage »from semiology to semanalysis«, the word coined by Julia Kristeva to denote a new theory of signification. Thus the distinction between the second and third phases is partly at Barthes' insistence: to the layman, a work like *S/Z*, typical of the third phase, still looks forbiddingly »structuralist« and sufficiently remote from traditional ways of tackling a text to make the break imperceptible. [...] The fourth phase has been welcomed by those who were overawed by the technical complexity of his earlier work. Suddenly »something seemed to have happened to Barthes«, a mellowing which they could trace in subjects and attitudes. <sup>47</sup>

Barthes selbst ist also dafür verantwortlich zu machen, dass *alle Kommentatoren sich einig sind*, dass Barthes' Werk in vier Phasen zerfällt – wir hatten Barthes' eigene Einteilung kennengelernt. Interessant ist erneut Lavers' Temporalisierung der Ambiguität von *S/Z*. Hatten wir auf Ettes Wunsch hin der Versuchung widerstanden, Barthes' Leben in zwei Hälften zu zerlegen, möchte Lavers selbst *S/Z* noch temporal zweiteilen. Die Kopräsenz zweier Momente im Werk, die wir vorgefunden hatten, wird so in die Entwicklungsgeschichte des Autors eingeordnet und temporal sortiert – nicht ohne Einwirkung der Selbstbeschreibung dessen.

<sup>45</sup> Dies., *Barthes* (wie Anm. 44, Kap. 7), 25.

<sup>46</sup> Dies., *Barthes* (wie Anm. 44, Kap. 7), 25ff.

<sup>47</sup> Dies., *Barthes* (wie Anm. 44, Kap. 7), 26f.

Interessant ist, dass damit die *Schwelle* zwischen der allgemein dem Poststrukturalismus zugeordneten Phase und der »structuralist period«<sup>48</sup> Barthes' quasi dinghaften Charakter erhält: S/Z fällt in eine *eigene* Phase, die nur durch den Umbruch von einer in die andere Phase gekennzeichnet ist.

Die vierte Phase wird nun durch ein virtuelles Ereignis eingeläutet: »something seemed to have happened to Barthes«.<sup>49</sup> Gehen wir von Barthes' oben analysierter Bemerkung aus, liegt die Vermutung nahe, dass dieses *something* nichts anderes als die Feststellung seiner Einordnung in den ›ontisierten‹ Strukturalismus gewesen sein könnte, doch ist diese Frage für uns erheblich uninteressanter als das Phänomen sozialer Zeit, das sich in der Auswirkung der Eigendarstellung Barthes' auf die Strukturierung seines Werkes im historischen Kommentar zeigt.

Möchte Lavers Barthes' Werk nun in vier Phasen zerlegen – wie es »all Barthes's exegetes«<sup>50</sup> tun –, sieht die Zeit für die Geschichtsschreibung des Poststrukturalismus erheblich einfacher aus. Klaus Birnstiel hat laut Untertitel mit seinem Werk »Wie am Meeresufer ein Gesicht am Sand«<sup>51</sup> eine »kurze Geschichte des Poststrukturalismus«<sup>52</sup> vorgelegt. Birnstiel verfährt zunächst ähnlich wie Lavers, wenngleich er sich auf mehrere Autoren konzentriert: Er beginnt mit einer Darstellung des Strukturalismus.<sup>53</sup> In dieser spielt auch Barthes eine prominente Rolle:

Die weite Verbreitung der strukturalistischen Idee kann also auf vielen Feldern konstatiert werden. Für den französischen Zusammenhang ist es vor allem der Name des Wissenschaftlers, Kritikers und Essayisten Roland Barthes, der für die Transposition des Strukturalismus aus dem Geviert von Linguistik, Sprachphilosophie, Ethnologie und Soziologie in den weiten Bereich allgemeiner Diskurse der Wissenschaften vom Menschen und der zeitgenössischen Kultur steht.<sup>54</sup>

48 Siehe oben.

49 Siehe oben.

50 Siehe oben.

51 Klaus Birnstiel, *Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Eine kurze Geschichte des Poststrukturalismus*, Paderborn 2016.

52 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), Untertitel.

53 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 37ff.

54 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 62.

Nach seiner Einführung in den Strukturalismus, die neben Barthes unter anderem auf Saussure,<sup>55</sup> Lévi-Strauss<sup>56</sup> und Lacan<sup>57</sup> eingeht, kommt Birnstiel zum Poststrukturalismus. Auch hier »kehren wir zurück zu Roland Barthes, jenen [sic] ehemals großen Propagator und Popularisierer des Strukturalismus, der seine Stimme ab Beginn der siebziger Jahre dem Poststrukturalismus leihen wird.«<sup>58</sup> Birnstiel führt aus:

Barthes' weitgehende Abkehr von den strukturalistischen Paradigmata lässt sich nicht im einzelnen kausal begründen. Wie auch im Falle der anderen Poststrukturalisten scheint es sich um einen Prozeß zu handeln, den man als grundlegende Veränderung der epistemischen Sensibilität bezeichnen kann.<sup>59</sup>

Diese an Foucault erinnernde Erzählfigur einer plötzlichen allgemeinen Änderung der ›Episteme‹, in der Birnstiel hinter dem Reflexionsniveau zurückbleibt, das wir bei Barthes selbst vorgefunden hatten, fungiert hier als Epochenschwelle von Strukturalismus zu Poststrukturalismus. Der Umschwung wird historisch und in seinen Auswirkungen auf Barthes geradezu psychologisierend motiviert:

Mehrere Motive kommen hier zusammen. Wie viele seiner schreibenden Zeitgenossen nimmt Barthes die Ereignisse um und nach '68 in mehrfacher Hinsicht als Bruch wahr. Für Barthes ist es, neben der andauernden politischen Krise, vor allem das Zerbrechen des älteren Habitus der französischen akademischen und intellektuellen Kultur, welches die Gegenwart der beginnenden siebziger Jahre unumkehrbar und endgültig abreißt von einer Tradition, die selbst die Erschütterungen des Katastrophenzeitalters der beiden Weltkriege in Teilen überstanden hatte. Hinzu tritt auch bei Barthes ein zumindest implizites Bewußtsein der Selbsterschöpfung der strukturalistischen Episteme<sup>60</sup>

55 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 49ff.

56 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 55ff.

57 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 103ff.

58 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 144.

59 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 155.

60 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 155.

Mit dieser Strukturierung der Zeit stabilisiert Birnstiel einmal mehr die Idee des Umbruches von Strukturalismus zu Poststrukturalismus, doch bleibt das Post noch merkwürdig unbestimmt und schwimmt in einem allgemeinen Wechsel der Episteme. Am klarsten wird dessen Rolle noch in Birnstiels Erwähnung des Textes, der schon bei Barthes selbst als Repräsentant der letzten Phase fungiert hatte: *Le plaisir du texte*.

Auf literarischem Gebiet markiert Barthes die endgültige Abkehr von der strukturalen Episteme bereits 1973. In seinem essayistischen und aphoristischen Buch *Le plaisir du texte* trägt Barthes die Abstützung seines amourösen Literaturdiskurses, den er in *S/Z* zu entfalten begonnen hatte, nach. In *Le plaisir du texte* findet sich die Wende zum Poststrukturalismus erkennbar vollzogen. [...] Die Verschiebung der Prämissen wie der texttheoretischen Konsequenzen, die sich für Barthes hier abzeichnet, könnte dabei nicht umfassender sein. Wird in den frühen Schriften vom *Degré zéro* über die *Mythologies* bis zu den *Éléments de Sémiologie* vehement für die Möglichkeit einer allumfassenden Zeichenwissenschaft als Paradigma einer Kritik argumentiert, so beurteilt der durch Genuss geläuterte Ex-Asket die Aussichten theoretisch informierter, in Kritik und Literaturwissenschaft institutionalisierter Textexegese nunmehr weitaus skeptischer<sup>61</sup>

*Le plaisir du texte* liest sich freilich wie eine Einlösung der Barthes'schen Forderung, der wir begegnet waren, dass auch dem Literaturwissenschaftler das Recht zugestanden werden müsse, im emphatischen Sinne *zu schreiben*. Tatsächlich fungiert die – auch von Birnstiel oben hervorgehobene und in *Par Roland Barthes* gewissermaßen zum Generalbass erhobene – Betonung des Genusses bisweilen geradezu als charakteristisches Moment des Barthes'schen Poststrukturalismus.<sup>62</sup> Der Text enthält – in strenger Konsequenz – nur sehr wenige streng methodologische Betrachtungen. Eine der wenigen zitiert auch Birnstiel zum Beleg seiner obigen These:

61 Ders., *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 157ff.

62 Vgl. etwa Eve Tavor Bannet, *Structuralism and the Logic of Dissent. Barthes, Derrida, Foucault, Lacan*, Chicago 1989, Kapitel zu »Barthes and the Pleasures of Alienation« (49ff.).

Quel rapport peut-il avoir entre le plaisir du texte et les institutions du texte? Très mince. La théorie du texte, elle, postule la jouissance, mais elle a peu d'avenir institutionnel: ce qu'elle fonde, son accomplissement exact, son assomption, c'est une pratique (celle de l'écrivain), nullement une science, une méthode, une recherche, une pédagogie; de par ses principes mêmes, cette théorie ne peut produire que des théoriciens ou des praticiens (des scripteurs), nullement des spécialistes (critiques, chercheurs, professeurs, étudiants). Ce n'est pas seulement le caractère fatalement méta-linguistique de toute recherche institutionnelle qui fait obstacle à l'écriture du plaisir textuel c'est aussi que nous sommes actuellement incapables de concevoir une véritable science du devenir (qui seule pourrait recueillir notre plaisir, sans l'affubler d'une tutelle morale)<sup>63</sup>

Bleibt nun bei Birnstiel dies nur ein Beleg der nun sehr viel skeptischeren Haltung Barthes' zum Strukturalismus und betont er nur den »veritablen Bruch«<sup>64</sup> den *Le plaisir du texte* für die Zeitgenossen dargestellt habe, wollen wir an der obigen Stelle – auch vor dem Hintergrund unserer S/Z-Lektüre – besonders den reflektiven Charakter betonen. Barthes' eigene Beschreibung der postepochalen Operation, die sich gegen das ›trop consister‹ einer Epochenbeschreibung richtet, verweist uns auf den Charakter von *Le plaisir du texte*. War in S/Z die post-strukturalistische<sup>65</sup> Vision noch programmatisch formuliert und in Widerspruch zur Form, wird in *Le plaisir du texte* die strukturalistische Form doppelt widerrufen: zum einen in der obigen Stelle, die sich so als verstärkende Reprise des Programms des schreibbaren Textes darstellt und – in der Form. *Le plaisir du texte* reagiert geradezu performativ auf die allseits festgestellte Ambiguität von S/Z. S/Z war, wie wir gesehen haben, als vom Gedanken poststrukturalistisch und von der Form strukturalistisch aufgenommen worden. Die Form von *Le plaisir du texte* antwortet explizit auf diese Feststellung. Die Beschreibung des Barthes'schen Werkes als strukturalistisch wird so zum Wirkungsfaktor in der Restrukturierung seines Schreibens (POST), der Stil von *Le*

63 Roland Barthes, *Le plaisir du texte*, Paris 1973, 81. Vgl. auch Birnstiel, *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 158.

64 Birnstiel, *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 160.

65 Im temporalen Sinn.

*plaisir du texte* die Affirmation einer postepochalen Operation. Dies wiederum wird zum Motiv, S/Z selbst in der Zeit neu zu verorten: Nach *Le plaisir du texte* kann es als temporaler Wendepunkt beschrieben, können seine verschiedenen Aspekte als temporale Vektoren aufgefasst werden, die *noch* zurück und *bereits* vor in die Zeit weisen.

Wir haben am Barthes'schen Werk ein kompliziertes Konstrukt vorgefunden. In einem Werk wie S/Z zeigen sich verschiedene gedankliche Ansätze, die nur aus sich heraus nicht einmal als strukturalistisch und poststrukturalistisch beschrieben werden können, wenngleich sie tatsächlich in einem Reflexionsverhältnis zueinander stehen. In der Rezeption der Zeitgenossen allerdings stabilisieren sich schnell entsprechende Beschreibungen der Momente. Diese wiederum werden für Barthes zum Auslöser einer tatsächlichen Änderung seines Stils. In der Retrospektive erscheint so S/Z als Schwelle vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus hin, worin wir die Wirkprinzipien der Strukturierung sozialer Zeit in POST-Operationen wiedererkennen. Tatsächlich hat nun *Barthes selbst* dieses Prinzip beschrieben – was eine weitere faszinierende Wendung anzudeuten scheint. Doch bleibt für das Barthes'sche Werk diese noch ohne größere Auswirkungen. Dass sie aber für das weitere Operieren des Poststrukturalismus auch nach dem einschneidenden Tode Barthes' 1980<sup>66</sup> von zentraler Bedeutung ist, wollen wir im Weiteren zeigen.

## 7.4 Derrida versus/cum Saussure

Die operative Charakteristik des Poststrukturalismus lässt sich am ehesten anhand einer Operation nachzeichnen. Wir wollen im Folgenden versuchen zu verstehen, was das Operationskonzept der Arbeit Jacques Derridas an der Saussure'schen Linguistik ist und wie deren Ergebnisse kategorial aufzufassen sind. Bekanntlich hatte Ferdinand Saussure seinen linguistischen Ansatz um den Begriff des Zeichens herum entwickelt und wurde darin und in dem Gedanken der semantischen Deter-

<sup>66</sup> Vgl. Birnstiel, *Gesicht im Sand* (wie Anm. 51, Kap. 7), 171: »Nehmen bereits die Zeitgenossen de Tod von Roland Barthes als Zäsur wahr, so findet sein Schaffen in den folgenden Jahren eine fortgesetzte Aufmerksamkeit, die bis heute anhält.«

Vgl. auch Jacques Derrida, »Les morts de Roland Barthes«, in: *Poétique* 47 (1981), 269–291.

minierung des sprachlichen Zeichens durch die Differenz zu anderen Zeichen zu einem Begründer des Strukturalismus in der Linguistik. Wir wollen dies hier nicht rekapitulieren und kommen nur darauf zurück, wo es für das Verständnis der Derrida'schen Argumentation nötig ist.

Die *Grammatologie* in eine korrekte Lesereihenfolge zu bringen ist ein aussichtsloses Unterfangen. Ähnlich einer fraktalen Struktur der Mathematik weist sie in jedem Kapitel die gesamte Werkstruktur auf. Unseren Einstiegspunkt müssen wir daher nahezu willkürlich wählen. Wir wollen daher nach der Funktion der *kreuzweisen Durchstreichung* fragen, die Derrida von Heidegger übernimmt. Diese begegnet in einem Kapitel über das »geschriebene Sein«. <sup>67</sup> Dies ist eine der Gestalten, die die Grundfrage der *Grammatologie* im Laufe des Werkes annimmt. Derrida führt sie ein, wie folgt:

Cette expérience de l'effacement du signifiant dans la voix n'est pas une illusion parmi d'autres – puisqu'elle est la condition de l'idée même de vérité – mais nous montrerons ailleurs en quoi elle se leurre. [...] Dans la clôture de cette expérience, le mot est vécu comme l'unité élémentaire et indécomposable du signifié et de la voix, du concept et d'une substance d'expression transparente. Cette expérience serait considérée dans sa plus grande pureté – et en même temps dans sa condition de possibilité – comme l'expérience de l'›être‹. Le mot ›être‹, ou en tout cas les mots désignant dans les langues différentes le sens de l'êtré, serait avec quelques autres, un ›mot originaire‹ (Urwort), le mot transcendantal assurant la possibilité de l'êtré-mot à tout les autres mots. <sup>68</sup>

Die Illusion einer Erfahrung des Verschwindens der eigenen Stimme zugunsten des ›Seins als solchen‹ wird kritisiert als die *Bedingung der Möglichkeit* der Erfahrung des Seins und der Wahrheit. Die Erfahrung, dass ein Wort mehr ist als nur der geäußerte Laut, als nur der Signifikant, vielmehr vollständig ersetzt wird durch das Signifikat selbst, wird als die *Bedingung der Erfahrung von Sein überhaupt* bezeichnet. Wir werden zu analysieren haben, in welchem Sinn dies zu nehmen ist. Zunächst

<sup>67</sup> Vgl. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, 31ff.

<sup>68</sup> Ders., *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 34.

halten wir fest, dass Derrida sich gegen diese Illusion verwahrt, insbesondere mit der Begründung, sie implizierte, ›Sein‹ (der Signifikant) sei ein *Urwort*, eines, von dem aus erst das Wortsein Sinn gewänne.

D'une part, en effet, si la linguistique moderne reste tout entière enfermée dans une conceptualité classique, si en particulier elle se sert naïvement du mot *être* et de tout ce qu'il suppose, ce qui dans cette linguistique déconstruit l'unité du mot en général ne peut plus être circonscrit, selon le modèle des questions heideggeriennes, tel qu'il fonctionne puissamment dès le début de *Sein und Zeit*, comme science ontique ou ontologie régionale. Dans la mesure où la question de l'être s'unit indissolublement, sans s'y réduire, à la précompréhension du *mot être*, la linguistique qui travaille à la déconstruction de l'unité constituée de ce mot n'a plus à attendre, en fait ou en droit, que la question de l'être soit posée pour définir son champ et l'ordre de sa dépendance.<sup>69</sup>

Hier soll nun die Priorität von Ontologie und Linguistik invertiert werden. Hatte die klassische Linguistik klaglos akzeptiert, dass sie eine gewissermaßen nachgeordnete Entität beschrieb – die Sprache nämlich, die selbst die Wahrheit und die Dinge beschrieb, die nunmal *da waren* – soll nun eine dekonstruktive Linguistik diesen Bereich nicht mehr als gegeben voraussetzen. Die Sprache soll nicht mehr als ein Werkzeug begriffen werden, in dessen Transparentwerden das Sein direkt zugänglich wird, die Linguistik damit nicht mehr eine Wissenschaft von einem Abgeleiteten. Zum zentralen Problem wird damit das Wort ›Sein‹ selbst:

Que l'›être‹, tel qu'il est fixé sous ses formes syntaxiques et lexicologiques générales à l'intérieur de l'aire linguistique et de la philosophie occidentales, ne soit pas un signifié premier et absolument irréductible, qu'il soit encore enraciné dans un système de langues et une ›signifiante‹ historique déterminée, quoique étrangement privilégiée comme vertu de

69 Ders., *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 35.



dévoilement et de dissimulation, Heidegger le rappelle parfois : en particulier quand il invite à méditer le ›privilège‹ de la ›troisième personne du singulier de l'indicatif présent‹ et de l'›infinif‹<sup>70</sup>

Das ist freilich noch weniger ein Argument als vielmehr ein Grund für Argwohn. Doch läuft man zu leicht Gefahr das Verschwinden von ›Sein‹ in der Sprache nicht zu bemerken. In solchen Situationen muss man bisweilen zu radikalen Mitteln greifen:

Interroger l'origine de cette domination ne revient pas à hypostasier un signifié transcendantal mais à questionner sur ce qui constitue notre histoire et sur ce qui a produit la transcendantalité elle-même. Heidegger le rappelle aussi lorsque dans *Zur Seinsfrage*, pour la même raison, il ne laisse lire le mot ›être‹ que sous une croix (*kreuzweise Durchstreichung*). Cette croix n'est pourtant pas un ›signe simplement négatif‹ (p.31). Cette rature est la dernière écriture d'une époque.<sup>71</sup>

Nachdem die Validität des Wortes ›Sein‹ selbst für den Kontext der Analyse der dekonstruktiven Linguistik, die wir nun betreten, infrage gestellt wurde, kann es im Grunde nicht mehr verwendet werden. Umgekehrt kann auch nicht darauf verzichtet werden, sollen die entscheidenden Fragen gestellt werden können. Die Lösung besteht in einer Markierung des Wortes – nicht zufällig einer Durchstreichung.

In welchem Sinn nun ist die kreuzweise Durchstreichung »nicht bloß negativ«, sondern vielmehr »die letztmögliche Schrift einer Epoche«?

Sous ses traits s'efface en restant lisible la présence d'un signifié transcendantal. S'efface en restant lisible, se détruit en se donnant à voir l'idée même de signe.<sup>72</sup>

Diese Charakteristik ist uns spätestens an diesem Punkt nicht mehr neu. Die ›letzte Schrift‹ einer Epoche ist die kreuzweise Durchstreichung –

70 Ders., *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 37.

71 Ders., *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 38.

72 Ders., *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 38.

und zwar, weil in ihr das Durchgestrichene zugleich lesbar bleibt und verschwindet. Weil das Wort ›Sein‹, derart durchgestrichen, zwar zerstört wird, dennoch aber das Reflexionspotenzial freisetzt, das nötig ist, um eine Behandlung der Frage nach dem zuzulassen, was es bislang verdeckte. Wir kennen dieses Phänomen bereits als die latente Präsenz einer Epoche in ihrer Postepoche. Die kreuzweise Durchstreichung des Wortes ›Sein‹ wird so erkenntlich als die Struktur einer *post*-ontologischen Epoche. Die ›ontologische Epoche‹ wird als vergangen begriffen, ihre letztmögliche Schrift ist die durchgestrichene. Das Wort ›Sein‹, das die Epoche geprägt hat, kann nun nie mehr denselben Sinn besitzen, den es in seiner Epoche besaß. Nichtsdestoweniger erlangt es in der Durchstreichung eine latente Präsenz und wirkt auf die *post*-ontologische Epoche fort: Denn in seiner durchgestrichenen Fassung gibt es den Blick frei auf die Idee des Zeichens selbst. Der Gedankengang, der die *post*-ontologische Epoche prägt, ist selbst nicht denkbar ohne einen Begriff von ›Sein‹, denn dieser wird zum destruierten Reflexionsgegenstand – und damit gewissermaßen zum Ankerpunkt der neuen Epoche. Die *post*-ontologische Epoche wird damit konstituiert durch die reflexive Absetzung von der ontologischen Epoche, die in dem kreuzweise durchgestrichenen Begriff des ›Seins‹ latent auf jene fortwirkt. Die kreuzweise Durchstreichung wird damit erkennbar als strukturanalog zu der von uns analysierten *Post-Operation*. Mehr noch: Die kreuzweise Durchstreichung, das werden wir sehen, *ist* eine *Post-Operation*.

Wir wollen nun sehen, wie die kreuzweise Durchstreichung operiert. Derrida hatte zu Anfang der *Grammatologie* angekündigt:

L'extériorité du signifiant est l'extériorité de l'écriture en général et nous tenterons de montrer plus loin qu'il n'y a pas de signe linguistique avant l'écriture. Sans cette extériorité, l'idée même de signe tombe en ruine.<sup>73</sup>

Vor dem Hintergrund des oben Referierten wird nun erst die gesamte Brisanz dieses Vorhabens klar. Derrida möchte zeigen, dass es kein sprachliches Zeichen gibt, das der Schrift vorausgeht. Diese wird als exterior markiert – und damit der interioeren, d. i. noch nicht verschrift-

73 Ders., *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 26.

lichten Sprache entgegengestellt. Nun ist die Erfahrung dieser oben mit der Erfahrung des Seins selbst assoziiert worden. Darin liegt die Tragweite eines Nachweises, es gäbe kein sprachliches Zeichen *vor* der Schrift. In diesem läge der klarste Beweis des Illusionscharakters dieser Erfahrung.

Nun ist freilich das Beweisziel ehrgeizig. Dass Menschen geschrieben hätten, bevor sie miteinander sprachen, ist unwahrscheinlich. Doch möchte Derrida dies gar nicht behaupten. Stattdessen hinterfragt er das Verhältnis des Exterioren und des Interioren in einem Kapitel mit dem Titel »Le dehors ~~est~~ le dedans«. <sup>74</sup> Ohne die kreuzweise Durchstreichung besagte der Titel, dass das Außen das Innen *sei*, dass es also zwar die äußere Schrift und die innere Sprache gebe, beide jedoch auf zu klärende Art *identisch* seien. Doch was besagt der Titel unter kreuzweise Durchstreichung?

Hier kommt Derrida auf die Saussure'sche These von der Arbitrarität des Zeichens zu sprechen. Saussure hatte ausgeführt:

Das Band, welches das Bezeichnete mit der Bezeichnung verknüpft, ist beliebig; und da wir unter Zeichen das durch die assoziative Verbindung einer Bezeichnung mit einem Bezeichneten erzeugte Ganze verstehen, so können wir dafür auch einfacher sagen: das sprachliche Zeichen ist beliebig. <sup>75</sup>

Derrida kommentiert:

La thèse de l'arbitraire du signe [...] devrait interdire de distinguer radicalement signe linguistique et signe graphique. Sans doute cette thèse concerne-t-elle seulement, à l'intérieur d'un rapport prétendument naturel entre la voix et le sens en général, entre l'ordre des signifiants phoniques et le contenu des signifiés (le lien naturel, le seul véritable, celui du son), la nécessité des rapports entre des signifiants et des signifiés déterminés. Seuls ces derniers rapports seraient réglés par l'arbitraire.

<sup>74</sup> Ders., *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 65. Das »est« ist kreuzweise durchgestrichen.

<sup>75</sup> Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 2001, 79.

A l'intérieur du rapport ›nature!‹ entre les signifiants phoniques et leurs signifiés en général, le rapport entre chaque signifiant déterminé et chaque signifié déterminé serait ›arbitraire.‹<sup>76</sup>

Was Derrida hier hervorhebt, ist, dass Saussures These von der Arbitrarität immer eine ungenannte Voraussetzung macht: die Priorität des gesprochenen Wortes und dessen direkte Verbindung zum Sein. *Von dieser abgesehen* ist die Relation von Signifikant zu Signifikat vollkommen willkürlich. Doch steht infrage, ob man von dieser einfach absehen darf:

Or à partir du moment où l'on considère la totalité des signes déterminés, parlés et a fortiori écrits, comme des institutions immotivées, on devrait exclure tout rapport de subordination naturelle, toute hiérarchie naturelle entre des signifiants ou des ordres de signifiants. Si ›écriture‹ signifie inscription et d'abord institution durable d'un signe (et c'est le seul noyau irréductible du concept d'écriture), l'écriture en général couvre tout le champ des signes linguistiques.<sup>77</sup>

Der Grundsatz von der Arbitrarität des Zeichens verlangte also selbst in letzter Konsequenz die Priorität der *Schrift*. Dies ist einer der Momente, an denen die Derrida'sche Strategie so unmerklich wirkt, dass man versucht ist, sie zu übersehen. Doch ist hier im Grunde der Übergang geschehen, der es Derrida ermöglicht, die Priorität des Seins selbst auszuhebeln. Wie funktionierte das Argument?

Das Konzept ›Schrift‹ selbst wird im Vorbeigehen definiert – als »dauerhafte Vereinbarung von Zeichen«. Und freilich – ein arbiträres Zeichen ist erst denkbar, wenn eine Übereinkunft über dessen Bedeutung konzipierbar ist. Gäbe es noch keine Möglichkeit die Bedeutung eines Zeichens zu *instituierten*,<sup>78</sup> wäre nicht vorstellbar, wie das Zeichen verwendbar wäre – wenn anders es nicht in einer *direkten* (und das heißt auch nicht -arbiträren) Verbindung mit dem Sein stünde. Damit

76 Derrida, *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 65.

77 Ders., *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 65.

78 Dass Derridas Argument hier im Kern einen *sozialen* Charakter hat, wird sich binnen Kurzem zeigen.

wird die Arbitrarität des Zeichens zum Ausschlusskriterium der Metaphysik: Ist das Zeichen vollkommen arbiträr, dann hat es keine latente Beziehung zum ›Sein‹, und damit wird die metaphysische Priorität der gesprochenen Sprache hinfällig. Dies bedingt die Notwendigkeit der Annahme einer *Instituierung* von Bedeutungen, deren Ergebnis Derrida als ›Schrift‹ bezeichnet.

Nun kann sich einem hier die unangenehme Ahnung aufdrängen, man sei einer Wortspielerei aufgesessen. Ist nicht, ließe sich fragen, das eine Verfremdung dessen, was Saussure mit den Worten ›Schrift‹ und ›Arbitrarität‹ *gemeint* hatte? Hatte Saussure nicht unter Arbitrarität etwas sehr viel weniger metaphysisches begreifen wollen? Hatte Schrift nicht etwas Spezifischeres gemeint als die dauerhafte Vereinbarung von Zeichen, nämlich die Exteriorisierung des sprachlichen Zeichens in der Niederschrift?

Und hier wird nun klar, wie die Operation der kreuzweisen Durchstreichung wirkt: Das Argument Saussure habe etwas *weniger Metaphysisches* gemeint, setzt voraus, dass es dieses Metaphysische im Unterschied zum Nicht-Metaphysischen *gibt*. Der Einspruch, Saussure habe auf den Exteriorisierungscharakter der Schrift abgezielt, setzt voraus, dass das Interiore und das Exteriore anhand des Grades von Nähe zum Sein unterscheidbar sind. Derrida trifft diese Annahmen – die letzten Endes auf das Postulat eines Transzendentsignifikats hinauslaufen – nicht. Umgekehrt verwendet er die Begriffe Saussures, um die Logik zu untersuchen, streicht man einmal – kreuzweise – alle ontologischen Annahmen. Dies ist die Post-Operation, die Derrida hier vornimmt: Saussures epochemachende Thesen sind nicht verschwunden, doch sind sie selbst nicht mehr valider Kern, sondern nur Gegenstand der distanzierenden Reflexion und strukturell nur noch latent präsent.

Zu welchem Ergebnis führt nun Derridas Argument?

Il faut maintenant penser que l'écriture est à la fois plus extérieure à la parole, n'étant pas son ›image‹ ou son ›symbole‹, et plus intérieure à la parole qui est déjà en elle-même une écriture. Avant même d'être lié à l'incision, à la gravure, au dessin ou à la lettre, à un signifiant renvoyant

en général à un signifiant par lui signifié, le concept de graphie implique, comme la possibilité, commune à tous les systèmes de signification, l'instance de la trace instituée.<sup>79</sup>

Zum Prinzip der Sprache wird damit statt der metaphysischen Präsenz des Sinns die ›trace instituée‹. Richard Rorty hat Derrida den kuriosen Vorwurf gemacht, er würde an dieser Stelle dann doch zu konstruktiv:

To explain where and why Derrida seems to get constructive, I need to get back to the point I was making earlier about his attitude towards ›the philosophy of language‹. One can see Derrida's attempt to ›deconstruct the greatest totality‹ as an attempt to get rid of the notion that language is an attempt to represent something nonlinguistic. [...] Derrida thinks that the proper moral to draw is that language is *not* a tool, but that in which we live and move. [...] If all awareness is a linguistic affair, then we are never going to be aware of a word on the one hand and a thing-denuded-of-words on the other and see that the first is adequate to the second. But the very notions of ›sign‹ and ›representation‹ and ›language‹ convey the notion that we *can* do something like that. [...] Given this situation, Derrida looks about for a way to say something about language which *will not* convey the idea of ›sign‹ or ›representation‹ or ›supplement‹. His solution consists in such notions as *trace* [...]. But in developing this alternative, Derrida comes perilously close to giving us a philosophy of language [...]<sup>80</sup>

Bezeichnend ist, dass Rorty Derridas Thesen als »psychological nominalism«<sup>81</sup> im Anschluss an Wittgenstein und Sellars begreift – was den Verdacht, Derrida könne Sprachphilosophie betreiben, unmittelbar plausibel erscheinen lässt –, wenig später jedoch einräumen muss, dass »Derrida was the first to warn us against the temptation I have just

79 Derrida, *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 68.

80 Richard Rorty, »Philosophy as a kind of writing. An Essay on Derrida«, in: *New Literary History* 39/1 (2008), 101–119, hier 110.

81 Ders., *Philosophy as a kind of Writing* (wie Anm. 80, Kap. 7), 110.

described – the temptation to divinize the *trace*«. <sup>82</sup> Wir wollen einmal annehmen, dass Derridas Position weniger zwiegespalten ist, als Rorty gezwungen ist anzunehmen. Es stellt sich dann die Frage, wie die *trace instituée* zu begreifen ist, soll sie kein sprachphilosophisches Artefakt zur Klärung der Frage nach Sinn überhaupt sein.

Nun ist, was Rorty über Derridas Strategie zu sagen hat, richtig: Derrida versucht eine post-metaphysische Beschreibung dessen zu finden, was an den Orten geschieht, an denen die klassische Sprachphilosophie unter Rekurs auf metaphysische Annahmen die Präsenz von Sinn angesetzt hatte. Derrida hält fest:

Cette archi-écriture, bien que le concept en soit appelé par les thèmes de l'arbitraire du signe et de la différence, ne peut pas, ne pourra jamais être reconnue comme *objet* d'une *science*. Elle est cela même qui ne peut se laisser réduire à la forme de la *présence*. <sup>83</sup>

Die Spur ist *eben das*, was sich nicht auf eine Form von Präsenz reduzieren lässt, was niemals *präsent sein* könnte – und damit nicht Gegenstand einer Wissenschaft sein kann. Was ist nun das, was niemals korrekt *beschrieben* sein kann, was nie *präsent* ist, weil es das Prinzip der Schrift selbst ist? Es gilt, hier zu sehen, dass jede Charakterisierung aus systematischen Gründen immer falsch wäre. <sup>84</sup> Doch in ebendiesem Umstand liegt die Möglichkeit des Verständnisses dessen begriffen, was Derrida unter dem Titel der *trace instituée* zu fassen versucht.

Wir wollen ein Argument verfolgen, das Manfred Frank einmal in einer berühmten Vorlesung vorgestellt hat. Frank versucht zu zeigen, dass und wie Derrida »das Struktur-Modell des klassischen Struktura-

<sup>82</sup> Ders., *Philosophy as a kind of Writing* (wie Anm. 80, Kap. 7), 113. Unter Rekurs auf das berüchtigte Artefakt *différance* versucht er anschließend zu zeigen, Derrida habe Philosophie als »a kind of writing« (115 et passim) aufzufassen versucht – und damit insinuiertenmaßen radikal relativiert.

<sup>83</sup> Derrida, *Grammatologie* (wie Anm. 67, Kap. 7), 83.

<sup>84</sup> Dieser Umstand hat manchen Kommentator zur Weißglut getrieben. Vgl. etwa: »Any citation from the Course at this point would immediately be made ineffective by the terms of Derrida's engagement. And it is extremely difficult to refute Derrida's formulation of *différance* [...] when Derrida's discourse nullifies semiology's capacity to respond.« (Russell Daylight, *What if Derrida was wrong about Saussure?*, Edinburgh 2011, 158).

lismus überschreitet.«<sup>85</sup> Insbesondere weise er die »Unterstellung von sich [...], es gebe so etwas wie ein Prinzip oder einen Bauplan oder einen Zentralsinn, in dem man wie in einer Nuß (in nuce) die Essenz einer Struktur – sei's eines Texts, sei's einer *langue* – greifen kann.«<sup>86</sup>

Frank hält nun fest, dass die Struktur »überhaupt nur Struktur [ist], insofern sie ein endlicher Verweisungszusammenhang ist zwischen endlich vielen oppositiven Werten. Bei Derrida nun [...] erfolgt ein Angriff auf den Gedanken der strukturellen Geschlossenheit; das Wert-Gefüge wird nicht mehr nur im Namen der Transformation angefochten, sondern im Namen seiner ›Strukturalität‹ selbst.«<sup>87</sup> Derridas Angriff geht damit weiter als nur gegen das transzendente Signifikat, er argumentiert gegen die *strukturelle Geschlossenheit* überhaupt. Dabei steht viel auf dem Spiel:

Sie ahnen, welches der Punkt ist, auf den Derrida den Finger legen will: Es ist die Frage, ob die Struktur die semantische Identität des Zeichens entweder während des Austauschs oder während zweier Verwendungen garantieren kann. Unter *semantischer Identität* verstehe ich heute und künftig die Unterstellung, daß sich der Sinn eines Zeichens [...] nicht verändert im Verlauf der Kommunikation.<sup>88</sup>

Die Vorstellung, ein Zeichen könnte von einer Verwendung zur anderen seine Bedeutung verändern, greift eine grundlegende Prämisse des Strukturalismus an, die Frank oben als ›Geschlossenheit‹ bezeichnet hat. Wir werden sehen, dass sie auch für uns enorme Konsequenzen hat. Doch wie begründet sich diese schauderhafte Vision eines instabilen Zeichens?

Ein Ausdruck [bei Saussure; C.R.] ist aber seinerseits nichts naturwüchsig Vorhandenes, sondern der Effekt oppositiver Unterscheidungen von anderen Ausdrücken. Wer wollte aber im Voraus absehen, von wie vielen anderen Ausdrücken ich meinen Ausdruck abgrenze? Das Saussuresche

<sup>85</sup> Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M. 1984, 88.

<sup>86</sup> Ders., *Was ist Neostrukturalismus?* (wie Anm. 85, Kap. 7), 88.

<sup>87</sup> Ders., *Was ist Neostrukturalismus?* (wie Anm. 85, Kap. 7), 88.

<sup>88</sup> Ders., *Was ist Neostrukturalismus?* (wie Anm. 85, Kap. 7), 88f.



Gesetz der differentiellen Wertbestimmung sagt nur, daß der Wert eines Terms das ist, was ihn von anderen unterscheidet. Die Kette der Negationen (›a ist nicht b und nicht c und nicht d usw.‹) verläuft also möglicherweise im Unendlichen: es liegt letztlich in der interpretatorischen und sprachlichen Kompetenz – ja sogar Phantasie – eines Individuums, welchen Term es auf welche Weise von welchen anderen Termen abgrenzt, mit welchen Termen es ihn (metaphorisch, metonymisch) verbindet usw. *Nichts verlangt also, die Strukturalität der Zeichen-Artikulation an den Gedanken einer in sich geschlossenen Struktur zu binden.* [...] Dies können wir als [...] Ergebnis unserer Derrida-Lektüre festhalten: Die Differentialität der Zeichenbildung impliziert keineswegs die Systematizität der Struktur [...]<sup>89</sup>

Frank leitet also aus Derridas Argumentation ab, dass Saussures eigene Thesen, wenn man sie zu Ende denkt, die Möglichkeit eines Abschlusses der Struktur der Sprache *ausschließen*. Das stellt radikal in Frage, ob es möglich ist, *eine* Bedeutung eines Zeichens zu benennen, die in der Kommunikation ›ausgetauscht‹ wird. Nach unseren obigen Lektüren Derridas müssen wir nun erwarten, auf den Begriff der Spur zu stoßen, denn diese ist es, die das Wirkprinzip von Sprache nach Wegfall der festen Bedeutung illustrieren soll. Und tatsächlich geht Frank nun auf diesen Begriff ein:

Da ist einmal der Begriff der Spur (›trace‹), der zwar auch seine abendländische [...] Tradition hat, der aber im Saussureschen Kontext eher als Störenfried auftaucht. ›Spur‹ meint: das Aufeinander-bezogen-Sein unterschiedener Elemente. So weit, so einleuchtend. Aber warum nun diese Bezogenheit mit einem neuen Kunstwort, *différance*, bezeichnen? [...] Weil [der Kausalzusammenhang bleibt erhalten; C.R.] für Derrida – durch den Gedanken der Unterschiedenheit – zugleich ausgemacht ist, daß kein Zeichen – wie er sagt – sich selbst unmittelbar gegenwärtig ist.<sup>90</sup>

89 Ders., *Was ist Neostrukturalismus?* (wie Anm. 85, Kap. 7), 93.

90 Ders., *Was ist Neostrukturalismus?* (wie Anm. 85, Kap. 7), 97.

Nun gut, die Spur meint also das Aufeinander-bezogen-Sein aller Zeichen und das so radikal, dass ein Zeichen nur in dieser Bezogenheit gegenwärtig ist. Doch die Frage bleibt noch immer: Was bedeutet das? Und an dieser Stelle tritt nun ein entscheidender Aspekt hinzu.

[...] [W]enn beides zugleich gelten soll: erstens, daß es in einer Sprache keinerlei Positivitäten, sondern nur negative Beziehungen gibt, und zweitens, daß die Sprache ein endliches Arsenal von Zeichen ist, dann mußte notwendig ein Übergang vom freien Spiel der Differenzen zum fixierten Bezug der Oppositionen gefunden werden. Die Frage ist nur: welche Instanz determiniert das freie Spiel der Relationen? Saussure gibt darauf eine heikle Antwort. Er sagt, die Einheit der Hinsichtnahme, die das freie Spiel der Differenzen zum gebundenen Verweisungszusammenhang der Oppositionen werden lässt, werde durch die Einheit eines Kollektivbewußtseins geliefert (*par une même conscience collective* [...]).

Wie aber kann man sich diese Einigung des Sprachmaterials durch ein Kollektivbewußtsein vorstellen, wenn zugleich gelten soll, daß das Denken an sich amorph ist und erst durch das freie Spiel der Differenzen an sich artikuliert? [...] Wenn aber umgekehrt das sogenannte Kollektivbewußtsein der Sprachteilnehmer ein Ergebnis der Artikulation ist, dann kann es nicht zugleich als determinierende Instanz im Dienste eines Systems auftreten. Daraus scheint wiederum zu folgen, daß die Grenze zwischen Oppositionen und Differenzen nie endgültig sein kann. [...] Genau dieser Ansicht, daß der Text unendlich ist und daß sich die Zeichen *nicht* mit letzter Gewißheit (mit sich) identifizieren lassen [...], ist Derrida. [...] Jedes Sprechen ist eine Probe aufs Exempel, ob die anderen Sprecher ihre Ideen gleich artikulieren.<sup>91</sup>

Wir haben Manfred Franks Analyse sehr weit verfolgt. Wir sind dabei zu folgenden Einsichten gelangt:

Derrida geht von den strukturalistischen Grundannahmen Saussures aus, führt diese jedoch so weit fort, dass gerade sie zeigen, dass eine vollständig geschlossene Struktur nicht konzipierbar ist. Dies ist durch den Umstand bedingt, dass wenn ein Zeichen nur durch seine

91 Ders., *Was ist Neostrukturalismus?* (wie Anm. 85, Kap. 7), 97f.

Abgrenzung von anderen Zeichen seine Valenz gewinnt, es eine prinzipielle Unendlichkeit von möglichen Abgrenzungen gibt, die das Zeichen determinieren. Wir haben weiter festgestellt, dass Saussure, um dennoch die Struktur einer *langue* zu retten, einen Stabilisierungsmechanismus benötigt, der diese Bewegung stoppt. Er findet diesen in einem ominösen Kollektivbewusstsein. Dieses wiederum kann, wie Derrida zeigt, nicht als determinierende Instanz des Spiels der Zeichen angenommen werden, weil das Bewusstsein selbst erst in der Strukturierung durch Zeichen entsteht.<sup>92</sup> Dies führt dazu, dass es nicht möglich ist, die Instabilität der Zeichen durch Rekurs auf das Bewusstsein verschwinden zu lassen. Dies muss eine Rekonzeptualisierung dessen nach sich ziehen, was geschieht, wenn Menschen miteinander sprechen. Und das wiederum ist, was Derridas Begriff der ›Spur‹ meint: Dieser ersetzt das unzutreffende Bild einer ›Kommunikation‹ oder ›Transmission‹ von Bedeutungen: Individuen kennen keine gemeinsamen Bedeutungen und die, die sie kennen, können sie nicht übertragen. Die ›Spur‹ verweist stattdessen auf den Umstand, dass Sprachgeschehen im Anschluss eines Zeichens an das andere stattfindet. Ich verwende ein Zeichen – doch dieses kann für dich nicht ›bedeuten‹, was es für mich ›bedeutet‹. Nichtsdestoweniger verweist es auf andere Zeichen – für dich wie für mich, wenn auch nicht unbedingt auf dieselben. Man denke nur daran, was geschieht, wenn ich dich frage, was ›Spur‹ bedeutet. Es ist gut möglich, dass du mir zur Antwort gibst, dass es ›Fährte‹ bedeutet – was mir in der Praxis oft helfen mag, wenngleich du mir nur einen weiteren *Signifikanten* genannt hast, auf den der Signifikant ›Spur‹ für dich – und nun auch für mich – verweist. Hier scheint der latent pragmatische Charakter des Derrida'schen Gedankengangs durch: Die tatsächliche ›Bedeutung‹, wenn man sie denn noch unbedingt ansetzen will, liegt in der tatsächlichen Abfolge von Äußerungen in der Spur.<sup>93</sup>

92 Simone Roggenbuck hat darauf hingewiesen, dass Derridas Hegel-Kritik an dieser Stelle auch Saussure trifft. (Vgl. Simone Roggenbuck, *Saussure und Derrida. Linguistik und Philosophie*, Tübingen 1998, 119ff.).

93 Viel zu selten betont wird nun, dass es sich um eine ›trace instituée‹ handelt. In einem gewissen Sinne ist Derridas Argument ein soziales – dann nämlich, wenn man die Gesellschaft nicht als etwas über den Köpfen der Menschen Hinwegschreitendes begreift, sondern als das, was im alltäglichen Umgang der Menschen miteinander geschieht. Bedeutung findet statt in der tatsächlichen und täglichen Abfolge von Zeichen, die aufein-

Wir müssen nun an dieser Stelle fragen, welche Konsequenzen diese Konzeption des Zeichengeschehens für den Epochenbegriff hat. Es scheint klar zu sein, dass eine Epoche als abstrakte Entität einem transzendentalen Signifikat zu nahe steht, als dass sie nicht dem Derridaschen Verdikt verfallen müsste. Die Existenz der Wiener Klassik als eines transzendentalen Signifikats dieses Signifikanten wird durch das Konzept der *Spur* daher infragegestellt. Stattdessen stellt sich die ›Wiener Klassik‹ als ein Signifikantenkomplex heraus, dessen Einheitlichkeit und ›fundamentum in re‹ nicht mehr garantiert werden kann. Es handelt sich um einen Verweisungszusammenhang von Signifikanten, von ›Wien‹ zu ›Beethoven‹ zu ›Mozart‹ – möglicherweise auch zu ›Romantik‹ –, dessen Gesetzmäßigkeiten nicht auf einen Begriff zu bringen sind, sondern nur im je tatsächlich sich vollziehenden Bedeutungsgeschehen greifbar – und wohl nicht *begreifbar* sind, wenn anders die Epoche nicht als intelligible Strukturierung der Zeit mehr konzipierbar sein kann.

Wir hatten zuvor bereits gesehen, dass Derrida zu Saussure in einem postoperationalen Verhältnis steht. Hier kommt nun ein interessanter Gesichtspunkt hinzu: Derridas eigenes Argument gegen Saussure und sein daraus resultierendes Konzept der *Spur* als der relativierenden Vertortung eines Konzepts in der Stabilisierung einer Reihe von Signifikanten im Sprachgeschehen liest sich – zumindest in den Konsequenzen – wie eine radikale Generalisierung unserer eigenen Analyse sozialer Zeit, die diese als das Produkt einer Stabilisierung von sozialen Beschreibungen zu begreifen suchte. Es scheint daher, als müsste bereits Derridas eigene Position in ihren Konsequenzen zu einer Infragestellung jeder Hypostase von Epochen und Post-Epochen führen. Dies ist tatsächlich so, wie wir gleich sehen werden, und hat weitreichende Konsequenzen.

ander verweisen – und bei aller Instabilität und jeder *différance*, die jede einzelne Äußerung aufweist, bilden sich immer wiederkehrende *Ketten* von Signifikanten aus. Es ist stark zu vermuten, dass Derrida dieses Phänomen im Kopf hatte, als er das Adjektiv hinzusetzte. So gelesen verweist Derridas eigener Term der *trace* auf den sozialen Charakter von Sprache und geschieht seine Kritik an der transindividuellen Metaphysik im Zeichen des tatsächlichen sozialen Geschehens im täglichen Leben.

## 7.5 Derridas Theoretisierung des Post

Wir müssen einen Umstand detaillierter untersuchen. Derridas Werk, so hatten wir festgestellt, steht in einer postepochalen Beziehung zum Strukturalismus Saussures – doch ist das nicht alles. Derridas eigene Theorie *reflektiert*, etwa im Artefakt der kreuzweisen Durchstreichung, auf diese Post-Epochalität, mehr noch: auf deren operativen Charakter.

Sehr illustrativ ist es hier, einen berühmten Vortrag Derridas zu betrachten, den dieser am 21. Oktober 1966 an der Johns Hopkins University gehalten hat. Die von Richard Macksey organisierte Konferenz, die dafür den Rahmen bildete, war in der Absicht angesetzt worden, in den USA den Strukturalismus, der sich in Frankreich bereits seit einigen Jahrzehnten entwickelte, bekannt zu machen. Kurioserweise beginnt Derrida den Vortrag gewissermaßen schon mit einer kaschierten Infragestellung des strukturalistischen Paradigmas. Diese Argumentation wollen wir hier kurz nachverfolgen, da sie einerseits Derridas eigenes Verständnis seines Verhältnisses zum Strukturalismus zu begreifen hilft, andererseits Licht auf einen Sachverhalt wirft, der unsere Analyse des postepochalen Phänomens noch um eine Reflexionsebene erweitern wird.

Peut-être s'est-il produit dans l'histoire du concept de structure quelque chose qu'on pourrait appeler un ›événement‹ si ce mot n'importait avec lui une charge de sens que l'exigence structurale – ou structuraliste – a justement pour fonction de réduire ou de suspecter. Disons néanmoins un ›événement‹ et prenons ce mot avec précautions entre des guillemets. Quel serait donc cet événement? Il aurait la forme extérieure d'une *rupture* et d'un *redoublement*.<sup>94</sup>

Derridas Vortrag beginnt mit der Ankündigung eines ›Ereignisses‹, das sich (vielleicht) ereignet habe. Ereignisse geschehen, das wissen wir bereits aus dem Vorangegangenen, innerhalb einer *Geschichte* – hier: der Geschichte des *Konzepts* der Struktur. Man beachte die vermit-

<sup>94</sup> Jacques Derrida, »La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines«, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 409–428, hier 409.

telnde Ebene: Es hat sich nicht etwa etwas in der Geschichte der Struktur ereignet – das wäre wohl ein theologisches Ereignis – sondern ein Ereignis, das die *Konzeptualisierung* der Struktur verändert. Allerdings weist bereits der erste Nebensatz Derridas auf einen möglichen Selbstwiderspruch dieser Aussage hin: Es ist möglich, dass Ereignisse sich in jeder Geschichte ereignen, doch ein Ereignis in *dieser* Geschichte ist nicht weniger als ein Skandal, da es gerade der – und hier fällt das Wort: – *strukturalistische* Ansatz gewesen war, die Diachronie von der Synchronie auf eine Weise zu trennen, die die Struktur radikal vor der Geschichte abschirmen sollte. Struktur sollte sein, was blieb, wenn man die Geschichte in eine zweite Dimension verbannte. Ein Ereignis, das die Konzeptualisierung der Struktur betrifft, mag geeignet sein, diese Trennung wenn nicht aufzuheben, dann doch zu verwischen.

Derrida entschließt sich den Begriff des Ereignisses *dennoch* zu verwenden, wenn auch *wie in Anführungszeichen*. Wir haben diese Strategie bereits in der Figur der kreuzweisen Durchstreichung kennengelernt: Derrida möchte den Begriff verwenden, wenngleich er sich ihm eigentlich verbietet. Die Gründe werden wir kennenlernen. So verstanden, sagt Derrida, habe das Ereignis die Form einer ›Ruptur‹. Einer Ruptur worin fragt man sich. Die gedachten Anführungszeichen stellen den Übergang dar von einer Sprechweise, die man auch als *use* bezeichnet hat, zum ›bloßen‹ *mentioning*. Derrida sagt nicht, es habe sich ein Ereignis ereignet – denn das ist auf dieser Diskursebene nicht sagbar. Er sagt, es habe sich ein ›Ereignis‹ ereignet – doch setzt er umgekehrt die Anführungszeichen nicht. Durch die gedankliche Anstreichung, die der Signifikant so im Kopf des Lesers/Zuhörers erfährt, wird nicht nur der Lese-/Hörfluss *gebrochen*, es wird auch der sich ›ereignende‹ Diskurs selbst gebrochen – denn auf der Signifikantenebene klingt es, als würde Derrida sagen, es habe sich etwas in der Geschichte des Konzepts der Struktur ereignet, doch ist das nicht ›wahr‹, es trifft nur in einem noch zu klärenden Sinn zu.

Il serait facile de montrer que le concept de structure et même le mot de structure ont l'âge de l'épistémè, c'est-à-dire à la fois de la science et de la philosophie occidentales, et qu'ils plongent leurs racines dans le sol du langage ordinaire au fond duquell'épistémè va les recueillir pour les amener à soi dans un déplacement métaphorique.<sup>95</sup>

Zum einen seien, so legt Derrida nahe, bereits die abendländische Philosophie und Wissenschaft dem Konzept der Struktur gleichursprünglich – andererseits weise bereits die Alltagssprache dieses Konzept auf, was die Wissenschaft ausnutze –, wie um ihre eigene Berechtigung mit dem Scheinargument des Rekurses auf den ›gesunden Menschenverstand‹ zu erweisen, wengleich die Übertragung eines nicht-wissenschaftlichen Wortes in den wissenschaftlichen Diskurs nie mehr als eine metaphorische Verwendung des Wortes sein kann.

Néanmoins, jusqu'à l'événement que je voudrais repérer, la structure, ou plutôt la structuralité de la structure, bien qu'elle ait toujours été à l'oeuvre, c'est toujours trouvée neutralisée, réduite: par un geste qui consistait à lui donner un centre, à la rapporter à un point de présence, à un origine fixe.<sup>96</sup>

Die Strukturalität der Struktur sei ›neutralisiert‹ worden – wie es eine Bedrohung wird. Was konnte die Bedrohung dieser Strukturalität neutralisieren? Derrida wählt hier den Begriff eines ›Zentrums‹, das er in Begriffen, die uns bereits bekannt sind, charakterisiert: ein Punkt von *Präsenz*, eine *Origo* im mathematischen Sinn.

Ce centre avait pour fonction non seulement d'orienter et d'équilibrer, d'organiser la structure – on ne peut en effet penser une structure inorganisée – mais de faire surtout que le principe d'organisation de la structure limite ce que nous pourrions appeler le *jeu* de la structure. Sans doute le centre d'une structure, en orientant et en organisant la cohérence du

95 Ders., *La structure, le signe et le jeu* (wie Anm. 94, Kap. 7), 409.

96 Ders., *La structure, le signe et le jeu* (wie Anm. 94, Kap. 7), 409.

système permet-il le jeu des éléments à l'intérieur de la forme totale.  
 Et aujourd'hui encore une structure privée de tout centre représente  
 l'impensable lui-même.<sup>97</sup>

Hier wird nun die Bedrohung benannt, die neutralisiert werden musste: das freie Spiel der Struktur. Die Struktur, die das abendländische Denken zu ihrem Prinzip gemacht hatte, musste selbst wiederum einem Prinzip unterworfen werden, das ihr ›freies Spiel‹ ausschloss, das Regeln aufstellte, die regelten, welche Elemente und welche Relationen die Struktur konstituieren konnten, und die ausschlossen, dass die Strukturalität der Struktur selbst dem Veränderung, dem freien Spiel oder gar der Historizität unterworfen sein konnte. Dass nun eine Struktur, die diesem freien Spiel unterworfen wäre, schlicht undenkbar erscheint, stellt sich so als eine folgerichtige Konsequenz des Umstands dar, dass die Regulierung dieser das Prinzip des abendländischen Denkens geworden ist.

Derrida fährt nun fort zu zeigen, dass das Wirkprinzip der Struktur selbst nie der Strukturalität unterworfen war: Sah die Struktur vor, dass innerhalb ihrer Elemente stets gegen andere Elemente ausgetauscht werden konnte, galt dies für das organisierende Prinzip der Struktur selbst nicht: Dieses war »unique«.<sup>98</sup>

Il est au centre de la totalité et pourtant, puisque le centre ne lui appartient pas, la totalité a son centre ailleurs. Le centre n'est pas le centre.<sup>99</sup>

Was Derrida hier versucht zu zeigen, ist, dass ein Prinzip einer Struktur ermöglichen mag, die Gesamtheit aller beschriebenen Phänomene zu ordnen und ihren Platz innerhalb der Struktur zu begründen – doch ist die Wahl des Organisationsprinzips nicht sich selbst unterworfen. Ich kann die Gesamtheit der Phänomene in einer Theorie beschreiben, doch wird diese Theorie nicht sich selbst enthalten. Die Wahl einer Methode, so könnte man abkürzen, lässt sich nicht unter eine

97 Ders., *La structure, le signe et le jeu* (wie Anm. 94, Kap. 7), 409.

98 Ders., *La structure, le signe et le jeu* (wie Anm. 94, Kap. 7), 410.

99 Ders., *La structure, le signe et le jeu* (wie Anm. 94, Kap. 7), 410.



Methode bringen – erst recht nicht unter die erst zu wählende. In der Geschichte der abendländischen Philosophie, so will Derrida zeigen, wurde eine totalisierende Philosophie von der anderen abgelöst, jede hatte den Anspruch ihr gesamtes Feld unter ein Ordnungsprinzip zu bringen, doch lässt sich die Abfolge dieser Ordnungsprinzipien nicht unter eines dieser Prinzipien bringen – sie findet auf einer anderen Ebene statt, nicht innerhalb des (eines) Diskurses, sondern außerhalb.

C'est pourquoi on pourrait peut-être dire que le mouvement de toute archéologie, comme celui de toute eschatologie, est complice de cette réduction de la structuralité de la structure et tente toujours de penser cette dernière depuis une présence pleine et hors jeu. S'il en est bien ainsi, toute l'histoire du concept de structure, avant la rupture dont nous parlons, doit être pensée comme une série de substitutions de centre à centre, un enchaînement de déterminations du centre. Le centre reçoit successivement et de manière réglée, des formes ou des noms différents. L'histoire de la métaphysique, comme l'histoire de l'Occident, serait l'histoire de ses métaphores et de ses métonymies. La forme matricielle en serait – qu'on me pardonne d'être aussi peu démonstratif et aussi elliptique, c'est pour en venir plus vite à mon thème principal – la détermination de l'être comme présence à tous les sens de ce mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (essence, existence, substance, sujet), *aletheia*, transcendentalité, conscience, Dieu, homme, etc.).<sup>100</sup>

Die Geschichte des abendländischen Denkens, die Geschichte der Strukturalität von Struktur, muss so aus einer ›archäologischen‹ Perspektive betrachtet werden: ein Ordnungsprinzip folgte auf das andere, ein ›Zentrum‹ auf das nächste. Die Beispiele, die Derrida nennt, illustrieren die Abstraktionsebene, auf der wir uns bewegen.

Wir haben also eine Geschichte der Strukturen hinter uns liegen. Doch nun soll sich etwas ereignet haben, was auf einer völlig anderen

100 Ders., *La structure, le signe et le jeu* (wie Anm. 94, Kap. 7), 410.

Ebene stattfindet: nicht in der Geschichte von Strukturen, sondern in der Geschichte des Konzepts der Struktur selbst.

L'événement de rupture, la disruption à laquelle je faisais allusion en commençant, se serait peut-être produite au moment où la structuralité de la structure a dû commencer à être pensée, c'est-à-dire répétée, et c'est pour-quoi je disais que cette disruption était répétition, à tous les sens de ce mot. Dès lors a dû être pensée la loi qui commandait en quelque sorte le désir du centre dans la constitution de la structure, et le procès de la signification ordonnant ses déplacements et ses substitutions à cette loi de la présence centrale; mais d'une présence centrale qui n'a jamais été elle-même, qui a toujours déjà été déportée hors de soi dans son substitut.<sup>101</sup>

Das Ereignis, das stattfand – oder womöglich während Derridas Vortrag stattfindet –, konstituiert sich in der Erkenntnis des Wirkprinzips der Strukturalität von Struktur selbst. War in der Geschichte der Metaphysik ein Ordnungsprinzip auf das andere gefolgt, hatte doch jede Epoche noch angenommen, nun die vorangegangene *zu Recht* zu ersetzen – da sie nun das *wahre* Organisationsprinzip der totalen Struktur gefunden zu haben glaubte. Derrida möchte diesen Prozess in einem Reflexionsschritt auf die Meta-Ebene heben. Das *Einzig*e, was bislang gleich geblieben war, war das Prinzip der Strukturalität von Struktur selbst: die Abfolge von ›Zentren‹, von Organisationsprinzipien, von Epochen und Diskursen. Alle hatten in einem Schritt, der jeden anderen Diskurs ausschloss, sich selbst zum einzigen fixen Punkt außerhalb einer Totalität erhoben, die geeignet war, alles einzubegreifen, was da sonst war. Der Moment, so Derrida, in dem dieses Wirkungsprinzip der Abfolge von Strukturalitäten selbst zum Gegenstand der Reflexion wird, ist der Moment, in dem eine ›Ruptur‹ in dieser Abfolge, wie in ihrer Konzeptualisierung stattfindet. Es kann nun nicht mehr darum gehen, das letzte Totalitätsprinzip durch ein neues zu ersetzen: Vielmehr muss dem Umstand Rechnung getragen werden, dass alle diese Prinzipien selbst nur einem willkürlichen Ursprung entstammten, der sich selbst verleugnete. Dies muss nun insbesondere Auswirkungen

101 Ders., *La structure, le signe et le jeu* (wie Anm. 94, Kap. 7), 411.

auf die eigene Theorie haben, da diese nicht mehr analog zu abendländischen Theorien sich verhalten kann. Wir hatten bereits am Konzept der Spur gesehen, wie sich diese Erkenntnis auf die Entstehung einer Sprachtheorie ohne Zentrum, einer Theorie, die im abendländischen Verständnis gar keine mehr sein kann, auswirkt.

Wir wollen nun eine weitere Frage stellen: Die Organisationsprinzipien, die Derrida nennt, stellen nichts anderes dar, als was man als die *Epochen* der Philosophie begriffen hat.<sup>102</sup> Dass Derrida bereits in einem postepochal-operativen Verhältnis zum Strukturalismus steht, hatten wir gesehen. Doch was bedeutet nun die Erkenntnis, dass das Ordnungsprinzip einer Epoche selbst, sagen wir radikaler: ihre *Epochalität* ebenfalls der Derrida'schen Analyse unterliegt? Wenn eine Epoche des abendländischen Denkens stets durch ein Ordnungsprinzip strukturiert war, wenn nun aber Derridas Denken in der Reflexion auf ebendiesen Umstand dieser Strukturalität der Struktur, dieser Epochalität der Epoche entgehen möchte – was meint das für die ›Epoche‹ Derridas?

Dass diese Frage nicht zu weit hergeholt ist, illustriert ein weiterer Vortrag Derridas, wiederum an einer amerikanischen Universität gehalten. Unter dem Titel »The States of ›Theory‹. History, Art and Critical Discourse« fand 1986 ein Kolloquium in Irvine statt. Derridas Beitrag trug den Titel »Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms and other small seismisms« und behandelt die Frage nach der Flut von Postismen, die bis 1986 aufgekommen waren. Derrida beginnt mit einer Analyse der Problematik des bloßen Gedankens einer Taxonomie von Theorien:

Was dieser Plural [sc. der Stände der Theorie] in Frage stellt, sagte ich mir, ist daher selbst die Möglichkeit eines Diskurses, der heute stillschweigend eine solche taxonomische Objektivierung voraussetzen wollte – eine Voraussetzung, die von so vielen Leuten innerhalb und

**102** Hirschberger spricht etwa von der »Epoche« der »alten Philosophie« (Teil I, 9), die er wiederum in »Perioden« unterteilt, ebenso bezeichnet er die Neuzeit als Epoche (vgl. Teil II, 3). Die Aufklärung wird gar als »Aufklärungszeitalter« bezeichnet (Teil II, 245); vgl. Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. Neuzeit und Gegenwart*, Köln 2007.

außerhalb der Universität gemacht wird, wenn die *doxa* – die nichtsdestoweniger immer ernstzunehmen ist –, mit den Titel der Theorien und Theoreme spielt wie mit Schachfiguren: *New Criticism*, Strukturalismus, Poststrukturalismus, Postmodernismus, Post-Marxismus, *New Historicism* usw. [...]

Es gibt strukturelle Gründe, aus denen diese statische und taxonomische Tabellisierung im Prinzip unmöglich, oder jedenfalls begrenzt in ihrer Möglichkeit ist. Hier ist der erste Grund: Das offene und uneinheitliche Feld dieses ›Generalstands‹ oder allgemeinen Zustands ist auch ein Kraftfeld.<sup>103</sup>

Die *doxa* versucht eine Taxonomie aller Theorien und ihrer Post-Theorien zu erstellen. Doch stößt dies auf eine strukturelle Schwierigkeit. Was meint nun die Formulierung, das uneinheitliche Feld der Theorien sei auch ein ›Kraftfeld‹?

Der erste Grund ist, daß jeder Entwurf, weit davon entfernt, als Teil in einem ganzen enthalten zu sein, nur in dem Maß theoretischer Entwurf ist, in dem er beansprucht sich selbst zu enthalten, indem er alle anderen enthält, das heißt, indem er sie überbietet, sie überschreitet, sie in sich einschreibt. Jeder Entwurf wird strukturiert, konstruiert, entworfen um von allen anderen Entwürfen [...] Rechenschaft abzulegen und aufzuzeigen, worin sie gründen.<sup>104</sup>

Jede Theorie muss qua Theorie imstande sein, nicht nur den Gegenstandsbereich der anderen, sondern sogar noch diese anderen Theorien selbst zu inkorporieren, wie etwa der Marxismus sich genötigt sah, nicht nur zu erläutern, in welcher Relation Kultur zu den materiellen Verhältnissen steht, sondern auch welche Rolle der traditionelle Diskurs *über* Kultur in dieser Relation spielte. Wir sehen uns gewissermaßen einem Fundierungsproblem gegenüber: Aus Sicht jeder einzelnen Theorie sind die anderen Theorien notgedrungen keine gleichwertigen Part-

103 Jacques Derrida, *Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen und andere kleine Seismen*, Berlin 1997, 7f.

104 Ders., *Einige Statements* (wie Anm. 103, Kap. 7), 9.

ner, sondern Objekte. Dies, so Derrida, verunmöglicht – neben dem Umstand, dass Theorien dazu neigen, Impulse und Theoreme voneinander zu übernehmen<sup>105</sup> – ein Tableau aller Theorien.

Wenn nun also die Relation von Theorien komplizierter zu denken ist als taxonomisch, wie haben wir nun das Phänomen des Aufkommens von Newismen und Postismen zu denken?

Denken wir uns eine sorgfältige Untersuchung – die sicher nicht nur sozialgeschichtlich wäre – der Erzeugungsweisen von Gebrauchswerten [...] in der Produktion und Konsumtion von Theorietiteln in ›new‹ und ›post‹. Eine solche Untersuchung würde den Rückfall in ein Stratagem verdeutlichen, das darin besteht, das Neue zu dekretieren, indem man ihm geradewegs das Etikett ›neu‹ anhängt [...], oder aber genau das für altmodisch und außer Gebrauch zu erklären, dem man ein ›post‹ voranstellt und das man von da an für nichtssagend hält [...]. Der Rückfall in dieses Stratagem ist manchmal weitverbreitet und verrät zuviel Ungeduld, jugendlichen Überschwang oder mechanisches Eiferertum. Dann wird es vulgär. Aber das macht wenig: was die Studie außerdem deutlich machen würde, ist, daß das Funktionieren solcher Theorietitel immer voraussetzt, daß sie in unsichtbaren Anführungszeichen stehen.<sup>106</sup>

Wir waren bereits auf das Prinzip der kreuzweisen Durchstreichung getroffen wie auch auf die Notwendigkeit, die Begriffe der traditionellen Metaphysik weiter zu *erwähnen*, ohne sie zu *gebrauchen*. Nun sollen sogar die Titel der Theorien selbst nur in Anführungszeichen zu ›gebrauchen‹ sein – und das heißt eben, sie nicht zu *gebrauchen*.

Die Abgrenzung durch Anführungszeichen bedeutet, daß diese Labels den Kurswert von Währungen haben, die für die Zirkulation bestimmt sind. Sie sollen die Zirkulation von Gütern ermöglichen, die Anweisungen von Plätzen, die Situierung und Bewertung von Figuren auf einem

105 Vgl. Ders., *Einige Statements* (wie Anm. 103, Kap. 7), 10.

106 Ders., *Einige Statements* (wie Anm. 103, Kap. 7), 23f.

Schachbrett oder von Münzen auf einer Art Wall Street der Akademie [...] ohne daß je einer sie aneignen oder das Monopol dafür beansprechen könnte. [...]

Noch schwerer wiegt [...] daß diese Anführungszeichen sich zu einer Zeit aufdrängen, da das Verhältnis zu allen Sprachen, zu allen Codes der Tradition *als* Totalität und *in* seiner Totalität weitgehend dekonstruiert ist. [...]

Einerseits stellt diese Form der Dekonstruktion sich so dar, daß es nicht länger möglich ist, die Worte der Tradition ernsthaft zu *gebrauchen*. Man *braucht* sie nicht mehr, man *erwähnt* sie nur noch. Und selbst diese Unterscheidung aus der Sprechakt-Theorie zwischen *Gebrauch* (*use*) und *Erwähnung* (*mention*) [...] kann ich hier nur *erwähnen* und nicht einfach *gebrauchen*.<sup>107</sup>

Die Theorietitel wie die Begriffe, die sie verwenden, lassen sich nur mehr *erwähnen* – doch selbst diese Unterscheidung ist theoriebelastet, sie entstammt einer Theorie und lässt sich daher nur mehr *erwähnen*. Die Anführungszeichen scheinen sich zu potenzieren:

Alles geschieht so, als wenn die Effekte eines dekonstruktiven Prozesses [...] und dazu zwingen, jedem Wort mehr oder weniger leserlich die Erwähnung ›Erwähnung‹ hinzuzufügen. Und je ernster und gewichtiger die Worte sind, desto notwendiger wird die Erwähnung ›Erwähnung‹ und nicht ›Gebrauch‹. [...]

Es handelt sich also um eine andere Schreibung der Anführungszeichen selbst, doppelt in Anführungszeichen und die Anführungszeichen auf erfinderische Weise verdoppelnd, sogar die Opposition zwischen Diskursen *mit* und Diskursen *ohne* Anführungszeichen, zwischen Erwähnung und Gebrauch, und das ganze System der damit in Verbindung stehenden Werte destabilisiert, und das heißt: die *ganze* Philosophie, die *gesamte* Theorie.<sup>108</sup>

107 Ders., *Einige Statements* (wie Anm. 103, Kap. 7), 25f.

108 Ders., *Einige Statements* (wie Anm. 103, Kap. 7), 26f.

So muss man den Begriff des Poststrukturalismus in einem ersten Schritt als ›Poststrukturalismus‹ schreiben – doch hieße das, einen Mechanismus vorauszusetzen, der ebenfalls dem dekonstruktiven Generalverdacht zu verfallen hat, daher müsste ein weiterer Schritt folgen:

Poststrukturalismus → ›Poststrukturalismus‹ → »»»«Poststrukturalismus»»»

Freilich wäre es nun naiv, anzunehmen, dass die kurzerhand aus dem Ärmel gezauberte Unterscheidung zwischen einfachen und doppelten Anführungszeichen das Problem löste. Der nächste Schritt erforderte bereits unkonventionelle Zeichen oder etwa:

→ "Poststrukturalismus" → """"Poststrukturalismus"""" → ...

So wird jeder distanzierende Reflexionsakt auf ein epochales Phänomen selbst wiederum zum Reflexionsobjekt, was die andauernde Vermehrung von Anführungszeichen, die man in einem ersten Versuch sich auf verschiedenen Ebenen vorzustellen hat, was selbst wiederum hinterfragt werden muss, verursacht. So wird jede Post-Operation bereits in ihrem Operieren zum Gegenstand der nächsten Post-Operation – simultan, ohne Zeitverzug, was die Konzeption eines *Erzeugnisses* dieser Operation unmöglich erscheinen lässt

## 7.6 Potenz des Post

Fassen wir zusammen. Wir haben zuletzt eine andersartige Form von Epochen untersucht, nämlich Epochen der *Theorie*. Wir hatten dabei festgehalten, dass gerade aufgrund unserer Analyse des Entstehens von Epochen, das immer ein theoretisches Moment enthält, sich keine fixierbare Grenze zwischen Epochen des ›Gegenstands‹ und Epochen der ›Beschreibung‹ auffinden lässt, woraus wir die Vermutung ableiten konnten, dass auch die Epoche des *Poststrukturalismus* sich mit den Mitteln beschreiben lassen könnte, die wir zur Analyse von Post-Epochen konstruiert hatten.

Wir hatten nun zunächst den Fall Roland Barthes' untersucht. Barthes wird in unterschiedlichen Beschreibungen als Strukturalist oder als Poststrukturalist begriffen, andere Beschreibungen unterteilen sein

Werk in verschiedene Phasen, bisweilen werden sogar strukturalistische und poststrukturalistische Aspekte *einzelner* Werke angesetzt. Diese Strukturierung des Schaffens Roland Barthes' mittels temporaler Sektionen kannten wir bereits als basale Form der Kreation sozialer Zeit in Beschreibungen. Doch stießen wir dann auf das Barthes'sche Konzept des *trop consistier*: Barthes selbst war sich der Epochalisierung seines Werkes durch die rezipierende Öffentlichkeit nicht nur bewusst: Er nahm den Moment, in dem eine Beschreibung einer ›Epoche‹ seines Schaffens eine *zu* merkliche Konsistenz annahm, zum Anlass sein Schaffen zu verändern. Darin liegt eine Reaktion auf die akzeptierte temporale Beschreibung, die wir als Post-Operation bereits – unter anderem bei Petrarca – kennengelernt hatten. Nun könnte man versucht sein, diese Barthes'sche Operation schlicht als weitere Post-Operation einzuordnen und dabei zu übersehen, dass in ihr ein Moment angelegt ist, dessen Auswirkungen auf die Strukturierung sozialer Zeit kaum zu überschätzen sind: Barthes ist sich nicht nur der Beschreibung seines Werkes bewusst und reagiert auf diese – er ist sich *darüber hinaus* der Wirkungsweise temporaler Operationen und Post-Operationen bewusst. Barthes' Dictum vom *trop consistier* zeugt nicht nur von einer Post-Operation, sondern vielmehr auch von einem Bewusstsein dieses temporalen Operierens selbst. Mit Hegel ließe sich sagen, dass in der Reaktion Barthes' auf die temporale Strukturierung seines Schaffens nicht nur eine Post-Operation *an sich*, sondern auch *für ihn* vorliegt. Barthes arbeitet dies nicht theoretisch aus, doch haben wir in seiner Beschreibung der Periodisierung seines Werkes, die er selbst zum Reflexionsgegenstand nimmt, nicht weniger als die – hier noch implizite – Anerkennung des Umstands vorgefunden, dass Zeit operativ in Beschreibungen strukturiert wird.

Wir hatten in einem nächsten Schritt uns Jacques Derrida zugewandt. Eine erste Analyse der Operationen, die Derrida an Saussure vornimmt, hatte uns sein postepochales Verhältnis zu diesem aufgezeigt. Dabei waren die uns bereits bekannten Aspekte von Abgrenzung zu und latentem Fortbestand von vorangegangener Epoche begegnet. Dieses Phänomen hatte Derrida nun in seinem Konzept der *kreuzweisen Durchstreichung* erfasst, das uns als Konzept einer Post-Operation *par excellence* erschien. In der kreuzweisen Durchstreichung wird das



Phänomen der latenten Präsenz bildlich dargestellt, während in ihrem Wirken die operative Absetzung von der metaphysischen Epoche geschieht. Wir hatten weiter an Derridas Konzept der Spur erkannt, dass die Derrida'sche Theorie selbst die Konsistenz von Epochen radikal destabilisieren musste. Die daraus resultierende Frage lautete, wie dann die Abfolge von historischen Epochen zu charakterisieren sei. Derridas Konzept der *Rupturen*, die zwischen einander inkommensurablen ›Zentren‹ vorlägen, welche aufeinander historisch abfolgten, gab die Antwort darauf: Diese Zentren, auf die Epochen wie auf Fluchtpunkte zuliefen, hätten das ›freie Spiel der Struktur‹, das sich aus dem Konzept der Spur, aus dem Wegfall des transzendentalen Signifikats notwendig ergibt, zu neutralisieren versucht. Epochen sind damit begriffen als Abwehrversuche einer tatsächlich vorliegenden notwendigen Inkommensurabilität von tentativ-signifikanten Operationen, die sich als hegemoniale Stellung einer fixierten Beschreibung über konkurrierende andere zu äußern scheint.

Nun habe sich, so Derrida, in der Geschichte der Strukturalität von Struktur selbst, ein ›Ereignis‹ ereignet, welches sich fassen lässt als das Bewusstwerden ebenjenes Wirkkonzepts der Abfolge strukturierender Zentren, die selbst nicht unter ein Zentrum gebracht werden können. Wir finden darin dasselbe Moment, auf das wir oben in der Behandlung Barthes' hingewiesen hatten: Ein Bewusstsein des (post-)operativen Prozesses, der die Zeit strukturiert. Doch Derrida geht sogar hier noch einen Schritt weiter: Die Epochenbeschreibungen, die diese generieren, tragen, so Derrida, inhärent zwangsläufig einen zitierenden Charakter. So wie in der kreuzweisen Durchstreichung die metaphysischen Begriffe zwar genannt (*mentioned*) wurden, doch nicht verwendet (*used*) wurden, muss noch diese Unterscheidung – und jede weitere Unterscheidung, die versucht das anvisierte Phänomen unter eine Theorie zu bringen – selbst wiederum hinterfragt werden. Die kreuzweise Durchstreichung selbst muss zitiert werden, ebenso muss jedes Anführungszeichen, das vor einen (Post-)Epochenbegriff gesetzt wird, um diesen als Zitat zu markieren, wiederum in Anführungszeichen gesetzt werden, ohne dass dieser Prozess eine Aussicht auf ein Ende finden könnte. Die Basis für eine Beschreibung ist entzogen. Zwar müssen Beschreibungen erstellt werden, doch hat sich ein ›Ereignis‹

›ereignet‹: Es ist erkannt worden, dass keine dieser Beschreibungen für sich einen festen Boden unter den Füßen oder einen archimedischen Punkt reklamieren kann, womit sich jede dieser Beschreibungen stets selbst widerrufen, stets selbst als entweder unberechtigt oder als ›Zitat‹ kennzeichnen muss.

Wir wollen noch einmal den Versuch unternehmen diesen Sachverhalt jenseits des Derrida'schen Diskurses in unseren eigenen Begriffen zu beschreiben. Es hieße, Derrida nicht beim Wort zu nehmen, wollte man dies als Paraphrase seiner Ideen beschreiben – darum handelt es sich nicht. Vielmehr wollen wir tun, was Derrida explizit denunziert hat: das Wirkkonzept seiner Operationen innerhalb einer anderen Struktur fassen, – ein weiteres Zentrum setzen, das begreifen hilft, was Derridas Dezentralisierungsmethode aus einer nicht-dezentralisierten Perspektive bedeutet.<sup>109</sup>

Wir hatten versucht, die soziale Strukturierung von Zeit anhand eines Konzepts von Operationen zu fassen, die sich in Beschreibungen und Reaktionen auf diese vollzogen. Was wir nun bei Barthes vorfanden, war nicht nur ein postoperatives Reagieren auf Beschreibungen, sondern sogar ein Bewusstsein ebendieses von uns beschriebenen Zustandekommens sozialer Zeit in (Post-)Operationen. Daraus folgte für Barthes, dass er allein innerhalb seines Schaffens mehrere Post-Operationen, mehrere reaktive Wendungen vollzog, die auf das *trop consisten* von Beschreibungen antworteten. Bei Derrida fanden wir in der Theorie vom Wegfall des Transzendentsignifikats und in der Methode der kreuzweisen Durchstreichung ebenso post-operatives Vorgehen wie auch ein Bewusstsein von der Kreation sozialer Zeit, – doch fanden wir hier noch mehr: eine *Erklärung* dafür, dass Barthes aufgrund seines Wissens um die Wirkweise sozialer Zeit sogar wiederholte Post-Operationen vollzog. Derrida leitet aus dem Wissen um das Kreationssprinzip sozialer Zeit die *Forderung* ab, sich der relativen Unrechtfertigbarkeit jeder Beschreibung bewusst zu sein und eben darum keine eigenen Beschreibungen mehr vorzunehmen, ohne im

<sup>109</sup> Man soll dies weder als intellektuelle Unredlichkeit noch als Unverständnis begreifen – es kann nur, wie Derrida selbst gezeigt hat, niemand uns zwingen, seine Perspektive einzunehmen.

selben Moment bereits auf diese distanzierend zu reagieren. Mit anderen Worten: Derrida fordert, keine temporale Operation mehr vorzunehmen, ohne im selben Zug eine Post-Operation zu vollziehen. Weiter ist auch eine Post-Operation ja eine Operation, woraus sich die sofortige Potenzierung jeder Post-Operation ergibt, da sie selbst wiederum verdoppelt werden muss durch eine weitere distanzierende Post-Operation. Aus der Figur der potenzierten Anführungszeichen wird so auch eine Figur der *Potenzierung von Post-Operationen*. Damit kann, so legt der Derrida'sche Gedankengang nahe, in einer Zeit, die sich darüber bewusst ist, dass Epochen durch soziale Beschreibungen von Epochen entstehen, gewissermaßen nie eine simple (Post-)Epoche existieren – ohne dass zugleich diese wiederum zum Gegenstand post-epochaler Operationen wird.

Wir wollen dies als ein letztes Zwischenergebnis festhalten, bevor wir ein letztes Mal unseren Blickwinkel erweitern und einen Blick auf eine wiederum völlig anders geartete Post-Epoche werfen.

## 8 Kulturtheoretisches Exempel: Der Post-Bop

### 8.1 Toni Morrison: Vorbemerkung zur Kulturanalyse

Wir wollen uns zuletzt mit einer noch einmal andersartigen Epoche beschäftigen: dem Post-Bop in der Geschichte des Jazz. Doch müssen wir zunächst einige Worte zu Legitimität und Methode dieses Unterfangens verlieren.

Es ist bisweilen versucht worden, die Analyse von Musik im *kulturwissenschaftlichen* – d. i.: explizit weder musikwissenschaftlichen noch sozialwissenschaftlichen – Rahmen salonfähig zu machen, was offenbar deren ästhetische, metaphysische oder ästhetische Dignität bislang zu verhindern schien. Beispielsweise sprach Stefan Neuhaus einmal von einer *Revision des literarischen Kanons*<sup>1</sup> und schlug vor, auch Pop-songs einer literaturwissenschaftlichen Analyse zugänglich zu machen. Bezeichnenderweise hielt er dabei fest, dass »[d]ie Analyse der Musik zum Text und deren Zusammenwirken [...] einem musikwissenschaftlich vorgebildeten Interpreten überlassen bleiben [müsse]«<sup>2</sup>. Das resultiert in einer Behandlung des musikalischen Werkes *als Musik* durch die Musikwissenschaft und *als Literatur* durch die Literaturwissenschaft.<sup>3</sup> Erstere untersucht die Musik, letztere den Text. Nun fragt sich, was eine Analyse des musikalischen Werkes ergäbe, die dieses *als Kultur* begriffe – wie wir sie hier unternehmen wollen. Es scheint auf der Hand zu liegen, dass sie sich nicht auf den *Text* eines musikalischen Stückes konzentrieren könnte. Das kommt uns enorm entgegen. Ist zwar der Jazz stark geprägt von Stücken, die ursprünglich auch einen Text aufwiesen, liegt selbst bei diesen Stücken das Wesentliche nicht in der möglicherweise noch erkennbaren Textgestalt – und sehr bald war die Bindung an einen irgend gearteten Text im Jazz obsolet geworden.

1 Vgl. Stefan Neuhaus, *Revision des literarischen Kanons*, Göttingen 2002.

2 Ders., *Revision des literarischen Kanons* (wie Anm. 1, Kap. 8), 127.

3 Dies scheint analog dem Wittgenstein'schen Aspektsehen als Hase oder Ente.

Wenn wir nun aber keinen Text vorfinden, den wir mit literaturwissenschaftlichen Mitteln analysieren könnten – selbst wenn wir wollten –, und weiter keine musikwissenschaftliche Analyse verfolgen – wie können wir uns dann dem kulturellen Phänomen nähern, das wir im Blick haben?

Wir wollen uns der Beantwortung dieser Frage mittels eines weiteren Taschenspielertricks nähern.

Alice thought, No. It wasn't the War and the disgruntled veterans; it wasn't the droves and droves of colored people flocking to paychecks and streets full of themselves. It was the music. The dirty, get-on-down music the women sang and the men played and both danced to, close and shameless or apart and wild. [...] It made you do unwise disorderly things. Just hearing it was like violating the law. [...]

Alice carried that gathering rope with her always after that day on Fifth Avenue, and found it reliably secure and tight – most of the time. Except when the man sat on windowsills fingering horns, and the women wondered »how long«. The rope broke then, disturbing her peace, making her aware of flesh and something so free she could smell its blood-smell; made her aware of its life below the sash and its red lip rouge. She knew from sermons that it wasn't real music – just coloured folks' stuff: harmful, certainly; embarrassing, of course; but not real, not serious.

Yet Alice Manfred swore she heard a complicated anger in it; something hostile that disguised itself as flourish and roaring seduction. But the part she hated most was its appetite. Its longing for the bash, the slit; a kind of careless hunger for a fight or a red ruby stick-pin for a tie – either would do. It faked happiness, faked welcome, but it did not make her feel generous, this juke joint, barrel hooch, tonk house, music.<sup>4</sup>

Dies ist ein Abschnitt aus Toni Morrisons Roman *Jazz*, eine aus der Sicht einer Figur geschilderte Wahrnehmung des Wesens von Jazz. Jazz ist, so sagt die stereotype Denuntiation, keine *echte* Musik, keine *ernste*. Sie ist »coloured folks' stuff« und verfällt damit denselben abwertenden Charakterisierungen wie die »coloured folks« selbst – das Werk spielt

4 Toni Morrison, *Jazz*, London 2004, 58f.

1926. Darüber hinaus besitzt Jazz aber einen wilden Charakter, etwas Dämonisches. Er steht in direkter Beziehung zu unbändigen sexuellen Wünschen, zu einem »longing for the bash, the slit«. Jazz ist ein Rausch des Blutes, nichts daran ist heimelig, ist freundlich oder fröhlich. Jazz, so erfahren wir, ist essenziell böse: »»Come«, it said. ›Come and do wrong.«<sup>5</sup>

Haben wir nun etwas über das kulturelle Phänomen Jazz erfahren? Auf den ersten Blick liegt der Verdacht nahe, dass wir, nachdem wir festgestellt hatten, dass sich der Jazz aus Ermangelung an Text – im klassischen Sinn – der literaturwissenschaftlichen Analyse entzieht, eben begonnen haben, *Literatur* zu analysieren, in der Jazz vorkommt – und dieser Ansatz wäre freilich nicht valide.

Nun könnte man zunächst festhalten, dass ja auch ein literarischer Text ein *kulturelles Phänomen* ist und dass auch die Spuren, die der Jazz in literarischen Texten hinterlässt, zum Gesamtphänomen gehören – und das ist wahr.

Wir können noch einen Schritt weitergehen und darauf hinweisen, dass die obige Charakterisierung des Jazz ja keineswegs als Aussage Morrisons über Jazz zu werten ist, sondern als die imitierende Wiedergabe eines Stereotyps. Und dieses Stereotyp ist ohne Zweifel ein kulturelles Phänomen, das sich in Morrisons Werk auffinden lässt, welches somit zum kulturgeschichtlichen Zeugnis wird.

Und noch einen Schritt weitergedacht: Freilich wollen wir keine Analyse des Jazz als kulturellen Phänomens anhand seiner Schattenexistenz in der Literatur durchführen. Doch dient uns das Beispiel Morrisons als Hinweis auf die Methodik, die wir dabei verwenden können: Kulturelle Phänomene leben – auch – in ihrer *Beschreibung*.

Nun interessieren wir uns ja insbesondere für eine Epochenstruktur innerhalb der Geschichte des Jazz – und wir wissen bereits aus dem Vorangegangenen, dass solche Strukturierungen *in Beschreibungen stattfinden*. Wir scheinen also bereits einen methodischen Zugang zu kulturellen Phänomenen gefunden zu haben, dem sich auch der Jazz nicht entzieht, so sehr er dem oberflächlichen Blick einer nicht musikwissenschaftlichen Analyse unzugänglich erscheint.

5 Dies., *Jazz* (wie Anm. 4, Kap. 8), 67.

Wir wollen uns daher im Folgenden mit verschiedenen Periodisierungen der Jazzgeschichte beschäftigen und dabei die Frage untersuchen, ob auch diese jene Struktur aufweisen, die sich als wiederkehrendes Resultat postepochaler Operationen zu erweisen scheint.

## 8.2 (Über die) Theorie des Jazz

Wir haben darauf hingewiesen, dass viel über den Jazz als musikalisches Phänomen gesagt worden ist. Nun ist auch aus einer philosophischen Perspektive über den Jazz nachgedacht worden – wenngleich in überraschend überschaubarem Umfang.<sup>6</sup> Doch sind dabei einige ›Wesensmerkmale‹ des Jazz wiederholt in den Blick gekommen, auf die wir – unter Absicht von der ontologischen Intention dieser Ansätze – kurz eingehen wollen.

Genauer gesagt ist die erste Frage, die wir untersuchen wollen, eine, in der die Fragestellung der Ontologie selbst zum Problem wird. Es hat sich in der Philosophie des Jazz eine längere Diskussion darüber entsponnen, ob Jazzstandards als *Werke* zu betrachten seien und ob Improvisationen über solche Standards als *Instanziierungen* dieser Werke zu betrachten seien. Der Jazz ist nahezu seit seiner Entstehung durch die Existenz solcher ›Standards‹ geprägt, die meist nur eine sehr basale Abfolge von Akkorden darstellen, zu denen bisweilen noch ein Text gehört, der nahezu keine Bedeutung mehr hat. Vielmehr werden diese Standards zum Ausgangspunkt von ausgedehnten Improvisationen, in denen der Standard für den Laien oft kaum mehr zu erkennen ist. Beispiele für solche Standards sind etwa Thelonious Monks *Round Midnight*, das aus Marcel Carnés *Portes de la nuit* stammende *Autumn Leaves* oder auch Charlie Parkers *Ornithology*.

Andrew Kania hat in einem Aufsatz mit dem treffenden Namen »All play and no work« gegen eine Sichtweise argumentiert, die versucht Werke der klassischen Musik – etwa Beethovens Siebte – solchen Standards zu analogisieren und Interpretationen beider als gleichartige musikalische Praktiken aufzufassen. Kania führt drei Gründe an, aus

6 Wir übergehen hier Adornos despektierliche Aussagen über den Jazz, sie sind bekannt und tun nicht viel zur Sache.

denen Jazz-Interpretationen nicht als Instanziierungen eines Standards betrachten werden könnten:

Zum einen seien die Kriterien, nach denen eine Interpretation noch als Instanzierung betrachtet werden könne, im Fall des Jazz unklar:

For example, in order to accurately perform the work implicit in a particular performance of ›Body and Soul,‹ should one attempt to produce (i) sounds with exactly the sonic profile of this performance, (ii) sounds indistinguishable to a knowledgeable listener from those of this performance, (iii) sounds recognizable as an imitation of this particular performance, (iv) a performance with the same harmonic or melodic structure, or what?<sup>7</sup>

Das Problem ist verständlich: Zwei Interpretationen von *Round Midnight* können sich so sehr unterscheiden, dass sie kaum mehr als den Namen gemein haben – weshalb sind sie dann noch als Instanziierungen *desselben* Standards aufzufassen? Julian Dodd hat gegen Kania argumentiert, dass dies zwar zeige, dass es unterschiedlich *authentische* Interpretationen eines Standards gebe, dies aber – im Unterschied zu Interpretationen klassischer Musik – keine Defizienz darstelle:

In short, while authenticity – that is, being faithful to the composer’s work-determinative instructions – is a significant norm in the former practice [sc. performing works of classical music; C.R.], it plays little role in the performance of jazz standards.<sup>8</sup>

Zweitens, argumentierte Kania, sei nun aber die Rolle, die *Improvisation* bei der Performance von Jazz-Standards spiele, so zentral, dass man diesen selbst kaum mehr als das eigentliche Werk betrachten könne.<sup>9</sup> Dagegen Dodd:

7 Andrew Kania, »All Play and No Work: An Ontology of Jazz«, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69/4 (2011), 391–403, hier 392.

8 Julian Dodd, »Upholding Standards: A Realist Ontology of Standard Form Jazz«, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 72/3 (2014), 277–290, hier 281.

9 Vgl. Kania, All play and no work (wie Anm. 7, Kap. 8), 395f.



Standard form jazz is a tradition in which genuine works are used by performers as the basis for the spontaneous fashioning of music that is worth hearing and which solves musical problems in real time. [...] Works can function either as things to which performances should be faithful or as sources of improvisatory performances.<sup>10</sup>

Dieser Einwand ist sehr analog dem ersten. Auch gegen Kantias drittes Argument, im Jazz seien gerade die *Performances* zentral und eben nicht die Standards, wendet Dodd ein:

So here is my suggestion. Rather than presuming that the concept of a work of art is sufficiently well grounded in our thought and talk to have a determinate analysis, and then seeking to determine whether jazz standards are musical works by figuring out whether they are works of art, we should remove the *artwork* concept from the equation entirely. [...] Nothing in our concept *work of music* [...] entails that such works must be a primary focus of critical appreciation in the tradition within which they are located.<sup>11</sup>

Kania versucht zu begründen, dass in der Beschreibung des Jazz auf den Werk-Begriff vollständig verzichtet werden sollte, da es dort – im Unterschied zur klassischen Musik – keine Werke gebe.<sup>12</sup> Dodd auf der anderen Seite versucht zu zeigen, dass Kantias Argumente nicht zutreffen, weil sie von einem zu stark vorgeprägten Werk-Begriff und nicht von den spezifischen Normen des Jazz ausgehen. Er plädiert selbst dafür, diesen an der *Kunst* geprägten Begriff fallenzulassen – kommt aber dann kurioserweise zu dem Schluss, dass, obwohl der Jazz »less work centered«<sup>13</sup> sei, dennoch anstelle des Begriffs eines *work of art* der Begriff *work of music* weiterhin anwendbar sei.<sup>14</sup>

Nun ist diese Folgerung merkwürdig inkonsequent. Nach unseren Analysen des historisch-relativen und sozialen Charakters von kulturel-

10 Dodd, Upholding standards (wie Anm. 8, Kap. 8), 285.

11 Ders., Upholding standards (wie Anm. 8, Kap. 8), 287f.

12 Vgl. Kania, All play and no work (wie Anm. 7, Kap. 8), 400.

13 Dodd, Upholding standards (wie Anm. 8, Kap. 8), 288.

14 Vgl. Ders., Upholding standards (wie Anm. 8, Kap. 8), 288.

len Begriffen kann uns Dodds initialer Einwand nur willkommen sein: Der Begriff des Werkes, wie ihn Kania verwendet, ist zweifellos an der romantischen Tradition geprägt und damit nicht zwangsläufig geeignet, um Jazz zu beschreiben. Doch gibt es hier keinen Grund, einen Schritt vorwärts und zwei zurückzumachen. Die Historizität der Kategorie des Kunstwerks ist mehr als eine Limitation – sie ist der Boden für die Möglichkeit ihrer Evolution. Die Kategorie in der Beschreibung des Jazz durch die des ›musikalischen Werks‹ zu ersetzen heißt einerseits ein Analysepotenzial zu übersehen – denn Kantias Probleme, den Werkbegriff auf Ellingtons *Sophisticated Lady* anzuwenden, sind Ausdruck eines fundamentalen Problems *des Begriffes selbst* – und andererseits ein wesentliches Charakteristikum des kulturellen Phänomens des Jazz auszublenden, wie Daniel Feige argumentiert hat:

Das Verhältnis von Performances, die Darbietungen von Werken sind, zueinander ist von derselben Logik bestimmt, die für die Elemente der improvisierten Performances und auch für das Verhältnis dieser Performances zueinander charakteristisch ist. Anders gesagt: *im Jazz tritt ein wesentliches Merkmal musikalischer Praxis überhaupt expliziter zutage als in der Tradition europäischer Kunstmusik, ein Merkmal, das gleichwohl auch für diese bestimmend ist.*<sup>15</sup>

Feiges feinsinniges Argument beruht im Wesentlichen auf einer Charakterisierung der Praxis der Improvisation als darin bestehend, »einen *einheitlichen Zusammenhang musikalischer Artikulationen zu stiften, der nicht im Vorhinein durch einen Notentext [...] geregelt ist.*«<sup>16</sup> Dieser einheitliche Zusammenhang ist ein temporaler: Jedes Element einer Performance bezieht sich auf die Vorangehenden, jede Performance selbst bezieht sich auf vorherige Performances. Diese Charakterisierung führt Feige zu der These:

15 Daniel Feige, *Philosophie des Jazz*, Berlin 2014, 56.

16 Ders., *Philosophie des Jazz* (wie Anm. 15, Kap. 8), 76.

Es gehört wesentlich zu dem, was ein Werk als Werk ausmacht, dass hier dieselbe Logik der Verkettung, wie sie in der Improvisation offen zutage liegt, implizit bleibt. [...] Im Hintergrund steht der Gedanke, dass *die zeitliche Logik, die das Verhältnis der Elemente einer improvisierten Performance zueinander charakterisiert, auch das Verhältnis der einzelnen Darbietungen eines Werkes charakterisiert*. Es ist also auch bezüglich musikalischer Werke so, dass die einzelnen Aufführungen sich nicht auf ein Jenseits im Sinne einer der Wirklichkeit enthobenen Ideenwelt beziehen, wie etwa die musikphilosophischen Platonisten denken. Vielmehr werden Performances zu Darbietungen von Werken, insofern sie in bestimmter Weise an andere Performances anschließen.<sup>17</sup>

Fassen wir Feiges Argument noch einmal anders: Das Werk in der europäischen Tradition – und wir könnten hier auf andere Bereiche der Kunst verallgemeinern – ist durch eine platonistische Abstraktion gekennzeichnet. Werke werden begriffen als überirdische Idealtypen, deren weltliche Instanzen – Bücher, CDs, Konzerte – nur *Wiedergaben* des eigentlichen Werks sind. Dieser Kern des romantischen Werkbegriffs beruht im Falle der Musik auf einer Abstraktion von deren tatsächlichem Charakter als Aufeinanderfolge von Performances, seien dies Improvisationen oder ›Werkinterpretationen‹. Diese Abstraktion zum Werk ist zunächst durch Normen gekennzeichnet, die es ermöglichen, von ›authentischen‹ Interpretationen zu sprechen, und erst diese Idee der prinzipiellen Wiederholbarkeit einer Idealperformance inauguriert den Werkgedanken. Der Jazz auf der anderen Seite macht gerade die Unmöglichkeit einer solchen Wiederholbarkeit und den tatsächlichen Charakter musikalischer Praxis sichtbar – worin gewissermaßen der prätendierte Charakter des musikalischen *Kunstwerks* als normenbasierte Idealisierung demaskiert wird.

Wir erkennen in der Struktur dieses Arguments eine Analogie zu dem, was wir über die Demaskierung des Charakters von *Epochen* im Wirken der *postepochalen Operation* bereits kennengelernt hatten. Es wird daher spannend sein, einen Blick auf die Epochengliederung der Jazzgeschichte zu werfen. Hierfür müssen wir jedoch noch kurz auf

17 Ders., *Philosophie des Jazz* (wie Anm. 15, Kap. 8), 82.

einen zweiten zentralen Aspekt der Theorie des Jazz eingehen: den Stellenwert von *Tradition*.

Bereits die vorhergehende Diskussion zeigt, dass die Rolle von Standards als den primären Identifikationselementen der Jazzkultur sehr zentral ist. Doch überdeckt dies den Umstand, dass die Geschichte des Jazz von markanten Umbrüchen geprägt ist. Bis zu einem gewissen Grad lassen sich Änderungen eines Stils als Variationen begreifen und verschmerzen, doch ereignete sich an einem zentralen Punkt der Jazzgeschichte etwas, das gewissermaßen eine neuartige *Querelle des Anciens et des Modernes* eröffnete: das Aufkommen des *Bebop* – das Joachim Berendt auf den »gar zu kommerzialisierte[n]«<sup>18</sup> Zustand des Swings zurückführte. Der neue Stil war avantgardistisch, schnell, schwer eingängig und brach mit den überkommenen Hörgewohnheiten. Parker, Monk, Roach oder etwa der zu oft vergessene Charlie Christian setzten sich bewusst von der häufig als »weiß« begriffenen Musik des 30er-Jahre-Swings ab und schufen damit die »neue Tradition« der avantgardistischen Abkehr des zu erstarrten Mainstream-Jazz – die bis heute fortgeführt wird. Die Frage, die die Bewegung zwangsläufig aufwerfen musste, war: »Ist das noch Jazz?« Zugleich löste der revolutionäre Ansatz eine Gegenreformation aus, die die Einheit des Jazz radikal in Frage stellte.

Scott DeVeaux hat die Situation in einem bekannten Aufsatz beschrieben:

The birth of the new style coincided with the peak of the revival of New Orleans jazz, prompting a frequently acrimonious, occasionally hysterical war of words that did much to polarize the jazz community into opposing sides: the progressives and the »moldy figs.« *Bebop's* success in winning the loyalty of a younger generation of musicians and the admiration of a core of jazz enthusiasts was an especially bitter pill for many conservatives. Panassi simply refused to recognize the new style. He expressed qualified admiration for the music of Charlie Parker and Dizzy Gillespie, but whatever it was, it wasn't jazz.<sup>19</sup>

18 Joachim-Ernst Berendt, *Das Jazzbuch. Von New Orleans bis in die achtziger Jahre*, Frankfurt a. M. 1991, 34.

19 Scott DeVeaux, »Constructing the Jazz Tradition: Jazz Historiography«, in: *Black American Literature Forum* 25/3 (1991), 525–560, hier 538.

Die neue Musik noch unter demselben Label zu fassen warf die Frage nach dessen Semantik auf:

In many other essentials, both musical and extramusical (its relationship to dance and popular song, for example, and its claims to a kind of ›chamber music‹ autonomy), bebop was such a departure that to consider it a new type of music, deriving from jazz but separate from it, was not out of the question. This, needless to say, is not the way the narrative of jazz history goes. An equally logical case for considering bebop as a subset of an overarching category, ›jazz,‹ can and has been built by underscoring continuity wherever possible: the influence of older musicians on younger ones (Lester Young on Charlie Parker, for example), or the essential qualities of improvisation and swing that all styles under the jazz umbrella share. Either interpretation – bebop as revolution and discontinuity, or as evolution and continuity – is possible, and the choice between them depends not on which one is right or wrong, but on the uses to which the interpretation is to be put. In emphasizing continuity over discontinuity, and the general (jazz) over the particular (bebop), the jazz community made a choice that determined how the music would henceforth be described and understood.<sup>20</sup>

Dass der Bebop und der heutige Jazz als in einer Tradition mit dem New Orleans Jazz begriffen wird, ist Ergebnis einer Definitionsstrategie, die die Kontinuität stärker betonte als die Diskontinuität. Feige möchte diese Strategie kunsttheoretisch absichern:

Beide Alternativen [ein konservatives und ein revolutionäres Verhältnis zur Tradition; C.R.] sind nämlich nicht allein deshalb problematisch, weil sie dasjenige normativ zur Kunst erklären, was ihre jeweilige Agenda eben zur Kunst erklärt. Offensichtlich bleiben beide dabei auf mindestens auf einem Auge blind. Das zentrale Problem ist vielmehr ein anderes:

<sup>20</sup> Ders., *Constructing the Jazz Tradition* (wie Anm. 19, Kap. 8), 538f.

Zu dem Umstand, dass Bebop als eine Form von ›Kammermusik‹ auftrat, und dessen sozialen Hintergründen vgl. insbesondere Paul Lopes, »Diffusion and Syncretism. The Modern Jazz Tradition«, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 566 (1999), 25–36.

*Sie teilen beide die Voraussetzung, dass Tradition mit Veränderung nicht vereinbar ist. [...] Eine bloß erstarrte Tradition ist ein defizienter Modus des Seins der Tradition, wie auch das ganz Neue sich als solches nur vor dem Hintergrund der Kunst abheben kann.<sup>21</sup>*

Diese Auffassung von Tradition erlaubt es Feige, diese als »*wie auch immer affirmative[s] oder zurückweisende[s]*«<sup>22</sup> Anschließende an früheres künstlerisches Handeln«<sup>22</sup> zu begreifen. Somit lässt sich der Bebop qua Zurückweisung des Jazz als notwendig in dessen Tradition stehend auffassen, womit sich ein kontinuierlicher Zusammenhang der Kunstform konstruieren lässt, der etwa der Umbruch des Bebop keinen Abbruch tut.

Dieser reifizierende Ansatz, der die Tradition gewissermaßen als Objekt sui generis, als Hintergrundfolie geschichtlicher Handlungen bestehen lässt, und die tatsächlichen sozialen Beschreibungs- und Rezeptionsoperationen außer Acht lässt, muss uns inzwischen unterkomplex erscheinen – wiewohl in diesem konkreten Ergebnis akzeptabel. Wir werden den Zusammenhang aus einem neuen Blickwinkel betrachten müssen – doch scheint hier bereits in der Theoretisierung der Jazzgeschichte ein Moment durch, das uns bekannt erscheint: Die Epochengrenze zwischen New Orleans Jazz und Bebop ist durch eine Struktur gezeichnet, die diesen als radikal von jenem abgesetzt und gerade darin auf ihn bezogen erscheinen lässt, während gleichzeitig eine latente Kontinuität zwischen beiden zu bestehen scheint, die Fragen nach ihrer Relation aufgeworfen hat. Die Jazztheorie hat versucht, dieser problematischen Struktur gerecht zu werden, doch verbleibt der theoretische Entwurf einer Tradition im Muster einer Produktionsästhetik: Der Charakter des Bebop wird noch bei Feige anhand eines Paradigmas »künstlerischen Handelns«<sup>23</sup> begriffen, das letzten Endes nur die alten epochentheoretischen Fragen von Neuem aufwerfen kann, wie etwa die nach den ›charakteristischen Merkmalen‹ des Bebop oder seinen ›zeitlichen Grenzen‹.

21 Feige, *Philosophie des Jazz* (wie Anm. 15, Kap. 8), 101.

22 Ders., *Philosophie des Jazz* (wie Anm. 15, Kap. 8), 101.

23 Vgl. oben.

Nun haben wir damit den Verdacht aufgeworfen, es könnte sich beim Bebop einmal mehr um eine (implizite) Post-Epoche handeln. Kurioserweise existiert darüber hinaus eine Epoche, die man als ›Post-Bop‹ bezeichnet. Wir werden nachfolgend einen kurzen Blick auf die Jazzgeschichte aus einer kulturtheoretischen Perspektive werfen und diese spezifische Post-Operationen des Jazz untersuchen. Dabei soll einerseits klar werden, dass der methodische Ansatz auch auf kulturelle Phänomene im Kontext der Musik anwendbar ist, andererseits wird in dieser letzten Generalisierung unseres Blickwinkels die Universalität des von uns anvisierten Phänomens für die Kultur und ihre Geschichte sichtbar.

### 8.3 Konstruktionen des (Post-)Bop

Wir sagten, es existiere eine Epoche, die man als ›Post-Bop‹ bezeichnete, richtiger wäre es zunächst zu sagen, es existiere ein Term ›Post-Bop‹, dessen Intension wir erst zu klären haben.

Nun wird der Begriff durchaus unterschiedlich verwendet, die verschiedenen Anwendungen teilen sich oft einen gemeinsamen Kern, doch auch nicht immer. Wir wollen einmal zwei Verwendungen des Begriffes analysieren um seine Polyvalenz zu verdeutlichen.

Zunächst wird der Begriff sehr häufig verwendet um eine Epoche zu beschreiben, die ›nach dem Bebop‹ zu verorten ist. Üblicherweise wird die Geschichte des Jazz in Dekaden unterteilt. Eine typische Unterteilung gibt etwa Daniel Hardie<sup>24</sup> wieder:

- 1900 Ragtime
- 1910 New Orleans
- 1920 New Orleans in Chicago
- 1930 Swing
- 1940 Bebop
- 1950 Cool
- 1960 Hard Bop

<sup>24</sup> Hardie hat 2013 eines der ersten Werke veröffentlicht, die die *Geschichte* der Jazzgeschichte schreibung reflektiert thematisieren.

1965 Free  
 1975 Mainstream  
 1980 Neobop/New Swing  
 1990 Classicism<sup>25</sup>

Diese Einteilung sei »[l]oosely adapted from Berendt«.<sup>26</sup> Joachim Berendts eigene Einteilung liest sich ähnlich:

Um 1890 – Ragtime  
 Um 1900 – New Orleans  
 Um 1910 – Dixieland  
 Seit 1920 – Chicago  
 Seit 1930 – Swing  
 Seit 1940 – Bebop  
 Seit 1950 – Cool, Hard Bop  
 Seit 1960 – Free Jazz  
 Seit 1970  
 Seit 1980<sup>27</sup>

Weshalb Hardie Berendts Jazz um zehn Jahre verschiebt und dabei den Dixieland verliert, sei einmal dahingestellt. Die Einteilung ist dennoch recht repräsentativ für die häufig vorgefundenen Einteilungen der Jazz-Geschichte. Nun fällt auf, dass bei Berendt nach dem Bebop das erste Mal ein Jahrzehnt zwei verschiedenen Epochen zugewiesen wird. Hardie indes trennt Cool und Hard Bop, um dann aber direkt nach dem Hard Bop das Zehnjahresschema aufzubrechen. Die Epochengeschichte nach dem Bebop scheint so komplexer zu sein als die Geschichte davor. Hardie beton dies selbst mit einem Zitat Scott DeVeaux's:

For all its pedagogical utility, though, the conventional narrative of jazz history is a simplification that begs as many questions as it answers. For one thing, the story that moves so confidently at the outset from style

<sup>25</sup> Daniel Hardie, *Jazz Historiography. The Story of Jazz History Writing*, New York 2013, 21.

<sup>26</sup> Ders., *Jazz Historiography* (wie Anm. 25, Kap. 8), 21 (FN 20).

<sup>27</sup> Berendt, *Das Jazzbuch* (wie Anm. 18, Kap. 8), 9.



to style falters as it approaches the present. From the origins of jazz to Bebop there is a straight line; but after Bebop, the evolutionary lineage begins to dissolve into the inconclusive coexistence of many different, and in some cases mutually hostile, styles.<sup>28</sup>

Dieses Phänomen wird nun verschiedentlich als ›Post-Bop‹ gefasst. Dementsprechend schwer fällt es zugleich den Historiographen den Post-Bop zu charakterisieren. Stellvertretend sei einmal diese Charakterisierung des Jazz-Pianisten Marc Sabatella wiedergegeben, der selbst den Post-Bop nach Cool und Hard Bop einsortiert:<sup>29</sup>

Post Bop

The period from the mid 1950's until the mid 1960's represents the heyday of mainstream modern jazz.<sup>30</sup>

Sabatellas Definition ist offenkundig von geringem Nutzen, möchte man lernen den Post-Bop zu erkennen. Mehr Profil gewinnt sein Konzept durch Beispiele:

Miles Davis had four important groups during this time. The first featured John Coltrane (›Trane‹) on tenor saxophone, Red Garland on piano, Paul Chambers on bass, and ›Philly‹ Joe Jones on drums. This group is sometimes considered the single greatest jazz group ever.<sup>31</sup>

Neben dem Ersten Quintett werden die drei nächsten Formationen genannt, die Miles Davis angeführt hat, darunter insbesondere auch das Sextett, das *Kind of Blue* einspielte, das meist als erstes Werk des modalen Jazz betrachtet wird. Neben einigen anderen Beispielen nennt Sabatella nun John Coltrane:

28 Scott DeVeaux, »Constructing the Jazz Tradition in The Jazz Cadence of American Culture«, zitiert nach: Hardie, *Jazz Historiography* (wie Anm. 25, Kap. 8), 22.

29 Vgl. <http://outsideshore.com/primer/a-brief-history-of-jazz/> (Zugriff vom 13.05.2018).

30 <http://outsideshore.com/primer/post-bop/> (Zugriff vom 13.05.2018).

31 <http://outsideshore.com/primer/post-bop/> (Zugriff vom 13.05.2018).

John Coltrane is another giant of this period. In addition to his playing with Miles, he recorded the album *Giant Steps* under his own name, which showed him to be one of the most technically gifted and harmonically advanced players around. After leaving Miles, he formed a quartet with pianist McCoy Tyner, drummer Elvin Jones, and a variety of bass players, finally settling on Jimmy Garrison. Coltrane's playing with this group showed him to be one of the most intensely emotional players around. [...] This group evolved constantly, *from the relatively traditional post bop* [eigene Kursivierung; C.R.] of *My Favorite Things* to the high energy modal of *A Love Supreme* to the wailing avant garde of *Meditations and Ascension*.<sup>32</sup>

Kurios an dieser Charakterisierung ist freilich, dass *My Favorite Things* als »relatively traditional post bop«<sup>33</sup> bezeichnet wird. Dass eine Richtung, deren Profil nur zu definieren bereits schwierig ist, eine Tradition mitbringen könnte, überrascht. Dass dabei gerade *A Love Supreme*, das häufig als das wichtigste Werk seiner Zeit begriffen wird, in Gegensatz zu dieser Tradition des Post-Bop gesetzt wird, wirft Fragen nach dessen Substanz auf. In jedem Fall wird klar, dass Sabatellas ›Post-Bop‹ als Sammelbegriff dient, um verschiedene Strömungen, die nach dem Bebop aufkamen, unter einen Hut zu bringen.

Einen nahezu entgegengesetzten Ansatz verfolgt Jeremy Yudkin, der 2007 versucht hat, den Begriff des ›Post-Bop‹ zu schärfen. Bezeichnenderweise trägt sein Werk den Titel *Miles Davis, Miles Smiles and the Invention of Post Bop*: Yudkin möchte analog einer Tradition der Jazzgeschichte, die alle großen Umschwünge auf Miles Davis zurückführt – zumindest alle ab dem Bebop... –, auch den Post-Bop durch Davis begründet sehen. Yudkin beginnt mit einer Feststellung, die wir ebenfalls gemacht haben:

In this book I suggest that in addition to all of these achievements he must also be credited with the invention of a mid-1960s musical style that has sometimes been given the slippery title post bop. Previous attempts

<sup>32</sup> <http://outsideshore.com/primer/post-bop/> (Zugriff vom 13.05.2018).

<sup>33</sup> Siehe oben.

to define this term have included ›vague,‹ ›the heyday of mainstream modern jazz,‹ ›mainstream jazz styles,‹ ›another term for hard bop,‹ and, particularly unhelpfully, ›post-bebop chronologically.‹<sup>34</sup>

Aus der Unschärfe des Begriffes leitet Yudkin die Notwendigkeit ab, diesen theoretisch zu schärfen, und rekurriert dafür auf eine Schaffensperiode Miles Davis', insbesondere das Album *Miles Smiles* von 1967. Nach einem Referat der biographischen Hintergründe kommt Yudkin auf die Titel des Albums zu sprechen:

Almost everything is fresh in these six performances. Most notable are the adoption of a kind of elastic form that can stretch to accommodate creative improvisation; employment of uncommon time signatures and reinterpretation of familiar ones; reconceived roles for drums and bass; redefinition of the piano as a horn; full engagement in both the precompositional and the performance-compositional modes by both horn players; a flatter, more floating, and rhythmically more varied approach to the creation of solo lines; melodic as well as harmonic reminiscence; a multifaceted juxtaposition of momentum and stasis; a reversal of the locus of greater activity from soloists to drummer; and the replacement of much of the responsibility for timekeeping from drums to bass, thus freeing the drummer in the direction of unprecedented flexibility. These are the specific elements that make up the new style that we can call post bop.<sup>35</sup>

Nach einem erneuten biographischen Exkurs und einer Vorstellung der Mitglieder des Zweiten Quintetts beginnt Yudkin nun, jeden einzelnen Track des Albums detailliert zu besprechen. Wir können dies hier nicht zur Gänze nachvollziehen, doch sei das Verfahren einmal verdeutlicht:

Davis then takes a fiery solo built on eight choruses. The solo builds in intensity, and as always, Davis uses the length and brevity of his silences (which are colored by the ever-alert responses of Hancock and

<sup>34</sup> Jeremy Yudkin, *Miles Davis, Miles Smiles, and the Invention of Post Bop*, Bloomington 2008, xiv.

<sup>35</sup> Ders., *Miles Davis* (wie Anm. 34, Kap. 8), 7.

the waxing and waning accompaniment of Williams) as vital rhetorical elements of his playing. The solo is created from brief phrases, mostly rising, and from staccato bursts. There is no audible connection to the melodic makeup of the tune, and the sense of constant innovation is heightened by the lack of repetition and rare use of sequence. (There is a brief moment, from 3:28 to 3:42, when Davis worries the opening fragment of Ellington's ›Rockin' in Rhythm.‹) One of the only times he plays a descending sequence is just before the end, where the relative conventionality of the pattern acts as a sign of impending closure. In fact, Davis spills over his eight choruses by a couple of measures, leaving Shorter to enter on the second strain of the form, over the F section. However, Carter adapts immediately, turning Shorter's entrance into the beginning of the chorus and playing as though ›from the top.‹<sup>36</sup>

Dieser Führer durch das Album ist faszinierende Lektüre, gibt aber keine Antwort darauf, wo die entscheidenden Unterschiede zu vorhergehenden Stilformen des Jazz aufzusuchen sind. Bisweilen streut Yudkin illustrierende Vergleiche ein, doch bleibt der Begriff weitgehend unbestimmt, abgesehen von der oben zitierten blumigen Charakterisierung, die sich hauptsächlich in Tendenzen – etwa der Verschiebung des timekeepings von Schlagzeug zu Bass – ergeht. Insbesondere fällt jedoch auf, dass in der gesamten Sektion des Buches, die sich mit *Miles Smiles* befasst, der Begriff ›Bebop‹ nicht ein einziges Mal auftaucht – was kurios ist, soll doch gerade dieses Album dazu dienen, zu erläutern, was die neue Richtung des *Post-Bop* ausmacht.

Yudkin schließt nach dem letzten Track mit einer Zusammenfassung:

Davis's renaissance in the mid-1960s was catalyzed by his finding younger players whose dedication, open-mindedness, and extraordinary musical skills reanimated his own. He regained his creative energy and thought his way through to a new approach to the music, an approach that was abstract and intense in the extreme, with space created for the rhythmic and coloristic independence of the drummer—an approach

36 Ders., *Miles Davis* (wie Anm. 34, Kap. 8), 90.

that incorporated modal and chordal harmonies, flexible form, structured choruses, melodic variation, and free improvisation. It was freedom anchored in form. We can call it post bop.<sup>37</sup>

Sei nun einmal angenommen, dass der neue Stil Miles Davis', der auf *Miles Smiles* zu hören ist, durch Yudkins Charakterisierung erschöpfend beschrieben ist und dass er tatsächlich einen Einschnitt in Davis' Schaffen darstellt. Es bleiben zwei Fragen: Weshalb sollte dieser Stil ›Post-Bop‹ genannt werden, wenn der Bebop selbst und dessen Beziehung zu Davis' neuem Stil in Yudkins Ausführungen keine Rolle spielt, und: Inwiefern ist es sinnvoll, von Post-Bop zu sprechen, wenn es sich ›nur‹ um einen Stil von Miles Davis handelt, der nur peripher mit der Periode zu tun hat, die häufig als Post-Bop bezeichnet wird?

Nun ist diese Problematik bereits in Yudkins Fragestellung angelegt. Hatten wir gesehen, dass Sabatella den Begriff als reinen Sammelbegriff für die vielfältigen Stilrichtungen nach dem Bebop verwendet, ohne ihm einen konkreten Inhalt zu geben, möchte nun Yudkin den Begriff mit Inhalt füllen und theoretisch unterfüttern. Dafür wählt er ein tatsächliches und analysierbares Phänomen, einen Stilumbruch im Werk Miles Davis', der immerhin von sich behaupten kann, nach dem Bebop stattgefunden zu haben. Doch erläutert Yudkin nicht, in welchem ausgezeichneten Bezug der neue Stil zum Bebop steht, dass er den Namen Post-Bop verdient haben könnte –, und der Verdacht drängt sich auf, dass Yudkin in seiner Anstrengung die Kant'sche Blindheit der begrifflosen Anschauung zu umgehen einen *leeren* Begriff erworben hat, der sich nicht mehr auf seinen eigentlichen Gegenstand beziehen lässt.

Nun mag Yudkins Begriff, den er in musikwissenschaftlicher Arbeit am Werk Miles Davis' gewonnen hat, ein reales Phänomen ansprechen, doch ist er für das kulturgeschichtliche Phänomen des Post-Bop nicht zu verwenden. Vielmehr verfährt Yudkin methodisch analog zu Sabatella: Die Begriffe sind Ordnungsbegriffe, sind Periodisierungen *ex post*, die in externen Beschreibungsoperationen entstehen. Als solche laufen sie Gefahr den üblichen Epochenproblemen zu begegnen. Tatsächlich muss man an Sabatella die Frage richten, was denn das einheitliche Organisa-

37 Ders., *Miles Davis* (wie Anm. 34, Kap. 8), 123.

tionsprinzip seiner Epoche ist, und unmittelbar fürchten, dass kein angebrachtes Kriterium vor Ausnahmen sicher wäre. Yudkin umgekehrt entgeht der Frage, doch nur indem er von einer Epoche zu einem Stil eines einzelnen Musikers übergeht und damit die eigentliche Frage umgeht.

Die beiden betrachteten Konstruktionen des Post-Bop sind damit für unsere Zwecke unbefriedigend, und wir wollen abschließend versuchen, eine Vorstellung des kulturgeschichtlichen Phänomens dieses Namens zu gewinnen, so es denn existiert hat.

## 8.4 Eric Dolphy

Berlin (West), am 29.06.2018

Am 29.06.1964 starb Eric Dolphy in Berlin an einem Herzinfarkt, ausgelöst durch undiagnostizierte Diabetes. 1964 war ein beeindruckendes Jahr gewesen. Dolphy, gerade einmal 36 Jahre alt, hatte in diesem Jahr das Album *Out to Lunch* aufgenommen, das regelmäßig zu den besten Jazz-Alben überhaupt gezählt wird, und hatte an Andrew Hills möglicherweise noch enthusiastischer rezipiertem Album *Point of Departure* als auffälligster Sideman mitgewirkt. Die beiden Alben scheinen im Nachhinein den tragischen Höhepunkt einer langen Entwicklung des Schaffens Dolphys darzustellen, die mit seinem Eintritt in John Coltranes Quintett zu Anfang der 1960er-Jahre begonnen hatte. Dolphy hatte bis dahin in einigen Bebop-Combos gespielt und war zuletzt Mitglied der Gruppen von Chico Hamilton und Charles Mingus gewesen.

Der Moment, in dem Coltrane und Dolphy begannen, zusammenzuspielen, brachte entrüstete Reaktionen der Jazz-Welt mit sich. John Tynan, Mitherausgeber von *Down Beat*, hatte – zu einer Zeit, in der sogar der *Free Jazz* Ornette Colemans von den meisten Kritikern bereits akzeptiert worden war – Coltranes und Dolphys Musik in polemischen Tönen attackiert:

At Hollywood's Renaissance club recently, I listened to a horrifying demonstration of what appears to be a growing anti-jazz trend exemplified by there foremost proponents [Coltrane and Dolphy] of what is termed avant garde music.

I heard a good rhythm section ... go to waste behind the nihilistic exercises of the two horns... Coltrane and Dolphy seem to intent on deliberately destroying [swing]... They seem bent on pursuing an anarchistic course in their music that can but be termed anti-jazz.<sup>38</sup>

Man fühlt sich unmittelbar an Poussins Anmerkungen über Caravaggio erinnert, dieser sei wohl auf die Welt gekommen, um die Malerei zu zerstören. Ähnlich Caravaggio – der seinerseits im Alter von 38 Jahren starb – soll Dolphys Musik nach Tynan angelegt sein, den Jazz zu zerstören. Was unmittelbar irritiert, ist der Umstand, dass es gerade die doch im Vergleich zu Coleman noch viel stärker an traditionellen Schemata orientierte Musik Dolphys und Coltranes sein soll, die nur mehr *Anti-Jazz* genannt werden könne. Die Vermutung liegt nahe, dass es gerade diese Form von distanzierender Kontinuität sein könnte, die den Titel *Anti-Jazz* provozierte. Der Free Jazz wurde als so stark vom Jazz seiner Zeit verschieden empfunden, dass er schlicht in keiner Relation mehr zu diesem stand. Der Jazz Coltranes und Dolphys hingegen bezog sich noch explizit auf die Tradition des Jazz, wurde auch so aufgenommen, doch in einer Art und Weise, dass er die Beschreibung als *Anti-Jazz* evozierte. Die Vermutung liegt nahe, dass hier eine Post-Beziehung zum Bebop bestand und dass das gesuchte kulturelle Phänomen des Post-Bop hier anzusetzen sei.

Coltrane und Dolphy äußerten sich zu den Vorwürfen Tynans und anderer in einem Interview mit Don De Michael:

›It's kind of alarming to the musician‹, he [sc. Dolphy; C.R.] said, ›when someone has written something bad about what the musician plays but never asks the musician anything about it. At least, the musician feels bad. But he doesn't feel so bad that he quits playing. The critic influences a lot of people. If something new has happened, something nobody knows what the musician is doing, he should ask the musician about it. Because somebody may like it; they might want to know something about it.‹<sup>39</sup>

<sup>38</sup> John Tynan, *Down Beat*, 23. November 1961; zitiert nach: Don De Michael, »John Coltrane and Eric Dolphy answer the Jazz critics«, in: *Down Beat*, 12. April 1962.

<sup>39</sup> Eric Dolphy, in: Don De Michael, »John Coltrane and Eric Dolphy answer the Jazz critics«, in: *Down Beat*, 12. April 1962.

Was wir hier *in nuce* beobachten und worauf Dolphy reflektiert, ist der Entstehungsprozess kultureller Phänomene als solcher – hier des Post-Bops: Dolphy und Coltrane hatten unter Fortführung der traditionellen Muster des Jazz etwas geschaffen, das in seiner Bezugnahme auf den Bebop zugleich als etwas Neues wahrgenommen wurde: »Something new has happened«. Der nächste Schritt war die Kristallisierung des Phänomens zu einer Entität, die im Diskurs der Zeitgenossen stattfand. Die Kritiker, Tynan voran, die dem Phänomen einen derogativen Namen gaben, essentialisierten dieses zugleich. Der Name sollte sich nicht halten – die Musik blieb.

*Point of Departure* wies sehr klar eine musikalische Struktur auf, die die sozial-temporale Struktur des Post-Bop widerspiegelte. Ein Kritiker beschrieb die Aufnahme von »Refuge« so:

Hill gives way to Dolphy who acquits himself without flaw to then step aside for the talents of Dorham, the true veteran of the group (his first LP as a leader was completed for Charles Mingus' Debut label over a decade prior to *Point of Departure*, plus his '55 LP *Afro-Cuban* is an important early Blue Note disc that was a likely influence on Hill's first album). From there Davis delivers a terrifically nimble solo before Henderson steps up with a flurry of tough fluid lines to be followed by a terrific snare-centric solo from Williams. After a restatement of its theme »Refuge« ends at just a shade over 12 minutes.

I've just outlined the standard theme/solos/theme post-bop motif, but as executed by this group it's anything but typical. Indeed, it took numerous listens for it to sink in just how reliant upon traditional modern-jazz-ideas »Refuge« actually is. However, considering that Hill's pieces always maintain at least a loose handle upon ›inside‹ structure, the qualities expressed via the opener are ultimately unsurprising.<sup>40</sup>

Wenig überraschend kann freilich »Refuge« nur einem Kritiker vorkommen, der bereits von einem »standard [...] post-bop motif« sprechen kann, da 2014 die temporale Struktur des Jazz bereits faktualen

<sup>40</sup> Joseph Neff, Graded on a curve, <http://www.thevinylidistrict.com/storefront/2014/03/graded-curve-andrew-hill-point-departure/> (Zugriff vom 23.06.2018).



Charakter gewonnen hat. Für den Kontext von 1964 ist es gerade die prima facie widersprüchliche Struktur von Atypikalität und loser ›Innenstruktur‹, die sich aus traditionellen Quellen speist, die Hills Album seine Brisanz in der Fortentwicklung des Jazz gerade in einer Reflexion auf dessen traditionelle Struktur gewinnen lässt.

Möglicherweise noch auffälliger ist dieses Phänomen, wenn man auf die Struktur der Stücke von Dolphys Album *Out to Lunch* achtet. Nehmen wir das revolutionäre »Gazzelloni«: Der Beginn des Stücks ist Musik gewordene Reflexion auf den Bebop. Das 14-taktige Thema ist eine Imitation eines traditionellen *Bop Heads*. Die Harmonien des Stücks werden einmal in auskomponierter Form in einer komplizierten Melodie durchexerziert, um dann den ausschweifenden Flötenimprovisationen Dolphys Raum zu geben. Das kulturelle Phänomen des Bop Heads wird explizit zitiert, wird aber bereits in der unkonventionellen Instrumentierung und der immer wieder überraschenden Verteilung der Melodie auf die Instrumente als Zitat dargestellt. Dabei fungiert gerade die Achtel-Rhythmik und der Walking Bass als durchgehaltene Verbindung zur Tradition des Bop, das Vibraphon Hutchersons erinnert unwiderstehlich an Milt Jackson und die Tradition des Modern Jazz Quartets, doch wird gerade in den Dissonanzen, die Dolphy einstreut, in den vereinzelt Notensymbolen Hubbards jede Assoziation an Straight Ahead Jazz unmittelbar desavouiert. Zuletzt geht das Stück über in Dolphys psychedelisches Flötenspiel, das all die Aversionen, die der *Anti-Jazz* des Coltrane-Quintetts, ausgelöst hatte, explizit erneut herauszufordern scheint. Dolphys aus dieser Zeit bekannter Ehrgeiz, Vogelgesang zu imitieren, zeigt sich immer wieder während des Solos und selbst Hubbards Beitrag klingt unwiderstehlich nach einer Parodie des Hard Bops.

Das von Coltrane und Dolphy konstruierte und von den Kritikern essentialisierte Phänomen des »Anti-Jazz« wird so einer bewussten Geste zum Post-Bop stilisiert – und ebenso wurde das Album aufgenommen.

1995 veröffentlichte Jerome Harris sein Album *Hidden in Plain View* als Hommage an Dolphy. In Wes Phillips Liner Notes zu dem Album heißt es:

The members of the group assembled here [on Harris' album; C.R.] have all, Harris confirms, ›dealt with Eric's legacy. . . .It's not a matter of *inside/outside* or *bebop* or *free*--I think we're trying to transcend the limitations of *either/or*: It can be *and* and *also*.<sup>41</sup>

Wir finden hier ein letztes Mal die bekannte Post-Struktur von Distanzierung und Kontinuität in einem, die die Grenze zwischen beidem einzureißen und in einem Phänomen zu vereinen scheint. Es ist die Reflexion auf Kultur, die eine solche Operation ermöglicht und die wiederum geeignet ist, ein neues komplexeres kulturelles Phänomen zu schaffen.

Das Phänomen der Musik Eric Dolphys und ihrer Rezeption zeigt gerade im Kontrast zum Phänomen des Free Jazz die Charakteristik von Post-Epochen ganz deutlich. Der Free Jazz war so sehr nicht mehr Jazz, dass er nicht einmal mehr *Anti-Jazz* war. Der Post-Bop wurde gerade in seiner Reflexion auf den Bop, der ihn erst ermöglichte, zugleich als Jazz und schon nicht mehr als Jazz wahrgenommen, wofür Tynan nur den abwertenden Begriff *Anti-Jazz* finden konnte. Wir können in der Konstellation eine Post-Operation erkennen, die gerade in ihrer Rezeption durch Musiker wie Andrew Hill, Oliver Nelson oder Stan Tracey und in ihrer Essentialisierung zu einem Konzept die Operation der Kreation kultureller Phänomene als solcher aufzeigt.

Tragisch bleibt der Umstand, dass Eric Dolphys früher Tod diese Entwicklungslinie des Post-Bop radikal abschnitt und wir nur spekulieren können, was Dolphys Antwort auf Coltranes *A Love Supreme* gewesen wäre.

41 Wes Phillips, Liner Notes zu Jerome Harris, *Hidden In Plain View* (1995).



## 9 Schluss: Turns und die Inflation des Post

Wir sind von einer konkreten Frage ausgegangen und auf sehr allgemeines Terrain geraten. Das ist schwerlich ein Zufall, sondern verweist auf die allgemeine Bedeutung der Frage. Das prima facie Fragen aufwerfende Phänomen war das der inflationär auftretenden Post-Epochen im 20. Jahrhundert. Wir hatten zunächst diese Frage in den Kontext des allgemeinen Problems von Epochalität überhaupt gestellt und, um eine historische Extrapolation zu ermöglichen, die methodische Unterscheidung von *expliziten* und *impliziten* Post-Epochen eingeführt. In der Analyse der Renaissance Petrarca's ließen sich die Charakteristika der post-epochalen Konstellation auffinden. Diese Konstellationen zeigten sich als durch eine gebrochene Kontinuität zu einer vorhergehenden Epoche gezeichnet, eine Relation, die sowohl Anschluss als auch Distanzierung aufwies. Die Struktur, die eine solche ambivalente Relation ermöglichte, erwies sich als die der *Reflexion*. Für post-epochale Beziehungen wie für das Auftreten von Post-Epochen schien die Reflexion auf Kultur nicht nur notwendig, sondern gar *konstitutiv* zu sein.

Eine theoretische Grundlegung dieses Phänomens thematisierte das Element *sozialer Zeit*. Die Zeit, einmal von ihrer fundamentalsten physischen Gestalt abgesehen, ist stets sozial überformt und gewinnt ihre Erfahrbarkeit durch den Menschen erst in dieser Formung. Die sozialtheoretische Methodologie ermöglichte so, eine Konstitutionsrelation zwischen (Post-)Epochen und dem Phänomen der Reflexion herzustellen und auch die Relation zwischen Post-Epochen und ihren Bezugsepochen zu verdeutlichen: Zeit wird sozial überformt in Akten der Reflexion, die sich in Beschreibungen manifestiert. Nun können solche Beschreibungen selbst soziale Wirksamkeit gewinnen und sogar selbst *Reflexionsgegenstand* werden. In der Möglichkeit solcher Potenzierung von *Operationen*, die sich als das Wirkprinzip der Konstitution sozial-temporalen Entitäten erwies, bot sich zugleich das Konstitutionsprinzip des post-epochalen Phänomens wie dessen Relation zum Prinzip der Kreation *kultureller* Phänomene als solcher: die sozial über-

formte Reflexion und die resultierende Kristallisierung von Beschreibungen als *Artefakten* kultureller Operationen.

Nun erklärt sich daraus noch nicht die *Inflation* der Post-Epochen. Erst eine Untersuchung der (theoriegeschichtlichen) Epoche des Post-Strukturalismus zeigt auf, was diese ermöglichte. Hatte eine Post-Operation noch in der Reflexion auf eine vorgängige kulturelle Operation bestanden, hatte dies noch keine Reflexion *auf eben dieses Operationsprinzip* beinhaltet. Gerade Derrida und den Post-Strukturalisten war dagegen noch dieses Wirkprinzip klar und wurde damit selbst zum Wirkfaktor, der jede Kristallisierung eines Artefakts prinzipiell zu verunmöglichen schien, da jede Epoche stets in ihrer Kreation mit einer bis ins Unendliche potenzierten Post-Operation einhergehen musste. Hier wurde klar, dass es eben die soziale Basis einer instituierten Kulturwissenschaft und einer Reflexionsebene, die noch auf das Operieren von Kultur selbst zu reflektieren erlaubte, war, die erst deren Inflation erzeugte. Die Inflation von Post-Operationen stellt sich so als das Wirken von sozial-temporalen Operationen unter den Bedingungen ihrer institutionellen Beobachtung dar.

Nun liegt die Vermutung nahe, dass dieses Phänomen nicht ausschließlich sozial-temporale Operationen, sondern kulturelle Operationen insgesamt betrifft. So wie die Konstitution von (Post-)Epochen analog der Kreation aller kulturellen Artefakte in der sozialen Reflexion und Beschreibung geschieht, wird die Kristallisierung von Beschreibungen kultureller Phänomene zu einer Zeit, die mehr als je eine andere zuvor durch eine heterogene Vielfalt von Beobachtungspositionen von Wirtschaft über Wissenschaft zu Technologie, von sozialen Medien über Traditionsjournalismus zu ›Fake News‹, von Politik über Demagogie zu vorgeblich unabhängigen Beobachtern überformt ist, zunehmend unmöglich. Dies ist keine neue Beobachtung und hat so unterschiedliche Analysen wie etwa die Baudrillards, Habermas' oder Crouch's herausgefordert. Dass diese Untersuchungen zwischen unbegründetem Optimismus und zynischem Pessimismus schwanken, ist freilich zu erwarten. Was sie in ihrer Divergenz aufzeigen, ist, dass tiefgehende Analysen der Konstitution von Kultur, die nicht mehr auf den Modellen beruhen können, die an einer homogenen Gesellschaft entwickelt wurden, bislang ausstehen. Solche Analysen sind zunächst nötig, um

die Geistes- und Kulturwissenschaften, die sich in großen Teilen noch in einem selbstreflexiven Käfig gefangen sehen, nicht den Anschluss an die Gesellschaft und ihre Relevanz für diese verlieren zu lassen.

Sie sind aber darüber hinaus noch aus einem sehr viel wichtigeren Grund zentral: Wie wir bereits erwähnt hatten, lässt sich schlicht keine Grenze zwischen der Kulturwissenschaft und der Kultur ausmachen, die nicht auf einer metaphysischen Hypostasierung beruhte. Was wir tun, ist selbst Kultur und wird entweder wirkungslos bleiben oder aber Auswirkungen *auf die Gesellschaft* haben. Eine Kulturwissenschaft, die die Reflexionsmöglichkeiten, die erst die jüngeren gesellschaftlichen Heteronomisierungen eröffnet haben, nutzt, kann nicht mehr mit einer Position gelehrter Unbeteiligung sich zufrieden geben, sondern muss sich ihrer Verantwortung bewusst sein, Antworten auf die zentralen Fragen anzubieten, die sich uns heute infolge der Erschütterung der kulturellen Formen, die zu so großen Teilen noch dem 19. Jahrhundert entstammen, stellen. Eine Untersuchung von Post-Epochen muss daher immer auch eine Untersuchung der kulturellen Operationen, die sie bilden, und ihrer sozialen Bedingungen sein und wird stets auf Fragen nach der Konstitution von Kultur und Gesellschaft überhaupt verweisen. Solche Fragen lassen sich freilich nicht in wenigen Zeilen beantworten – was zählt ist, sie immer erneut zu stellen und darauf hinzuweisen, dass sie noch immer einer Antwort harren, noch immer relevant sind – und womöglich relevanter denn je.

Ich habe in dieser Arbeit versucht, anhand des Phänomens der Post-Epochen und ihrer sozialen Kreation als kultureller Artefakte anzudeuten, wo solche Fragen die Frage nach *Kultur* als solcher berühren. Ich bin überzeugt, dass die Geisteswissenschaften noch in zu großen Teilen sich durch überkommene Argumentationsfiguren zu legitimieren versuchen und dass dieser Versuch in der Gesellschaft auf rapide abnehmendes Verständnis stößt. Zugleich glaube ich durchaus noch, dass die Geisteswissenschaften imstande sind, der Gesellschaft Erklärungsmodelle und Hilfestellung in ihrem Ringen um eine zukunftsfähige Kultur zu bieten – und dies muss sie tun, will sie nicht zu Recht den Vorwurf auf sich ziehen, ein obsoletes Relikt einer vergangenen Zeit zu sein, das man getrost der Liebhaberei einiger ewig Gestriger überlassen kann. Sie ist besser als das.

Das 20. Jahrhundert hatte neue soziale Voraussetzungen der Reflexion auf Kultur geschaffen, diese brachten die Inflation der Post-Epochen mit sich. Diese wiederum stellten eine ausgezeichnete Erkenntnis-chance dar, denn in ihnen wird das Wirkprinzip von sozialer Zeit und der Kreation kultureller Phänomene sichtbar. Es ist bezeichnend, dass das *Post* heute seltener geworden ist – worin womöglich einmal mehr eine implizite Post-Operation aufzufinden ist. Doch hat sich eines bei aller Potenzierung der Reflexion auf die Gegenwart nicht geändert: Die Zukunft ist weiterhin unklar, und gerade dieser Umstand enthebt uns niemals der Verantwortung, die Gegenwart zu beobachten, und dazu soll die vorliegende Arbeit die Basis eines Instrumentariums bieten – denn etwas scheint sich geändert zu haben.

## 10 Literaturverzeichnis

- Aaron, R[ichard] I[thamar], *The theory of universals*, Oxford 1952.
- Adam, Matthias, *Theoriebeladenheit und Objektivität. Zur Rolle von Beobachtung in den Naturwissenschaften*, Berlin 2002, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110322743> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Alighieri, Dante, *La Divina Commedia*, Berlin 1862.
- Alighieri, Dante, *Die Göttliche Komödie*, Stuttgart 1954.
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (Hg.), *The post-colonial studies reader*, New York 1995.
- Augustinus, Aurelius, *Confessiones. Bekenntnisse*, Düsseldorf 2004.
- Avanessian, Armen/Malik, Suhail: »Der Zeitkomplex«, in: Armen Avanessian/Suhail Malik (Hg.), *Der Zeitkomplex. Postcontemporary*, Berlin 2016, 7–36.
- Bachmann-Medick, Doris, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg 2006.
- Bal, Mieke, »Deliver Us from A-Historicism: Metahistory for Non-Historians«, in: Robert Doran (Hg.), *Philosophy of History After Hayden White*, New York 2013, 67–88, DOI: <http://dx.doi.org/10.5040/9781472548177.ch-003> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Bannet, Eve Tavor, *Structuralism and the Logic of Dissent. Barthes, Derrida, Foucault, Lacan*, Chicago 1989.
- Barner, Wilfried, »Zum Problem der Epochenillusion«, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987, 517–529.
- Barner, Wilfried, »Über das Negieren von Tradition. Zur Typologie literaturprogrammatischer Epochenwenden in Deutschland«, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987, 3–51.
- Barthes, Roland, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris 1975.
- Barthes, Roland, *Critique et vérité*, Paris 1966.
- Barthes, Roland, *Die Körnung der Stimme*, Frankfurt a. M. 2002.
- Barthes, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris 1973.
- Barthes, Roland, *S/Z*, Paris 1970.



- Baxandall, Michael, *Die Wirklichkeit der Bilder. Malerei und Erfahrung im Italien des 15. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1988.
- Beierwaltes, Werner, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998.
- Bennett, Tony, *Outside Literature*, London 1990.
- Berendt, Joachim-Ernst, *Das Jazzbuch. Von New Orleans bis in die achtziger Jahre*, Frankfurt a. M. 1991.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, New York 1994.
- Bianchi, Luca, »Renaissance und ›Ende‹ des Mittelalters: Betrachtungen zu einem historiographischen Pseudoproblem«, in: Enno Rudolph (Hg.), *Die Renaissance und ihre Antike (= Die Renaissance als erste Aufklärung I)*, Tübingen 1998, 117–130.
- Birnstiel, Klaus, *Wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand. Eine kurze Geschichte des Poststrukturalismus*, Paderborn 2016.
- Blumenberg, Hans, *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner*, Frankfurt a. M. 1976.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1996.
- Blumenberg, Hans, »Entfesselter Prometheus? Hans Blumenbergs Apologie der neuzeitlichen Technik«, in: Cornelius Borck (Hg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg 2013, 25–46.
- Boccaccio, Giovanni, *Das Dekameron*, Frankfurt a. M. 2013.
- Bourdieu, Pierre, *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Frankfurt a. M. 2001.
- Brient, Elizabeth, *The Immanence of the Infinite. Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity*, Washington D.C. 2002.
- Brown, Alison, »Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence«, in: *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 9 (2001), 11–62.
- Brown, Donald E., »Human Universals, Human Nature & Human Culture«, in: *Daedalus* 133/4 (2004), 47–54, DOI: <https://doi.org/10.1162/0011526042365645> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Burckhardt, Jacob, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860.
- Burke, Peter, *The Renaissance sense of the past*, London 1969.
- Butler, Judith, *Bodies That Matter. On the discursive limits of ›sex‹*, London 2011.
- Bürger, Peter, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt a. M. 1974.

- Caferro, William, »Review: Stephen Greenblatt, *The Swerve: How the World Became Modern*«, in: *Modern Philology* 111.3 (2014), E306–E308.
- Campbell, Keith, *Abstract Particulars*, Cambridge 1990.
- Carron, Jean-Claude, »Imitation and Intertextuality in the Renaissance«, in: *New Literary History* 19/3 (1988), 565–579.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt 1999.
- Cassirer, Ernst, »Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance«, in: *Journal of the History of Ideas* 4/1 (1943), 49–74.
- Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Hamburg 2013.
- Cohen, Simone, *Transformations of Time and Temporality in Medieval and Renaissance Art*, Leiden 2014.
- Collingwood, R[obin] G[eorge], *The Idea of History*, Mansfield Centre 2014.
- Culler, Jonathan, *Roland Barthes*, New York 1983.
- Cusanus, Nicolaus, *De docta ignorantia*. Die belehrte Unwissenheit I, Hamburg 1994.
- Daylight, Russell, *What if Derrida was wrong about Saussure?*, Edinburgh 2011, Permalink: <https://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1r20w0> (Zugriff vom 26.06.2019).
- DeVeaux, Scott, »Constructing the Jazz Tradition: Jazz Historiography«, in: *Black American Literature Forum* 25/3 (1991), 525–560.
- Derrida, Jacques, »Les morts de Roland Barthes«, in: *Poétique* 47 (1981), 269–291.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris 1967.
- Derrida, Jacques, »La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines«, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 409–428.
- Derrida, Jacques, »Force et signification«, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 9–49.
- Derrida, Jacques, *Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen und andere kleine Seismen*, Berlin 1997.

- Dodd, Julian, »Upholding Standards: A Realist Ontology of Standard Form Jazz«, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 72/3 (2014), 277–290, DOI: <https://doi.org/10.1111/jaac.12088> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Durkheim, Émile, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt a. M. 1984.
- Eagleton, Terry, *Literary Theory. An Introduction*, Minneapolis 2008.
- Eibl, Karl, »Gibt es kulturelle Universalien?«, in: *KulturPoetik* 5/1 (2005), 81–85, Permalink: <https://www.jstor.org/stable/40602902> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Eldridge, John, *Raymond Williams. Making Connections*, London 1994.
- Elias, Norbert, *Über die Zeit*, Frankfurt a. M. 1984.
- Elwert, Wilhelm Theodor, »Vergil und Petrarca«, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 8 (1982), 117–128.
- English, James F., »Literary studies«, in: Tony Bennett/John Frow (Hg.), *The SAGE Handbook of Cultural Analysis*, London 2008, 126–144, DOI: <http://dx.doi.org/10.4135/9781848608443.n7> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Ette, Ottmar, *LebensZeichen. Roland Barthes zur Einführung*, Hamburg 2011.
- Faber, Karl-Georg, »Epoche und Epochengrenzen in der Geschichtsschreibung«, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 44/2 (1981), 105–113.
- Feige, Daniel, *Philosophie des Jazz*, Berlin 2014.
- Ferguson, Wallace K., »The Interpretation of the Renaissance: Suggestions for a Synthesis«, in: Paul Oskar Kristeller/Philip P. Wiener (Hg.), *Renaissance Essays. From the Journal of the History of Ideas*, New York 1968, 61–73, DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/2707483> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Ferguson, Wallace K., *The Renaissance in Historical Thought*, Toronto 2006.
- Flahault, François, »Über S/Z und die Analyse von Erzählungen«, in: Hans-Horst Henschen (Hg.), *Roland Barthes*, München 1988, 93–114.
- Frank, Günter, »Hans Blumenbergs Bruno-Relektüre. Geschichtsphilosophische Überlegungen zur Legitimität der Neuzeit«, in: *Bruniana & Campelliana* 4/1 (1998), 123–139.
- Frank, Manfred, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M. 1985.

- Frank, Manfred, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a. M. 1989.
- Frank, Manfred, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M. 1984.
- Frow, John, *Marxism and Literary History*, Cambridge 1986.
- Frow, John, *Genre*, New York 2006.
- Gabriel, Markus, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin 2015.
- Gabriel, Markus, *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin 2016.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990.
- Gilson, Étienne/Böhner, Philotheus, *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn 1954.
- Glaserfeld, Ernst v., »Universalien als Konstruktion«, in: Peter M. Hejl (Hg.), *Universalien und Konstruktivismus* (Delfin 2000), Frankfurt a. M. 2001, 68–75.
- Goldstein, Jürgen, *Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham*, Freiburg 1998.
- Goldstein, Jürgen, »Deutung und Entwurf. Perspektiven der historischen Vernunft«, in: Franz Josef Wetz/Hermann Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt 1999, 207–225.
- Goldstein, Jürgen, »Entfesselter Prometheus? Hans Blumenbergs Apologie der neuzeitlichen Technik«, in: Cornelius Borck (Hg.), *Hans Blumenberg beobachtet. Wissenschaft, Technik und Philosophie*, Freiburg 2013, 25–46.
- Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago 2005.
- Greenblatt, Stephen, *The Swerve. How the World became Modern*, New York 2011.
- Groh, Dieter, *Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der wissenschaftlichen Revolution vom 15. bis zum 17. Jahrhundert*, Berlin 2010.
- Gumbrecht, Hans-Ulrich, »Posthistoire Now«, in: Hans-Ulrich Gumbrecht u. Ursula Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 34–52.

- Hanson, Norwood Russell, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge 2010.
- Hardie, Daniel, *Jazz Historiography. The Story of Jazz History Writing*, New York 2013.
- Hauptmeier, Helmut/Schmidt, Siegfried J., *Einführung in die Empirische Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1985.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.
- Heidenreich, Felix, *Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg*, Paderborn 2005.
- Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter. Neuzeit und Gegenwart*, Köln 2007.
- Iser, Wolfgang, *Das Literaturverständnis zwischen Geschichte und Zukunft*, St. Gallen 1981.
- Jameson, Frederic, *The Political Unconscious*, London 1983.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991.
- Jencks, Charles, *The Language of Post-Modern Architecture*, New York 1977.
- Kablitz, Andreas, »Petrarcas Augustinismus und die Écriture der Ventoux-Epistel«, in: *Poetica* 26/1 (1994), 31–69, Permalink: <https://www.jstor.org/stable/43028036> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Kania, Andrew, »All Play and No Work: An Ontology of Jazz«, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 69/4 (2011), 391–403, Permalink: <https://www.jstor.org/stable/23883687> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Kessler, Eckhard, *Das Problem des frühen Humanismus. Seine philosophische Bedeutung bei Collucio Salutati*, München 1968.
- Keßler, Eckhard, *Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, München 1978.
- Kinne, Michael, *Die Präfixe post-, prä- und neo-: Beiträge zur Lehn-Wortbildung*, Tübingen 2000.
- Kohl, Benjamin G., »Petrarch's Prefaces to de Viris Illustribus«, in: *History and Theory* 13/2 (1974), 132–144.
- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989.
- Koselleck, Reinhart, »Darstellung, Ereignis und Struktur«, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, 144–157.

- Koyré, Alexandre, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a. M. 1969.
- Kristeller, Paul Otto, *Renaissance Thought and its Sources*, New York 1979.
- Kristeva, Julia, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt a. M. 1978.
- Kuhn, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1973.
- Kupfer, Joseph, »The Father of Empiricism: Roger not Francis«, in: *Vivarium* 12/1 (1974), 52–62.
- Lavers, Annette, *Roland Barthes. Structuralism and After*, Cambridge 1982.
- Leavis, Frank Raymond, *Nor shall my Sword. Discourses on Pluralism, Compassion and Social Hope*, London 1972.
- Lewis, David, »New work for a theory of universals«, in: *Australasian Journal of Philosophy* 61/4 (1983), 343–377, DOI: <https://doi.org/10.1080/00048408312341131> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Lopes, Paul, »Diffusion and Syncretism. The Modern Jazz Tradition«, in: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 566 (1999), 25–36.
- Luhmann, Niklas, »Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie«, in: Hans-Ulrich Gumbrecht/Ursula Link-Heer (Hg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 11–33.
- Liotard, Jean-François, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 1986.
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 2004.
- Matheson, Carl, »The Metaphysics of Jazz«, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 58/2 (2000), 125–133, Permalink: <https://www.jstor.org/stable/432091> (Zugriff vom 26.06.2019).
- McLaughlin, M. L., »Humanist concepts of renaissance and middle ages in the tre- and quattrocento«, in: *Renaissance Studies* 2/2 (1988), 131–142.
- Milner, Andrew, *Literature, Culture and Society*, New York 1996.
- Mommsen, Theodore E., »Petrarch's Conception of the ›Dark Ages‹«, in: *Speculum* 17/2 (1942), 226–242.
- Moreland, J[ames] P[orter], *Universalien. Eine philosophische Einführung*, Heusenstamm 2009.
- Morrison, Toni, *Jazz*, London 2004.

- Nassehi, Armin, *Die Zeit der Gesellschaft. Auf dem Weg zu einer soziologischen Theorie der Zeit*, Wiesbaden 2008.
- Nassehi, Armin, »Kultur im System. Einige programmatische Bemerkungen zu einer systemtheoretisch informierten Kulturosoziologie«, in: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), *Kulturosoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen*, Wiesbaden 2010, 375–395.
- Neuhaus, Stefan, *Revision des literarischen Kanons*, Göttingen 2002.
- Nowotny, Helga, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt a. M. 1989.
- Palmer, Ada, »Reading Lucretius in the Renaissance«, in: *Journal of the History of Ideas* 73/3 (2012), 395–416.
- Pannenberg, Wolfhart, »Die christliche Legitimität der Neuzeit«, in: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 114–128.
- Paul, Herman, »An Ironic Battle against Irony: Epistemological and Ideological Irony in Hayden White's Philosophy of History, 1955–1973«, in: Kuisma Korhonen (Hg.), *Tropes for the Past. Hayden White and the History/Literature Debate*, New York 2006, 35–44.
- Pavel, Thomas, »Literary Genres as Norms and Good Habits«, in: *New Literary History* 34/2 (2003), 201–210.
- Petrarca, Francesco: *Africa*, hg. und übers. von Bernhard Huss und Gerhard Regn, Mainz 2007.
- Petrarca, Francesco, *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Über seine und vieler anderer Unwissenheit. Lateinisch/Deutsch, Hamburg 1993.
- Petrarca, Francesco, *Secretum meum*, Mainz 2013.
- Petrarca, Francesco, *Epistolae familiares XXIV*. Vertrauliche Briefe, Mainz 1999.
- Petrarca, Francesco, *Die Besteigung des Mont Ventoux*, Stuttgart 1995.
- Petrarca, Francesco, *Scritti inediti*, Triest 1874.
- Polanyi, Michael, *The Tacit Dimension*, Chicago 1966.
- Regn, Gerhard, »Systemunterminierung und Systemtransgression. Zur Petrarkismus-Problematik in Marinus Rime amorose (1602)«, in: Klaus W. Hempfer/Gerhard Regn (Hg.), *Der petrarkistische Diskurs*, Stuttgart 1993, 255–280.
- Roggenbuck, Simone, *Saussure und Derrida. Linguistik und Philosophie*, Tübingen 1998.

- Rorty, Richard, »Philosophy as a kind of writing. An Essay on Derrida«, in: *New Literary History* 39/1 (2008), 101–119.
- Rudolph, Enno, »Wußte die Renaissance, daß es sie gab? Elemente einer vormodernen Geschichtsphilosophie in der Renaissance«, in: Enno Rudolph (Hg.), *Die Renaissance und ihr Bild in der Geschichte. Die Renaissance als erste Aufklärung III*, Tübingen 1998, 1–15.
- Ruskin, John, *Lectures on Architecture and Painting*, London 1904.
- Ruskin, John, *The Stones of Venice I - The Foundations*, London 1903.
- Saussure, Ferdinand de, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 2001.
- Schiller, Friedrich, »Über naive und sentimentalische Dichtung«, in: Benno von Wiese (Hg.), *Schillers Werke* 20, Weimar 1962, 413–503.
- Schirrmeister, Albert, »Petrarcas Dichterkrönung: Das Verschwinden des Ereignisses in seiner Erzählung«, in: Ulrike Auhagen u.A. (Hg.), *Petrarca und die römische Literatur*, Tübingen 2005, 219–232.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt a. M. 1977.
- Schmidt, Siegfried J., *Grundriß der Empirischen Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1991.
- Sommer, Manfred, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a. M. 1990.
- Stierle, Karlheinz, *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, München 2003.
- Stierle, Karlheinz, »Renaissance. Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts«, in: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987, 453–492.
- Stierle, Karlheinz, *Petrarca-Studien*, Heidelberg 2012.
- Stok, Fabio, »Virgil between the Middle Ages and the Renaissance«, in: *International Journal of the Classical Tradition* 1/2 (1994), 15–22, Permalink: <https://www.jstor.org/stable/30221820> (Zugriff vom 26.06.2019).
- Suerbaum, Werner, »POETA LAUREATUS ET TRIUMPHANS. Die Dichterkrönung Petrarcas und sein Ennius-Bild«, in: *Poetica* 5 (1972), 293–328.



- Suerbaum, Werner, »Petrarca – Ein Ennius alter oder ein Vergilius alter?«, in: Ulrike Auhagen u.A. (Hg.), *Petrarca und die römische Literatur*, Tübingen 2005, 17–34.
- Szondi, Peter, »Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdialektik in Schillers Abhandlung«, in: *Schriften II*, Berlin 2011, 59–105.
- Thomas v. Aquin, *Summa Theologica*, Salzburg 1935.
- Ullman, B[erthold] L[ouis], *Studies in the Italian Renaissance*, Rom 1955.
- Vergilius Maro, Publius, *Hirtengedichte/Bucolica. Landwirtschaft/Georgica*, Berlin 2016.
- Vergilius Maro, Publius, *Aeneis. Lateinisch/Deutsch*, Münster 2006.
- Villa, Paula-Irene, »Post-Ismen: Geschlecht in Postmoderne und (De)konstruktion«, in: Silvia Marlene Wilz (Hg.), *Geschlechterdifferenzen - Geschlechterdifferenzierungen. Ein Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Positionen*, Wiesbaden 2008, 199–230, DOI: [http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90831-1\\_7](http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-90831-1_7) (Zugriff vom 26.06.2019).
- Vinken, Barbara, »Verkehrung (Aurelius Augustinus)«, in: Judith Kasper/Cornelia Wild (Hg.), *Rom rückwärts. Europäische Übertragungsschicksale*, Paderborn 2015, 26–30.
- Visser, Tamara, *Antike und Christentum in Petrarca's Africa*, Tübingen 2005.
- Vossenkuhl, Wilhelm, »Vernünftige Kontingenzen. Ockhams Verständnis der Schöpfung«, in: Wilhelm Vossenkuhl/Rolf Schönberger (Hg.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim 1990, 77–93.
- Waiblinger, Elke, »Augenlust und Erkundung der Seele. Francesco Petrarca auf dem Mont Ventoux«, in: Laetitia Rimpau/Peter Ihring (Hg.), *Raumerfahrung - Raumfindung. Erzählte Welten des Mittelalters zwischen Orient und Okzident*, Berlin 2005, 179–194.
- Welsch, Wolfgang, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.
- White, Hayden, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a. M. 1991.
- Williams, Raymond, *Culture and Society: 1780–1950*, New York 1983.
- Yudkin, Jeremy, *Miles Davis, Miles Smiles, and the Invention of Post Bop*, Bloomington 2008.
- Zack, Michael H., »Jazz Improvisation and Organizing: Once More from the Top«, in: *Organization Science* 11/2 (2000), 227–234.
- Zima, Peter, *Moderne/Postmoderne*, Tübingen 2016.

Im 20. Jahrhundert fand sehr plötzlich und ohne unmittelbar ersichtlichen Grund eine Entwicklung statt, die man nur als Inflation von ›Post-Epochen‹ bezeichnen kann. Eine nicht erschöpfende Liste enthielte etwa die Post-Moderne, den Post-Strukturalismus, den Post-Kolonialismus, den Post-Feminismus und einige Dutzend weiterer Post-Ismen. Die vorliegende Studie bietet eine systematische Untersuchung dieses Phänomens. Ausgehend von so unterschiedlichen kulturellen Phänomenen wie der Renaissance Petrarcas, den poststrukturalistischen Theorien des 20. Jahrhunderts oder dem Post-Bop in der Geschichte des Jazz wird eine Theorie sozialer Zeit entworfen, die es erlaubt, die spezifische Struktur von Post-Epochen, ihre soziale Konstitution sowie ihre plötzliche Inflation kategorial zu fassen und in ihrer operationalen Verfasstheit zu begreifen. Dies relativiert einerseits den Exklusivitätsanspruch des vergangenen Jahrhunderts auf die beliebte Vorsilbe Post- und verweist andererseits auf ein Desiderat kulturtheoretischer Erforschung sozial-temporaler Konstrukte, zu der diese Untersuchung ein Instrumentarium bieten will.

**Christopher Jakob Rudoll** studierte Komparatistik, Philosophie, Mathematik und Volkswirtschaftslehre an der Ludwig-Maximilians-Universität München und promovierte in Literaturtheorie. Er war Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes und des Max-Weber-Programms. Er ist derzeit Lehrbeauftragter für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft in München und ist überdies als Software Architect tätig.

20,50 €  
ISBN 978-3-95925-121-1

