Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft IV/1 Frühjahr 2010

Der Humboldt-Deutsche

Herausgegeben von
Philip Ajouri, Marcel Lepper
& Jonas Maatsch

HERAUSGEBER:
Ulrich Raulff
(Deutsches Literaturarchiv Marbach)
Helwig Schmidt-Glintzer
(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
Hellmut Th. Seemann
(Klassik Stiftung Weimar)

BEIRAT:
Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton (Princeton), Dieter Henrich (München), Wolf Lepenies (Berlin), Glenn W. Most (Chicago/Pisa), Krzysztof Pomian (Paris), Quentin Skinner (Cambridge, UK), Jan Philipp Reemtsma (Hamburg), Barbara M. Stafford (Chicago)

GESCHÄFTSFÜHRENDE REDAKTION:
Stephan Schlak (v.i.S.d.P.)

REDAKTION «KONZEPT & KRITIK»:
Carsten Dutt (v.i.S.d.P.)

MITGLIEDER DER REDAKTION:
Philip Ajouri, Sonja Asal, Martin Bauer, Warren Breckman, Ulrich von Bülow, Frank Druffner, Ulrike Gleixner, Valentin Groebner, Christian Heitzmann, Jost Philipp Klenner, Albrecht Koschorke, Marcel Lepper, Jonas Maatsch, Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen, Tim B. Müller, Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden, Stefan Rebenich, Ulrich Johannes Schneider, Martial Staub, Barbara Stollberg-Rilinger, Jürgen Trabant, Thorsten Valk, Cornelia Vismann

REDAKTIONSADRESSE:
Zeitschrift für Ideengeschichte
Deutsches Literaturarchiv Marbach
Schillerhöhe 8 – 10
71672 Marbach am Neckar

Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen.

Umschlagbild: Alexander von Humboldt, Karikatur, Lithographie nach einer Zeichnung von Herbert König (1820–1876); Foto: akg-images

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint viermal jährlich.

BEZUGSPREIS:

Einzelheft: € 12,00 [D]; sFr 21,90; € 12,40 [A];
zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,45 (Inland); Porto (Ausland)

Jährlich: € 40,00 [D]; sFr 73,20; € 41,20 [A];
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 16,00 (Ausland)

Sonderpreis: € 32,00 [D]
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 24,00 (Ausland)
Der Sonderpreis gilt für Mitglieder des Freundeskreises des Goethe-Nationalmuseums e.V., der Freunde des Liebhabertheaters Schloß Kochberg e.V., des Vereins der Freunde und Förderer der Kunstsammlungen zu Weimar, der Gesellschaft Anna Amalia Bibliothek e.V., der Gesellschaft der Freunde der Herzog August Bibliothek, der Deutschen Schillergesellschaft sowie für Abonnenten der Marbacher Magazine.

ABO-SERVICE:
Telefon (089) 38189-750 • Fax (089) 38189-402
E-mail: bestellung@beck.de

ANZEIGEN:
Fritz Lebherz (verantwortlich)
Telefon (089) 38189-598 • Fax (089) 38189-599
Zur Zeit gilt Anzeigenpreisliste Nr. 2

GESTALTUNG:
Vogt, Sedlmeir, Reise GmbH. München

LAYOUT UND HERSTELLUNG:
Simone Fridrich

DRUCK UND BINDUNG:
Kösel, Krugzell

ISSN 1863-8937
Postvertriebsnummer 74142

Alle Rechte an den Texten liegen beim Verlag C.H. Beck. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2010
Verlag C.H.Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

www.beck.de · www.z-i-g.de

ZUM THEMA

Philip Ajouri, Marcel Lepper, Jonas Maatsch:
Zum Thema 4

DER HUMBOLDT-DEUTSCHE

Andreas W. Daum: Die Ironie des Unzeitgemäßen.
Anmerkungen zu Alexander von Humboldt 5

Stefan Rebenich: Einsamkeit um der Freiheit willen.
Wilhelm von Humboldt, die Griechen und das Bürgertum 24

Christoph Markschies:
«Wer nichts, als ewig todtes Wissen treibet…»
Über das zwiespältige Verhältnis der Brüder Humboldt 39

GESPRÄCH

Frank Kermode: Der Frosch der Kritik 47

ESSAY

Harry Liebersohn: Wunder und Klischees.
Exotisches literarisches Reisen – vor und nach Nabokov 59

DENKBILD

Peter M. Daly: «The Eagles they fly high in Mobile»
Was Embleme über Adler wissen 73

ARCHIV

Mark Schweda: Joachim Ritters Begriff des Politischen.
Carl Schmitt und das Münsteraner *Collegium Philosophicum* 91

KONZEPT & KRITIK

Matthias Schlossberger: Wissenschaft als Schicksal.
Der Streit um Max Webers Polytheismus 112

Carlos Spoerhase: Das Ende der Gewissheit. Hans Magnus
Enzensberger über die Unberechenbarkeit der Welt 116

Carsten Dutt: «Wenn Verstehen wie Atmen ist».
Donatella Di Cesare paraphrasiert Gadamer 119

Fabian Goppelsröder: Unter dem Strich: Avantgarde!
James Joyce und das *fait divers* 123

Die Autoren 126

Im nächsten Heft: Idioten! Mit Beiträgen von William Clark, Ulrich Holbein, Andreas Urs Sommer und einem Essay von Wolf Lepenies.

Zum Thema

Die Namen Wilhelm und Alexander von Humboldt haben im In- und Ausland einen ausgezeichneten Klang. Sie stehen seit dem 19. Jahrhundert für das gute Deutschland – die bildungsbeflissene und weltoffene Kulturnation. Die beiden Brüder leihen ihre Namen Pflanzen und Flüssen, Vereinen und Foren, Stiftungen und Universitäten. *Der Spiegel* nannte Alexander gar einen «Vorbild-Deutschen» (September 2004, Nr. 38). Im letzten Jahr wurde Alexanders 150. Todestag begangen, in diesem Jahr steht das 200-jährige Jubiläum der Humboldt-Universität zu Berlin an. Die ZIG feiert mit, auf ihre Weise. Sie hebt nicht Vorbilder auf den Schild, sondern fragt, unter welchen ideengeschichtlichen, sozialen und politischen Verhältnissen die Humboldts zu Repräsentanten des guten Deutschlands werden konnten. Sie schreibt Wilhelm und Alexander nicht einfach auf Rollen und Formeln fest. Weder ist Alexander der Prophet einer neuen Moderne noch taugt Wilhelm als Vorkämpfer gegen die Bologna-Reformen des Universitätssystems. Diese Ausgabe nähert sich ohne falsche Frömmigkeit den beiden großen Unzeitgemäßen. Sie zeigt die beiden Brüder nicht isoliert auf hohen Sockeln sitzend, sondern führt ihr spannungsvolles Verhältnis vor Augen und findet in der Art beider, Wirklichkeit wahrzunehmen, eine ideengeschichtlich aufschlussreiche Gemeinsamkeit.

Es zeichnet die Brüder Humboldt aus, sich nicht nur für dies oder das, sondern immer für das Ganze zu interessieren. Becketts ironische Frage aus *Fin de partie:* «Y a-t-il des secteurs qui t'intéressent particulièrement – ou rien que le tout?» hätten die Brüder wohl ernsthaft im Sinne der letzteren Möglichkeit beantworten müssen. Der «Humboldt-Deutsche», von dem wir mit Anspielung auf den ominösen «Rembrandt-Deutschen» Julius Langbehn sprechen, wäre dann der Deutsche, der – weit entfernt von rationalistischer und technokratischer Detailversessenheit – stets den Blick für das große Ganze bewahrt, für den ganzen Menschen nach Art des neuhumanistischen Bildungsideals, für das Ganze der Natur, für die ganze Welt.

Diesem emphatischen Bezug aufs Ganze eignete aber schon zu Lebzeiten der Humboldts und mehr noch in der Rezeptionsperspektive etwas Anachronistisches und Kompensatorisches. Das vor allem von Wilhelm propagierte Bildungsideal, von dem als humanistisches Gegengift in Zeiten der Modularisierung und Bachelorisierung wieder so viel die Rede ist, begegnete von Anfang an einer immer mehr auf Spezialisierung und berufliche Verwertung angelegten Universitätsausbildung und einem Gymnasium, das sich mehr in ödem Pauken erging, als das Land der Griechen mit der Seele zu suchen. Und Alexanders Art, die Natur als einen zusammenhängenden Kosmos zu betrachten, wurde gerade deshalb so populär, weil die akademische Naturwissenschaft sich zunehmend vom Laienpublikum entfernte, indem sie ganz auf die Mathematisierung ihrer Methoden und Vereinzelung ihrer Gegenstände setzte. Als die letzten aus den Reihen der deutschen Klassiker waren die Humboldts, und besonders Alexander, schon zu Lebzeiten zu Denkmälern geworden, zu bewunderten und bestaunten Relikten einer vergangenen Epoche, deren Autorität nicht verhindern konnte, dass die Geschichte ihre Ideen eher musealisierte als sie aktiv fortzuschreiben.

Philip Ajouri
Marcel Lepper
Jonas Maatsch

Der Humboldt-Deutsche

Andreas W. Daum

Die Ironie des Unzeitgemäßen

Anmerkungen zu Alexander von Humboldt

Für Hans Gerhard Senger

November 1859

Noch nicht einmal sieben Monate waren seit seinem Tod vergangen. Wie kein anderer hatte er die Welt von den Himmelsgestirnen bis zu den Erdhöhlen erforscht und mit immer neuen Details beschrieben. Endlich erschien nun das große Buch über die Natur, auf das viele gewartet hatten. Der Name des Autors war in aller Munde, auch wenn das Echo auf seine Publikation keineswegs einhellig oder gar enthusiastisch war. Aber an dem Werk, das im Herbst 1859 die Gemüter erregte und bis heute diskutiert wird, kam keiner mehr vorbei. Es sei, so schrieb Rudolf Virchow vier Jahre später, ein Zustand eingetreten «wie im Staate nach einer tiefgehenden politischen Erschütterung, wo Alles wieder in Frage gestellt wird, was längst abgemacht zu sein schien, wo die Autorität ihre Stärke verliert und wo zuletzt Jeder an sich selbst und der Sicherheit seines Besitzes zweifelhaft wird.»[1]

Der Verstorbene, Alexander von Humboldt, erlebte diesen Zustand nicht mehr. Auch war das große Werk über die Naturwelt, von dem Rudolf Virchow so bedeutungsschwanger sprach, nicht jenes, an dessen Vollendung er bis kurz vor seinem Tod am 6. Mai 1859 fieberhaft gearbeitet hatte. Dessen Autor hieß Charles Darwin, und der hatte einen einigermaßen komplizierten Titel gewählt: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* Kurz

1 Rudolf Virchow: Ueber Erblichkeit. I. Die Theorie Darwin's, in: Deutsche Jahrbücher für Politik und Literatur 6 (1863), S. 339.

gefasst bedeutete dies die Begründung der modernen Evolutionslehre. Der Wortbandwurm im Titel von Darwins Werk steht in auffallendem Kontrast zu dem Ein-Wort-Titel von Humboldts Opus magnum *Kosmos*, von dem bis 1859 bereits vier Bände erschienen waren.[2] Der *Kosmos* kam zudem mit einer knappen erläuternden Zeile aus: *Entwurf einer physischen Weltanschauung*; sie klang bescheiden, übertraf aber Darwin an Anspruch bei weitem.

Parallelen

Von der zeitlichen Koinzidenz von Humboldts und Darwins großen Projekten und ihrem Verhältnis zueinander ist wenig zu hören gewesen im Darwin-Jahr 2009. Darwin selbst, der Gentleman, hätte dieses Versäumnis vermutlich bedauert; er schätzte, ja bewunderte Humboldt und schuldete ihm nach eigenem Bekennen großen Dank. Vor und während seiner Fahrt auf der *Beagle* hatte er Humboldts Reisebeschreibung aus Amerika gelesen und war von ihr nachdrücklich zur Methode der vergleichenden Beobachtung angeregt worden; einen Teil der englischen Übersetzung kenne er gar auswendig, schrieb Darwin später.[3]

Darwin und Humboldt trafen sich sogar einmal, 1842 in London, und es gibt Parallelen zwischen den Autoren und ihren Werken. Sowohl Darwins *Origin of Species* als auch Humboldts *Kosmos* waren überaus ambitionierte, komplizierte Bücher, die trotz ihres wissenschaftlichen Charakters Eingang in die Populärkultur fanden, und dies nicht allein in Europa. Im Übrigen fand auch der *Kosmos* ungewöhnlich viele Käufer, und die Leute rissen sich um den zweiten Band, als er 1847 erschien. Beide Autoren wurden zu Kultfiguren. Beiden wurde – zu Unrecht – vorgeworfen, in ketzerischer Manier einen Frontalangriff auf Gott und Kirche lanciert zu haben. Beide, Humboldt wie Darwin, wurden nachdrücklich inspiriert von ihren ausgedehnten Reiseunternehmungen über den Atlantik hinweg. Und beide blieben hinter manchen Trends ihrer Zeit zurück und wiesen zugleich über sie hinaus. Weder Humboldt noch Darwin lehrte an einer Universität oder forschte in einem Labor; beide bevorzugten die private Studierstube und bildeten doch den Mittelpunkt eines weiten internationalen Netzwerkes, das sie zu Giganten wissenschaftlicher Kommunikation werden ließ.

2 Alexander von Humboldt: Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung. Ediert und mit einem Nachwort versehen von Ottmar Ette und Oliver Lubrich, Frankfurt/Main 2004; die Erstausgaben der letztlich fünf Bände erschienen 1845, 1847, 1850, 1858 und 1862.

3 New York Times, 15. September 1874, S. 8. Siehe Petra Werner: Zum Verhältnis Charles Darwins zu Alexander v. Humboldt und Christian Gottfried Ehrenberg, in: Humboldt im Netz (HiN) X, 18 (2009), http://www.uni-potsdam.de/u/romanistik/humboldt/hin/hin18/werner.htm. Besonders intensiv beschäftigte sich Darwin mit Humboldts Bericht über die Südamerika-Expeditionen, der von 1819–29 in einer siebenbändigen englischen Übersetzung erschienen war.

Hinter Darwin

Dass die Darwinfeiern 2009 Alexander von Humboldt eher links liegen gelassen haben, mag sowohl mit Humboldts vermeintlichem historischem Misserfolg als auch mit seinem gegenwärtigen Erfolg erklärt werden. Auf den ersten Blick scheinen Humboldt die zukunftsträchtigen Ideen gefehlt zu haben, untergegangen in der Datenflut, die er selbst ausgelöst hatte. Humboldt erscheint heute dort unzeitgemäß, wo das Fehlen moderner evolutionstheoretischer Überlegungen in seinem Werk moniert, auf seinen Hyperempirismus verwiesen und die Verzettelung seiner Gedanken – gerade im ausufernden *Kosmos* – hervorgehoben wird.

Daniel Kehlmann hat aus diesen Attributen einen Gutteil des Spotts gezogen, dem er Humboldt in seinem Bestseller *Die Vermessung der Welt* aussetzt. Der Mann aus Preußen trottet bei ihm durch die atlantischen und asiatischen Gefilde, getrieben vom Sammelwahn, als Positivist, der keine Laus unberücksichtigt lässt: obsessiv alles und jedes messend, in Amerika den Begleiter Aimé Bonpland unbarmherzig mit sich ziehend, in einer Welt vergraben, deren Leben er verpasst, ebenso selbstverliebt wie seelenlos.[4] Man kann diesen Spott wahlweise oder kumuliert auf Naturwissenschaftler und Mathematiker (schließlich geht es auch um Gauß) beziehen, auf Gelehrte im Allgemeinen, auf deutsche Identitäten und Bildungsideen, auf das Projekt der Weltvermessung als Weltflucht oder auf anderes.

Ruck mit Humboldt

Zu Kehlmanns Leistung, überhaupt eine so ferne Gestalt zum Gegenstand heutiger Komik gemacht zu haben, dürfte umgekehrt die Humboldtwelle der jüngsten Zeit – und damit ein noch vor fünfzehn Jahren als undenkbar erscheinender Erfolg Humboldts in der Öffentlichkeit – erheblich beigetragen haben. Sie reicht von Dissertationen zu internationalen Konferenzen, neuen Editionen von Humboldtschen Schriften und Ausstellungen, die auf ein großes Publikum zielen. Selbst im Darwinjahr rollte die Humboldtwelle mit ungeheurer Kraft weiter.[5]

In der einen oder anderen Weise haben alle diese Bemühungen Alexander von Humboldt konsequent in unsere Zeit gerückt. Sie interpretieren sein Werk mit Sensibilität für die interkulturellen,

4 Daniel Kehlmann: Die Vermessung der Welt, Reinbek bei Hamburg 2008 (1. Auflage 2005).

5 Siehe, als Beispiele, Alexander von Humboldt: Amerikanische Reise. Rekonstruiert u. kommentiert v. Hanno Beck. 6. Aufl., Wiesbaden 2009; ders.: Kritische Untersuchung zur historischen Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der Neuen Welt und den Fortschritten der nautischen Astronomie im 15. und 16. Jahrhundert. Nach der Übers. aus dem Franz. von Julius Ludwig Ideler hg. und mit einem Nachw. vers. v. Ottmar Ette, Frankfurt/Main 2009; ders.: Zentral-Asien. Untersuchungen zu den Gebirgsketten und zur vergleichenden Klimatologie. Nach der Übersetzung Wilhelm Mahlmanns aus dem Jahr 1844. Neu bearb. und hg. v. Oliver Lubrich, Frankfurt/Main 2009; ders.: Es ist ein Treiben in mir. Entdeckungen und Einsichten, hg. v. Frank Holl, München 2009; Alexander von Humboldt. Das große Lesebuch, hg. v. Oliver Lubrich, Frankfurt/Main 2009.

ökologischen und fachübergreifenden Perspektiven, die in ihm aufgezeigt werden. Am prägnantesten hat Hans Magnus Enzensberger die «Aktualität» Humboldts zusammengefasst. Seine «Sieben Argumente» lesen sich als Plädoyer für einen Humboldtschen Ruck, der die Republik erfassen möge. Nicht zufällig wird er von Roman Herzog assistiert – schließlich sei Deutschland «auf Alexander von Humboldt angewiesen, wenn es die Herausforderungen des 21. Jahrhunderts bestehen will…». Derart eingestimmt fehlen wenige Kürzel der bundesrepublikanischen Diskussion um die Fluchtlinien der Post-Moderne: Humboldt wird zur Chiffre für Netzwerkbildung und Wissenschaft als globales Projekt, für die Wissensgesellschaft und ökologisches Naturverständnis, für Risikobereitschaft und Zukunftschancen. Allerdings war Enzensberger, dessen Elan und Entdeckerfreude einige der vorzüglich edierten Neuausgaben von Humboldts Schriften ermöglicht hat, an anderer Stelle – und eine Generation früher erstmals publiziert – vorsichtiger: Tatsächlich sei «nicht ganz klar», worauf Humboldts «Größe» beruhe.[6]

Ob man vor diesem Hintergrund neugierig sein darf, wer jetzt die textgetreuen Ausgaben von Humboldts Werken, die in den vergangenen Jahren mit enormen Auflagenzahlen auf dem Buchmarkt erschienen sind, auch lesen wird? Wer wird in ihnen welche Orientierung im Zeitalter der Globalisierung finden? Wer – außerhalb forscherlicher Kreise – wird mit welchem Gewinn Humboldts Reisebeschreibungen durchpflügen, mehr als hundertsiebzig Jahre nach Darwin? Mag es nicht verständlich sein, dass heutige Leser die Kehlmannsche Alternative, Humboldt zu karikieren und über die fiktive Karikatur lachen und sich wundern zu dürfen, attraktiv finden?

Chiffren und Sperriges

Keines der Dilemmata, die sich schon bei vorsichtiger Annäherung an Humboldt ergeben, ist neu. Schillers kritisches Urteil zu Alexander aus dem Jahr 1796, das letzteren als «beschränkte[n] Verstandesmensch[en]» ohne «Einbildungskraft» charakterisiert,[7] ist schon früh zum Topos einer Rezeptionsgeschichte geworden, die sich seither zwischen den Polen von Kritik und Ikonisierung bewegt. Zu den wenigen, die sich dem Enthusiasmus über Kehl-

6 Hans Magnus Enzensberger: Zur Aktualität Alexander von Humboldts: Sieben Argumente, in: humboldt portal, http://www.humboldt-portal.de/sro.php?redid=10534; und ders.: Alexander von Humboldt 1769–1859, in: Alexander von Humboldt. Netzwerke des Wissens, S. 17. Im Eichborn Verlag erschienen zuletzt Alexander von Humboldt: Ueber einen Versuch den Gipfel des Chimborazo zu ersteigen. Mit dem vollständigen Text des Tagebuches «Reise zum Chimborazo», hg. und mit einem Essay vers. v. Oliver Lubrich und Ottmar Ette, Berlin 2006; ders.: Mein vielbewegtes Leben. Der Forscher über sich und seine Werke. Ausgew. und mit biogr. Zwischenstücken versehen von Frank Holl, Frankfurt/Main 2009.

7 Friedrich Schiller an Christian Gottfried Körner, 6. August 1797, in: Schillers Werke. Nationalausgabe. Bd. 29: Briefwechsel. Schillers Briefe 1.11.1796 – 31.10.1798, hg. v. Norbert Oellers und Frithjof Stock, Weimar 1977, S. 113.

manns *Vermessung der Welt* entzogen haben, gehören bezeichnenderweise Humboldtkenner, die den Roman in die lange Tradition negativer Klischees über Alexander stellen.[8]

Der Versuch, Humboldts Werk in schlüssigen Formeln zu verdichten und seine Persönlichkeit auf wenige Nenner zu bringen, ist schon immer auf allen Seiten – jenen der Kritiker wie denen der Bewunderer – zu finden gewesen. Nicolaas Rupke hat diesen Versuch zuletzt als chronologische Abfolge von Humboldtaneignungen interpretiert; Deutschlands wechselnde politische Systeme hätten demnach Humboldt als Projektionsfläche genutzt, um nationale Identität zu definieren.[9] Allerdings existierten solche Aneignungen immer zeitgleich. Die Formeln, auf die Humboldt reduziert wurde, haben oft miteinander konkurriert und wurden gerade im 19. Jahrhundert außerhalb Deutschlands formuliert. Der Volksfreund Humboldt konkurrierte mit dem Geistesaristokraten, Humboldt wurde zum Anti-Napoleon (der die Welt intellektuell und mit friedlichen Mitteln erobert habe), zum philosophischen Materialisten, aber auch zu einem wahren Gottgläubigen, der die Schöpfung in neuem Glanz erscheinen ließ, so in den USA beim konservativen Humboldtprotegé und Darwingegner Louis Agassiz.

Alle diese Formeln haben sich letztlich an der Sperrigkeit und «Unschärfe» von Humboldt als Person und der seinem Werk innewohnenden Vielfalt gebrochen.[10] Beides entzog und entzieht sich der Vereinnahmung in kohärenten Chiffren. Die Deutungsvielfalt, die in Humboldts Arbeiten selbst angelegt ist, unterläuft letztlich eine Deutungsgeschichte, die sich selbst in linearer Abfolge historisiert und in immer neuen Topoi zusammenfügt. Diese Sperrigkeit ist nie verborgen geblieben und wurde von vielen Beobachtern biographisch begründet. Wo die Widersprüchlichkeit der Humboldtschen Eigenschaften betont wurde, da blieben diese Eigenschaften oft unverbunden nebeneinander stehen: Unbestreitbar war Alexander eitel und zugleich selbstlos, empirisch bis zum Extrem und doch Verfechter eines relationalen, gedanklich geleiteten Konzepts von Wechselwirkungen in der Natur. Er war opportunistisch im Lob für andere, die ihm nutzten, und gleichzeitig uneigennützig dort, wo er Kollegen und weniger prominente Schriftsteller oder Forscher förderte. So war es nur konsequent,

8 Ottmar Ette: Alexander von Humboldt und die Globalisierung. Das Mobile des Wissens, Frankfurt/Main 2009, S. 307 f.

9 Nicolaas A. Rupke: Alexander von Humboldt. A Metabiography, Frankfurt/Main 2005.

10 Otto Krätz: Alexander von Humboldt. Mythos, Denkmal oder Klischee?, in: Alexander von Humboldt. Netzwerke des Wissens, S. 33.

dass Alexander von Humboldt 1883 dem Literatur- und Kunsthistoriker Hermann Grimm «wie eine aus vielen Gelehrten zusammengeschweißte Persönlichkeit» erschien.[11]

Formeln für den Formellosen

Dagegen haben sich die aus der postmodernen Literaturwissenschaft gespeisten Humboldtdeutungen konsequent gegen die «biographische Illusion» (Pierre Bourdieu) gestellt. Sie sind in scharfsinnigen Interpretamenten verdichtet und lassen kein Schlupfloch mehr. Humboldts Schwächen werden in diesem Zugriff zu Stärken. Die verwirrende Vielfalt der Darstellungsmodi und der Gliederung im *Kosmos* wird hier zum poetischen Geniestreich, der auf eine trügerische Systematik der Natur verzichtet. Das Unvollendete in Humboldts Werk wird zum Memento, dass Geistesfortschritt nur durch immer neuen Aufbruch zu erreichen ist. Die Situationen in Humboldts Leben, in denen er forscherlich scheiterte (so beim Abstieg in die Höhle von Guácharo und beim Aufstieg zum Gipfel des Chimborazo, beides auf der Amerikareise), werden zur «Lebenskunst: Sie zielt auf das Glück, keinen Gipfel zu erreichen, nirgendwo anzukommen.» Vermeintliche Fehler werden zum «System», das die eigenen Grenzen des Erkennenwollens selbstreflexiv und freudig annimmt, intellektuelle Frustrationen zu Erfahrungen der fröhlichen Wissenschaft.[12]

Diese neue Schlüssigkeit hat indes dazu beigetragen, noch mehr Formeln zu prägen. Anders als die älteren Chiffren sind sie in ihrer feinen Abstufung theoriegeleitet; sie sind weniger auf die Person denn auf die Textur von Humboldts Werken und seine Sichtweise der Welt bezogen. Und sie ergänzen sich nahtlos. Im Bemühen, Humboldt in den Mittelpunkt «wandernder Netze» und «vernetzter Wanderungen» zu stellen, tritt ein Humboldtsches «Weltbewusstsein» hervor, aus dem eine «Lebenswissenschaft» hervorgegangen sei, die transreal und interkulturell angelegt sowie um Intermedialität bemüht ist, um ein Sehen der Globalität und Interdependenz der Welt zu ermöglichen.[13]

Manchen Lesern mag es bei so viel Begrifflichkeit schwindelig werden und vorkommen, als würden hier das Kontingente, Brüchige und Vieldeutige an Humboldt in eine wasserdichte Hermeneutik der Textanalyse eingewoben und das Zwiespältige ästheti-

11 Herman Grimm: Die Standbilder Alexanders und Wilhelms von Humboldt vor der K. Universität zu Berlin, in: Preußische Jahrbücher 51 (1883), S. 642.

12 Vgl. Ette: Alexander von Humboldt, S. 402, S. 406. Siehe auch ders. und Oliver Lubrich: Die andere Reise durch das Universum. Nachwort, in: Humboldt, Kosmos, S. 905–920.

13 Ottmar Ette: Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne, Weilerswist 2002.

siert. Das Knüpfen eines engmaschige Netzes neuer Chiffren und Metaphern, die sich kohärent zusammenfügen, hebt sich jedenfalls ab von einem auffallenden Charakteristikum des Humboldtschen Werks: Es verzichtet selbst weitgehend auf schlüssige Formeln, zumal in idealtypischer Abstraktion. Humboldts Prosa lebt davon, dass sie das «Schweben über der Beobachtung», wie Humboldt es formulierte,[14] mit dem Einwühlen in unzählige, faszinierende Details verbindet, ohne diese Verknüpfung als paradox zu verstehen. Allerdings merkte Humboldt durchaus, dass er es nicht immer schaffte, beides eindeutig aufeinander zu beziehen. Darin unterschied er sich von Darwin, der die Natur noch konsequenter materialisierte und der Nachwelt Begriffe bereitstellte, die diese nutzen und verbiegen konnte – so die der natürlichen Selektion, der zufälligen Artvarianz und des Kampfes ums Dasein.

Ausgerechnet die einzige Formel, die Humboldt nachdrücklich in die kollektive Erinnerung eingeschrieben hat, ist so umfassend, dass sie mehr noch als diejenigen Darwins ausdeutbar bleibt: Die Natur ist ein «Kosmos», in dem alles in Wechselwirkung mit allem steht. Humboldts präziserer Begriff der physischen Weltbeschreibung, die zugleich ein «Weltgemälde» bieten soll, wird bis heute unter Forschern diskutiert, ist aber in der Öffentlichkeit ungleich weniger bekannt geworden. Und seiner Theorie der isothermen Linien – von ihm selbst am Lebensende neben den pflanzengeographischen und geomagnetischen Arbeiten hervorgehoben – fehlt das Spektakuläre Darwins.[15]

Der Insider als Außenseiter

Den intellektuellen Reichtum, den Humboldts Werk bietet, und das Faszinierende seiner Persönlichkeit, die sich so sehr dem schlüssigen Zugriff entzieht, kann man indes auch in eine andere Perspektive stellen, die stärker die ironischen Brechungen in beiden hervortreten lässt. Humboldt war nicht schlicht widersprüchlich, sondern kokett und gewitzt, distanziert zu sich selbst und doppelbödig, unzeitgemäß zu seiner Zeit – ja, immer wieder ironisch mit sich, mit anderen, gegenüber den Gegenständen, die ihn beschäftigten, und in dem Versuch, aus seinen Forschungen Sinn zu machen. Die Wirkungsgeschichte seines Werkes erweist sich in dieser Perspektive weniger als eine Abfolge von Stufen

14 Humboldt an Varnhagen, 24. Oktober 1834, in: Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858. Nebst Auszügen aus Varnhagen's Tagebüchern, und Briefen von Varnhagen und Anderen an Humboldt. 2. Aufl., Leipzig 1860, S. 23.

15 Humboldt: Kosmos, Erster Band, S. 40 (im Original S. 85); Eberhard Knobloch: Alexander von Humboldt – The Explorer and the Scientist, in: Centaurus 49 (2007), S. 10.

denn als eine ironisch gebrochene Spiegelung seiner Vieldeutigkeit. Ironie taugt dabei nicht als eine neue Zauberformel. Aber Distanz zu sich selbst und zu anderen, eine Divergenz von Sagen und Meinen, ein innerliches Abrücken von der Gravitas, die ihn umgab und aus dem *Kosmos* spricht: All dies durchzieht Humboldts Leben und Korrespondenzen. Und es paart sich am Ende mit dem anekdotisch gemeinten, aber durchaus vielsagenden Eingeständnis, selbst einer «kosmischen Unordnung» anheim gefallen zu sein.[16]

Humboldts uferlose Korrespondenz, auf welche die kurz nach seinem Tod publizierten Briefe an Varnhagen von Ense ein Schlaglicht werfen, bietet eine Fundgrube für alle, die seinen ironischen Zugang zu Menschen, zu Institutionen und zu dem eigenen Vermögen, die Natur als Ganzes erfassen zu wollen, nachspüren wollen. Da distanziert er sich – mal leise, mal deutlicher – von Kollegen und jenen Konservativen, denen er in seiner Korrespondenz mit ihnen und in höfischer Umgebung nahestand oder schmeichelte. Begierig saugt Humboldt auf, was er zur Abfassung seines *Kosmos* braucht (Gedanken und Fakten ebenso wie finanzielle Absicherung), genervt schüttelt er anderes ab, manches ist ihm schlicht gleichgültig. Der Kritiker der Sklaverei in den USA macht sich ebenso lustig über die Friedensapostel der Quäker wie über den Preußischen Staatsrat, dem er selbst lange Zeit angehörte.

Gerade die Selbstbezüglichkeit erlaubte Humboldt seinen feinen Spott. Das melancholische Gefühl, allein und unter (!) den eigenen Möglichkeiten geblieben zu sein, hat er oft selbstironisch aufgefangen. Humboldt war sich wohl bewusst, dass er, der sich wie kein anderer interpersonal vernetzte und Sachzusammenhänge in der Kommunikation mit anderen zu erschließen suchte,[17] zugleich vereinsamte wie kaum einer seiner Freunde. Aus der – nicht immer, aber doch immer wieder – ironisch gebrochenen Selbstbezüglichkeit, welche die Vereinsamung in Kauf nahm, erwuchs Humboldts persönliche Freiheit, gedanklich seinen Weg zu gehen. Er stand dabei oft genug außerhalb der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Matrix, die ihn einschloss. Er wurde so in vielerlei Hinsicht zum ultimativen *Insider as Outsider*, um eine Formulierung von Peter Gay über die Kultur der Weimarer Republik zu variieren.[18]

16 Humboldt an Varnhagen, 9. August 1855, in: Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen, S. 299.

17 Petra Werner: Himmel und Erde. Alexander von Humboldt und sein Kosmos, Berlin 2004.

18 Peter Gay: Weimar Culture. The Outsider as Insider, New York 1968.

Der andere Forschungsimperativ

Das Ironische an Humboldt beschränkt sich indes nicht auf die Person, deren Idiosynkrasien oder auf Humboldts innerliche Distanzierung von dem sozialen Leben, dem er angehörte. Es übersetzte sich in die Art und Weise, wie er Wissen formulierte, wie er gelesen wurde und wie er sich in – genauer gesagt: gegenüber – dem Wissenschaftssystem seiner Zeit positionierte. Alexander von Humboldt sperrte sich gegen die institutionelle Logik, die sein Bruder Wilhelm und andere zu Beginn des 19. Jahrhunderts formulierten. Sie fand ihren musterhaften Ausdruck in der Gründung der Berliner Universität 1809/10, die sich sehr viel später, 1949, den Namen des Bruderpaares aneignete. Humboldt förderte Praktiken, die aus dieser Logik hervorgingen – aber sie waren nicht die seinigen. Auch insofern blieb er unzeitgemäß. Nicht in der modernen Forschungsuniversität, nicht in der sich bürokratisierenden Laufbahn von einer Doktorarbeit zur Habilitation und Professur, nicht über die Etablierung eines Labors oder Seminars, wie von seinen Zeitgenossen Justus von Liebig und Leopold von Ranke begründet, verortete sich Humboldt. Nicht einmal der Logik des geordneten *Publish or Perish* fügte sich Humboldt, der zweisprachig publizierende Autor eines riesigen Oeuvres. Er schrieb schlicht weiter, immer weiter.[19]

Der von Schiller so scharf verurteilte Verstandesmensch, den Daniel Kehlmann zur Karikatur des obsessiv rationalisierenden Sezierers verkürzt hat, entzog sich ausgerechnet am Höhepunkt seines Ruhmes, nach der Rückkehr aus Amerika 1804, den vorherrschenden Tendenzen zur Rationalisierung, Bürokratisierung und Institutionalisierung der Wissenschaften. Er entzog sich bezeichnenderweise schon räumlich und zeitlich dem *Take-Off* der modernen Forschungsuniversität; deren Gründerjahre erlebte er, von wenigen Unterbrechungen abgesehen, in Paris. Den im Deutschland des 19. Jahrhunderts so dominanten Forschungsimperativ wissenschaftlichen Arbeitens lebte Humboldt auf seine Weise. Als unerbittliches Ringen um institutionell abgesicherte Autorität machte er sich diesen Imperativ nicht zu eigen. Humboldt verzichtete damit auf die Insignien eines modernen «akademischen Charismas», vom Vorsitz eines Instituts und einer Entourage von Doktoranden bis zu einer wachsenden Zahl von ab-

19 Alexander von Humboldt Schriften. Bibliographie der selbständig erschienenen Werke, hg. v. Horst Fiedler und Ulrike Leitner, Berlin 2000.

20 R. Steven Turner: The Growth of Professorial Research in Prussia, 1818 to 1848 – Causes and Context, in: Historical Studies in the Physical Sciences 3 (1971), S. 137–182; William Clark: Academic Charisma and the Origins of the Research University, Chicago, London 2006; Ette: Alexander von Humboldt, S. 17.

21 Zum mediatorischen Charakter von Wirkungsgeschichten siehe Hans Gerhard Senger: Ludus Sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues, Leiden 2002, S. 259–261.

22 Andreas W. Daum: Alexander von Humboldt, die Natur als «Kosmos» und die Suche nach Einheit. Zur Geschichte von Wissen und seiner Wirkung als Raumgeschichte, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 23 (2000), S. 243–268.

23 Humboldt: Kosmos, Erster Band, S. 3 (im Original S. VI).

24 Andreas W. Daum: Nation, Naturforschung und Monument. Humboldt-Denkmäler in Deutschland und den USA, in: Die Kunst der Geschichte. Historiographie, Ästhetik, Erzählung, hg. v. Martin Baumeister, Moritz Föllmer und Philipp Müller, Göttingen 2009, S.99-124; Aaron Sachs: The Humboldt Current. Nineteenth-Century Exploration and the Roots of American Environmentalism, New York 2006.

gehaltenen Examina. Er hatte viele Anhänger, aber keine akademischen Schüler im klassischen Sinne. Der aus der «Verzeitlichung der Natur» (Wolf Lepenies) hervorgehenden wissenschaftlichen Disziplinbildung stand Humboldts Vorstellung vom Zusammendenken aller Wissensbestände entgegen. Ottmar Ette hat daher zu Recht Humboldts Wissenschaft als transdisziplinär und nicht interdisziplinär bezeichnet.[20] Und ausgerechnet das zentrale Merkmal professioneller Wissenschaft, das Streben nach Originalität, wurde Humboldt schon von Zeitgenossen – oft mit einer Dosis Traurigkeit – abgesprochen und noch zu Lebzeiten gegen seinen *Kosmos* gewandt.

Nicht Lewis, nicht Clark

Auch die Wirkungsgeschichte Humboldts hat ihre eigenen Logiken; sie verweist mindestens ebenso auf die Deutungsmacht der Vermittler von Humboldtschen Gedanken wie auf Humboldt selbst.[21] Und sie erklärt sich nicht aus dem weltweiten Export des deutschen Universitätsmodells im 19. Jahrhundert. Ungleich mehr als in Deutschland und unter seinen akademisch fest verankerten Zeitgenossen entfalteten sich Humboldts Ideen zum einen außerhalb Deutschlands und vor allem in der englischsprachigen Welt, obwohl diese weitgehend auf Übersetzungen angewiesen war. Dieser Effekt ergab sich vor allem aus Humboldts Verständnis von Naturforschung als Raumwissenschaft.[22] Mit Respekt vor der Historizität jeglichen Naturforschens verstand Humboldt die Suche nach Einheit und Ordnung («Kosmos») in der Natur immer dynamisch als das sensible Erfassen, Vergleichen und Interpretieren von Naturphänomenen im Raum, der seinerseits von meteorologischen Bedingungen ebenso verändert wird wie von den Eingriffen des Menschen und der von ihnen geschaffenen sozialen Ordnungen.

Solchermaßen ist die *Humboldtian Science* vor allem dort zeitgemäß geworden, wo sie sich in großangelegte, vergleichende Überblicke zu Magnetismus und Geographie, zu ozeanischen und meteorologischen Bedingungen übersetzen und in Prozessen der Raumerschließung nutzen ließ. Das galt insbesondere für die kontinentalen Territorien der USA, Kanadas und Australiens sowie, die beiden letztgenannten einbeziehend, das Britische Imperium.

Abb. 1
Alexander vor der Humboldt-Universität zu Berlin, Denkmal von Reinhold Begas

Abb. 2
Der Humboldt-Amerikaner, Denkmal von Ferdinand Miller in St. Louis/Missouri

In Deutschland nahmen die Fachwissenschaften Humboldts kosmische Ideen dagegen reserviert auf, und viele der ursprünglich französisch publizierten, überaus reichhaltigen Arbeiten Humboldts zur Amerikareise führten ein Schattendasein. Selbst der von den Deutschen so stark beachtete *Kosmos* stieß bald auf Kritik.

Zum anderen wanderte Humboldts Anliegen, «die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganze aufzufassen»,[23] in die Populärkultur. Ein gutes Beispiel sind wiederum die USA, wo der kulturelle Humboldtstrom Autoren wie David Henry Thoreau, Ralph Waldo Emerson und John Muir, den Gründervater der amerikanischen Naturschutz- und Umweltbewegung, erfasste. Der multiethnischen Gesellschaft der expandierenden nordamerikanischen Republik fiel es leichter als dem deutschen Kaiserreich, den vieldeutigen Alexander von Humboldt zu würdigen. Bezeichnenderweise scheiterte die Idee, ein großes Nationaldenkmal für Humboldt in Deutschland zu errichten. Der sitzende Alexander von Reinhold Begas vor der – heute so genannten – Humboldt-Universität war im Duo mit dem Bruder Wilhelm (entworfen von Paul Otto) eine Kompromisslösung. Dagegen brachten amerikanische Metropolen im 19. Jahrhundert großartige Humboldtdenkmäler als klassisch historisierende Einzelstatuen hervor.[24] *(Abb.1 und 2)* Humboldt und Bonpland wurden nicht zu deutschen Lewis und Clark, deren Expedition gen Westen unter Präsident Thomas Jefferson – von Humboldt interessiert verfolgt – einen Gründungsmythos für die junge nordamerikanische Republik schuf.

Humboldt, populär?

Weit mehr als Darwin wurde Humboldt aber auch in Deutschland während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Spiritus rector jener Formen von Naturkunde, die ausdrücklich auf eine breite Öffentlichkeit zielten und Wissen über die Natur als konsumierbares Gut verstanden wissen wollten. Humboldts Ideen inspirierten eine Generation von populärwissenschaftlich schreibenden Autoren nach der anderen; sie wurden zu den eigentlichen Humboldt-Schülern. Im Zuge dieser diskursiven Verschiebung wandelte sich das Bild des zunehmend unzeitgemäßen Forschers Humboldt ausgerechnet zu dem des volkstümlichen

Humboldt. Wieder wurde eine schlüssige Formel geboren, die des populären Humboldts, der Wissen für jedermann zugänglich gemacht habe. Der *Kosmos* erscheint in dieser Sicht als Gipfel und populärwissenschaftliches Werk im besten Sinne.

Unter allen Humboldtchiffren hat die Formel des populären Humboldt bis heute die größte Beharrungskraft behalten. Und sie hat sich immer wieder ihrer Tradition vergewissert. Insbesondere Humboldts öffentliche Vorlesungen an der Berliner Singakademie, gehalten in sechzehn Etappen zwischen Dezember 1827 und März 1828, boten demnach eine Sternstunde in der Geschichte der Wissenschaftspopularisierung.[25] Humboldt selbst sah seine Intentionen, seine darstellerische Praxis und seine Wirkung, soweit diese auf die Öffentlichkeit zielten, differenzierter. Er nahm nie für sich in Anspruch, mit seinen Vorträgen in der Singakademie schichtenübergreifend ein Publikum im Dienste eines Konzepts von Demokratisierung angesprochen zu haben. Auch sozialhistorisch ist dies nicht zu belegen; die Resonanz war groß, aber das Publikum der Vorträge bot keineswegs schlicht einen Querschnitt durch die Berliner Gesellschaft.

Über die Bedeutung von Popularität reflektierte Humboldt zudem vorsichtig und mit durchaus widersprüchlichen Interpretationen. So hat er wiederholt gegenüber seinem Verleger Johann Georg von Cotta sein Interesse an dem «Effect auf die Massen» und der «Verbreitung von Ideen» bekundet. Aber der «Beifall der Massen» war ihm auch aus anderen, eigennützigen Interessen heraus wichtig.[26] Humboldts Verständnis von Öffentlichkeit blieb ebenso wenig statisch wie seinem Werk oder Auftreten demokratische Züge quasi wesensmäßig eingeschrieben sind. Wo Humboldt Öffentlichkeit wollte und schuf, da tat er dies im Bewusstsein, dass Intention und Wirkung nicht automatisch zusammenfielen. Er wusste, dass dem Publikum ebenso wie dem Prozess der Vermittlung von Wissen jeweils eigenständige Bedeutung zukommt. Die Modernität im Humboldtschen Verständnis von Öffentlichkeit liegt in der Erkenntnis begründet, dass sich öffentliches Wissen in der Dynamik einer sich zunehmend ausdifferenzierenden Marktgesellschaft konstituiert, in der Wissen als konsumierbares Gut angeboten, angenommen und verändert, stets neu verhandelt und nicht zuletzt auch in materiellen Ge-

25 Alexander von Humboldt: Über das Universum. Die Kosmosvorträge in der Berliner Singakademie, hg. v. Jürgen Hamel und Klaus-Harro Tiemann in Zusammenarbeit mit Martin Pape, Frankfurt/Main 1993, S. 11–13.

26 Alexander von Humboldt an Johann Georg von Cotta, 7. Juni 1845 und 20. Februar [vermutlich im März d. J. verfaßt] 1848, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Cotta-Archiv (Stiftung der Stuttgarter Zeitung)

winn übersetzt wird. Und diese Einsicht – weniger die emphatischen Formeln, welche die Nachwelt über den populären Humboldt formuliert hat – wird von der Rezeptionsgeschichte seiner Werke bestätigt.

Brüchiges

Schon früh sah Humboldt die Fallstricke in dem Versuch, seine Schriften als publikumswirksam zu verfassen und zu begreifen. Im gleichen Moment, als Humboldt 1834 seinen vielzitierten «tollen Einfall» beschrieb, «die ganze materielle Welt [...] von den Nebelsternen bis zur Geographie der Moose auf den Granitfelsen» in einem Werk einzufangen, wurden ihm nicht nur die intellektuellen, sondern auch die darstellerischen Herausforderungen dieses Unterfangens klar. Selbstironisch erkannte Humboldt die Gefahr, dass er sich selbst ein Bein stellen würde. Einerseits wollte er die Leser mit «lebendiger Sprache» anregen und die Anmerkungen so platzieren, dass sie dem Lektüreerlebnis nicht im Wege stehen würden. Andererseits waren da die «Hauptgebrechen» seines Stils – von der «Neigung zu allzu dichterischen Formen» bis zu langen Partizipialkonstruktionen. Selbst der Titel *Kosmos* erschien dem Gelehrten «nicht ohne eine gewisse *Afféterie*» zu sein.[27] Später, in der Vorrede und den einleitenden Bemerkungen zum ersten Band des *Kosmos*, rang Humboldt erneut mit der Herausforderung, seine Leser durch eine lebendige Darstellung anzuziehen und gleichzeitig einen «ermüdenden Eindruck» zu vermeiden. Nicht ohne Ironie zitierte er Goethes Aphorismus, wonach die Deutschen die Gabe besäßen, «die Wissenschaften unzugänglich zu machen»; aber einer «sich schnell verbreitenden Halbcultur, welche wissenschaftliche Resultate in das Gebiet der geselligen Unterhaltung, aber entstellt hinüberzieht», wollte er ebenso wenig dienen.[28]

Der unbestreitbar spektakuläre Verkaufserfolg des *Kosmos* schien Humboldts Skrupel zunächst wegzuwischen (übrigens erhielt Fürst Metternich in Wien auf ausdrückliche Bitte des Autors eines der ersten Freiexemplare). Allein der zweite Band ging mit einer Startauflage von 10000 Exemplaren ins Rennen und wurde mit Abstand zum Bestseller des Cotta-Verlages; das Gesamtwerk erreichte fünfstellige «Traumauflagen».[29] Doch bald sah Humboldt,

27 Humboldt an Varnhagen, 24. Oktober 1834, in: Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen, S. 20, S. 23, S. 22.

28 Humboldt: Kosmos, Erster Band, S. 4 (im Original S. VIII), S. 21 (29), S. 19 (24).

29 Kurt-R. Biermann und Ingo Schwartz: «Werk meines Lebens». Alexander von Humboldts «Kosmos», in: Alexander von Humboldt. Netzwerke des Wissens, S. 205.

wie in allen seinen Unternehmungen, mehr als andere. Er erkannte, dass der *Kosmos* als intellektuelle und schriftstellerische Erfolgsformel auf dem unkontrollierbaren Markt des öffentlichen Wissens brüchig blieb. Ärgerlich war nicht nur, dass nun populär gehaltene Werke aus dem Boden schossen, die sich des gleichen, ungeschützten Titels bedienten. Auch stellte sich Kritik an Humboldts Darstellungsweise ein. Sensibel vermerkte Humboldt, dass sein Publikum, an dessen «Stimmung» ihm so viel lag, zu zerfransen begann. Die Böswilligen machten einen «schleppenden Styl» bei ihm aus, aber auch Wohlmeinende beklagten das Fehlen eines Registers und einer klaren Inhaltsübersicht sowie seine Neigung, die Darstellung mit wissenschaftlichen Details zu überhäufen.[30]

Mikro-Kosmisches

Daniel Kehlmann, der Humboldts Werk schlicht als «Alptraumbuch» empfindet,[31] könnte sich durchaus bestätigt fühlen. Nur waren es zu Humboldts Lebzeiten ausgerechnet dessen Anhänger und Epigonen, die fast beschämt zugeben mussten, was nach ihnen im Sog der Formeln vom populären Humboldt wieder unterging: dass nämlich der *Kosmos* kaum als populärwissenschaftliches Werk taugte, zumal man ihn nicht voraussetzungslos verstehen konnte. Jeder fühlte, so konnte man schon 1850 lesen, «dass nur die Mode ihn zwang, in die allgemeine Bewunderung und Begeisterung für die Schönheit dieses Meisterwerks einzustimmen, während ihm selbst die geistige Tiefe jenes Gemäldes verschlossen blieb.» Viele Tausende, «welche das merkwürdige Buch mit Eifer ergriffen», hätten es «in gewissem Grade betrübt aus der Hand [gelegt], mit dem niederschlagenden Gefühl, dass sie es nicht ganz verstehen ...».[32]

Humboldt reagierte gewitzt, wiederum nicht ohne Eigennutz und Ironie, und vor allem reagierte er marktgerecht. Ihm wurde zunehmend klar, dass es ebenso unterschiedliche Lesarten des *Kosmos* gab wie unterschiedliche Lesebedürfnisse; erstere konnte er nicht unterbinden, auf letztere konnte er aber reagieren und öffentlichkeitswirksame Abhilfe schaffen. Über zwei Jahre hinweg, beginnend im Revolutionsherbst 1848, versuchte Humboldt, Cotta davon zu überzeugen, ein Bändchen zu verlegen, in dem Experten den großen *Kosmos* für gebildete Laien zusammenfassen

30 Humboldt an Cotta, 18. Januar 1846 und 28. November 1847, Cotta-Archiv.

31 «Ich kann nicht rechnen», in: Falter, 38/2005 vom 21.9.2005, http://www.falter.at/web/print/detailphp?id=148.

32 Otto Ule: Das Weltall. Beschreibung und Geschichte des Kosmos im Entwicklungskampfe der Natur. Allen Freunden der Natur gewidmet. Band I, Halle 1850, S. IV; Briefe über Alexander von Humboldt's Kosmos. Ein Commentar zu diesem Werke für gebildete Laien. Band I, 2. Aufl., Leipzig 1850, S. VII.

und kommentieren sollten: wohlfeil, anmutig verfasst, nicht zuletzt «ohne Anmerkungen!». Kurz und nur halbwegs scherzhaft formuliert: ein «Micro-Kosmos» sollte her. Und das möglichst rasch, denn Humboldt merkte auch, dass das Interesse am «Makrokosmos» nachließ, die noch vorhandene Gunst des Publikums also zu nutzen sei.[33]

Humboldt träumte gar von weit über 20000 Exemplaren eines «Micro-Kosmos», und dieser Traum hatte einen sehr konkreten Hintergrund. Der Mann war in Geldnot, mehr denn je, und Öffentlichkeit zu schaffen sollte sich auch auszahlen. Man könne mit einem populären «Micro-Kosmos» und einer Sonderausgabe der Ansichten der Natur, das «lästige Eruditions Gepäck» abwerfend, schlicht «ein grosses Geldgeschäft» machen.[34] Letztlich scheiterte die Idee aber am Verleger, der um den Verkaufserfolg des eigentlichen *Kosmos* fürchtete, auch wenn er erkannte, dass langfristig neue Marktstrategien notwendig waren, um nicht nur Käufer, sondern auch Leser zu finden. Nicht zufällig tauchte im Nachmärz der Neologismus «populärwissenschaftlich» auf; er wies die Richtung.[35]

Zeitgemäßes

Humboldt blieb hinter den Erwartungen vieler Leser zurück – jener, die seinen *Kosmos* als veraltet kritisierten, und jener, die das Werk kaum leserlich fanden. Während die Idee eines «Micro-Kosmos» uneingelöst blieb, überholten nun andere Humboldt in dem Versuch, auf das wachsende Interesse an naturwissenschaftlicher Belehrung publikumsgerecht zu antworten. Die neue Populärwissenschaft begann sich von der «Fachwissenschaft», wie es jetzt hieß,[36] abzusetzen, um zugleich immer wieder auf sie zurückzuwirken. Es gehört zu den vielen Ironien der Wirkungsgeschichte Humboldts, dass er ausgerechnet in dieser Phase und in den Jahrzehnten nach seinem Tod 1859 seine größte öffentliche Wirkung entfaltete. Als Humboldt zum Ende seines Lebens hin zwischen allen Stühlen saß – unzeitgemäß für die moderne Forschungsuniversität, innerlich dem preußischen Königshof entfremdet, zunehmend einsam im Zentrum eines transnationalen Netzwerks von Kontakten, mit seinem Hauptwerk nicht populär genug für das breite Publikum –, da wurde er zeitgemäßer denn je.

33 Humboldt an Cotta, 16. September 1848, Cotta-Archiv.

34 Humboldt an Cotta, 6. Dezember 1850 und 25. Februar 1849, Cotta-Archiv.

35 Andreas W. Daum: Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, München 1998 (2., erweit. Aufl. 2002), S. 35 f.

36 G. H. Otto Volger: Das Freie Deutsche Hochstift für Wissenschaften, Künste und allgemeine Bildung zu Frankfurt am Main, Frankfurt/Main 1859, S. 3.

Bis in das 20. Jahrhundert hinein und keineswegs nur in Deutschland zehrte die populäre Naturkunde von Humboldts «kosmische[r] Naturwissenschaft».[37] Die Begriffe «Humboldt» und «Kosmos» wurden nach Humboldts Tod zu den Leitformeln der populärwissenschaftlichen Publizistik. Nach 1848 erschienen zunächst allerorts Kosmos-Darstellungen, verfasst ebenso von freigeistigen und freikirchlichen Autoren wie von protestantischen Pfarrern. Sie alle fanden in Humboldt eine überzeugende Alternative zum radikalen philosophischen Materialismus und naturwissenschaftlichen Reduktionismus der Zeit, wie sie etwa der Zoologe Karl Vogt vertrat. Mit Humboldt konnte man sowohl für den Gedanken einer ursprünglichen Schöpfung als auch den gedanklichen Zusammenhang – und die ästhetische Qualität – aller Naturerscheinungen argumentieren.

Humboldt selbst mochte sich an der Tendenz zur Spezialisierung von Wissen aufgerieben haben; aber sein *Kosmos* wurde zum zentralen Bezugspunkt, als es nach seinem Tod in den öffentlichen Medien darum ging, disziplinäre Enge zu überwinden und die alte, systematisch angelegte Naturgeschichte zu modernisieren. Außerdem bot die Vielfalt der Darstellungsmodi in Humboldts Oeuvre – von seinen Reisebeschreibungen bis hin zum enzyklopädisch anmutenden Spätwerk – ein Vorbild, um Erzählweisen zu verknüpfen, die auch außerhalb universitärer Diskurse Gehör fanden: den Abenteuerbericht und die Reiseschilderung, eine literarisch eingefärbte Naturromantik und eine epische Entwicklungsgeschichte, den panoramischen Rundgang und die fokussierte Beobachtung von Sternen, Fauna und Flora.

Vor Darwin

Die populäre Kosmos-Literatur der 1850er und 1860er Jahre war zunächst noch eng verquickt mit Formen älterer, vordarwinistischer Entwicklungsgeschichten. Das kann rückblickend wenig überraschen. Bemerkenswert ist hingegen, dass die Humboldtwelle nicht mit Darwin auslief. Im Gegenteil: Darwins noch konsequentere Materialisierung der Natur, seine Evolutionstheorie und damit die Aufwertung von Kontingenz, Variation und Konkurrenz in der Natur mochten unter Biologen innerhalb einer Generation grundsätzlich anerkannt werden, obgleich Darwin selbst

37 Otto Ule: Die Natur. Ihre Kräfte, Gesetze und Erscheinungen im Geiste kosmischer Anschauung, Halle 1851, S. I.

viele Frage offen ließ. Aber für die meisten populär schreibenden Autoren der darwinistischen Epoche blieb Humboldt richtungsweisend – aus inhaltlichen wie darstellerischen Gründen. Und so war es Humboldt, der Darwin immer wieder ein Schnippchen schug. Selbst das erste und einzige populärwissenschaftliche Journal in Deutschland, das sich ausdrücklich der Verbreitung von Darwins Ideen verschrieb, nannte sich schließlich nicht «Darwinia», wie vom Redakteur vorgeschlagen, sondern *Kosmos*.[38]

Wo Darwin abgelehnt wurde, so in der katholischen Volksbildung, wurde Humboldt nicht unbedingt zur Referenzfigur; aber sein Zugang zur Naturwissenschaft ließ mehr Freiräume zu. Wo Darwins Gedanken inkorporiert und damit neue Formen der Entwicklungsgeschichte begründet wurden, da wurden Humboldts Gedanken neu gelesen. Sie boten eine intellektuelle Alternative zu den Argumenten radikaler Darwinisten und Materialisten sowie dogmatischer Monisten. Gewiss, en vogue wurden nach 1860 polemisch zugespitzte, freidenkerische Schriften, die meinten, gegen alle «orthodoxen Dunkelmänner» ins Feld ziehen zu müssen.[39] Keiner erregte mehr Aufmerksamkeit als der stark polarisierende Ernst Haeckel mit seiner *Natürlichen Schöpfungsgeschichte* (1868, bis 1909 elf Auflagen und 25 Übersetzungen) und später den *Welträthseln* (1899, bis 1909 zehn Auflagen), zwei Werken, in denen sein Plädoyer für eine monistische Naturreligion bereits angelegt war. Aber sowohl die materialistische als auch die monistische, Haeckelsche Lesart von Darwin blieben nicht konkurrenzlos.

Kosmische Entwicklungslehre

Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zeichnete sich sowohl in der deutschen als auch in der englischsprachigen naturkundlichen Literatur ein alternativer Trend ab; er sollte zum riesigen publizistischen Erfolg werden. Die Entwicklungsgeschichte wurde wieder kosmisch eingefangen – nicht nur mit Humboldt, aber maßgeblich durch dessen Ideen beeinflusst. Populär schreibende Autoren federten das Darwinsche Modell einer offenen, ungelenkten Entwicklung, die sich in einem kompetitiven Modus entfaltet, wieder ab. Dies geschah oft durch die erzählerische Einbettung in epische, panoramisch angelegte Darstellungen, so in Deutschland in

38 Daum: Wissenschaftspopularisierung, S. 361.

39 Karl August Specht: Populäre Entwickelungsgeschichte der Welt. 3. Aufl., Gotha 1889, Zitat aus dem Vorwort zur zweiten Auflage von 1878, S. IX.

den späten Schriften von Friedrich Ratzel und bei Wilhelm Bölsche, in England in den großen Erzählungen von David Page, Arabella Buckley und Edward Clodd. Die kosmische Entwicklungslehre wurde so anschlussfähig sowohl an christliche Überzeugungen als auch an neo-romantische und pantheistische Vorstellungen. Sie brachte literarischen Hybride hervor, die sich nicht mehr in der simplen Gegenüberstellung von pro- und anti-darwinistisch fassen ließen.

Vor den Darwinschen Konkurrenzmodus schob sich in der kosmischen Entwicklungslehre zunehmend das Bild umfassender Harmonie in der Natur, die nun das eigentliche Telos der Weltentwicklung markierte. Humboldts Idee von Ordnung als dynamisches Gefüge von Wechselwirkungen erlebte nochmals eine Blüte. Die Entwicklungsepen und kosmischen Entwicklungsgeschichten werteten Darwins Zufallsprinzip ab, was den Anti-Darwinisten und Christen entgegenkam. Sie verloren allerdings auch an Raum- und Zeittiefe, indem sie die Geschlossenheit und das Zirkuläre der Natur betonten; dieses Phänomen stellte sich auch bei den gemalten – und von Humboldt im *Kosmos* erwähnten – Panoramabildern des 19. Jahrhunderts ein. Fortschritt, den auch Herbert Spencer zeitgleich in den Darwinismus einschrieb, erschien immer mehr als Naturgesetz und wurde als von Beginn an vorbestimmt und damit auf paradoxe Weise als ahistorisch verstanden.

Was von Humboldt heute zählt, werden die Lesarten seines Werkes entscheiden, wie schon zu seinen Zeiten. Wollen sie einen antiquarischen Zugriff vermeiden, so sind sie weiter auf die Selbstreflexion der post-industriellen Wissensgesellschaft angewiesen. Aber vielleicht können diese Lesarten auch die Ironien von Humboldt – seiner Person, seines Werks, und seiner Wirkung – einfangen, jenseits der Formeln, die wir finden, um Humboldt verstehen zu wollen. Das großartig Weite, Ausufernde und Un-Disziplinierte in Humboldts Zugang zur Natur macht nicht nur dessen Komplexität aus, sondern unterstreicht auch die Brillanz Humboldts, nicht weniger als sein Unzeitgemäßsein in der aufstrebenden Forschungsuniversität. Dass Humboldt nachhaltige Wirkung dort entfaltete, wo eigentlich kein Platz mehr für ihn schien, in der Epoche der Massenöffentlichkeit und Darwins,

spricht für die Vieldeutigkeit und Doppelbödigkeit seiner Ideen. Diese produktiven Komplikationen machen freilich jeden Versuch, endlich – ein halbes Jahrhundert nach Hanno Becks noch immer eindrucksvollem Werk[40] – eine große, auf dem Boden der modernen Forschung stehende und die neuen Editionen seiner Schriften und Korrespondenzen einbeziehende Biographie zu verfassen, noch mehr zu einer Sisyphusaufgabe.

Ein wenig Ironie dürfte dabei dem heutigen Versuch, Humboldt zu historisieren, nicht schaden. Humboldt selbst erkannte, dass niemand – nicht der Autor, nicht seine Historiker – die letzte Autorität besitzt, wo ein Werk gedeutet wird. Das gilt im Übrigen auch für Kehlmanns *Vermessung der Welt*, die man ironischer lesen kann als es sowohl ihre Kritiker als auch ihre Bewunderer tun:

> «Irgendwann fragte Bonpland, ob sie noch am Leben seien.
> Wisse er auch nicht, sagte Humboldt, aber so oder so,
> was könne man tun als weitergehen?
> [...]
> Bonpland fragte, ob er sich Sorgen machen müsse.
> Ansichtssache, sagte Humboldt.»[41]

Muss man in solchen Zeilen nur Verbohrtheit und Ignoranz lesen oder kann man hier nicht auch den koketten, ironischen Humboldt erkennen? Will man es wirklich gegen diesen genialen Mann auslegen, dass er viele nicht nur in seinen Bann schlug, sondern manche auch nervte; dass er andere an der Nase herum führte und, horribile dictu, mitunter langweilte; dass er eine kraftvolle Prosa schuf und doch für seine Zeitgenossen oft unleserlich blieb; und dass er sich in solchen Zügen dem Aktualitätsdrang schon seiner Zeit entzog und gerade damit so einzigartig faszinierend bleibt?

40 Hanno Beck: Alexander von Humboldt, 2 Bde., Wiesbaden 1959–61.

41 Kehlmann: Die Vermessung der Welt, S. 102, S. 171.

Bildnachweise:
Abb. 1–2: Archiv des Autors.

Stefan Rebenich

Einsamkeit um der Freiheit willen

Wilhelm von Humboldt, die Griechen und das Bürgertum

Am Anfang war Winckelmann. «Der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten», stellte 1755 Johann Joachim Winckelmann kategorisch fest.[1] Die ‹Alten› waren nicht länger zeitlose Muster, sondern historische Paradigmen für Wissenschaft, Literatur und Kunst; ihre Werke galten zwar noch immer als vollendet, aber auch als geschichtlich gebunden und damit einzigartig. Das neue deutsche Antikebild war durch eine latente Spannung zwischen klassizistischer Ästhetik und aufklärerischem Historismus gekennzeichnet und schwankte zwischen der Kanonisierung eines idealisierten griechischen Altertums und der Akzeptanz der Eigenständigkeit anderer Kulturen. Dieser Prozess lässt sich am Wirken Wilhelm von Humboldts nachzeichnen.[2] Der preußische Aristokrat trug zudem maßgeblich dazu bei, dass das Altertum als historische Formation und ideale Projektion nachhaltig Wertvorstellungen und Bildungsinhalte der Schicht prägte, die wir als Bürgertum bezeichnen.

Es ist längst bekannt, dass klassische soziale Parameter oder ökonomische Ressourcen nicht genügen, um das Bürgertum zu definieren. Eine spezifische Art der Lebensführung, eine spezifische ‹Kultur› muss hinzutreten, um die Differenz zwischen der Heterogenität sozialer Lagen und der Homogenität geistiger Identitäten zu überbrücken.[3] Damit ist die bürgerliche Gesellschaft ein Modell der Akkulturation, und die neuhistorische Forschung hat zahlreiche Werte und Handlungsmuster benannt, die die bürgerliche Kultur und Mentalität prägen: Bildung als «Erlösungshoffnung und Erziehungsanspruch»,[4] individuelle Freiheit, Eigeninteresse, Entfaltung persönlicher Anlagen, Selbstorganisation der Gesellschaft, Orientierung auf das Gemeinwohl, Kreativität und Rationalität, Fortschrittsoptimismus, Streben nach Besitz, Familie als private Sphäre, Autonomie von Literatur, Musik und bildender Kunst.[5] Wertvorstellungen und Bildungsinhalte konstituierten ein System dauerhafter Handlungsdispositionen; trotz unterschiedlicher sozialer Basis gelangten die Repräsentanten des Bürgertums zu durchaus vergleichbaren Lebenshaltungen. Zur wichtigsten Trägerschicht bürgerlicher Kultur und Mentalität wurde im 19. Jahrhundert das Bildungsbürgertum, d. h. der Teil des Bürgertums, der seinen Anspruch auf soziale Exzellenz auf den Besitz

1 Johann Joachim Winckelmann: Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in Malerei und Bildhauerkunst, zitiert nach: ders.: Werke, 2 Bde., Stuttgart 1847, Bd. 2, S. 6. Vgl. Ludwig Uhlig (Hg.): Griechenland als Original. Winckelmann und seine Rezeption in Deutschland, Tübingen 1988.

2 Die Werke Wilhelm von Humboldts werden nach seinen von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen «Gesammelten Schriften», Bd. 1–17, Berlin 1903–1936 (Nachdruck 1967/68) zitiert. Nach der Sigle «GS» werden Band- und Seitenzahl genannt.

3 Vgl. M. Rainer Lepsius: Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit, in: Jürgen Kocka (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jh., Göttingen 1987, S. 96.

4 Vgl. Reinhart Koselleck: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt 2006.

5 Vgl. v. a. Werner Conze, Jürgen Kocka, Reinhart Koselleck u. a. (Hg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, 4 Bde., Stuttgart 1985–1992 sowie Andreas Schulz: Lebenswelt und Kultur des Bürgertums im 19. und 20. Jh., München 2005.

von Bildungswissen und auf eine daraus abgeleitete Lebensweise gründete. Von der aktuellen Forschung wird die Bedeutung der europäischen Antike für die Formierung des Bürgertums (bzw. Bildungsbürgertums) und für die Genese einer bürgerlichen Kultur meist vernachlässigt.[6] Hier will der vorliegende Beitrag Abhilfe schaffen.

Adel der Bildung

Bildung zählte für Humboldt zu den zentralen Werten bürgerlicher Mentalität und Kultur. Sie ermöglichte die Entwicklung des Individuums und die Veränderung der Gesellschaft. Zur Bildung der eigenen Individualität diente Humboldt zunächst und vor allem die Betrachtung der griechischen Antike. Dabei forderte er nicht die Reproduktion der antiken Verhältnisse, sondern die schöpferische Auseinandersetzung mit der griechischen Welt, um an der historischen Individualität die eigene Individualität zu bilden.[7] Denn der Charakter der Griechen sei in seiner Vielseitigkeit und seiner harmonischen Ausbildung der «Idee der heilen Menschheit», dem «Charakter des Menschen überhaupt» am nächsten gekommen, «welcher in jeder Lage, ohne Rücksicht auf individuelle Verschiedenheiten da sein kann und da sein sollte».[8]

Das neuhumanistische Bildungsprogramm, das Wilhelm von Humboldt in Preußen entwarf, machte deshalb das als edel und erhaben angesehene griechische Altertum zum zentralen Gegenstand des gymnasialen Unterrichts. Die griechische Sprache als Produkt des griechischen Geistes und als Ausdruck des griechischen Charakters besaß den absoluten Vorrang, da in ihr Einheit und Vielheit, Sinnliches und Geistiges, Objekt und Subjekt, Welt und Gemüt harmonisch verbunden seien und sie individueller Ausdruck des Geistes des griechischen Volkes und seines Nationalcharakters sei.[9] Das Erlernen einer so komplex strukturierten Sprache wie des Griechischen sollte nicht nur die eigene Sprachkompetenz fördern, sondern vielmehr dem Menschen helfen, sich umfassend zu bilden und sich die Welt zu erschließen. Die griechische Sprache wurde zu einem den Menschen formenden Instrument, das ihm den Weg wies, sich ohne utilitaristische Interessen die Vielfalt der ihn umgebenden Welt anzueignen. Das Erlernen der Sprache der Griechen diente

6 Vgl. z. B. Dieter Hein, Andreas Schulz (Hg.): Bürgerkultur im 19. Jahrhundert. Bildung, Kunst und Lebenswelt, München 1996, S. 10.

7 Vgl. Wilhelm von Humboldt: Das achtzehnte Jahrhundert, in: GS II, S. 25.

8 Wilhelm von Humboldt: Über das Studium des Alterthums, und des griechischen insbesondere, in: GS I, S. 265, S. 275.

9 Vgl. Wilhelm von Humboldt: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes, in: GS VI, S. 112.

folglich nicht mehr dazu, in Wort und Schrift die Formen eines vergangenen Äons zu imitieren, sondern zielte auf die allseitige und harmonische Entfaltung individueller Anlagen.[10] Bildung war deshalb Selbstzweck und zugleich ein permanenter Prozess der Selbstvervollkommnung.[11]

Auch die Universität, die Humboldt entwarf, ruhte auf dem idealisierten Griechenbild. Sie diente der Bildung durch Wissenschaft, die wiederum durch zweckfreies Forschen, die Verbindung von Forschung und Lehre, durch Reflexion auf das Ganze und das permanente Bemühen um Erkenntnisfortschritt charakterisiert war. Wissenschaft, in den Worten Humboldts, war ein «noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes», das als solches «zu suchen war»; und musste in «Einsamkeit und Freiheit», will sagen unabhängig von politischen und gesellschaftlichen Zwängen ausgeübt werden.[12] Die Suche nach Wahrheit und das Streben nach Erkenntnis um ihrer selbst willen verlangten Kenntnisse auf allen Gebieten menschlichen Wissens. In zeitkritischer Absicht wandte sich Humboldt gegen Spezialisierung und Fragmentierung der Bildung und der Wissenschaft, die dazu führten, dass die Welt nicht mehr als Ganzes verstanden würde.[13]

Als Gegenentwurf zu der als defizitär empfundenen Gegenwart diente Humboldt – nach dem Konzept Friedrich Schillers – die griechische Antike. Denn «der vorherrschende Zug» der Griechen sei gewesen, «Achtung und Freude an Ebenmass und Gleichgewicht, auch das Edelste und Erhabenste nur da aufnehmen zu wollen, wo es mit einem ganzen zusammenstimmt».Deshalb sei ihnen das «Misverhältnis zwischen innerem und äusserem Daseyn, das die Neueren so oft quält», schlechterdings fremd gewesen.[14] Die Vielfalt der Lebensbereiche habe im antiken Hellas nicht zu Widersprüchen und Gegensätzen geführt, die den modernen Menschen so sehr verunsicherten, sondern sei zu einer Einheit verbunden worden. Ebendiese Harmonie in der Pluralität menschlicher Existenz hätten die Griechen zum «Ideal dessen» gemacht, «was wir selbst seyn und hervorbringen möchten».[15]

An den Griechen lernte man, dass das Streben nach Bildung nie abgeschlossen werden konnte, sondern ein lebenslanger Prozess der Selbsterziehung war. Es ist offenkundig, dass sich Humboldts Konzept gegen die Ständewelt des Ancien Régime richtete und ei-

10 Vgl. Rudolf Vierhaus: s.v. Bildung, in: GGB 1 (1972), S. 508–551; Manfred Landfester: Die neuhumanistische Begründung der Allgemeinbildung in Deutschland, in: Erhard Wiersing (Hg.): Humanismus und Menschenbildung. Zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft der bildenden Begegnung der Europäer mit der Kultur der Griechen und Römer, Essen 2001, S. 205–223 und Gerrit Walther: s.v. Bildung, in: Enzyklopädie der Neuzeit 2, 2005, S. 223–242.

11 Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, in: GS I, S. 106.

12 Vgl. Wilhelm von Humboldt: Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, in: GS X, S. 253, S. 255.

13 Wilhelm von Humboldt: Theorie der Bildung des Menschen, in: GS I, S. 282.

14 Wilhelm von Humboldt: Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten, in: GS III, S. 197 f..

15 Ebd., GS III, S. 188.

ne neue Elite konstituierte, die nicht mehr durch Geburt und Herkunft, sondern durch Leistung und Bildung legitimiert wurde. Das Ideal einer an der griechischen Antike orientierten höheren Bildung war der Theorie nach allen Menschen zugänglich, «denn der gemeinste Tagelöhner und der am feinsten Ausgebildete muß in seinem Gemüt ursprünglich gleich gestimmt werden, wenn jener nicht unter der Menschenwürde roh und dieser nicht unter der Menschenkraft sentimental, schimärisch und verschroben werden soll».[16] Doch diese Bildungsidee war keineswegs egalitär. Eine Bildung, die den Zweck in sich trug und den praktischen Nutzen geringschätzte, musste man sich leisten können. Es war das aufstrebende Bürgertum, das sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts Humboldts Ideal der Bildung (durch Wissenschaft) zu eigen machte. Die Verehrung der Griechen begründete die für das kulturelle Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland zentrale Vorstellung von Bildung als eines permanenten Prozesses, der auf Selbstvervollkommnung gerichtet war. Die ‹bürgerliche› Welt der Griechen ersetzte zugleich die aristokratische Antikenkultur, die durch die französische Hofkultur stark lateinisch geprägt war.[17] Bildung wurde zum eigentlichen und wahren Adelsprädikat. Das Signum bürgerlicher Vornehmheit war nunmehr die souveräne Beherrschung der griechischen Sprache.

Unerreichbarkeit der Griechen

Die Griechen offenbarten Humboldt die «reine, um ihrer selbst willen verwirklichte Menschlichkeit des Menschen». Sie «sind für uns, was ihre Götter für sie waren.»[18] Die Römer wurden nur als Vermittler des griechischen Erbes wahrgenommen. Die Überhöhung der Griechen ging einher mit der Abwertung der römischen Tradition.[19]

Humboldt teilte die Grundüberzeugung des Klassizismus, das Eigene am Fremden zu verstehen. In der Auseinandersetzung mit dem Gegenüber und in der Aneignung fremden Geistes sollte der eigene Geist entdeckt und erzogen werden. Humboldt warf mit der Rezeption des antiken Hellas die für das deutsche Bürgertum wichtige Frage auf, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen und mit welchem Ziel sich ein Individuum und eine

16 Wilhelm von Humboldt: Der Königsberger und der Litauische Schulplan, in: GS XIII, S. 278.

17 Vgl. Gerrit Walther: Adel und Antike. Zur politischen Bedeutung gelehrter Kultur für die Führungselite der Frühen Neuzeit, in: HZ 266 (1998), S. 359–385.

18 Vgl. Wilhelm von Humboldt: Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben, in: GS VII, S. 609–616.

19 Wilhelm von Humboldt: Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten, in: GS III, S. 196; vgl. Wilhelm von Humboldt: Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben, in: GS VII, S. 610.

Nation Fremdes erschließen und anverwandeln könnten.[20] Immer wieder betonte er in diesem Zusammenhang die Bedeutung der griechischen Sprache, in der sich der griechische Geist in seiner Ursprünglichkeit, Kraft und Fülle manifestiere. Pointiert formulierte er, dass «alle wahrhafte Geistesbildung aus den Eigenthümlichkeiten des Attischen Dialektes» hervorgehe.[21]

Doch nicht allein die Sprache sollte gelernt werden. Es hieß, die griechische Kultur in ihrer Mannigfaltigkeit und den griechischen Charakter in seiner Totalität zu erfassen. Zwar räumte Humboldt prinzipiell jeder Nation die Möglichkeit ein, einen individuellen Charakter auszubilden, schränkte aber zugleich ein, dass im Grunde genommen nur die griechische Antike von Bedeutung sei.[22] Das Studium des griechischen Charakters müsse, so Humboldt, in jeder Lage und jedem Zeitalter allgemein heilsam auf die menschliche Bildung wirken, «da derselbe gleichsam die Grundlage des menschlichen Charakters überhaupt ausmacht».[23]

Humboldts Idealisierung des griechischen Altertums war eine späte Variante der *Querelle des Anciens et des Modernes,* die im 17. Jahrhundert allerdings ein weitgehend romanozentrisches Antikenbild vermittelt hatte. Im Anschluss an Winckelmann schwelgte Humboldt im Pathos klassizistischer Griechenbegeisterung. Doch er redete nicht der Imitation des historischen Exempels das Wort, denn dies war in seinen Augen eine Unmöglichkeit: «Die Griechen sind uns nicht bloss ein nützlich historisch zu kennendes Volk, sondern ein Ideal. Ihre Vorzüge über uns sind von der Art, dass gerade ihre Unerreichbarkeit es für uns zweckmässig macht, ihre Werke nachzubilden.»[24] Nicht die blinde Nachahmung konnte das Individuum zur harmonischen Entfaltung der eigenen Anlagen führen, sondern die stete Auseinandersetzung mit einem idealisierten Hellas-Bild, das nicht ein historischer Ort, sondern vielmehr eine Utopie, eine «nothwendige Täuschung» war. Das Altertum war vergangen, und die moderne Welt konnte nicht aus der alten deduziert werden.[25] Normativität und Historizität standen nebeneinander.[26]

Humboldt wollte die Griechen nicht mehr in ihrer zeitlosen Größe, sondern in ihrer paradigmatischen Geschichtlichkeit darstellen. Damit wurden sie aber auch zu einem Objekt historischer Forschung, deren Aufgabe die Beschreibung der einzigartigen In-

20 Vgl. Günter Oesterle: Kulturelle Identität und Klassizismus. Wilhelm von Humboldts Entwurf einer allgemeinen und vergleichenden Literaturerkenntnis als Teil einer vergleichenden Anthropologie, in: Bernhard Giesen (Hg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1996, S. 307.

21 Rudolf Haym (Hg.): Wilhelm von Humboldts Briefe an Friedrich Gottlieb Welcker, Berlin 1859, S. 134 f.

22 Wilhelm von Humboldt: Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben, in: GS VII, S. 613; vgl. auch ders.: Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere, in: GS I, S. 262 f.

23 Wilhelm von Humboldt: Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere, in: GS I, S. 275.

24 Wilhelm von Humboldt: Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben, in: GS VII, S. 609.

25 Vgl. Wilhelm von Humboldt an Goethe, 23. August 1804, zitiert nach Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, hg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt 1960–1981 (verschiedene Nachdrucke), Bd. 5, S. 215–217.

26 Vgl. Ulrich Muhlack: Von der philologischen zur historischen Methode, →

dividualität des griechischen Nationalcharakters war. Für deren Erforschung war die ‹moderne› Altertumswissenschaft zuständig, die Humboldt als Student in Göttingen bei Christian Gottlob Heyne[27] kennengelernt hatte und für die Friedrich August Wolf stand, mit dem Humboldt intensiv korrespondierte.[28] Man stimmte darin überein, dass es nicht mehr alleinige Aufgabe der Altertumswissenschaft sein konnte, die aus der Antike überkommenen Texte zu edieren und zu kommentieren, sie mussten vielmehr nach den Regeln der Quellenkritik der historischen Auswertung und Interpretation unterworfen werden. Die Klassische Philologie wurde damit zu einer historischen Disziplin, die die Antike als vornehmstes Objekt des historischen Interesses betrachtete und sich deshalb als die erste unter den historischen Disziplinen verstand. An antiken Gegenständen wurde die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis in der Geschichte diskutiert, und die Prinzipien der neu konstituierten Hermeneutik wurden auf die philologisch-historische Analyse griechischer und lateinischer Texte angewandt.[29]

Damit stand Humboldt am Anfang einer Entwicklung, die das griechische Altertum historisierte und seine normative Funktion relativierte. Wissenschafts- und Bildungsideal drifteten im Laufe des 19. Jahrhunderts auseinander. Humboldt selbst konzentrierte sich in späteren Jahren nicht allein auf die Erforschung der Alten Welt, sondern verfolgte universalhistorische Fragestellungen, zunächst noch in der Absicht, durch Vergleich die Einzigartigkeit des griechischen Nationalcharakters zu bestätigen, später jedoch ohne expliziten Bezug auf die Exzeptionalität der europäischen Antike. In seinen späten sprachwissenschaftlichen Untersuchungen distanzierte er sich von jeder auf die europäische Antike verengten Kulturhierarchisierung.[30]

August Böckh und Johann Gustav Droysen gingen den von Heyne, Wolf und Humboldt vorgezeichneten Weg konsequent weiter, an dessen Ende die Erkenntnis stand, dass die Alte Welt nur eine Epoche neben anderen war. Der Beitrag der Altertumskunde, die die Griechen zunächst zu ihrem primären Erkenntnisgegenstand machte, ist für die Entwicklung eines modernen Geschichtsverständnisses und einer wissenschaftlichen Methodologie von nicht zu unterschätzender Bedeutung. In seiner Akademiere-

→ in: Christian Meier und Jörn Rüsen (Hg.): Historische Methode (Theorie der Geschichte, Bd. 5), München 1988, S. 179 f.

27 Vgl. Clemens Menze: Wilhelm von Humboldt und Christian Gottlob Heyne, Ratingen 1966 sowie Martin Vöhler: Christian Gottlob Heyne und das Studium des Altertums in Deutschland, in: Glenn W. Most (Hg.): Disciplining Classics – Altertumswissenschaft als Beruf, Göttingen 2002, S. 39–54.

28 Vgl. Philip Mattson (Hg.): Wilhelm von Humboldt. Briefe an Friedrich August Wolf, Berlin 1990.

29 Vgl. hierzu Ulrich Muhlack: Zum Verhältnis von Klassischer Philologie und Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert, in: Hellmut Flashar u. a. (Hg.): Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften, Bd. 1, Göttingen 1979, S. 232–236 sowie allg. Anthony Grafton: Polyhistor into Philolog. Notes on the Transformation of German Classical Scholarship, 1780–1850, in: History of Universities 3(1983), S. 159–192.

30 Vgl. hierzu jetzt Markus Messling: Pariser Orientlektüren. Zu Wilhelm von Humboldts Theorie der Schriften, Paderborn 2008, bes. S. 227–276.

de von 1821 «Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers» begründete Humboldt das Programm einer forschenden Geschichtsschreibung, die die Aufzählung der Fakten hinter sich ließ und in deren Zentrum die Einbildungskraft, die Phantasie, stand. Dieser bedarf es, um die inneren Zusammenhänge der Geschichte, die Gesetze der historischen Entwicklung erfolgreich zu erkunden. Humboldt zielte auf die Ideen, die die Geschichte strukturieren und aus dem Faktenstoff ein Gewebe machen. Die Ideen liegen ihrer Natur nach zwar «ausser dem Kreise der Endlichkeit», aber sie durchwalten und beherrschen die Weltgeschichte «in allen ihren Theilen».[31] Aufgabe des Historikers sei es, die transzendenten Ideen als die treibenden Kräfte der Geschichte mit Hilfe seines «Ahndungsvermögens» und seiner «Verknüpfungsgabe»[32] aufzuspüren und ihr Wirken in der Immanenz darzustellen. «Das Geschäft des Geschichtsschreibers in seiner letzten, aber einfachsten Auflösung ist Darstellung des Strebens einer Idee, Daseyn in der Wirklichkeit zu gewinnen.»[33] Im Übergang von der Aufklärungshistorie zum Historismus konstituierte Humboldt die Einheit des Vergangenen nicht durch die Abbildung des Geschehenen, sondern der Ideen, die dem Historiker im Geschehenen erkennbar sind. Die schöpferische Phantasie des Historikers war nicht länger stigmatisiert, sondern wurde die Voraussetzung historischer Erkenntnis überhaupt.

Am antiken Beispiel wurde die bürgerliche Gewissheit entfaltet, durch Geschichtsschreibung den Gang der Zeitläufte beeinflussen zu können. Die exklusive Kompetenz – und Aufgabe – der Historiographie war es, «die Gegenwart über ihr Werden aufzuklären und damit über den historischen Moment, dem sie zugehört und dem sie gerecht werden muss».[34] Der Bürger konnte und musste vom Altertum verantwortungsvolles politisches und gesellschaftliches Handeln lernen. Historische Reflexion, die ihren Ausgang in der griechischen Antike nahm, wurde zu einem wesentlichen Bestandteil bürgerlicher Kultur.

Die fundamentale Historisierung der Vorstellungen von Mensch und Welt und der beispiellose Aufstieg der historisch orientierten Fächer an den Universitäten und in der öffentlichen Wahrnehmung kennzeichneten Politik, Gesellschaft und Mentalität des Bürgertums im 19. Jahrhundert. Dieser dynamische Prozess nahm

31 Wilhelm von Humboldt: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, in: GS IV, S. 51 f.

32 Ebd., GS IV, S. 37.

33 Ebd., GS IV, S. 605. Vgl. hierzu auch Johannes Süßmann: Geschichtsschreibung oder Roman? Zur Konstitutionslogik von Geschichtserzählungen zwischen Schiller und Ranke (1780–1824), Stuttgart 2000, bes. 75–112.

34 Vgl. Ulrich Muhlack: Johann Gustav Droysen: Das Recht der Geschichte, in: Sabine Freitag (Hg.): Die 48er, München 1998, S. 276.

seinen Ausgang in der ästhetisierenden Begeisterung für die griechische Antike, dem neuhumanistischen Bildungskonzept, der rationalen Methode einer quellenkritischen Altertumswissenschaft und der Neubegründung der Geschichtsschreibung. Humboldt trug zur Entwicklung einer Hermeneutik bei, die als Theoriekonzept der Geschichts- und Altertumswissenschaften der bürgerlichen Sinndeutung diente.[35]

Der Rekurs auf das antike Hellas als eines «Ideals zur Vergleichung»[36] hatte zudem eine kritische Bewertung des Christentums zur Folge, das – wie Humboldt ausführte – in dem Zeitraum vom vierten bis zur Mitte des sechzehnten Jahrhunderts den Verfall des Geschmacks und der wissenschaftlichen Kultur zu verantworten habe.[37] Den «Zeiten der Barbarei», die «mit dem sehr schicklichen Namen des Mittelalters belegt» würden, stellte Humboldt das «Ideal» der «Griechischen Vorwelt» entgegen.[38] Damit verabschiedete er sich von der seit dem Humanismus herrschenden Vorstellung, dass die vorchristliche und die christliche Antike eine Einheit bildeten, und setzte an ihre Stelle eine exklusiv pagane Vergangenheit, deren Studium die Erneuerung der Gegenwart bewirken sollte. Bereits Friedrich Paulsen beschrieb die Folgen eindrücklich: «Der hellenische Humanismus ist eine neue Religion, die Philologen sind ihre Priester, die Universitäten und Schulen ihre Tempel.»[39] Humboldt konzipierte eine säkulare Bildungsreligion, die in der bürgerlichen Welt des 19. Jahrhunderts die Entchristianisierung der Gesellschaft beschleunigte und eine quasireligiöse Verehrung des Griechentums zur Folge hatte.

Freiheit des bürgerlichen Individuums

Humboldt, an Herder anschließend, entfaltete in seinen Studien zur Alten Welt den Begriff der Individualität. Individualität war ihm das «Geheimnis alles Daseyns», das in jedem Menschen zu finden war. Aus der Französischen Revolution hatte er gefolgert, dass in einer bestimmten historischen Situation alles auf die individuellen Kräfte ankomme. Seine Forderung, das Individuum zur Selbständigkeit, zur Selbsttätigkeit und zur Selbstverantwortung zu erziehen, setzte individuelle Rechte und persönliche Freiheit voraus und richtete sich an den Staat, der als einziger diese Rechte und diese Freiheit zu garantieren vermochte.[40] Humboldt be-

35 Vgl. Friedrich Jaeger: Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung. Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber, Göttingen 1994, S. 65–85.

36 Wilhelm von Humboldt: Das achtzehnte Jahrhundert, in: GS II, S. 24.

37 Ebd. Vgl. Wilhelm von Humboldt an Goethe, 23. August 1804, zitiert nach Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden (wie Anm. 25), Bd. 5, S. 215.

38 Wilhelm von Humboldt: Das achtzehnte Jahrhundert, in: GS II, S. 24.

39 Friedrich Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart – mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht, III, Leipzig ^{3}1921, S. 311.

40 Wilhelm von Humboldt: Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, in: GS I, S. 144.

stimmte als den höchsten Zweck des modernen Staates die Befreiung des Bürgers zum selbsttätigen Menschen. Folglich durfte der Staat die Bildung des Individuums nicht behindern, durfte nicht in Erziehung, Religion und Moral eingreifen, sondern musste die Freiheit als die erste und unerlässliche Bedingung von Bildung und Wissenschaft akzeptieren. Dazu war es notwendig, die staatliche Wirksamkeit zu begrenzen. Die «Staatsverfassung» war nur «ein nothwendiges Mittel» und, «da sie allemal mit Einschränkungen der Freiheit verbunden ist», nicht mehr als «ein nothwendiges Übel».[41] Humboldt verknüpfte den neuen Staatsgedanken und den neuen Bildungsgedanken. «Der Staat wurde berufen, die Erziehung des Menschen ohne alle Nebenzwecke von Macht und Interesse, allein um des Menschen selbst willen, in die Hand zu nehmen, doch von der neuen Bildung erwartete man zugleich, daß sie kraft des ihr innewohnenden Gesetzes die Hingabe an Volk und Staat erziehen werde.»[42]

Humboldt verfocht die Idee einer aktiven Teilhabe der politisch tätigen Bürger und integrierte sie in sein Modell einer Gesellschaft, die sich als eine Gemeinschaft von Bürgern konstituierte, die ihr Gemeinwesen weitgehend selbständig regelten. Der Ort der freien Wirksamkeit des Menschen war für Humboldt indes nicht der Staat, sondern die Nation. Der Staat zeichnete verantwortlich für die innere und äußere Sicherheit, während die Nation durch das freiwillige Zusammenwirken der Bürger in verschiedenen Bereichen gekennzeichnet war. Die Verbindung zwischen Staat und Nation konnte einzig der Bürger herstellen, indem er sich selbstbewusst und politisch handelnd betätigte. Das «freie Wirken der Nation unter einander», das «alle Güter bewahrt, deren Sehnsucht die Menschen in eine Gesellschaft führt»,[43] antizipierte die Konzeption einer bürgerlichen Gesellschaft, deren Kennzeichen die Separierung vom Staat war[44] – mit dem Ziel, den Bürgern einen vom staatlichen Einfluss weitestgehend freien Bereich zu sichern.[45]

Auch hier setzte Humboldt Vergangenheit und Gegenwart in ein produktives Verhältnis zueinander. Das Altertum diente als Vergleichspunkt, eine Rückkehr zu den antiken Zuständen war jedoch nicht intendiert. Humboldt ließ in seinen staatstheoretischen Überlegungen keinen Zweifel daran, dass die griechische

41 Ebd. S. 236.

42 Franz Schnabel: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 1, Freiburg i. Br. ^{4}1948, S. 410.

43 Wilhelm von Humboldt: GS I, S. 236.

44 Vgl. Christina Sauter-Bergerhausen: Vom ‹blutigen Krieger› zum ‹friedlichen Pflüger›. Staat, Nation und Krieg in Wilhelm von Humboldts ‹Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen›, in: Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte 12(2002), S. 211–262, sowie Dietrich Spitta: Die Staatsidee Wilhelm von Humboldts, Berlin 2004.

45 Vgl. Wilhelm von Humboldt: GS I, S. 142 f.

Polis und die römische *res publica* ein überkommenes Modell darstellten. Im Altertum war zwischen Staat und Gesellschaft noch nicht geschieden, und der Bürger des antiken Stadtstaates ordnete seine individuelle Freiheit dem Allgemeinwohl unter. Hier kontrastierte Humboldt die politischen Verhältnisse in den Monarchien seiner Zeit mit der historischen Situation in der Antike. Die Diskussion der Verhältnisse im Altertum führte Humboldt zur Kritik der zeitgenössischen Verhältnisse in Staat und Gesellschaft.[46]

Humboldts Antikebild diente der Legitimation und Konstitution seiner Vorstellungen eines modernen Staates, der Bildung und Freiheit garantierte und beförderte. Die Beschäftigung mit dem Altertum hatte folglich eine zeitkritische, eminent politische Dimension. Die antiken Beispiele verdeutlichten die Notwendigkeit, in der Gegenwart bürgerliches Engagement und Patriotismus mit dem Ideal individueller Autonomie zu verbinden. Nur ein solcher Staat vermochte stark zu sein, der seinen Bürgern persönliche und institutionelle Freiheit ermöglichte und die Herrschaft des Menschen über den Menschen unterband. Freiheit, in Humboldts Worten, ist «die nothwendige Bedingung, ohne welche selbst das seelenvollste Geschäft keine heilsamen Wirkungen [...] hervorzubringen vermag»[47]. Der Entwurf eines politisch tätigen Bürgers und das Modell einer bürgerlichen Gesellschaft, das den Liberalismusdiskurs des 19. Jahrhunderts prägte, orientierten sich an der idealen Projektion politischen Handelns in den griechischen Stadtstaaten und der römischen Republik.

Hellenische Wahlverwandtschaften

Humboldt empfahl die Beschäftigung mit der griechischen Nation in all ihren Aspekten.[48] Doch zunächst hatte er kaum Interesse an der politischen Geschichte, da er den Charakter einer Nation eher in deren literarischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen zu erkennen glaubte. Erst die Befreiungskriege gegen Napoleon sensibilisierten ihn für das politische Geschehen in Vergangenheit und Gegenwart. Im Jahr 1807 lag Preußen nach den verlorenen Schlachten gegen das napoleonische Heer bei Jena und Auerstedt am Boden. Als Gesandter im Vatikan war Humboldt zumindest räumlich weit entfernt von der politischen Stimmung

46 Ebd. S. 142.

47 Ebd. S. 118.

48 Vgl. Wilhelm von Humboldt: Über das Studium des Altertums und des griechischen insbesondere, in: GS I, S. 257.

in seiner Heimat. Neben sprachwissenschaftlichen Studien, die er in Rom betrieb, widmete er sich in einem Fragment gebliebenen Text auch jener Frage, die angesichts der Zeitumstände für einen preußischen Aristokraten von bestürzender Aktualität sein musste: der «Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten». Doch was lehrte diese Geschichte? Makedonen und Römer, die Eroberer Griechenlands, waren Barbaren: «Der bessere und edlere Theil erlag, und die rohe Übermacht trug den Sieg davon.» Wie damals so geschehe es «fast immer», dass «barbarische Völker» die «höher gebildeten» besiegten. Wer nicht «im Verzweiflungsmuth» untergehe, der suche «die Freiheit im Inneren wieder», die im Äußeren verloren gegangen sei.[49] Das siegreiche Rom bildete «in vielfacher Hinsicht immer den Körper, dem Griechenland die Seele einhauchen sollte».[50]

Die Aktualisierung der griechischen Verfallsgeschichte ist augenfällig, der Vergleich zwischen Hellas-Deutschland und Rom-Frankreich drängt sich geradezu auf. Die Geschichte des nachklassischen Griechenlands spiegelte die jüngste Demütigung Preußens durch das napoleonische Frankreich. Zugleich betonte Humboldt in seiner Schrift mit Nachdruck, dass sich Deutsche und Griechen besonders nahe seien: «Deutsche knüpft daher ein ungleich festeres und engeres Band an die Griechen, als an irgend eine andere, auch bei weitem näher liegende Zeit oder Nation.» Weiter heißt es, dass Deutschland «in Sprache, Vielseitigkeit der Bestrebungen, Einfachheit des Sinnes, in der föderalistischen Verfassung, und seinen neuesten Schicksalen eine unläugbare Aehnlichkeit mit Griechenland» zeige.[51] Damit waren die wesentlichen Argumente für die Verbreitung der Idee einer deutsch-griechischen Verwandtschaft benannt. Der Vielseitigkeit des griechischen wie des deutschen Nationalcharakters entsprach die Einseitigkeit des römischen und des französischen.

Zum ersten Mal hatte sich Humboldt beiläufig in einem Schreiben an Schiller vom 22. September 1795 über seine «Grille von der Aehnlichkeit der Griechen und Deutschen» geäußert.[52] Er wiederholte seinen Gedanken, dass eine ‹Wahlverwandtschaft› zwischen Deutschen und Griechen bestehe, in anderen Briefen, bis er ihn dann ausführlich in seiner «Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten» von 1807 entwickelte. Hum-

49 Wilhelm von Humboldt: Geschichte des Verfalls und Untergangs der griechischen Freistaaten, in: GS III, S. 173 f.

50 Ebd. S. 183.

51 Ebd. S. 184, S. 185 f.

52 Vgl. Manfred Landfester: Griechen und Deutsche: Der Mythos einer ‹Wahlverwandtschaft›, in: Helmut Berding (Hg.): Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Bd. 3, Frankfurt/M. 1996, S. 208 f.

boldt verwandelte den aus früheren Jahrhunderten geläufigen Epochenvergleich zwischen Antike und Moderne in einen doppelten Kulturvergleich: einerseits zwischen dem antiken Griechenland und dem antiken Rom und andererseits zwischen der Kulturnation Deutschland, die er mit Hellas parallelisierte, und der Staatsnation Frankreich, die er mit dem römischen Imperium verglich. Nicht nur bildungs-, sondern auch kulturpolitisch sollte eine Antwort auf die militärische Niederlage Preußens und den politischen Triumph Napoleons gefunden werden. Die Botschaft, die Wilhelm von Humboldt 1807 verkündete, lautete: Der barbarische «Unterjocher» war kulturell zu überwinden.[53]

Im Anschluss an Herder und die Antikerezeption des deutschen Idealismus propagierte Humboldt das Konzept einer kulturell definierten Nation, die auf staatliche Integration verzichten konnte, weil sie über kulturelle Kohäsion verfügte. An die Stelle der politischen Einheit trat das Bewusstsein eines Zusammenhaltes, der auf kulturellen Gemeinsamkeiten beruhte, die wiederum die geistige Überlegenheit der politisch fragmentierten Nation begründeten. Die von Humboldt vollzogene Aktualisierung der Dichotomie, die zwischen der Kulturnation Hellas und der Staatsnation Rom bestand, kompensierte die politischen und militärischen Niederlagen Preußens und die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation.

Humboldt hatte damit eine Tradition erfunden, die eine kollektive Identität zu stiften verstand. Dem deutschen Bürgertum bot die Vergegenwärtigung der klassisch-griechischen Vergangenheit eine willkommene Alternative zur französisch-lateinischen Kulturhegemonie in Europa. Der nationale Griechenmythos des preußischen Aristokraten richtete sich gegen Frankreich und die ‹Gallomanie› des deutschen Adels, gegen den absolutistischen Staat und die Ständegesellschaft. Dieser Mythos, der in Deutschland durch Gymnasien und Universitäten verbreitet wurde, war zugleich ein wichtiges Instrument der nationalen Identitätssicherung und der Gegenwartsbewältigung. Der neue, in einer bestimmten historischen Situation entstandene Mythos von der Verwandtschaft zwischen Deutschen und Griechen wurde Teil der bürgerlichen Sinnstiftung und festigte die Vorstellung, Bürger einer überlegenen Kulturnation zu sein.

53 Vgl. Manfred Fuhrmann: Brechungen. Wirkungsgeschichtliche Studien zur antikeuropäischen Bildungstradition, Stuttgart 1982, S. 129–149; Walter Rüegg: Die Antike als Begründung des deutschen Nationalbewußtseins, in: Wolfgang Schuller (Hg.): Antike in der Moderne, Konstanz 1985, S. 267–287.

Was nach Humboldt bleibt

Humboldt vertrat gegenüber der Antike keine einheitliche und affirmative Position. Normativität und Historizität kennzeichneten sein Bild des Altertums. Sein Rekurs auf die Antike war eminent zeitkritisch. Die absolutistische Welt der Stände sollte endgültig überwunden, bürgerliche Formen des Zusammenlebens sollten verwirklicht werden. Bildung war für Humboldt die Grundlage für eine umfassende Erneuerung von Staat und Gesellschaft. Die Identität des modernen Menschen beruhte auf Bildung. Das ambitionierte Reformkonzept erstreckte sich auf Schulen und Hochschulen. Es machte die deutsche Universität zum international wirkmächtigen Vorbild einer modernen Bildungspolitik und leitete den Aufstieg der historischen Wissenschaften ein.[54] Humboldts Antikeideal bildete das Fundament der klassischen Altertumswissenschaft und der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts.

Ein relationales Griechenbild diente dem produktiven Vergleich der Moderne mit der Vergangenheit. Für die Definition von Bildung als einem permanenten Prozess der Selbstvervollkommnung, für die Beschreibung des Verhältnisses von Freiheit und Bildung und der Beziehungen zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat sowie für die Diskussion sozialer Organisations- und Strukturprinzipien war nach Humboldt die griechische Antike zentraler Bezugs- und Vergleichspunkt. Auch seine Vorstellung der Kulturnation entwickelte er im Dialog mit dem griechischen Altertum. Die idealisierten Griechen wurden rasch zum festen Bestandteil einer deutschen Nationalkultur, in der manche eine «Tyranny of Greece over Germany» entdecken zu können glaubten.[55]

Das emanzipatorische Potential des Humboldtschen Antikenbildes ging rasch verloren. Man fürchtete, die Jugend könne sich in ihrer Begeisterung für das griechische Altertum mit republikanischen Ideen infizieren. Hinzu trat die Konkurrenz einer von der Romantik inspirierten Germanen- und Mittelalterbegeisterung.[56] Die auf Humboldt zurückgeführte «humanistische» Bildung gewährte nicht nur Freiheit gegenüber den Zwängen von Staat und Gesellschaft, sondern unterstützte auch die Flucht in die Innerlichkeit, die den bürgerlichen Fortschrittsoptimismus konterkarierte.[57] Zudem verschärfte sie die typisch deutschen Dicho-

54 Vgl. Walter Rüegg (Hg.), Geschichte der Universität in Europa, Bd. 3: Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg, München 2004.

55 Eliza Butler: The Tyranny of Greece over Germany, Cambridge 1935 (ND Boston 1958; verkürzte deutsche Übersetzung «Deutsche im Banne Griechenlands», Berlin 1948).

56 Vgl. Suzanne L. Marchand: Down from Olympus. Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970, Princeton 1996 und Esther S. Sünderhauf: Griechensehnsucht und Kulturkritik. Die deutsche Rezeption von Winckelmanns Antikenideal 1840–1945, Berlin 2004.

tomien sowohl zwischen «Kultur» und «Wirtschaft» als auch zwischen «Geist» und «Materialismus».[58] Ein zunehmend veräußerlichter Bildungsbegriff machte aus dem Humanistischen Gymnasium im Kaiserreich eine Exerzieranstalt, die auf Drill und Routine setzte. Man begnügte sich damit, die Verba auf μι einzupauken. Nicht mehr der Bildungsinhalt, sondern das Bildungspatent zählte. In der Klassengesellschaft des 19. Jahrhunderts wurde es zu einem wirksamen Instrument sozialer Exklusion. An den Universitäten triumphierte die ‹klassische› Altertumswissenschaft, die die griechisch-römische Antike verabsolutierte, das Interesse am Vorderen Orient verlor und die Geschichte des frühen Christentums vernachlässigte. Mit immer größerem Aufwand wurden immer kleinere Parzellen bestellt. Am Ende fand Platons Nachtuhr ebensolche Aufmerksamkeit wie seine Ideenlehre.[59]

Die Historisierung des Altertums in der deutschen Forschungsuniversität bedeutete das Ende der idealisierten Antike. Humboldt hatte nie einen Zweifel daran gelassen, dass die Kultur der Griechen die Grundlage der gesamten Bildung sei. Eine solche normative Betrachtung der Antike war der methodisch professionalisierten Altertumswissenschaft fremd. Ihr moderner Realismus zerstörte die Sonderstellung der Griechen, die dem deutschen Bildungsbürger zur lieben Gewissheit geworden war. Gegen die Verflachung und Relativierung klassischer Bildung wandten sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einzelne Gelehrte wie Friedrich Nietzsche und Werner Jaeger.[60] Sie kritisierten eine Wissenschaft vom Altertum, die nur hochspezialisiertes Fachwissen anhäufte, und versuchten, die europäische Antike als zeitloses Leitbild zu bewahren. Ihre Anstrengungen, die neuhumanistische Bildung wiederzubeleben, waren indes von einem tiefen Kulturpessimismus geprägt, und sie strebten tiefgreifende gesellschaftliche und politische Veränderungen an. Ihre Reformbemühungen scheiterten.

Das 20. Jahrhundert sah viele Gefechte um die Bedeutung Humboldts und seiner Bildungsidee für Gymnasien und Universitäten. Heftig wurde um die alten Sprachen gestritten. Der Aufstieg zunächst der Naturwissenschaften und später der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften führte dazu, dass die neuhumanistische Bildung ihre Exklusivität verlor. Sie trat in Konkurrenz mit anderen Bildungsinhalten. In Deutschland verlor das Humanistische

57 Vgl. hierzu auch Walter Horace Bruford: The German Tradition of Self-Cultivation. «Bildung» from Humboldt to Thomas Mann, Cambridge 1975.

58 Vgl. Christoph Ulf: Elemente des Utilitarismus im Konstrukt des ‹Agonalen›, in: Nicephorus 19(2006), S. 67–79.

59 Vgl. Stefan Rebenich: «Mommsen ist er niemals näher getreten». Theodor Mommsen und Hermann Diels, in: W.M. Calder III, J. Mansfeld (Hg.): Hermann Diels (1848-1922) et la science de l'Antiquité, Genf/Vandoeuvres 1999, S. 85–142.

60 Vgl. Stefan Rebenich: «Dass ein strahl von Hellas auf euch fiel» – Platon im Georgekreis, in: George-Jahrbuch 7(2008/9), S. 115–141.

Gymnasium bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts seine Monopolstellung. Diese Entwicklung marginalisierte das Bildungsbürgertum, nicht aber die alten Sprachen. Der Zugang zu Latein und Griechisch wurde demokratisiert. Nicht nur in Deutschland, sondern in vielen Ländern Europas lernen zu Beginn des 21. Jahrhunderts mehr Schüler zumindest Latein als je zuvor. Der allgegenwärtige Bedeutungsverlust des Wissens um die Antike geht folglich nicht einher mit einem Verlust an Wissen um die Antike. Aber die Rezeptionsformen verändern sich rasant: Zu Literatur, Kunst und Musik sind Film, Comic und Internet getreten.

In kritischem Dialog mit Humboldt können wir die von ihm gefeierte neuhumanistische Bildung historisch differenzierend als Rezeptionsphänomen beschreiben und die Dialektik von Historizität und Ahistorizität in unserem Umgang mit der Antike freilegen. Wir messen die Gegenwart nicht mehr an dem antiken Griechenland, sondern folgen statt Wilhelm von Humboldt heute eher Claude Lévi-Strauss, der darauf hingewiesen hat, dass keine Kultur sich selbst denken kann, wenn sie nicht über andere Gesellschaften verfügt, die ihr als Vergleichsmaßstab dienen.[61] Das Studium der alten Welt, ihrer Sprachen und Kulturen ist demnach eine wirkungsvolle Technik der Entfremdung, eine intellektuelle Übung, um die eigene Position in Frage zu stellen. Humboldt konstruierte einen idealen Ort, dessen Betrachtung der Überwindung des *status quo* dienen sollte. Wir machen uns hingegen auf die Suche nach unseren Vorfahren, die uns fremd geworden sind, um uns selbst zu finden. Aber von Humboldt bleibt die Gewissheit, dass Bildung nicht notwendigerweise ein Instrument der Ausgrenzung, sondern ein Mittel der Emanzipation sein kann. Seine nach wie vor aktuelle Botschaft lautet, dass Bildung den Bürger zum selbsttätigen, selbständigen und selbstverantwortlichen Menschen befreit. Der Staat darf die Bildung des Individuums nicht behindern, sondern muss auch und gerade in einer globalisierten Welt die Freiheit als die erste und unerlässliche Bedingung von Bildung und Wissenschaft, von Literatur und Kunst, von Dichtung und Philosophie verteidigen. Humboldt erkannte, dass am Horizont der griechischen Antike der freie Bürger in die Geschichte Europas eintrat.[62] Diese Erkenntnis gilt es zu bewahren: Die Geburt der Kultur aus dem Geist der Freiheit.

61 Vgl. Claude Lévi-Strauss: Anthropologie structurale, Bd. 2, Paris 1973 und Salvatore Settis: Die Zukunft des ‹Klassischen›: Eine Idee im Wandel der Zeiten, Berlin 2004.

62 Zur Aktualität vgl. Christian Meier: Kultur um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas?, Berlin 2009.

Christoph Markschies

«Wer nichts, als ewig todtes Wissen treibet…»

Über das zwiespältige Verhältnis der Brüder Humboldt

Über das Verhältnis der beiden Humboldt-Brüder ist überraschend wenig geschrieben worden.[1] Umso mehr lohnt eine Beschäftigung mit dem Thema, so weit das die nicht gerade abundante Quellenlage überhaupt zulässt: 1880 erschien der Briefwechsel Alexanders mit Wilhelm. Bereits im Vorwort bedauerte die herausgebende Familie, dass die Gegenbriefe Wilhelms nicht erhalten seien und dazu nur ein geringer Teil der Briefe Alexanders – bekanntlich vernichtete Alexander Briefe, sofern sie für ihn nicht wissenschaftlich zu verwerten waren oder irgendwo eingeklebt werden konnten.[2] Daher muss man auch andere Texte heranziehen, vor allem den Briefwechsel zwischen Wilhelm und Caroline, aber auch Alexanders Vorworte zur ersten Gesamtausgabe und zu den zeitlebens unveröffentlichten Sonetten seines Bruders.[3] Schon 1807 widmete er «seinem teuren Bruder […] in Rom» die *Ansichten der Natur*,[4] während Wilhelm 1799 auf der Lateinamerikareise Alexanders gesammelte *Versuche über die chemische Zerlegung des Luftkreises* herausgab.[5] Hier kommt es weniger auf Klatsch an als vielmehr auf das Verhältnis zweier wissenschaftlicher Biographien und des jeweiligen Zugriffs auf die Welt, der sich durch eine unterschiedliche, aber dann doch überraschend kongruente Verliebtheit in den Gedanken der Totalität auszeichnet.

Die beiden Brüder lagen wenig mehr als zwei Jahre auseinander, allerdings überlebte Alexander seinen älteren Bruder um mehr als zwanzig Jahre. «Genialer und empfindsamer, sinnlicher und schneller Dinge und Menschen erfassend erschien anfangs der ältere, langsam, kränklich, minder erregbar der jüngere Bruder, doch selbstgefälliger und ehrgeiziger», so charakterisierte die Familie rund zwanzig Jahre nach dem Tode Alexanders das Paar.[6] Dieses familiäre Urteil hält sich lange im 19. Jahrhundert; es findet sich beispielsweise bei dem Publizisten Gustav Schlesier, der Alexander als ein wenig geltungssüchtig und darin oberflächlich, Wilhelm aber im Kontrast als tiefsinnig porträtiert.[7] Mit aller Vorsicht kann man sagen, dass Alexander seinen Bruder offenbar nicht gänzlich anders beurteilte: Im Vorwort zur Gesamtausgabe der Werke Wilhelms schrieb Alexander 1841, dass dessen «eigenthümliche Grösse … nicht aus intellectuellen Anlagen allein, sondern vorzugsweise aus der Grösse des Charakters, aus einem

1 Der Text wurde auf dem Festsymposium des Ordens Pour le mérite zum Gedächtnis an seinen ersten Ordenskanzler Alexander von Humboldt am 7. Juni 2009 vorgetragen. Dem seinerzeitigen Ordenskanzler, Herrn Kollegen Albach, danke ich für die Einladung; seinem Nachfolger Eberhard Jüngel ebenso herzlich für aufmunternde Worte.

2 Briefe Alexander von Humboldts an seinen Bruder Wilhelm, hg. von der Familie von Humboldt in Ottmachau, Stuttgart 1880. Ulrich von Heinz (Berlin-Tegel) informiert mich, dass die Ausgabe der Briefe in Ottmachau (Otmuchów), dem Dotationsgut Wilhelms, vermutlich durch den Sohn Hermann von Humboldt-Dacheröden (1809–1870) unter Mitwirkung der Enkelin Mathilde zusammengestellt wurde. Eine zweite Ausgabe (Berlin 1923) enthält leider wenig befriedigende Übersetzungen der französischen Originale. Über die hier publizierten Briefe hinaus tauchen gelegentlich Autographen im Handel auf. Vgl. auch Ulrich von Heinz: Die Brüder Wilhelm und Alexander von Humboldt, in: Alexander von Humboldt in Berlin. Sein Einfluß auf die Entwicklung der Wissenschaften. Beiträge zu einem Symposium, hg. von Jürgen Hamel, Augsburg 2003, S. 15–26. Vgl. auch Siegfried A. Kaehler: Die Brüder von Humboldt in den Jahren der napoleonischen Krise, in: Historische Zeitschrift (1916), S. 231–270; Ralph-Rainer →

von der Gegenwart nie beschränkten Sinne und aus den unergründeten Tiefen der Gefühle entspringt»[8]. Ein «edles, still bewegtes Seelenleben» bescheinigt Alexander dem Bruder 1853 im Vorwort seiner Edition der Sonette Wilhelms, dazu Milde und inneren Frieden des Gemüts, als er «nach langer und angestrengter Thätigkeit in einen engen Familienkreis zurücktritt, um dem Genuß der freien Natur, um großen, aber schmerzlichen Erinnerungen, um dem Studium des Alterthums und der Entwickelung der Sprachorganismen zu leben»[9]. Auch hält Alexander in seinem Vorwort zu den Sonetten unbefangen fest, dass es dem Bruder hier an «Muße und augenblicklich auch an Neigung fehlte in das tiefe Geheimnis von dem Verhältniß des Rhythmus zu dem Gedanken einzudringen: so mußte allerdings eine mindere Sorgfalt, auf die Form gewandt, Störung des Eindrucks da verursachen, wo sich der dichterische Stoff in allzu reicher Fülle dargeboten hatte».[10] Abgemildert wird die kritische Note durch Hinweise auf die metrische Übersetzung von Aischylos' *Agamemnon* von 1816 und andere Arbeiten Wilhelms zum Versmaß der griechischen Tragödie.[11] 1837 kritisierte Alexander in einem Brief an Varnhagen recht deutlich den 1821 in der Akademie vorgetragenen Essay seines Bruders «Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers».[12] Wilhelms Versuch, dem Geschichtsschreiber neben der Rekonstruktion des Geschehenen die Darstellung der «Ideen als ‹Gesetzen der notwendigen Kette des Wirklichen›» zuzuweisen und zu argumentieren, dass die Weltgeschichte «nicht ohne eine Weltregierung verständlich» sei,[13] findet Alexanders Zustimmung: «Meines Bruders Aufsatz gehört zu dem Vollendetsten in Sprache, das er geschrieben.» Aber er fügt subkutan eine Kritik hinzu, indem er die Grundidee des Essays mehr als erlaubt zuspitzt: «‹Gott regiert die Welt; die Geschichtsaufgabe ist das Aufspüren dieser ewigen geheimnisvollen Rathschlüsse›, das ist doch eigentlich das Resultat, und über dies Resultat habe ich bisweilen mit meinem Bruder, ich darf nicht sagen gehadert, sondern diskutirt. [...] Ich weiß, Sie werden mir zürnen, weil Sie errathen, daß die Hauptidee dieser herrlichen Abhandlung mich nicht ganz befriedigt.»[14] Umgekehrt waren Wilhelm und Caroline von Dacheröden vor allem zu Beginn ihrer Beziehung stellenweise recht kritisch mit dem Bruder, jedenfalls ziemlich schwankend im Urteil; Wilhelm schreibt aus Berlin 1790

→ Wuthenow: Wilhelm und Alexander von Humboldt, in: Deutsche Brüder. Zwölf Doppelportraits, hg. von Thomas Karlauf, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 129–163; sowie Rudolf Vierhaus: Die Brüder Humboldt, in: Deutsche Erinnerungsorte, hg. von Etienne François und Hagen Schulze, München 2001, S. 9–25. Vgl. allgemein Manfred Geier: Die Brüder Humboldt. Eine Biographie, Reinbek bei Hamburg 2009, S. 270 f.

3 Vgl. Alexander von Humboldt: Vorwort, in: Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke, 7 Bde., Berlin 1841–1852, hier Bd. 1, S. III–VI.

4 Alexander von Humboldt: Ansichten der Natur, erster und zweiter Band, hg. u. kommentiert von Hanno Beck, Darmstadt ²2008.

5 Alexander von Humboldt: Versuche über die chemische Zerlegung des Luftkreises und über einige andere Gegenstände der Naturlehre, Braunschweig 1799.

6 Briefe Alexander von Humboldts an seinen Bruder Wilhelm, S. XII.

7 Vgl. Gustav Schlesier: Erinnerungen an Wilhelm von Humboldt. Neue Ausgabe, Stuttgart 1854.

8 Alexander von Humboldt: Vorwort, in: Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke, Bd. 1, S. IV.

9 Alexander von Humboldt: Vorwort, in: Sonette von Wilhelm von Humboldt, Berlin 1853, S. III f.

an Georg Forster über Alexander: «suchen Sie ihm, wenn Sie Gelegenheit haben, etwas mehr Selbstzufriedenheit zu geben. Er hat ihrer wirklich von gewissen Seiten zu wenig und das macht ihn unglücklich.»[15] Und Caroline schließt ihre Beschreibung der Kosmos-Vorlesungen in der Singakademie für die Tochter Adelheid im Dezember 1827 mit dem Ausruf über den Schwager: «Ach, und doch nicht glücklich!»[16] Man stand sich also bei aller persönlichen Nähe durchaus nicht kritiklos gegenüber. Wilhelm schrieb einmal über den Bruder: «Man kommt der Natur, sieht man daraus, nicht näher, wenn man aus der zivilisierten Welt herausgeht»,[17] und reagierte stellenweise äußerst befremdet auf das, was er und Caroline als französische Allüren des aus Amerika heimgekehrten weltberühmten Forschungsreisenden deuteten: «Vor der Welt», so schreibt Wilhelm an Caroline in Paris im August 1804, «muß man das Vaterland ehren, wenn es auch eine Sandwüste ist».[18] Spätestens im Oktober 1813 fanden es die beiden nur noch höchst unpassend, dass Alexander in Zeiten wie diesen in Paris lebte[19] – Alexander selbst bezeichnete sich in einem Brief an Christian Carl Josias von Bunsen aus dem Jahr 1842 als «ein alter tricolorer Lappen, den man conservirt, und der (kommt einmal die Noth wieder) deployirt [sc. entfaltet] werden kann».[20] Wilhelm berichtete Caroline im Dezember 1813, dass der kleine Prinz Wilhelm von Preußen gefragt habe, wo Alexander von Humboldt jetzt sei, und auf die Antwort – «in Paris» – lebhaft geantwortet habe: «Gott! Da sollte er Napoleon totschlagen!» «Wäre das nicht ein hübscher Auftrag für Alexander?»[21] – schließt Wilhelm von Humboldt dann selbst einen Brief an die Gattin. Alexanders mangelndes Talent, mit Geld umzugehen, und seine teils erheblichen Schulden erregen auch immer wieder den Unwillen seines Bruders – besonders natürlich, wenn er selbst in diese Geld- und Leihgeschäfte verwickelt ist.[22] Es ist immer wieder behauptet worden, dass Wilhelm von Humboldt bei seinem berühmten Sonett aus dem Jahre 1834 über das «tote Wissen» vor allem an seinen Bruder Alexander dachte: «Wer nichts, als ewig todtes Wissen treibet,/ niemals Gedanken zur Idee verbindet,/ nie, was den Busen tief ergreift, empfindet,/ der doch nur in der Menschheit Vorhof bleibet» – freilich war damals der *Kosmos* noch nicht veröffentlicht. Man könnte das Sonett auch als etwas scharfe Aufforderung deuten,

10 Alexander von Humboldt: Vorwort, in: Sonette von Wilhelm von Humboldt, S. VIf.

11 Wilhelm von Humboldt: Aeschylos Agamemnon. Metrisch übersetzt, in: Wilhelm von Humboldt's gesammelte Werke, Bd. 3, S. 1–96.

12 Wilhelm von Humboldt: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, in: Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, hg. von Andreas Flitner und Klaus Giel, Darmstadt 1960–1981, hier Bd. 1, S. 585–606.

13 Wilhelm von Humboldt: Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, S. 587, S. 600.

14 Brief vom 10. Mai 1837, in: Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858, nebst Auszügen aus Varnhagen's Tagebüchern und Briefen von Varnhagen und Andern an Humboldt, hg. von Ludmilla Assing, Leipzig 1860, S. 40.

15 Brief vom 5. April 1790, in: Georg Forsters Werke. Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe, 18 Bde., Berlin 1958–2003, hier Bd. 18, S. 399.

16 Brief vom 7. Dezember 1827, in: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, hg. von Anna von Sydow, 7 Bde., Berlin 1906-1916, hier Bd. 7, S. 325.

17 Brief vom 6. Juni 1804, in: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Bd. 2, S. 183.

das Projekt endlich abzuschließen.[23] Auch folgende Charakterisierung Wilhelms aus dem Jahre 1817 soll nicht vorenthalten bleiben: «Wir sind uns sehr gut, aber selten einig. Darum sprechen wir auch wenig zusammen. Unser Charakter ist zu verschieden.»[24]

Die ausführliche Biographie beider Brüder, die zeitweilig äußerst enge Verbindung ihrer beiden Lebensläufe, muss uns hier nicht länger beschäftigen; sie ist bekannt und angesichts des täglichen Umgangs auch nicht immer besonders leicht im Detail zu beschreiben: 1786/1787 gemeinsam bei Henriette Herz, 1789/1790 Zeiten gemeinsamen Studiums in Göttingen, 1797 gemeinsame Aufenthalte in Jena und Weimar, nach der großen Reise ein Treffen in Rom im Frühsommer 1805, gelegentliche weitere Treffen und Besuche bis zur endgültigen Übersiedlung nach Berlin im Mai 1827 – «wo ich endlich das lang entbehrte Glück genoß, mit meinem Bruder an einem Orte zu leben und vereint wissenschaftlich zu arbeiten», wie Alexander 1850 schrieb –,[25] die Zäsur durch Carolines Tod im März 1829[26] und schlussendlich Wilhelms Tod im April 1835. In einem Brief an Varnhagen in jenem April 1835, drei Tage vor dem Tod des Bruders, beschreibt Alexander die letzten Stunden des Parkinsonkranken: «Immer noch die Klarheit des großen Geistes» und zitiert letzte Worte: «Ich war sehr glücklich: [...] denn die Liebe ist das Höchste. Bald werde ich bei der Mutter sein, Einsicht haben in eine höhere Weltordnung»[27].

Für die vorausgehenden Jahre gilt: Sahen die beiden Brüder sich nicht, vermissten sie sich, teils heftig: «Es tut mir sehr leid, mich so lange von ihm getrennt zu sehen, allein es ist eine schöne Reise, er ist ganz dazu gemacht, sie, so wie es geschehen muß, zu benutzen, und so teile ich seine in der Tat außerordentliche Freude», schrieb Wilhelm, nachdem der Bruder nach Lateinamerika aufgebrochen war, im April 1799 an Schiller.[28] Und in Alexanders 1801 in Santa Fé de Bogotá/Kolumbien entstandener, nicht zur Veröffentlichung bestimmter Lebensbeschreibung findet sich über die Jahre, die der großen Lateinamerika-Reise vorangingen, die Formulierung: «Alles, was auf bürgerliche Verhältnisse Bezug hatte, wurde mir verächtlich, jede Gemächlichkeit des häuslichen Lebens und der feineren Welt ekelte mich an. [...] Wilhelms Abwesenheit (er war in Paris mit Campe) vermehrte die

18 Brief vom 29. August 1804, in: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Bd. 2, S. 232; vgl. auch Geier: Die Brüder Humboldt, S. 241–251.

19 Vgl. den Brief vom 6. Dezember 1813, in: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Bd. 4, S. 188. Vgl. auch Hazel Rosenstrauch: Wahlverwandt und ebenbürtig. Caroline und Wilhelm von Humboldt, Frankfurt/Main 2009, S. 215.

20 Brief vom 7. Januar 1842, in: Briefe von Alexander von Humboldt an Christian Carl Josias Freiherr von Bunsen, Leipzig 1869, S. 51.

21 Brief vom 9. Dezember 1813, in: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Bd. 4, S. 192.

22 Brief vom 2. Mai 1809, in: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Bd. 3, S. 152.

23 Vgl. das Sonett Nr. 1043, in: Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften, 17 Bde., Berlin 1903–1936, hier Bd. 9, S. 421 f.; kritischer Siegfried A. Kaehler: Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800, Göttingen ²1963, S. 40 f. Kaehler hält die Beziehung des Sonetts auf Alexander von Humboldt mit seinem Herausgeber, dem Berliner Germanisten Albert Leitzmann (1867–1950), für «einwandfrei».

24 Zitiert nach: Wuthenow: Wilhelm und Alexander von Humboldt, S. 141.

Krisis.»[29] Entsprechend waren dann die Zusammentreffen der beiden Brüder höchst intensiv: In «Zerstreuung und Geisteszerrüttung» versetzt Wilhelm im März 1796 die Anwesenheit seines Bruders Alexander in Tegel,[30] seine Anwesenheit stört «gleich sehr in meiner Assiette und meinen Studien», aber sie ist «doch äußerst fruchtbar an mir noch fremden oder nur halb bekannten Ideen gewesen». Wenn man sich nicht sah, schrieb man Briefe. Insbesondere die langen, teils schon zu Lebzeiten in Berlin veröffentlichten Texte von der Reise nach Lateinamerika enthalten beeindruckende Schilderungen von Natur wie Kultur und mühsam überlebten Gefahren «unter den Indianern sowohl als in den mit Krokodilen, Schlangen und Tigern angefüllten Wüsten».[31] Die von der Familie bewahrten Briefe an Wilhelm stellen nur einen Ausschnitt dar. An einem bislang nicht veröffentlichten Brief Alexanders im Archiv der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der vermutlich aus dem Jahre 1832 stammt, wird deutlich, dass man auch über alltägliche Probleme der wissenschaftlichen Arbeit korrespondierte. So beschäftigt sich Alexander, der wahrscheinlich gerade wieder in Paris weilt, in diesem mehr zufällig erhaltenen Brief mit zwei Sanskrit-Worten, die der antike Geograph Ptolemaeus überliefert, und weiteren Begriffen dieser Sprache, die sich in der Kommentierung des spätantiken christlichen Weltreisenden Kosmas Indicopleustes finden, nimmt aber alle Gelehrsamkeit bei deren Übersetzung sofort ironisch zurück: «Du siehst, ich kann sehr langweilig werden», und fügt den offenbar weniger langweiligen Berliner Hofklatsch an: «Gewisser ist, daß die Königin der Niederlande Krämpfe von einer falsch verschluckten Auster hatte. Auch die Meerthiere empören sich gegen die Meeres Königin.»

Anlässlich der Einweihung der Denkmäler der Brüder Humboldt vor der Berliner Universität sprach in deren Hauptgebäude 1883 Emil du Bois-Reymond, einst Korrespondenzpartner Alexanders. Nach einem kurzen Durchgang durch die Geschichte der Errichtung der Denkmäler wandte er sich den beiden Dargestellten zu und bemerkte, dass selbst «auf einem und demselben Gebiet vergleichende Schätzungen geistiger Größe äußerst mißlich» seien, «vollends wenn es um verschiedenartige Gaben und Leistungen sich handelt, für die es kein gemeinsames Maß gibt».[32]

25 Vgl. Alexander von Humboldt: Aus meinem Leben. Autobiographische Bekenntnisse, zusammengestellt und erläutert von Kurt-Reinhard Biermann, München 1989, S. 115 f.

26 Im November 1829 schreibt Alexander aus St. Petersburg an Wilhelm: «Niemand in dieser Welt liebt Dich so zärtlich wie ich. Meine Existenz wird für immer an Deine geknüpft sein; und wir wollen uns niemals mehr auf lange trennen», zitiert nach: Wuthenow: Wilhelm und Alexander von Humboldt, S. 160.

27 Brief vom 5. April 1835, in: Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858, S. 26.

28 Brief vom 26. April 1799, in: Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt, hg. von Siegfried Seidel, 2 Bde., Berlin 1962, hier Bd. 2, S. 178.

29 Alexander von Humboldt: Ich über mich selbst, in: Alexander von Humboldt: Aus meinem Leben. Autobiographische Bekenntnisse, S. 40.

30 Brief vom 2. März 1796, in: Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt, Bd. 2, S. 41 f.

31 Brief vom 17. Oktober 1800, in: Briefe Alexander von Humboldts an seinen Bruder Wilhelm, S. 17.

32 Emil du Bois-Reymond: Die Humboldt-Denkmäler vor der Berliner Universität, in: Briefwechsel →

Und du Bois-Reymond sagte weiter: «Doch wir wollen den unfruchtbaren Streit, wer von den Brüdern eigentlich der größere war, nicht aufnehmen, sondern uns des günstigen Geschicks freuen, welches sie hier vereint. Nur eines dürfte sicher für Alexander zu beanspruchen sein: daß er, um zu werden, was er der Welt war, kühner voranzugehen und einen längeren und schwierigeren Weg zurückzulegen hatte als, um zu seinem Ziele zu gelangen, sein Bruder Wilhelm».[33] Mir scheint, dass dieser Satz nicht nur zutrifft, wenn man ihn im schlichtesten Sinne seines Wortlauts, als Beschreibung der langen Reisen Alexander von Humboldts interpretiert; Wilhelm hat das in einem Brief an Caroline bereits rund achtzig Jahre vor du Bois-Reymond ähnlich formuliert.[34]

Nun war eingangs behauptet worden, dass die beiden ungeachtet aller charakterlichen und in ihren Arbeitsfeldern liegenden Unterschiede so ähnlichen Brüder durch eine (in Details ebenfalls unterschiedliche, aber dann doch überraschend kongruente) Verliebtheit in den Gedanken der Totalität geprägt waren – oder, um es präziser auszudrücken: in den Gedanken der Totalität, den sie mit dem Gedanken der Individualität in Balance zu bringen versuchten. In den Prolegomena zu Alexanders *Kosmos* heißt es beispielsweise: «Was mir den Hauptantrieb gewährte, war das Bestreben, die Erscheinungen der körperlichen Dinge in ihrem allgemeinen Zusammenhang, die Natur als ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganzes aufzufassen»;[35] entsprechend lautet das aus der Naturgeschichte des Plinius entnommene Motto des Gesamtwerks, das Eberhard Knobloch in einem Aufsatz, in dem weitere Linien zwischen Plinius und Humboldt gezogen sind, glücklich wie folgt ins Deutsche übersetzt hat: «Aber die Kraft und die Großartigkeit der Dinge der Natur entbehren in all ihren Wechseln der Glaubwürdigkeit, wenn jemand im Geiste nur deren Teile und sie nicht als ganze erfaßt.»[36] Und Humboldt formuliert weiter: «Ein beschreibendes Naturgemälde, wie wir es in diesen Prolegomenen aufstellen, soll aber nicht bloß dem Einzelnen nachspüren; es bedarf nicht zu seiner Vollständigkeit der Aufzählung aller Lebensgestalten, aller Naturdinge und Naturprozesse. Der Tendenz endloser Zersplitterung des Erkannten und Gesammelten widerstrebend, soll der ordnende Denker trachten, der Gefahr der empirischen Fülle zu entgehen.»[37] Ob man im Blick

→ zwischen Alexander von Humboldt und Emil du Bois-Reymond, hg. von Ingo Schwarz und Klaus Wenig, Berlin 1997, S. 188. «Wilhelms Nachruhm kam es zugute, daß er, auf der Höhe hinweggerafft, schon heroisiert wurde zu einer Zeit, wo Alexander noch als erhabene Ruine unter den Lebenden weilte und durch manche greisenhafte Schwäche seinem Ansehen in der Nähe schadete».

33 Du Bois-Reymond: Die Humboldt-Denkmäler vor der Berliner Universität, S. 189.

34 Brief vom 9. Oktober 1804, in: Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Bd. 2, S. 260.

35 Alexander von Humboldt: Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, in: Alexander von Humboldt: Studienausgabe, 7 Bde., hg. von Hanno Beck, Darmstadt 1989–1993, hier Bd. VII/1, S. 7.

36 In einem Brief an Varnhagen vom 27. Oktober 1834 bemerkt Humboldt: «Ich habe den tollen Einfall, die ganze materielle Welt, alles was wir heute von den Erscheinungen der Himmelsräume und des Erdenlebens, von den Nebelsternen bis zur Geographie der Moose auf den Granitfelsen wissen, alles in Einem Werke darzustellen, und in einem Werke, das zugleich in lebendiger Sprache anregt und das Gemüth ergötzt. Jede große und wichtige Idee, die irgendwo aufgeglimmt, muß →

auf diesen «Ganzheitsgedanken» tatsächlich – wie Hartmut Böhme meint – von einer «eigenartigen Entwicklungslosigkeit» im Œuvre Alexander von Humboldts sprechen kann,[38] können wir hier dahingestellt sein lassen. Außerdem ist sicher, dass Wilhelm sich seinen Bruder so wünschte, wie er uns in den ersten Kosmos-Bänden entgegentritt. Schon 1793 schrieb er über Alexander: «Er ist gemacht, Ideen zu verbinden, Ketten von Dingen zu erblicken, die Menschenalter hindurch ohne ihn unentdeckt geblieben wären.» Dazu sei es notwendig, «Einheit in alles menschliche Streben zu bringen, zu zeigen, daß diese Einheit der Mensch ist, und zwar der innere Mensch, und den Menschen zu schildern, wie er auf alles außer ihm, und wie alles außer ihm auf ihn wirkt, daraus den Zustand des Menschengeschlechts zu zeichnen […] Das Studium der physischen Natur nun mit dem der moralischen zu verknüpfen, und in das Universum, wie wir es kennen, eigentlich erst die wahre Harmonie zu bringen, oder wenn dieß die Kräfte Eines Menschen übersteigen sollte, das Studium der physischen Natur so vorzubereiten, daß dieser zweite Schritt leicht werde, dazu, sage ich, hat mir unter allen Köpfen, die ich historisch und aus eigner Erfahrung in allen Zeiten kenne, nur mein Bruder fähig geschienen».[39] Bekanntlich prägen solche Totalitätsideen aber auch Wilhelm von Humboldts eigene Konzeptionen, beispielsweise seine Vorstellung universaler Bildung, die die Totalität geistigen Vermögens zur Reife bringen soll,[40] natürlich auch im Blick auf Kunst- und Literaturtheorie[41] oder die Sprachphilosophie.[42]

Kritik an solchen Totalitätsverliebtheiten ist leicht – heutigentags noch leichter als damals, und ein Theologe wird immer vor irdischen Totalitätsbehauptungen warnen. In der berühmten Konstanzer Denkschrift *Geisteswissenschaften heute* aus dem Jahr 1990 kann man lesen, dass es «angesichts über 4000 wissenschaftlicher Fächer, die der Fächerkatalog des Hochschulverbandes aufzählt», schwer falle, «von einem System der Wissenschaft oder auch nur von einer disziplinären Ordnung der Fächer in einem solchen System zu sprechen».[43] Totalitätsideen treten daher gegenwärtig meist nur noch in Gestalt leicht übergriffiger Totaltheorien, beispielsweise von bestimmten Fachvertretern der Neurologie, auf. Angesichts dieser Lage wird natürlich niemand

→ neben den Thatsachen hier verzeichnet sein.» Briefe von Alexander von Humboldt an Varnhagen von Ense aus den Jahren 1827 bis 1858, S. 20. Laut dem Brief präferierte auch Wilhelm von Humboldt den Titel *Kosmos* für das Werk.

37 Alexander von Humboldt: Kosmos, S. 62.

38 Hartmut Böhme: Ästhetische Wissenschaft. Aporien im Werk Alexander von Humboldts, in: Alexander von Humboldt – Aufbruch in die Moderne, hg. von Ottmar Ette u.a., Berlin 2001, S. 17–33.

39 Brief vom 18. März 1793, in: Wilhelm von Humboldts Briefe an Karl Gustav von Brinkmann, hg. und erläutert von Albert Leitzmann, Leipzig 1939, S. 61.

40 So beispielsweise im «Gutachten über die Organisation der Ober-Examinations-Kommission» von 1809, in: Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, Bd. 4, S. 82–85.

41 Vgl. Wilhelm vonHumboldt: Aesthetische Versuche. Erster Theil. Ueber Göthes Herrmann und Dorothea, in: Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, Bd. 2, S. 145–152.

42 Vgl. Wilhelm von Humboldt: Ueber das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung, in: Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, Bd. 3, S. 24.

einfach für eine Erneuerung der Humboldtschen Totalitätsideen in Form bloßer Repetition plädieren (zumal sich auch bei den Brüdern an diesem Punkt Ansätze zur kritischen Reflexion finden),[44] aber es scheint ein mindestens gelegentliches Studium dieser Ideen sinnvoll, damit die Zusammengehörigkeit aller wissenschaftlichen Erkenntnis wenigstens als regulative Idee präsent bleibt.

43 Wolfgang Frühwald u. a.: Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift, Konstanz 1990, S. 16.

44 Vgl. die Einleitung zum fünften und letzten, unvollendet gebliebenen Band des *Kosmos*: «Wenn der ‹Kosmos› [...] in seiner wissenschaftlichen Richtung durchaus dem Zeitalter der Empirie angehört, wenn der universalistische Charakter, den er an sich trägt, ein durchaus unspeculativer ist, vielmehr dem ästhetischen Stempel unserer literarischen Periode seinen Ursprung verdankt, so war nun nicht blos diese literarische, sondern auch die anti-speculativ empiristische Periode bereits vorüber», zitiert nach: Alexander von Humboldt. Eine wissenschaftliche Biographie, hg. von Karl Bruhns, Leipzig 1872, Bd. 2, S. 416.

Gespräch

Der Frosch der Kritik

Ein Gespräch mit Frank Kermode

Ein modernes Apartmenthaus im Rücken des Selwyn College, Cambridge. Sir Frank Kermode sitzt in einem alten Lehnstuhl und zieht nachdenklich an seiner Pfeife. Seit nunmehr fast sechzig Jahren hat er die angloamerikanische Literaturkritik maßgeblich geprägt. Autor von über fünfzig Büchern, zu denen Klassiker wie *The Sense of an Ending* (1967) und *Shakespeare's Language* (2000) zählen, hat Kermode einige der renommiertesten akademischen Positionen der angloamerikanischen Welt bekleidet, darunter die King Edward VII. Professur für Englische Literatur in Cambridge und die Norton Professur in Harvard. Kermode, der im November 2009 seinen neunzigsten Geburtstag feierte, ist unvermindert aktiv und schreibt nach wie vor in führenden Blättern wie der *New York Review of Books* und der *London Review of Books* über klassische und zeitgenössische Literatur. Die jüngsten Ausgaben dieser und anderer Literaturzeitschriften liegen verstreut in seinem Wohnzimmer und künden vom ungebrochenen Elan eines der produktivsten kritischen Geister der Nachkriegsepoche.

Herr Professor Kermode, wie hat sich in Ihren Augen die Rolle des Literaturkritikers im Laufe Ihrer sechzigjährigen Karriere verändert?

Seine Rolle hat sich zugleich verengt und erweitert. Die großen, von Jacques Derrida, Paul de Man und anderen ausgelösten Umwälzungen haben bewirkt, dass in ganz Amerika entsprechende «Töpfe» eingerichtet wurden. In der Bürokratie amerikanischer Universitäten ist ein «Topf» eine Mittelzuweisung, um ein bestimmtes Thema zu etablieren und zu verfolgen. Durch die elektrisierende Wirkung, die von de Man, Derrida, Geoffrey Hartman und zu einem gewissen Grad auch Harold Bloom ausging, wurden überall solche Budgets aufgestellt – und es ist viel schwieriger, einen einmal vorhandenen «Topf» zu schließen, als einen neuen ins Leben zu rufen. Dies führte zu einer gewissen Diskrepanz zwischen dem allgemeinen Interesse an einem bestimmten literaturkritischen Ansatz und der Anzahl von Leuten, die ihn tatsächlich verfolgten, weil sie durch die Fördermittel daran gebunden waren, die Fragestellungen zu bearbeiten, die sie ursprünglich angekündigt hatten – man kann nicht auf halber Strecke die Pferde wechseln. Auf diese Weise entwickelte sich eine Form von systemimmanenter Beständigkeit der theorielastigen Beschäftigung mit Literatur. So entstehen dann in allen geisteswissenschaftlichen Bereichen eine Vielzahl von Büchern, die irgendetwas mit Theorie zu tun zu haben scheinen. Dazu zählt etwa, was man heute in der Nachfolge ihres Wegbereiters Gérard Genette als Narratologie bezeichnet, obwohl das Interesse an dieser Richtung meiner Wahrnehmung nach schwindet. Wie brillant Figuren wie Roland Barthes und Alain Robbe-Grillet auch waren: Das Problem mit solchen Ansätzen liegt darin, dass man nach der Durchführung des ganzen Programms mit einer wirklich schönen Struktur dastand, die nichts mehr mit Literatur zu tun hatte, sondern eigentlich der Übergang auf eine Metaebene war. Also begannen sich immer mehr Leute zu fragen, wie sie wieder zur Literatur zurückfänden, weil sie das Gefühl hatten, dass ihnen die neuen theoretischen Strukturen den Weg versperrten. Das wirft auf der anderen Seite wiederum die Gefahr auf, in eine Form von Journalismus abzugleiten – trotzdem glaube ich, dass heutzutage die beste englischsprachige Literaturkritik auf den Seiten von Zeitschriften wie der *New York Review of Books* und der *London Review of Books* zu finden ist.

Sie machen sich stark gegen ein Übermaß an Spezialisierung in den Literaturwissenschaften. Öffnet das nicht doch alle Falltüren zum Journalismus?

Der Ausdruck «journalistische Kritik» deckt ein weites Feld ab, das an einem Ende Figuren wie Sainte-Beuve oder George Saintsbury und viele Kritiker der Vorkriegszeit einschließt – während das, was wir wirklich brauchen, strenger angelegt ist als deren Arbeiten, ohne doch aber die Leser gleich abzustoßen. Für wen ist denn die Literaturkritik eigentlich gedacht? Sie ist nicht für die Spezialisten mit ihren Fördertöpfen gedacht, sondern für die offensichtlich ziemlich große Zahl von Menschen, die literaturkritische Erörterungen lesen, weil es sich um eine ernsthafte Diskussion von etwas handelt, das sie interessiert. Vielleicht sollte man zwischen *Literaturkritik* und *Literaturwissenschaft* unterscheiden. Natürlich ist es in der englischsprachigen Welt so, dass man auf die Fachzeitschriften angewiesen ist, um ernstzunehmende Literaturkritik zu finden – uns fehlt die deutsche Tradition des Feuilletons. Aber es gibt den «gewöhnlichen Leser» nach wie vor in großer Zahl. Man darf ihn nicht unterschätzen.

Ich finde es bemerkenswert, dass Sie sich auf die Frage nach der Rolle des Literaturkritikers und ihrem möglichen Wandel seit der unmittelbaren Nachkriegszeit sofort auf die großen «Theoriekriege» eingeschossen haben. Halten Sie diese also für das Schlüsselereignis?

Natürlich war das in den 1960er Jahren von größter Bedeutung, vor allem, weil es so plötzlich kam. Zufälligerweise veröffentlichte ich 1967 ein Buch, *The Sense of an Ending*, das meines Erachtens das letzte der alten Garde war; fast genau zur gleichen Zeit fand die berühmte «Strukturalismusdebatte» (1966) an der Johns Hopkins Universität statt, die den jähen Siegeszug von Leuten wie Roland Barthes in der englischsprachigen Welt markierte. Ich hatte Barthes in meinem Seminar in London zu Besuch. Selbstverständlich wurde er nicht behandelt wie ein gewöhnlicher Seminarteilnehmer – insbesondere, weil er kein Englisch konnte, was die Sache für einige meiner Studenten schwierig machte. Aber die bloße Tatsache seiner Anwesenheit war so numinos, so bedeutsam, dass sehr vieles über Nacht altmodisch wurde – unter anderem mein Buch.

Aber Sie haben durch Ihre Seminare am University College London doch erst maßgeblich dazu beigetragen, die «französische Theorie» in die englischsprachige Welt hineinzutragen.

Ja, dabei begann das Ganze als normales Graduiertenseminar zur Literaturkritik. Aber dann kamen Studenten aus Cambridge zu uns – Leute wie Jonathan Culler und Stephen Heath –, die sich sehr für die neuen Theorien interessierten, die da vom Kontinent herüberschwappten. Sie waren voller Energie und Neugierde auf neue Denkweisen, und so begannen wir, diverse kontinentale Denker wie Barthes und Derrida nach London einzuladen. Die Seminare dauerten oft Stunden über Stunden, so enthusiastisch waren die Studenten, und wurden dann im Pub bei einem Drink fortgesetzt. Mein gewöhnliches Seminar hatte sich in etwas ganz anderes verwandelt. Ich versuchte als Seminarleiter mein Bestes, um eine gewisse Stringenz der Diskussionen aufrechtzuerhalten.

Taten Sie das damals schon in dem Bewusstsein, Pionierarbeit zu leisten, – zu neuen intellektuellen Ufern aufzubrechen?

Mehr als alles andere hatte ich wohl das Gefühl, selbst zu lernen. Praktisch einen ganzen Winter lang arbeiteten wir an einer Analyse von Barthes' *S/Z*, einem Buch, das ich noch immer sehr bewundere. Ich lernte Barthes kennen und debattierte mit ihm am Londoner Institut Français, und in dieser Zeit begann ich zu begreifen, was ein feinsinniger literarischer Geist im Rahmen einer Universität zu bewirken vermochte. Vielleicht ist es nur in Frankreich möglich, dass sich eine so exzentrische Figur wie Barthes zu einer solchen akademischen Größe entwickeln konnte. Wenn man beispielsweise in den 1970er Jahren nach Deutschland ging, traf man selten auf jemand, der derartige Interessen pflegte. Hier spezialisierte man sich auf einen Autor oder eine Epoche – Shakespeare zum Beispiel –, nicht auf einen bestimmten Ansatz.

Sehen Sie einen grundlegenden Unterschied zwischen denen, die mit einem Ansatz an die Literatur herangehen, und denen, die sich nicht auf eine Methode festlegen?

Das ist eine Frage des Grads. So gibt es zum Beispiel Literaturkritiker, die sich selbst als marxistisch bezeichnen würden, die aber nicht notwendigerweise im öffentlichen, politischen Sinne

des Begriffs Marxisten sind. Nehmen wir jemanden wie Terry Eagleton: Man weiß nie, wie er zu einer bestimmten Frage steht, außer, dass er Marxist ist. Und das ermöglicht es ihm, weltweit meinungsbildend zu wirken. Eine kleine Anekdote als Beleg: Ich war einmal nach Shanghai eingeladen, um eine Reihe von Seminaren zu geben. Als ich die Organisatoren nach ihren Themenwünschen fragte, hieß es, ich solle frei nach meiner Wahl irgendetwas zur europäischen Literaturkritik machen. Also ging ich in die dortige Universitätsbibliothek, um festzustellen, dass sie nicht über ein einziges Buch verfügte, das den Studenten dieses Gebiet hätte näher bringen können. Folglich sagte ich zu den chinesischen Studenten: Hören Sie, ich weiß nicht, wie viel Sie über die europäische Literatur wissen – Ihrer Bibliothek nach zu urteilen dürfte es so viel nicht sein –, so dass ich mir nicht sicher bin, wo wir einen Anfang machen sollten. Ein langes Schweigen war die Antwort, dann fragte einer der Studenten: Kennen Sie Terry Eagleton? In diesem Moment wurde mir klar: Das ist Berühmtheit. Es gibt nicht viele Literaturkritiker, die eine solche weltweite Berühmtheit erlangt haben. Das ist der Vorteil eines politischen Hintergrunds für einen Kritiker.

Wo stehen Sie selbst? Auf welche kritische Fahne würden Sie einen Treueid schwören?

Ich bin hoffnungslos eklektisch, fürchte ich. Für mich zählt, was auch immer mich gerade interessiert, in welcher Form auch immer, in der ich dieses Interesse zum Ausdruck bringen kann. Ich fühle mich vollkommen frei.

Würden Sie sich beispielsweise als einen «close reader» bezeichnen?

Wir alle hatten Phasen, in denen wir diese Form von mikrologischer Lektüre erlernten. William Empson ist ein wunderbares Beispiel. Er ist oft ziemlich albern, aber immer interessant. Er pflegte zu sagen, dass man seiner Nase folgen muss: Wenn einem ein Stück Theorie in den Kram passt, soll man es nutzen, sich aber nicht darauf festlegen. Er machte, was er wollte, und hat das tatsächlich seine ganze Laufbahn lang durchgehalten. Man muss wohl zwischen dem frühen und dem späten Empson unterscheiden: Spät in seinem Leben wartete er mit der Idee auf, dass der

einzig wirklich wertvolle Ansatz der biographische sei, was eine merkwürdige Umkehrung seiner früheren Position darstellte. Empson war der Meinung, dass Ideen nicht viel wert waren, solange sie nicht einen guten Kopf durchquert hatten. Er war zweifellos ein schrecklicher Mensch, aber höchst anregend. Niemand hätte je freiwillig einen Artikel von Empson abgelehnt, weil sie immer so unerträglich interessant waren. Trotzdem bedeutete sein Ansatz, dass er sich oft weit von allem entfernte, das irgendwie von allgemeinem Interesse sein konnte – worin in meinen Augen die Gefahr des *close reading* liegt. Jemand wie Christopher Ricks, der frühere Oxforder Professor für Dichtung, ist ein absoluter Virtuose, manchmal aber auch ein selbstzerstörerischer Virtuose.

Würden Sie sich dessen ungeachtet eher dem frühen Empson, dem «close reader», anschließen als dem biographisch ansetzenden Interpreten? *«Contre Sainte-Beuve»* sozusagen?

Ja, das würde ich, obwohl Sainte-Beuve in mancherlei Hinsicht wirklich ganz ausgezeichnet ist. Mir scheint, man kann ein guter schlechter Kritiker sein. Die amerikanischen *New Critics* schlossen alle äußerlichen Informationen aus der Analyse eines gegebenen Textes aus – wie in dem berühmten Aufsatz «The Intentional Fallacy» [«Der intentionale Fehlschluss»] von William K. Wimsatt und Monroe C. Beardsley (1946) vorgeführt –, Empson für seinen Teil aber verabscheute diese Herangehensweise, weil ihn so sehr interessierte, wie große Geister auf ihre Gedanken kamen. Wenn man also Empson als einen der Gründerväter des *New Criticism* bezeichnet, vergisst man, dass er dessen zentralen Grundsatz zutiefst ablehnte. Wenn Engländer gute Literaturkritiker abgeben, dann aus demselben Grund, aus dem sie auch gute Philosophen abgeben, weil sie nämlich gescheit sind. Eine maßgebliche intellektuelle Tradition, an der sie sich orientieren könnten, gibt es in der englischen Literaturkritik nicht.

Wie kamen Sie mit der deutschen Tradition in Berührung?

Als junger Mann galten meine Interessen vor allem dem, was man heute «early modern» nennt – ein Ausdruck, den ich hasse –, und am liebsten hielt ich mich am Warburg Institute in London auf. Ich dachte immer, so müsse man arbeiten – und methodolo-

gisch halte ich das Institut immer noch für einen absolut zentralen und interessanten Ort. Ich fühlte mich dort willkommen, was ein sehr angenehmes Gefühl ist: sich in einer Forschungsbibliothek willkommen zu fühlen. In Gombrichs Warburg-Biografie ist sie detailliert beschrieben; was mich aber beeindruckte, war die Geschichte dieser Institution, nicht nur die Rettung der Bibliothek, was allemal eine tolle Leistung für hochseriöse, kettenrauchende, ziemlich dicke Gelehrte war, sondern vor allem der Chefbibliothekar, ein Mann namens Joseph Trapp, der zu einem guten Freund und Paten meiner Kinder wurde. Trapp, ein Neuseeländer, fühlte sich der deutschen Tradition sehr verbunden, konnte ausgezeichnet Deutsch, Griechisch und Latein und leitete die Bibliothek wie ein sehr gut funktionierendes Ladengeschäft – es war die Art von Bibliothek, die man mit einem Buch im Kopf betritt und mit einem anderen, von dessen Existenz man gar nichts wusste, wieder verlässt. Alle Bibliothekare waren starke Raucher, was mich doch sehr für sie einnahm; in den Magazinen, in denen man regelmäßig auf herausragende Gelehrte wie Erwin Panofsky treffen konnte, wurde fast ausschließlich Deutsch gesprochen. Die beste wissenschaftliche Betreuung, die ich je erlebt habe, erhielt ich in dieser Bibliothek.

Wie beurteilen Sie den Einfluss der deutschen Literaturkritik in den 1960er und 1970er Jahren? Sie haben entscheidend daran mitgewirkt, die «französische Theorie» in die englische Literaturkritik hineinzutragen – wie aber steht es mit ihrem deutschen Äquivalent?

Wenn ich an die deutsche Kritik denke, dann besonders an die große, auf Lessing zurückgehende Tradition der Bibelkritik. Die Vorstellung einer autoritativen Tradition – an der man sich reiben kann – ist etwas, das der englischen Kritik abgeht: Wir mussten unsere Ideen nicht im Widerstand gegen eine vorherrschende politische Situation entwickeln. Die englische Bibelkritik ist nur ein schwacher Abglanz der deutschen Schule. Diese dominante Tradition konnte natürlich ihrerseits der säkularen Kritik das Leben schwer machen, aber sie brachte auch moderne Nachfahren wie Gadamer und seine Hermeneutik hervor. Obwohl *Wahrheit und Methode* natürlich viel zu lang ist; die Ideen hätten viel konziser ausgedrückt werden können, als es dort der Fall ist. Wäre das

Buch ungefähr halb so lang, dann wäre es absolut umwerfend gewesen.

***Wahrheit und Methode* erschien vor fünfzig Jahren, ein Jahr zuvor, 1959, C. P. Snows Vortrag über die «zwei Kulturen»: Glauben Sie, dass die grundsätzliche methodische Kluft, die beide Autoren diagnostizierten, also die zwischen Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, nach wie vor besteht?**

Ja, das glaube ich. Diese Position zu vertreten, heißt natürlich, dass man die Literatur überhaupt nicht ernst nehmen kann; für Snow war sie eine Art Nachspeise nach dem Hauptmenü. Snow scheint mir aber heute ziemlich vergessen zu sein, trotz des ganzen Rummels um das Jubiläum. Seine Vorlesungen zählten meines Erachtens nicht zu jenen entscheidenden geistigen Auseinandersetzungen, die die Geschicke einer ganzen Literatur prägen – während Gadamer diese Statur haben dürfte. Tatsächlich überrascht mich immer wieder, wie wenig dauerhaften Einfluss Gadamer in England hatte. Dies mag freilich purer Zufall sein. Das Nachleben eines Literaturwissenschaftlers ist äußerst unbeständig und labil – wie anfällig wir alle für die Launen des Geschmacks und der Mode sind. Jemand wie Northrop Frye zum Beispiel hatte anscheinend ein unfehlbares System für alles entwickelt, aber ein paar Jahre nach seinem Tod war er vergessen. Ich nahm einmal an einer Konferenz in Kentucky teil, an der auch Frye und Monroe Beardsley mitwirkten. Wir alle sollten uns für einen Kurs entscheiden: Ich gab einen Shakespearekurs, Beardsley einen Philosophiekurs, und Frye einfach einen Fryekurs. Man studierte Frye, nicht die Texte selbst; er sprach literarischen Werken explizit jeglichen Wert ab, also machte man einfach Muster und Systeme aus ihnen. Aber am Ende erwies sich der fehlende Kontakt mit der realen Literatur als tödlich, und sein Ruf verblasste – was auch für vergleichbare Figuren wie Cleanth Brooks und Allen Tate gilt.

Ist der Kritiker zu einem Studienobjekt eigenen Rechts geworden, statt dem Künstler im traditionelleren Verständnis auf einer untergeordneten Ebene zu dienen?

Das hängt vom Kritiker ab. Es ist in Wirklichkeit eine Machtfrage. Zweifellos gab es solche Fälle schon vor den großen Theoreti-

kern der 1960er und 1970er Jahre: In der englischen Tradition könnte man an T. S. Eliot oder Matthew Arnold denken, die beide über enorme Autorität verfügten, freilich eine, die entscheidend davon abhing, dass sie zugleich Dichter waren. Bekanntlich weitete Arnold die Idee der Kritik derart aus, dass sie auch die Kritik des Lebens einschloss, aber so jemand ist eine ziemliche Seltenheit. Zu Arnolds Zeit konnte man von den Dichtern noch erwarten, dass sie einen Teil der soziologischen Arbeit mit übernahmen. Zu Eliots Zeit hatten sie diese Macht schon eingebüßt.

Die Idee der Kulturkritik führt uns zu der Frage der ‹Tradition› und des ‹Kanons›, Begriffen, die besonders Eliot wichtig waren. Dies ist ein immer wiederkehrendes und absolut zentrales Motiv Ihrer Arbeit: Sie haben zahlreiche Bücher geschrieben, die Variationen dieses Themas umkreisen, zu Gegenständen wie dem ‹Kanonischen›, der ‹Tradition›, dem ‹Klassischen›, der ‹Periode›.[1] Ist dieses zugrunde liegende Interesse an dem, was Wallace Stevens «Ideen der Ordnung» nennen würde, per definitionem konservativ, wie Jürgen Habermas von Gadamers Festhalten an der Tradition behauptete?

Nun, nicht in irgendeinem politischen Sinn, wohl aber in dem Sinn, dass jeder Kanon von einer grundlegenden Übereinstimmung zwischen denen lebt, die dazu angestellt sind, ihn zu lehren. Es muss diese grundsätzliche Gemeinsamkeit, meine ich, auch dann geben, wenn man in Detailfragen unterschiedlicher Meinung ist. Auch jene, die den Kanon abschaffen wollen, brauchen erstmal einen. All das wurde zu den Zeiten debattiert, als das postkoloniale Denken seinen Aufschwung erlebte, als man begriff, dass es keine Schande ist, Nichteuropäer zu sein; und in der Folge ist eine nicht unerhebliche Anzahl von afrikanischen und asiatischen Autoren durchaus kanonisch geworden. Der literarische Kanon ist gewiss kein starres Konzept, wie es vielleicht ein kirchlicher ist.

Ist diese Idee der Offenheit des Kanons für Neues auf Eliots wirkmächtigen Essay «Tradition and the Individual Talent» (1919) zurückzuführen?

Wie der amerikanische Kritiker Harry Levin einmal bemerkte, ist das Merkwürdige an Eliots Verständnis von Tradition, dass es kaum einem anderen gleicht. Unter Tradition versteht man nor-

1 Vgl. The Classic: Literary Images of Permanence and Change, London 1975; History and Value, Oxford 1988; «The Argument about Canons», in: An Appetite for Poetry, Cambridge, MA 1989.

malerweise etwas, das einem überliefert wird – Eliot zufolge aber muss man sich selbst auf die Suche nach ihr machen. Das ist eine ganz andere Idee, hinter der sein Wunsch steckt, auf der Basis seiner Lieblingsautoren wie Dante, Shakespeare oder Laforgue seinen eigenen Kanon zu konstruieren.

In *The Sense of an Ending* schreiben Sie, dass «die moderne Kunst, wie die moderne Wissenschaft, komplementäre Verhältnisse zu unglaubwürdig gewordenen fiktionalen Systemen eingehen kann: Was die Newtonsche Mechanik der Quantenmechanik ist, ist *König Lear* dem *Endspiel*.»[2] In einem bestimmten Sinn schreiten die Naturwissenschaften zweifellos voran und akkumulieren Wissen – lässt sich dasselbe auch von der Kritik sagen?

Ich glaube, die offensichtliche Parallele in diesem Zusammenhang ist Thomas Kuhns Begriff des Paradigmas. Nehmen Sie die Romantik: Eine derart weit reichende europäische intellektuelle Bewegung führt zu einem völlig veränderten Paradigma. Heute können wir einen Schubertschen Liederzyklus oder Wordsworths *Lyrical Ballads* als kleinere Anzeichen eines bedeutenden Umbruchs sehen, der in seinen Dimensionen international war und über die Sprache hinausging. Wahrscheinlich war dieser Umbruch nicht so gewaltig wie die Einsteinsche Revolution der Physik, aber es gibt nichtsdestotrotz interessante Ähnlichkeiten zwischen dem Begriff des «Fortschritts» in den Künsten und den Wissenschaften. Einer der wesentlichen Unterschiede ist, dass die naturwissenschaftliche Forschung zu einem Endprodukt führen kann – Bomben und so weiter –, wie es das in den Künsten nicht gibt. Die Wissenschaft ist instrumentell.

Unter Berufung auf Musil notierten Sie einmal, dass in der Welt der Fiktionen etwas «zugleich wahr und falsch sein kann».

Da habe ich vor allem an Hans Vaihinger und seine *Philosophie des Als Ob* gedacht; die Idee war, dass man das Fiktive als das verstehen sollte, was «bewusst falsch» ist. Mythen, wie ich es damals sah, waren die schlechte, obskurantistische Seite des positiveren Begriffs der Fiktion.[3] Wallace Stevens ist besessen von der Idee der Fiktion und des Mythos, von ihrer «Komplementarität» – und er hat sich besonders für Vaihinger interessiert.

2 Frank Kermode: The Sense of an Ending, Oxford 1967, S. 61.

3 «Fiktionen können zu Mythen degenerieren, wann immer man nicht bewusst an ihrer Fiktionalität festhält.» (The Sense of an Ending, S. 39)

Stevens scheint in Ihrer Arbeit seit der frühen Studie *Wallace Stevens* (1961) immer wieder ein Thema zu sein. Was ist es, dass Sie an seiner Lyrik so fasziniert?

Ich hatte den Kopf voll von Stevens, seit ich zum ersten Mal einigen seiner Gedichte in einer Anthologie begegnet war. Damals gab es keinen Gedichtband von ihm zu kaufen, da der Verlag Faber & Faber, der die Rechte an seinem Werk besaß, sich weigerte, einen herauszubringen. Eine von Eliots mysteriöseren Entscheidungen als Faber-Lektor! Von da an ist er mir nicht mehr aus dem Kopf gegangen, und er wurde in gewisser Weise zu einer Obsession. Wenn man sich in einen Dichter verliebt, hat das immer etwas von einer Besessenheit: Worüber auch immer man gerade nachdenkt, es schleichen sich Verse von diesem Dichter ein.

Hatte Ihr Interesse an Stevens etwas mit seiner Wendung von den «Ideen der Ordnung» zu tun? Oder eher damit, dass er von der Imagination besessen war, von der Vorstellung, «Fiktionen» zu erschaffen?

Man muss sich den Kompositionsprozess anschauen, der hinter den Gedichten steht. Alle Gedichte seines ersten Bands *Harmonium* (1921) entstanden in einem sehr kurzen Zeitraum, nach einer langen Phase des Schweigens, wie sie typisch ist für einen extrem selbstfixierten Menschen. Er las nicht sehr viel, aber was er las, las er sehr gründlich. Ich habe sein Verhältnis zur Philosophie immer sehr interessant gefunden, insofern Stevens eine merkwürdige Mischung aus höchstem Intellektualismus und völliger Naivität darstellte. So interessierte er sich besonders für Heidegger, wollte Heidegger verstehen, wusste aber im Grunde nichts über ihn. Er zitiert ihn ziemlich oft, Heidegger zieht sich durch seine Aphorismen, vor allem die Aufsätze der *Holzwege* – und doch blieb seine Kenntnis des Heideggerschen Werks immer ziemlich vage. In seiner Naivität glaubte er sogar, Heidegger schreibe auf Französisch, weil er Freiburg mit Fribourg verwechselte!

Stevens' Heideggerlektüre ist ein herausragendes Beispiel für den großen Dichter, der einen großen Philosophen liest. Kann aber Dichtung selbst auch philosophisch sein?

Ich glaube, ja, wenn man vorsichtig damit ist, was man unter

‹philosophisch› versteht. Viele von Stevens' Gedichten sind kaum mehr als Streifzüge, und es ist sinnlos, nach einem zusammenhängenden Argument zu suchen. Auf der anderen Seite interessierte er sich sehr für die Philosophen, zum Teil wegen des Tons der Genauigkeit, den sie stets beibehalten, zum Teil weil er neidisch auf Menschen war, die seiner Meinung nach über das nötige Rüstzeug verfügten, um die Welt zu verstehen, was ihm selbst abging. Sein einziger Weg, zu einem solchen Verständnis zu kommen, war eine Art freier Assoziation. Es wäre pure Narretei, wollte man ein Gedicht wie *Notes towards a Supreme Fiction* in irgendeine philosophische Ordnung bringen. Stevens ist letzten Endes einfach ein sehr guter Dichter. Philosophisch ist er nur in dem Sinn, dass er frei ausgreifende Selbstgespräche hält, die gleichwohl nach Präzision streben.

Im Zusammenhang von Überlegungen über das Verhältnis von Kritik und Literatur zitierten Sie einmal den Biologen und Philosophen Jean Rostand: «Les théories passent. La grenouille reste.» Ist das der Punkt, an dem wir heute im 21. Jahrhundert stehen ?

Zweifellos. Ich glaube, der Frosch hat sehr viel bessere Chancen, zu bleiben.

Das Gespräch führte Ben Hutchinson.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

Essay

Harry Liebersohn

Wunder und Klischees

Exotisches literarisches Reisen – vor und nach Nabokov

Es war einmal eine Zeit, da konnte man wundersame Länder aufsuchen, Länder, in denen es verwunschene Paläste gab, grausame, aber faszinierende Herrscher, furchteinflößende Priester und Mönche, Bauern, die bei der Ernte sangen, heilige Flüsse – wie im Xanadu von Samuel Taylor Coleridges Gedicht «Kubla Khan» (Erstdruck 1816). In Coleridges Versen ist das Wunderbare mit der schillernden Unheimlichkeit eines Traums eingefangen. Bis heute hat das Gedicht nichts von seinem Zauber verloren, prägen sich seine Bilder und seine Musik dem Leser noch immer unnachahmlich frisch und lebendig ein. Coleridge stützte sich auf eine jahrhundertealte Tradition von Reisebeschreibungen, in denen das Wunderbare mit der Schilderung ferner Länder verbunden wurde. Wie Stephen Greenblatt gezeigt hat, bildeten Wunder und Verwunderung zentrale Elemente der europäischen Reaktion auf die Entdeckung der Neuen Welt. In die Heimat mitgebracht, fand das Wunderbare seinen Platz in jenen fürstlichen Magazinen, die auf den deutschen Namen *Wunderkammern* hören.[1] «Kubla Khan» gehört zu den Gründungstexten der englischen Romantik, doch lautet eine der Lehren, die wir aus der fragmentarischen Form des Gedichts ziehen können, dass das Wunderbare zu der Zeit, als Coleridge es am Ende des 18. Jahrhunderts schrieb, kaum noch zu restaurieren war.

1 Stephen Greenblatt: Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden. Reisende und Entdecker, Berlin 1994.

Mitte des 19. Jahrhunderts finden wir in der Dichtung eine neue Art von Zeugnis. Baudelaires Gedicht «Le Voyage» von 1861 aus *Les Fleurs du Mal* setzt ein mit dem Staunen des Knaben, dem Karten und Stiche von faszinierenden fremden Königreichen künden. In Baudelaires Versen geht der wahre Reisende um des Fortgehens fort. Was aber findet er? Nur Welten wie unsere, sagt der Dichter. Unter der Oberfläche seltsamer Erscheinungen stößt der Blick auf dasselbe Spektakel eitler Frauen, tyrannischer Männer, korrupter Despoten, eines Volks, das die Peitsche liebt, die es blöde macht, sowie zum Himmel kletternder Religionen wie der unseren – eine nutzlose, leidende Menschheit: «Tel est du globe entier l'éternel bulletin.» Baudelaires Reise steht für das Leben selbst, sie ist eine breit angelegte Metapher für zunichte gemachte Hoffnungen und verlorene Illusionen, die in die Bitte um Erlösung durch den ewigen Bootsführer Tod mündet – und in die Hoffnung, dass diese letzte Reise zu etwas *Neuem* führen möge. Die Welt, um die es Baudelaire ging, war psychisch und imaginär, sie spiegelte aber gleichwohl einen allgemeineren Befund über den Status des Wunderbaren in der Mitte des 19. Jahrhunderts wider. Der Punkt war erreicht, an dem die Europäer das Gefühl entwickeln konnten, sie hätten alles erfasst und katalogisiert, es gäbe keine unbekannten Orte mehr, die noch ihrer Benennung und Vermessung harrten, keine Völker, die erst noch zu erforschen wären, keine von irgendwelchen Kubla Khans beherrschten Xanadus jenseits der Außengrenzen des europäischen Wissens. Die gegen Ende des Jahrhunderts veranstalteten Wettläufe darum, wer als Erster den Nord- oder den Südpol betritt, wirken wie ein trauriger Versuch, an die großen Entdeckungen der Forschungsreisenden von Columbus bis Cook anzuknüpfen – eines Zeitalters, das nicht wiederzubeleben war.

Wie aber sieht die Reiseliteratur heute aus, über ein Jahrhundert nach Baudelaire? Das Wunder hat nicht abgedankt – so wenig wie die Desillusionierung. Vielmehr besteht beides in neueren Fiktionalisierungen des Exotischen beharrlich und sogar Seite an Seite fort. Einerseits haben auch wir die Erfahrung einer schrumpfenden Welt gemacht. Wie Dampfschiff und Telegraph die Europäer einst in ferne Weltgegenden und ferne Weltgegenden nach

Europa brachten, so haben Satellitennavigationssysteme und Google Map uns eine vorher unvorstellbare Dimension globaler Überlegenheit beschert: Mit ein paar Klicks lässt sich – im Prinzip – verhindern, dass man sich jemals verirrt, und auf einem digitalen fliegenden Teppich jeder Punkt des Globus erreichen. Andererseits können wir immer noch nach dem Unbekannten ausgreifen und nach psychischen Innenwelten suchen, die kein Kartograph verzeichnet, sowie mit den Mitteln der Prosa oder des Gedichts die reiche Fülle der Sprachen, Gerüche, Kleider und Klänge früherer Jahrhunderte wiedererschaffen.

Baudelaire und seine symbolistischen Nachfolger – Arthur Rimbaud, Stéphane Mallarmé, Paul Valéry – schrieben aus dem Grundgefühl heraus, von der eigenen bürgerlichen Zeit abgeschnitten zu sein, sei es aufgrund der politischen Enttäuschung der Nach-1848er, postaristokratischer Verachtung der bürgerlichen Gesellschaft oder postreligiöser Begeisterung für eine ästhetische Erlösung. Doch ihre exiläre Gestimmtheit und ihre Metaphern der Flucht in ein fernes Land, das sich letztlich als die Enklave der Sprache erwies, gediehen im sicheren Schutz ihrer Heimat Frankreich. Anders beim berühmten Opfer einer anderen Revolution, Vladimir Nabokov, der aus dem behaglichen Leben der Oberschicht im vorrevolutionären Russland ins Exil einer einsamen Wanderschaft katapultiert wurde, die ihn durch England, Deutschland und Frankreich bis in die vulgären und fremdenfreundlichen Vereinigten Staaten führte. Nabokovs *Fahles Feuer* (1962) erfindet ein Fantasieland, das die imaginäre Heimat eines Exilanten ist, zugleich aber auch für eine Kritik der Obsession steht, diese verlorene Heimat wiederzuerlangen – eine Mischung, die einem auf herzergreifende Weise nahe geht und die zugleich so absurd ist, dass der Leser zwischen Mitgefühl und Lachen schwankt.[2]

Der Erzähler in *Fahles Feuer* ist ein gewisser Dr. Charles Kinbote, Gastprofessor für Literatur am Wordsmith College, einem Campus irgendwo in Appalachien. Das Buch besteht aus einem Langgedicht («Fahles Feuer») seines Nachbarn John Shade sowie Kinbotes Anmerkungsapparat zu diesem Gedicht. Shades in Heroic Couplets gehaltene Meditationen drehen sich um den Tod seiner Tochter und seine Weigerung, Trost aus der Religion und ihrem Versprechen auf ein jenseitiges Leben zu beziehen. Kinbote,

2 Vladimir Nabokov: Pale Fire, Harmondsworth 1987. Dt. Ausgabe: Fahles Feuer, übers. von Uwe Friesel und Dieter E. Zimmer, Reinbek 1968, 2008.

der Shade bis zu dessen noch nicht lange zurückliegendem Tod verehrte und belästigte, erzählt in seinem Kommentar allerdings eine ganz andere Geschichte, die uns nach und nach seine eigene verborgene Identität als Carl der Vielgeliebte, exilierter Herrscher von Zembla, enthüllt. Carl, der den Dichter Shade zu dessen Lebzeiten mit Erzählungen über sein imaginäres osteuropäisches Heimatland zugeschüttet hatte, sucht nun in «Fahles Feuer» nach Spuren des Epos seines Landes; mal ist er enttäuscht, dass das Gedicht sich mit etwas ganz anderem befasst, mal begeistert über Funde, die er für versteckte Anspielungen auf die Geschicke seiner alten Heimat hält. Zur wirklichen Wiedererstehung seines Landes kommt es, als sich sein Gedichtkommentar zur Schilderung seines persönlichen Lebenswegs von den Vergnügungen der jungen Jahre in Zembla bis zu den dumpfen Erniedrigungen des mittleren Lebensalters in einer amerikanischen Universitätsstadt verwandelt. Wie Humbert Humbert, der alberne und dämonische Erzähler von *Lolita* (1955), sieht Kinbote sich selbst als einen Mann der Hochkultur inmitten von Spießbürgern. Seinen Zeitgenossen erscheint er als anmaßend und nervtötend; im Lauf der Erzählung stellt er sich als geisteskrank heraus. Während man zu begreifen beginnt, dass Kinbote in einer Wahnwelt lebt, wird immer unklarer, was man eigentlich glauben soll von seinen Geschichten über seine goldene Kindheit, seine Flucht vor Extremisten, die die Macht in seinem Königreich an sich gerissen haben, und den Auftragsmörder (ein von den Extremisten gedungener Attentäter? ein Ausreißer aus einer nahe gelegenen Irrenanstalt?), der ihn angeblich in seinem ländlich-amerikanischen Zufluchtsort aufspürt, aber irrtümlich seinen Nachbarn John Shade ermordet. Kinbote plagt seine Umgebung, ja er quält und schikaniert sie, aber er ist auch ein von Gram gebeugter Mensch.

Wenn man die Geschichte so zusammenfasst, beraubt man sie freilich ihres Zaubers. Nie ist sie hinreißender, als wenn Kinbote erzählt, wie er aus seinem Palast flieht, wo er in den revolutionären Tagen des August 1958 gefangen gehalten wird. In sein Zimmer eingesperrt, erinnert sich der König an einen «bestimmten Nachmittag im Mai, drei Dekaden früher» (S. 146), als er mit dreizehn Jahren einen Geheimgang entdeckte, der vom Keller des Palasts aus unter der Hauptstadt von Zembla hindurchführt und

den er mit seinem Freund Oleg, Herzog von Rahl, einem «Fäunchen» und gelegentlichen Bettgenossen, auskundschaftete. Der geheime Eingang befindet sich versteckt in einem «magischen Schrank» in seinem Schlafzimmer. Die Sprache, in der das Folgende geschildert wird, schillert vor dem erotischen Drang der Jungen, aber auch vor der Verlockung der Sprache selbst: Als die beiden den Gang erkunden, Oleg vorneweg, scheint «eher noch als sein Flambeau [...] sein eigener aufrechter Glanz die niedere Decke und die andrängenden Wände zu erleuchten» (S. 151) [Oleg's «own erect radiance, rather than his flambeau, seemed to illumine with leaps of light the low ceiling and crowding walls», S. 103]. Wie sich die Jungen durch den Geheimgang bewegen, ist wahrhaft wunderbar erzählt, was zum Teil an der suggestiven Beschreibung liegt, die uns nachvollziehen lässt, wie es ist, sich mit Hilfe von Taschenlampen durch einen dunklen Raum zu bewegen, zum Teil an ihrer libidinösen Aufladung und zum Teil an den wiederholten r- und den schwungvoll federnden l-Lauten. In ihrem Zusammenspiel verleihen diese drei Ebenen der Passage die Intensität eines fahlen Feuers, eine Brillanz, die Nabokov in diesem ganzen Abschnitt des Buchs durchhält. Auf die Erinnerung an die jugendliche Eskapade mit Oleg folgt die Erzählung, wie der König dreißig Jahre später denselben Gang benutzt, um sich aus seiner Gefangenschaft zu befreien. Als er sein Schlafzimmer verlässt, greift er hastig im Dunklen nach irgendwelchen Kleidern und bemerkt erst auf halbem Weg, dass er «scheußlich in leuchtendes Rot gekleidet» ist. Am Ende des Gangs angekommen (so weit war er seinerzeit mit Prinz Oleg nicht vorgedrungen), findet er sich zu seiner Überraschung in einem Raum wieder, den er *«lumbarkamer»* nennt. Es ist die frühere Garderobe der Geliebten des Königs im Königlichen Theater, jetzt so heruntergekommen und preisgegeben wie Zemblas aristokratische Vergangenheit.

Unmittelbar vor dem Bericht über die Flucht belehrt uns Nabokov über das Verhältnis zwischen dem Ästhetischen und dem Empirischen. Er beschreibt die Gemälde des Malers Eystein, die in der Galerie des Palastes hängen. Eystein, Schöpfer wundervoller Trompe-l'œil-Malereien, bringt kleine Stücke der «realen» Objekte, die seine Kunst so unheimlich gut imitieren kann, auf seinen Werken an: einen Fetzen Samt neben dessen bildlicher Darstellung,

einen Einsatz aus echter Bronze, der eine Seite einer perspektivisch von oben gemalten Kiste bildet. Russische Schurken, die im Auftrag der Extremisten nach den Kronjuwelen suchen, machen sich daran, die Plakette herauszubrechen, weil sie sie für einen Teil eines echten Behältnisses halten, doch ist ihr Tun so verfehlt wie das Eysteins, als er glaubte, seine Trompe-l'œils durch die Verbindung von empirischen Gegenständen und ihrer Darstellung zu vervollkommnen. Der Leser, der in einem Kunstwerk nach dem wirklichen Leben sucht, geht nicht weniger fehl und wird am Ende mit so leeren Händen dastehen wie die Russen. Denn für Nabokov gilt, «dass ‹Realität› weder das Subjekt noch das Objekt wahrer Kunst ist; diese schafft sich ihre eigene besondere Wirklichkeit, welche nichts zu tun hat mit der Durchschnitts-‹Realität›, die das kollektive Auge wahrnimmt» (S. 156). Nabokovs Englisch setzt diese Ästhetik auf wunderbare Weise um. Seine Sätze sind nicht in der Schrift- oder der gesprochenen Sprache von Amerikanern oder irgendjemand sonst gehalten. Von einem «flambeau» zu sprechen, das «illuminieren» kann, wie Nabokov das in dem zitierten Satz über «faunlet» Oleg tut, heißt, am Rand des Sprachgebrauchs zu balancieren; wohl finden sich die Wörter im *Oxford English Dictionary,* und sie sind zweifellos verständlich, aber es sind doch entlegene Fundstücke aus der Schatzkammer des Englischen. Natürlich gebraucht Nabokov die englische Sprache nicht wie ein gewöhnlicher Sprecher. Vielmehr arbeitet er wie ein Künstler, der ihre Wörter durchmustert wie Perlen, um sie zu noch nie gesehenen glitzernden Kombinationen aneinanderzureihen, die man zu kennen meint und die doch merkwürdig neu sind – eine Technik, die die Verbindung zu ihren empirischen Ausgangspunkten nie verliert, sich aber doch auch zart von ihnen löst. So führt uns *Fahles Feuer* Nabokovs aus dem Symbolismus entwickelte Ästhetik vor, in der der Wert des Kunstwerks nicht in der Nachahmung der Realität besteht, sondern in deren imaginativem Neuarrangement. Was Nabokov freilich nicht mehr mit dem durchgängig hohen Ernst der symbolistischen Dichter tut, sondern auf ironische, spielerische Weise.

In aktuellen Reiseromanen finden wir neue einfallsreiche Kombinationen der bereits von Nabokov verschmolzenen Elemente Wunder und Parodie. Das Wunderbare wird hier in der Sprache wiedererschaffen, und die Parodie unterminiert die Ambitionen all jener, die nicht mitbekommen haben, dass die Erde und alles, was sich auf ihr befindet, bereits vollständig erfasst ist.

Ein Beispiel, wie das Wunder durch eine Rückwendung in die Vergangenheit wiedergewonnen werden kann, bietet der jüngste Roman von Amitav Ghosh, *Das mohnrote Meer.*[3] Schon in früheren Büchern hat Ghosh die Geschichte umfangreicher vergangener Epochen der südostasiatischen Geschichte erzählt, insbesondere in seiner fiktionalen Darstellung Burmas im 19. und frühen 20. Jahrhundert, *Der Glaspalast* (2000). In *Das mohnrote Meer* versammelt er höchst unterschiedliche Vertreter der indischen Gesellschaft der 1830er Jahre – arme und reiche, an ihre Scholle gebundene Bauern wie globale Nomaden – auf einem einzigen Schiff, der *Ibis*. Einigen dieser Passagiere begegnen wir an Bord des Schiffes, als es von Baltimore nach Kalkutta unterwegs ist; andere lernen wir in ihren Häusern am Ufer des Ganges kennen, bevor ihre zunächst noch so unverbundenen Lebenswege sich kreuzen. Die *Ibis* ist ein ehemaliges Sklavenschiff. Im Einklang mit dem Wandel der Zeit – 1833 wurde die Sklaverei im britischen Empire abgeschafft – hat sie eine neue Aufgabe, die für die unter Deck zusammengepferchten Passagiere nicht weniger furchterregend ist: Sie soll sie nämlich von Kalkutta nach Mauritius verfrachten, wo sie als Schuldknechte auf Plantagen arbeiten werden. Verwoben mit diesem Handlungsstrang wird die Geschichte des Opiums im britischen Empire des 19. Jahrhunderts erzählt, auf die der Titel anspielt – jener Droge also, die den Händlern Reichtum, den Bauern Arbeit auf Feldern oder in Fabriken und den Abhängigen Traumfluchten und Siechtum einbringt. *Das mohnrote Meer* ist ein Roman wie ein großer Hollywood-(oder Bollywood-)Film, der Indien im 19. Jahrhundert als ein Land der Wunder malt, ob am Beispiel der fabelhaft reichen Kultur Bengalens oder der Grausamkeiten, die Herren auf allen Stufen an jenen verüben, die unter ihnen stehen. Die Geschichte schreitet in ruhigem Gleichmaß voran, die einzelnen Kapitel jedoch zerfallen in Fragmente, die sich um die verschiedenen Charaktere drehen. Sobald

3 Amitav Ghosh: Sea of Poppies, New York 2008. Dt. Ausgabe: Das mohnrote Meer, übers. von Barbara Heller und Rudolf Hermstein, München 2008.

man die neueste überraschende Wendung im Schicksal einer Figur verarbeitet hat, findet ein Szenenwechsel statt und wir bekommen ein neues Wunder oder Schrecknis aus dem Leben eines anderen Protagonisten serviert. Der Effekt, der sich daraus ergibt, ist der einer epischen Bewegung, in der gleichwohl ein wechselhafter Strom von Anekdoten bis ans Ende des Buches auf den Leser einwirkt.

Am Anfang der Erzählung steht eine Vision – die Vision einer jungen Frau, Deeti, der etwas vor Augen steht, was sie realiter noch nie gesehen hat, ein riesiges Schiff mit hoch aufragenden Masten, das sich später als die *Ibis* herausstellt. Deeti nimmt uns mit auf die Mohnfelder, wo sie den kostbaren weißen Saft gewinnt; in die Fabrik, in der ihr drogenumnebelter Mann arbeitet; später, als dieser gestorben ist, an der Seite ihres Liebhabers aus einer niedrigeren Kaste ins Tal des heiligen Ganges; schließlich auf das alptraumhafte Schiff, wo die beiden Zuflucht vor Deetis aufgebrachter Familie suchen. Am anderen Ende der bengalischen Gesellschaft verfolgen wir das Schicksal Neel Rattan Halders, eines Zamindars oder Großgrundbesitzers. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts begrüßte Edmund Burke als Verfechter der traditionellen Hierarchie die Zamindars als indisches Gegenstück zu den englischen Lords, während die Liberalen zu Beginn des 19. Jahrhunderts sie aus demselben Grund als Bewahrer der traditionellen indischen Gesellschaftsordnung verachteten. Neel jedenfalls ist ein dekadenter Aristokrat, dem wir erstmals begegnen, als er in Begleitung seiner Geliebten, einer alternden Tänzerin, von seinem Landsitz nach Kalkutta zurückkehrt. Er treibt am Rande einer Katastrophe dahin: Denn im nächsten Moment sorgt der schurkische Mr. Burnham, ein frommer Evangelikaler, Opiumhändler und Eigner der *Ibis*, dafür, dass Neel unter dem unberechtigten Vorwurf der Fälschung verhaftet wird, eine Anschuldigung, die dazu führt, dass er seinen gesamten Besitz verliert und als Krimineller mit dem Schiff nach Mauritius gebracht wird. Für Deeti und Neel, aber auch für alle anderen Charaktere ist das Schiff eine regelrechte Hölle. Auf seine Weise ist es aber auch ein Ort, an dem Wunder geschehen, sehen wir doch am Ende des Romans (dem ersten Band einer Trilogie) die Anzeichen einer Wiedergeburt beider Protagonisten: Es gelingt ihnen nämlich, die alten, bedeu-

tungslos gewordenen Schranken des Kastensystems abzuschütteln und zu Vermittlern von Weisheit, Trost und Wissen für die anderen Passagiere zu werden. Welches größere Wunder könnte sich der Leser wünschen als diese Transformation durch Leid und diesen Triumph des menschlichen Geistes – ein Handlungsablauf im Übrigen, der Lesern aus dem christlichen Westen angenehm vertraut vorkommen dürfte, während sie über diesen Panorama-Roman aus dem hinduistischen und muslimischen Osten sinnieren.

Auch Stephen Marche führt uns in *Shining at the Bottom of the Sea*[4] an einen fremden Ort. Er heißt Sanjania und ist komplett erfunden, eine fiktive Insel im Nordatlantik. Im Katalog der Library of Congress ist das Buch als «experimentelle Literatur» verzeichnet, was aber nicht ganz stimmt. Marche präsentiert uns Sanjania in Form einer literarischen Anthologie. Das Vorwort stammt von Leonard King (1932–), dem großen alten Mann der sanjaniaschen Literatur. Marche selbst, der sich in Nationalbibliothek und -archiv von Sanjania vergraben hat, steuert eine Einleitung bei, die in Umrissen die Phasen der sanjaniaschen Literaturgeschichte von ihren kunstlosen Anfängen im späten 19. Jahrhundert über die literarische Moderne des frühen 20. Jahrhunderts bis hin zum urbanen Postmodernismus der jüngeren Zeit nachzeichnet. Die literarische Produktion ist eng mit der politischen Geschichte dieser ehemaligen britischen Kolonie verbunden: Die ersten Autoren lebten zufrieden in ihren Fischerdörfern in isolierten Buchten rund um die Insel, die nur durch Regierungsboote («Rebbos», wie die Einheimischen sie nennen) miteinander in Verbindung standen, welche den Postverkehr besorgten. Die ästhetisierten Werke späterer Jahrzehnte wiederum brachten zwischen den Zeilen eine zunehmende Verbitterung über die Kolonialherren zum Ausdruck, wie es auch eine zornigere, unmittelbarer politische Literatur tat. Nach der Unabhängigkeit von 1959 kam mit Caesar Maximilian Little ein Diktator an die Macht, woraufhin ab 1965 eine neue Generation von Sanjanianern ins Exil ging oder den Märtyrertod starb. Erst 1992 wurden eine Amnestie und Pressefreiheit erlassen, und erst zwei Jahre danach kehrte Leonard King aus dem Exil zurück.

4 Stephen Marche: Shining at the Bottom of the Sea, New York 2007.

Marches Parodie lebt von dem virtuosen Geschick, mit dem er literarische Formen und Stimmungen imitiert, die in neunzehn Beispielen aus der sanjaniaschen Literatur und acht Sekundärtexten in Szene gesetzt werden. Die Sanjanianer verfügen über eine ganz eigene literarische Form, die «Pamphlete», billig zusammengebundene Hefte mit Geschichten, die in den Regierungsbooten von Ort zu Ort reisten und nach wie vor bei den zahlreichen Buchverkaufsständen der Hauptstadt Port Hope erworben werden können. (Manchmal hat ein Tourist Glück und erwischt noch ein Exemplar mit seinem ursprünglichen wollenen Umschlag.) Die Beiträge aus den frühen Tagen der Inselliteratur sind in einem sanjaniaschen Dialekt gehalten, dessen zahlreiche Alliterationen anglophone Leser an ihre Highschool-Lektüre des Beowulf und der angelsächsischen Anfänge dessen, was wir heute als englische Literatur kennen, erinnern werden; auch vermitteln sie mithilfe christlicher Erzählschemata von Sünde und Erlösung einen Eindruck vom ursprünglichen Glauben dieses Seefahrervolks. Von Julian Black, der sich um die Jahrhundertwende als Verfasser von Detektivromanen einen Namen machte, stammt eine Detektivgeschichte, die an Sherlock Holmes erinnert, aber auch den eigentümlichen Ton des Insellebens aufnimmt. Blessed Shirleys Erzählung «Sufferance Row» im Abschnitt «Aufstände und Unabhängigkeit» zeichnet das Bild einer unteren Mittelschicht, die an ihren eigenen steifen Anstandsregeln erstickt, und mag den einen oder anderen Leser an James Joyces *Dubliner* erinnern. Es fällt schwer, unter den vielen Beiträgen einen Favoriten zu benennen; besonderes Vergnügen hat mir aber Caesar Hills Geschichte «Flotsam and Jetsam» bereitet, die den Geist von Borges atmet. Sie handelt von einem Buchhändler, der gegenüber dem – von seinem schäbigen Angebot und Erscheinungsbild angewiderten – Erzähler in verschwörerischem Tonfall andeutet, Shakespeare sei in Wirklichkeit auf der Insel Sanjan aufgewachsen, was er in seinem *Sturm* auch eindeutig offenbart habe. Andere Leser werden vielleicht eine ganz andere Art von Text wie «The End of the Beach» bevorzugen, Octavia Ketteridge-Manns melancholisches Porträt einer jungen sanjaniaschen Frau, die innerlich zwischen dem unbeschwerten Glück, das sie mit ihrem französischen Liebhaber in Paris genießt, und traumatischen Erinnerungen an ihre Kindheit auf der Insel zerrissen wird.

Marches perfekte Camouflagen sind höchst unterhaltsam und führen zugleich auf sanfte Weise vor, wie abgegriffen und mitunter absurd die Erzählschablonen der nationalen Emanzipation sind, die sich der ungebrochenen Beliebtheit der Intellektuellen erfreuen. Die erste Emphase der kolonialen Befreiung – oder der erste reflexive Moment, an dem Erzählungen über die gesamte Epoche vom Einfall der Europäer bis zur Erlangung nationaler Unabhängigkeit möglich wurden – ist längst Geschichte, und Marche regt uns (zumal im letzten Abschnitt seiner Anthologie, den «Kritischen Reflexionen») dazu an, die unbedachte Wiederholung gewohnter literarischer Formeln zu hinterfragen.

Ghosh und Marche stehen also für zwei Weisen, über exotische Orte zu schreiben: die Neuerfindung des Wunderbaren und die Subversion des Klischees. Was bei Nabokov noch verbunden war, wird hier getrennt verfolgt. Ghosh häuft Schicht um Schicht eines überspannten Plots (Deeti zum Beispiel wird in letzter Sekunde vorm Scheiterhaufen gerettet, wo sie den rituellen Tod der *satī*, der Witwenverbrennung, erleiden soll), unwahrscheinlicher Liebesgeschichten (die schwelende Anziehung zwischen Paulette Lambert, der Tochter eines französischen Naturforschers, und einem Freigelassenen aus Baltimore, zweiter Maat auf der *Ibis*), unplausibler Freundschaften (zwischen Neel und seinem Mitgefangenen, einem chinesischen Opiumabhängigen) sowie finsterer Triebe (seine Schurken begegnen Jungfrauen in Not zuverlässig auf scheußliche Weise) aufeinander, während seine Figuren der neuen Welt multikultureller, multiethnischer, Kastengrenzen überwindender, multireligiöser Verständigung entgegenstreben. Marche häuft Schicht um Schicht Ironie aufeinander, um uns aus unserem unkritischen Schlummer aufzuwecken: Hemingway, entnehmen wir einem fiktiven Brief an John Dos Passos, hasste seinen verregneten und kalten Urlaub in der sanjaniaschen Kolonie, während die anderen Literaten und Kritiker sich pflichtbewusst in den Leitmotiven der sanjaniaschen Kultur ergehen, zu denen die immer wiederkehrende Metapher von der Geschichte als Schiffbruch ebenso gehört wie die Aufeinanderfolge von Autoren, die sich zur politischen Gemeinschaft, und solchen, die sich zur Zurückgezogenheit der Fischer in ihren Buchten hingezogen

fühlen. Als eine weitere Ebene der Realitätscamouflage finden sich am Ende des Bands biographische Hinweise zu den Autoren: Ist über das Leben der frühen Literaten der Insel, die nach dem Ende des Ersten Weltkriegs auf den Plan traten, kaum etwas bekannt, so schrieben ihre Nachfolger als politische Autoren, denen Gefängnis und Exil drohten. Auch die gegenwärtige Generation ist hier vertreten, deren Angehörige in London arbeiten oder die abgesicherte Position einer ordentlichen Professur an einer amerikanischen Hochschule genießen – an die Stelle der schwierigen Geschichte ihrer literarischen Ahnen sind die frivolen Bequemlichkeiten eines nachpolitischen Zeitalters getreten.

Trotz ihrer gegensätzlichen Verwendung von melodramatischen und ironischen Elementen gleichen sich beide Bücher in ihrer Frage nach dem Potential der Sprache, Erfahrung zu speichern. Schon Baudelaire und seine Nachfolger im späten 19. Jahrhundert fanden Zuflucht in einer – als in sich geschlossenes ästhetisches Universum verstandenen – Sprache, die für die Defizite des alltäglichen Lebens und den Bankrott der organisierten Religion entschädigte. Was Ghosh und Marche jedoch auf komplementäre Weise aus der gesprochenen Sprache fremdartiger Orte machen, ist etwas anderes: Wie bei Nabokov ermöglichen ihre künstlichen Sprachen den Übergang in eine Exil gewordene Lebensform, die sich in einer vorrevolutionären Vergangenheit, vormodernen Zeiten, einem Zeitpunkt vor dem Tourismus vergraben hat – Epochen, die wir allesamt im besten Fall nur noch unvollständig kennen können. Hier findet eine Wendung zur Geschichte statt, die diese Autoren von der symbolistischen (und zuvor von der romantischen) Flucht aus einer leidvollen Existenz in die in sich geschlossene Wortästhetik unterscheidet. Nabokov macht den Anfang, wenn er Fragmente des Zemblanischen erfindet, die Kinbote in seine Kommentare einstreut – der deutsche Leser wird besonders seine Übersetzung der ersten beiden Verse von Goethes «Erlkönig» zu schätzen wissen.[5] Ghoshs Roman ist gesättigt mit fremdländischen Wörtern: Bruchstücken aus Deetis Heimatdialekt, Gesprächen in der polyglotten Sprache der Laskaren (vom indischen Ozean stammende Schiffscrews), Heiratsgesängen auf Hindu, Paulettes gebrochenem Englisch. Nur wenige Leser dürften all diesen Passagen folgen können. Sie wechseln sich mit dem elo-

5 Ret wóren ok spóz on nátt ut vétt?
Éto est vótchez ut míd ik détt.
(S. 294)

quenten, ziemlich vornehmen Englisch ab, in dem die Erzählung sonst gehalten ist. Am Ende von *Das mohnrote Meer* steht ein Glossar, das Neel, der tief gefallene Zamindar, in seinen späteren Jahren zusammenstellt, als er, wie uns mitgeteilt wird, Übersetzer, Reisender und Gründer einer großen Familie geworden ist. Persische, arabische, bengalische, laskarische und Hindi-Wörter erobern die englische Sprache und rempeln sich gegenseitig in der neuen Umgebung an. Die Definitionen sind angeblich echten Wörterbüchern der Zeit entnommen (etwa dem von Sir Henry Yule und A. C. Burnell: *Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words And Phrases, And Of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical And Discursive,* das mittlerweile auch online zugänglich ist). Nur dass Neels Glossar dem Leser der Geschichte gar nichts nützt. Umsonst wird er die meisten dort gebrauchten Wörter suchen und stattdessen fasziniert den exzentrischen intellektuellen Abschweifungen eines Privatgelehrten folgen, der für sich selbst schreibt – und wen auch immer, den es sonst noch interessiert. Dieses Glossar entmystifiziert den vorangegangenen Text nicht. Seine Einträge gleichen eher Zauberfläschchen, von denen jedes einen anderen Trank aus diversen Zutaten enthält. Wir können, wir sollten nicht erwarten, dass wir sie vollständig analysieren und uns damit aneignen können. Wir können uns aber an ihrem Duft erfreuen: Aus dem Abstand vieler Generationen und Kilometer vermag der Leser mit der Hilfe des Autors und seiner Figuren diese historische Verschmelzung von Kulturen auszukosten, die sich vor einhundertfünfzig Jahren zutrug.

Wie Ghosh mit Neels Glossar verführt uns auch Marche mehr als einmal dazu, uns auf ein literarisches Spiel einzulassen, das mehr ist als ein Spiel. Auch er streut Sätze und Absätze in einer Sprache ein, die wir verstehen mögen oder auch nicht, in diesem Fall in einem Dialekt der Sanjanianer. Während wir die Reichweite unserer Sprachkompetenz erproben, stoßen wir zugleich an die Grenzen unserer Erfahrung. Eine kleine Welt, eine Inselwelt, gibt Touristen ihr Innenleben nie ganz preis. Marche macht uns ziemlich am Anfang des Buches darauf aufmerksam, dass die Wörter, und allgemeiner die Parodie und Mimikry seiner Anthologie, einen Zweck über die Unterhaltung hinaus verfolgen, die sie reichlich bietet. Der Sammelband, lässt er uns in seiner Fantasieein-

leitung wissen, versucht die üblichen Klischees über die koloniale Vergangenheit zu überwinden. Stattdessen will er «einen ehrlichen Lichtstrahl» auf echte Menschen werfen. Marche verfügt über ein besonderes Geschick, Wörter und Menschen zu erfinden; seine Charaktere sind komisch, aber auch einfühlsam gezeichnet. Und zwar in einem solchen Maße, dass sie uns am Ende der Lektüre wirklicher vorkommen als touristische Gemeinplätze und ideologische Deklamationen über reale befreite Länder.

Es fällt schwer, der Versuchung zu widerstehen, all diese sanjaniaschen Autoren im Bibliothekskatalog nachschlagen oder prüfen zu wollen, ob wir nicht unter den abgelegenen Inseln im Nordatlantik einen so verführerischen Ort übersehen haben könnten. Ich jedenfalls vermisse Sanjania mindestens ebenso sehr wie die Venedigs und Prags meiner eigenen Reisen.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

Denkbild

Peter M. Daly

«The Eagles they fly high in Mobile»

Was Embleme über Adler wissen

Mehr als 100 Millionen Embleme dürften in den vergangenen knapp 500 Jahren gedruckt worden sein, genauer gesagt, seit 1531, als mit Andrea Alciatos *Emblematum liber* alles begann.[1] Es ist kaum davon auszugehen, dass irgendjemand sie alle gelesen hat. Darüber hinaus finden sich auch in der materiellen Kultur zahllose Dekorationen emblematischen Inhalts, von denen wir viele erst heute entdecken. Zwar erlebten die Emblembücher ihre Blütezeit im 16. und 17. Jahrhundert, doch wurden auch im 19. und 20. Jahrhundert noch zahlreiche religiöse Embleme geschaffen. Mitte des 19. Jahrhunderts veröffentlichten etwa die Amerikaner William Holmes und John W. Barber die Bände *Religious Emblems* und *Religious Allegories* und vereinten sie später zu einem Werk, das von Massachusetts bis Kalifornien immer wieder neu aufgelegt wurde. In Deutschland wurde Johannes Gossners *Das Herz des Menschen* mit seinen barocken Sinnbildern das ganze 20. Jahrhundert über immer wieder nachgedruckt. In verschiedenen Übersetzungen, die im Wesentlichen dieselben Illustrationen enthalten, wird es bis heute bei der Evangelisierung in Afrika und Indien eingesetzt.[2]

1 Diese Schätzung habe ich am 9. Mai 2008 in einem unveröffentlichten Vortrag auf der Mittelalterkonferenz der Western Michigan University in Kalamazoo, Michigan, vorgestellt.

2 Bei dem letzten dreijährlichen Treffen der Society for Emblem Studies, das im englischen Winchester stattfand, berichteten Sabine Mödersheim und Wim van Dongen ausführlich über dieses Phänomen.

Es dürfte daher kaum überraschen, wenn das Emblem, das zu seiner Zeit eine so wichtige kulturelle Rolle spielte, im Lauf der Jahre ganz unterschiedliche Fragen aufgeworfen hat. Einer dieser Fragestellungen geht die Forschergruppe *Topik und Tradition* an der Freien Universität Berlin nach.[3] Die Berliner Kollegen interessieren sich dafür, wie das Emblem zur Generierung und Übermittlung von Wissen beigetragen haben könnte. Gut möglich, dass wir es hier mit den neuesten Schlagwörtern der Gelehrtenwelt und ihrer institutionellen Sponsoren zu tun haben. Wissen hingegen ist zweifellos ein Schlüsselbegriff. Bezieht er sich jedoch auf einen Wissensbestand, der Emblemen zugrunde lag, oder auf den Gebrauch, der von diesem Wissen gemacht wurde? Die Emblemforscher nehmen gewöhnlich an, dass die meisten Autoren von Kenntnissen ausgingen, die ihre Leser mit einiger Wahrscheinlichkeit teilten. Ein Emblembuch, das Informationen voraussetzt, die allein seinem Verfasser bekannt sind, dürfte den Leser kaum überzeugen und schwer verkäuflich sein. Was dann aus einem geteilten Wissensbestand gemacht wurde, kann freilich mitunter noch immer neu oder seltsam angemutet haben. Keine Frage: Angesichts von rund 6500 Emblembüchern und Impresen,[4] von denen die meisten, aber nicht alle illustriert und manche schmal, andere hingegen sehr umfangreich waren, lässt sich nahezu alles beweisen. Der Teufel steckt nicht so sehr im Detail als in der Frage, welche Titel man auswählt und welche man weglässt.

Es gibt aber noch andere Tücken. Das emblematische Bild oder einer der dazugehörigen Texte kann sich auf ein Tier oder einen Gegenstand beziehen, doch wird kaum je alles, was mit diesem Tier oder Gegenstand assoziiert ist, erwähnt oder vorausgesetzt. Anders gesagt: Im Normalfall mobilisiert ein Emblem nur bestimmte mit dem Motiv verbundene Aspekte, Geschichten oder Qualitäten. Ein und dasselbe Motiv – eine Schlange zum Beispiel – kann verschiedene und sogar gegensätzliche Bedeutungen freisetzen. Die Schlange kann für den Tod stehen, aber auch für die Wiedergeburt, für das Böse, aber auch für die Weisheit.

Der deutsche Barockdichter und -theoretiker Georg Philipp Harsdörffer wusste, dass ein bestimmtes Motiv verschiedene Begriffe vermitteln konnte, auch wenn diese selbst sich der Dar-

3 Einige der folgenden Überlegungen wurden im Juni 2009 unter dem Titel Emblems as Generators and Transmitters of Knowledge auf einer Konferenz an der FU Berlin vorgestellt.

4 Diese Zahl stammt aus einer bibliographischen Datenbank namens «Union Catalogue of Emblem Books». Für eine frühe Beschreibung des Projekts vgl. Peter M. Daly: The Union Catalogue of Emblem Books Project and the Corpus Librorum Emblematum, in: Emblematica (3), 1988, S. 121-133. «Emblematisch» ist eine Art Ausweichklausel, die Emblembücher im eigentlichen Sinne – ob mit oder ohne Illustrationen –, Texte mit emblematischen Illustrationen und Impresa-Bücher einschließt.

5 Man kann die Bedeutung eines Emblems nur erfassen, wenn man versteht, was in ihm abgebildet ist. In Teil IV seiner Frauenzimmer Gesprächspiele lässt Harsdörffer Vespasian kommentieren, «… daß man von keinem Sinnbilde urtheilen kan/man habe dann zuvor der Figuren Natur und Eigenschaften gründlich erlernet/welche vielmals verborgen ist/und nicht ausgemahlet werden kan/daher dann des Sinnbildes Verstand schwer und tunkel wird». (Georg Philipp Harsdörffer: Frauenzimmer Gesprächspiele, hg. von Irmgard Böttcher, IV. Teil, Tübingen 1968, S. 244)

stellung entzogen.[5] Ihm war bewusst, dass die Emblemautoren in der Regel davon ausgingen, dass man mit den nicht dargestellten Eigenschaften ihrer Motive vertraut war.

Vielleicht nicht ganz zufällig spricht Harsdörffer häufig von «Sinnbildern» statt von «Emblemen». In vielen seiner Erörterungen ist es die Bedeutung eines emblematischen Motivs, die ihn beschäftigt. Dieser «Sinn» ist jedoch keine feststehende Größe. Der häufig zu hörende moderne Vorwurf, emblematische Bilder seien zwangsläufig gekünstelt oder willkürlich, könnte in manchen Fällen an der Irritation liegen, die den modernen Leser befällt, wenn er in unterschiedlichen Emblemen ein und dasselbe Bild findet, das aber über verschiedene und mitunter sogar gegensätzliche Bedeutungen verfügt. Wir sind es heute nicht mehr gewöhnt, abgebildete oder namentlich erwähnte Dinge vor dem Hintergrund ihrer «guten» und «bösen» Eigenschaften zu begreifen. Zur Schlange sagt Harsdörffer: «Die Deutung ist auch mehrmals zweiffelhafftig / und kan / wie von den Löwen gesagt worden / gut und böß seyn. Die Schlange ist ein Bild der Klugheit / der gifftigen Verleumdung / und wann sie den Schwantz in dem Mund hat / eine Abbildung der Ewigkeit».[6] In ein und demselben Emblem ist jedoch in der Regel nur eine Bedeutung gemeint. Über den Adler, betont Harsdörffer, lasse sich im Einklang mit den Naturforschern «Gutes und Böses»[7] ersinnen. Im vorliegenden Aufsatz lassen sich nur einige Aspekte dieses Problems umreißen. Deshalb werde ich mich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, auf die wesentlichen, emblematisch bearbeiteten Eigenschaften des Adlers beschränken.[8]

Bezeichnet das Wort «Adler» den großen tagaktiven Raubvogel, so symbolisiert das Bild eines Adlers seit römischen Zeiten die unumschränkte Macht einer einzelnen Person oder eines Staats. Die römischen Legionen marschierten unter dem Adler, aber er war auch ein Emblem von Hitlers Drittem Reich und ist heute Wappenzeichen der Bundesrepublik. In vielen Sprachen ist das Wort «Adler» zudem in Ortsnamen eingegangen. In den frühen Morgenstunden des 6. April 2009 zerstörte ein schweres Erdbeben in Mittelitalien den Großteil der mittelalterlichen Stadt L'Aquila und etlicher umliegender Ortschaften. Ob Friedrich der Zweite, der L'Aquila 1240 gründete, die Stadt nach dem Adler benannte, weil

6 Harsdörffer: Gesprächspiele, VII. Teil, Tübingen 1969, S. 98.

7 Ebd., S. 106.

8 Wo immer möglich, werde ich mich dabei auf das illustrierte Handbuch von Henkel und Schöne beziehen – nicht, weil dessen Titelauswahl außer Frage stünde, sondern weil es für die meisten Leser leicht zugänglich ist. Spanische Beispiele entnehme ich der Enciclopedia von Bernat und Cull. Vgl. Arthur Henkel und Albrecht Schöne (Hg.): Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts [1967], Stuttgart/Weimar 1996 (im Folgenden zitiert als: HS); Antonio Bernat Vistarini und John T. Cull (Hg.): Enciclopedia de Emblemas Españoles Ilustrados, Madrid 1999 (im Folgenden zitiert als: BC).

9 Vgl. Sir Ambrose Heal: The Signboards of Old London Shops, London 1957.

10 Polnische Adlerembleme sind schon in alten Büchern und Drucken allgegenwärtig. Zahlreiche Reproduktionen enthält Jadwiga Bednarskas vorzüglich illustrierte Studie über polnische Lob- und Preisschriften des 17. Jahrhunderts: Z Dziejów Polskiej Ilustracji Panegirycznej Pierwszej Połowy XVII Wieku, Katowice 1994. Vgl. die Tafeln («Ryc») 19, 26, 33, 36, 38, 40, 42.

11 Die Abbildung auf dem Teppich könnte auf ein Emblem von Joachim Camerarius zurückgehen, vgl. Abb. 18.

dieser der König der Vögel war, weil er in der Heraldik verwendet wurde oder an die militärischen Fähigkeiten der Römer erinnerte, muss uns hier nicht interessieren. Adler, selbst Doppeladler waren zudem nicht selten auf Ladenschildern zu sehen *(Abb. 1)*.[9]

Bleiben wir noch einen Moment beim Adler als nationalem Emblem. Als Doppeladler, im Englischen auch als «spread eagle» bezeichnet, zierte er das Wappen der Österreichisch-Ungarischen Monarchie. Der Adler ist Nationalsymbol Polens: Man findet ihn neben dem Staatswappen auch auf polnischen Münzen[10] – und auf einem Neuling im amerikanischen Spirituosensektor, dem polnischen *Tenure Vodka*. Ebenso ist er ein Symbol für Amerika: Er schmückt das Große Siegel der Vereinigten Staaten *(Abb. 2)*, viele Briefkästen und die Rückseite der Eindollarnote. Er erscheint im Vorspann der Filme der amerikanischen Produktionsfirma *Republic Films*. Oder, um eine andere Form der Unterhaltung zu erwähnen: Der Newsletter der *American Darts Organization* nennt sich *Double Eagle*. Das Logo des Verbands ist ein schwarzer Doppeladler über einem roten Dartpfeil.

Im Oval Office des Weißen Hauses liegt ein Teppich, der mit einem Adler geschmückt ist: ein Olivenzweig in der linken Kralle, ein Bündel Pfeile in der rechten *(Abb. 3)*.[11] In Friedenszeiten soll sich der Blick des Adlers nach links auf den Olivenzweig richten. In Kriegszeiten jedoch soll derselbe Adler nach rechts blicken, zu den Pfeilen. Wer aber erklärt den Krieg? Gab es während des Vietnamkonflikts jemals eine offizielle Kriegserklärung? Offensichtlich existieren zwei Teppiche, von denen einer im Keller aufbewahrt wird und auf seinen Einsatz im Oval Office wartet.

Abb. 1
Gasthausschild, Immenstadt (Allgäu)

Abb. 2
Siegel des Präsidenten der Vereinigten Staaten im Flur des Weißen Hauses, 1948

Abb. 3
Präsident Barack Obama im Oval Office, 30. Januar 2009

E PLURIBUS UNUM

Warum aber sollte der Adler als Wort oder Bild symbolisch den Begriff der nationalen Macht und Souveränität vermitteln? Wodurch wird diese übertragene Bedeutung ermöglicht? Es wäre zu einfach, die Römer dafür verantwortlich zu machen, auf deren Standarten der Adler prangte. Eine größere Rolle dürfte der mittelalterliche Blick auf die Natur gespielt haben. Seit dem frühen Mittelalter galt der Adler als König der Lüfte. In einem hierarchischen Weltbild hat jede Ordnung der Natur ihr *primum*, ihre «Nummer eins». Auch heute noch wird man auf die Frage nach dem König der Tierwelt die Antwort bekommen, dies sei der Löwe. Was der König für die Menschheit ist, ist der Adler für die Vögel, der Löwe für die Tiere und die Sonne für die Planeten. Wenn wir diese vier vertikalen Hierarchien durch eine horizontale Linie verbinden, bekommen wir die Gleichung König-Adler-Löwe-Sonne. Bekanntlich hat sich mehr als ein König und mehr als ein moderner Diktator höchstpersönlich mit dem Staat gleichgesetzt. Aber was genau macht den Adler zum «König»? Die Tradition schreibt ihm Adel und Würde zu, aber das sind rein menschliche Erfindungen. Gleichwohl verfügt er über bestimmte Eigenschaften, die die Gleichsetzung mit königlicher Macht durchaus ermöglichen: seine Flughöhe, Kraft, Macht, Größe und sein sprichwörtliches Adlerauge.

Zwar ist der Adler ein Raubtier, aber weder Amerikaner noch Deutsche noch Polen müssen befürchten, dass ihr nationales Emblem als räuberisches Symbol betrachtet wird, obwohl natürlich hin und wieder feindselige politische Karikaturen den stilisierten Nationaladler durch das hässliche Bild eines Raubvogels mit rot gefärbtem Schnabel und Klauen ersetzen.

Die Suggestivkraft des Patriotismus ist auch der Werbeindustrie nicht unbekannt. Sie macht sich den Umstand zunutze, dass sich die meisten Bürger in Friedens- wie in Kriegszeiten von patriotischen Symbolen ansprechen lassen. Viele Firmen in den Vereinigten Staaten setzen auf den amerikanischen Adler, um aus patriotischen Gefühlen Kapital zu schlagen. So verwendet die Brauerei Anheuser-Busch seit 1872 einen Adler, der auf einem mit dem Sternenbanner geschmückten Wappen steht und sich auf etwas unbequeme Weise durch ein großes ‹A› hindurchzwängt *(Abb. 4)*. Varianten dieses Logos zieren die Erzeugnisse des Abfüllers bis

Abb. 4
Das Logo der Anheuser-Busch Brauerei

Abb. 5
Das Logo von Barton Vodka

Abb. 6
Das Logo von Barclay's Vodka

Abb. 7
Das Logo von Glenmore Vodka

zum heutigen Tag. Und natürlich verbindet das große ‹A› den Namen Anheuser genauso mit Amerika, wie der Adler die Firma mit der Nation verbindet. Dieselbe Brauerei hat es vollbracht, das große tschechische Bier Budweiser Budvar in ein vergleichsweise nichtssagendes amerikanisches Bier namens Budweiser zu verwandeln.

Nationalsymbole wie der Adler haben aber nicht nur im jeweiligen Heimatland einen patriotischen Wert. Auch im Ausland können sie historische Assoziationen freisetzen. Barton Brands, eine der größten Destillerien der USA, schmückt ihre Spitzenmarke *Barton Vodka* mit einem eleganten schwarzen Etikett, auf dem ein Doppeladler zu sehen ist *(Abb. 5)*. Mit diesem russischen Doppeladler geht die stillschweigende Behauptung einher, dass der in Amerika hergestellte Wodka so russisch ist, wie ein in Russland gebrannter es nur sein kann.

Doppeladler und russische Namen zieren Wodkalabel schon seit langem, ob die Spirituose nun in Osteuropa oder in Amerika destilliert wird. Auf *Barclay's Vodka* findet sich ein Doppeladler mit zwei Kavallerieschwertern unter einer Krone *(Abb. 6)*. Trotz des Reichswappens ist dieser Wodka, der mittlerweile zur Barton-Gruppe gehört, immer schon in Nordamerika gebrannt worden. Auch *Glenmore Vodka* möchte nicht auf den Doppeladler verzichten, der hier mit einer kleineren Krone geschmückt ist *(Abb. 7)*, und so schottisch der Name klingen mag, auch *Glenmore* ist ein Erzeugnis dieses amerikanischen Unternehmens. Dieselbe Firma bietet mit *Mr. Boston* einen preiswerten Wodka an, auf dessen rotem Etikett zwei schwarze Adler mit aggressiv geöffneten Schnä-

beln prangen *(Abb. 8)*. Und mag *Czarina Vodka* auch einen russischen Namen zur Schau tragen und den quasi obligatorischen doppelköpfigen Adler verwenden *(Abb. 9)*, es handelt sich ebenfalls um eine amerikanische Spirituose von Barton.

Auch europäische Wodkahersteller verleihen ihren Produkten durch entsprechende Namen oder Embleme gerne eine russische Anmutung. *Iskra*, der Funke, hieß zwar eine von Lenin gegründete bolschewistische Zeitung, heute jedoch verwendet die belgische Schnapsbrennerei Fourcroy diesen Namen. Und natürlich kommt *Iskra Vodka* nicht ohne doppelköpfigen Adler aus *(Abb. 10)*. Der spanische Destillateur Rives Pitman S.A. – ein Unternehmen des Weinbrandkonzerns Osborne, dessen gigantische Werbeplakate mit riesigen schwarzen Stieren die spanische Landschaft säumen – brennt einen Wodka namens *von Haüpold*, dessen markanter roter Doppeladler auf dem Etikett mit einer Krone geziert ist und Szepter plus Reichsapfel in den Krallen hält *(Abb. 11)*.

Aber was geht uns heutzutage durch den Kopf, wenn wir an einen Adler denken? Lassen wir den Golfsport einmal beiseite, in dem ein *Eagle* ein Loch ist, das zwei unter Par gespielt wurde. Wir wollen für den Moment sogar den heraldischen Gebrauch des Adlers als Nationalsymbol in Polen, im deutschen Bundestag oder in den Vereinigten Staaten außer Acht lassen, ebenso die Wodkaetiketten. Wenn wir christlichen Glaubens sind und unsere Bibel kennen – oder aber religiöse Emblembücher studiert haben –, dann fällt uns vielleicht die Wendung «auf Adlerschwingen» ein. Davon abgesehen vermute ich, dass die meisten von uns an die enorme Flughöhe oder das sprichwörtliche scharfe Auge des Raubvogels denken dürften – kaum aber (sofern wir uns nicht mit der Literatur der frühen Neuzeit beschäftigen) an die angebliche Fähigkeit des Adlers, ohne zu blinzeln oder zu erblinden in die Sonne zu gucken, oder an seine angebliche Fähigkeit zur Verjüngung durch einen Flug in die Sonne, oder daran, dass er angeblich seine Jungen auf die Probe stellt, indem er sie zwingt, den Blick in die Sonne zu richten. Dies sind einige der zahlreichen Aspekte, die ihren Weg in die Emblembücher und -drucke der frühen Neuzeit fanden. Ein Wort oder ein Bild wie das des Adlers auf einen Begriff zu bringen, kann ziemlich schwierig werden.

12 So Claude Paradin, Plinius zitierend, in seinen Devises heroïques, Lyon 1557, S. 195.

13 In seiner Untersuchung der Innendekoration von Schloss Weißenstein in Pommersfelden kommt Wolfgang Harms zu dem Schluss, dass die dort verwendeten Embleme ein Programm der Selbstdarstellung und Selbsterhöhung verfolgen. Vgl. Wolfgang Harms und Hartmut Freytag: Außerliterarische Wirkungen barocker Emblembücher. Emblematik in Ludwigsburg, Gaarz und Pommersfelden, München 1975, S. 135-154.

14 Dazu Peter M. Daly: Literature in the Light of the Emblem, Toronto 1998; erörtert wird das Bild auf S. 24.

15 Libro de las honras que hizo el Colegio de la Compañía de Iesus de Madrid, Madrid 1603. Vgl. BC, 27, 28, 29, 30.

16 Auch Greiffenbergs Kombination von Adler und Maulwurf in einem ihrer handschriftlichen Gedichte lässt sich nur verstehen, wenn wir wissen, dass der Adler hoch oben in den Lüften schwebt, und dies auf die Vorstellung des Maulwurfs als einer erdgebundenen Kreatur beziehen. Catharina Regina von Greiffenberg: An die Deogloria, reproduziert und erörtert in: Ingrid Black und Peter M. Daly: Gelegenheit und Geständnis, Bern 1971, S. 46–53.

17 Matthäus Pecher: Imago Caesaris. Kayserliche Tugend-Bildnuß in Leopoldo Dem Ersten / und Grossen / →

Abb. 8.
Das Logo von
Mr. Boston Vodka

Abb. 9
Das Logo von
Czarina Vodka

Abb. 10
Das Logo von
Iskra Vodka

Abb. 11
Das Logo des
Von Haüpold Vodka

Das in Emblemen gespeicherte Wissen über Adler leitet sich ebenso von der seinerzeit als Wissenschaft geltenden Naturkunde wie von klassischen und biblischen Quellen her. Ich möchte im Folgenden an einige der vielen emblematischen Bedeutungen erinnern, die diesem einen Vogel beigelegt worden sind.

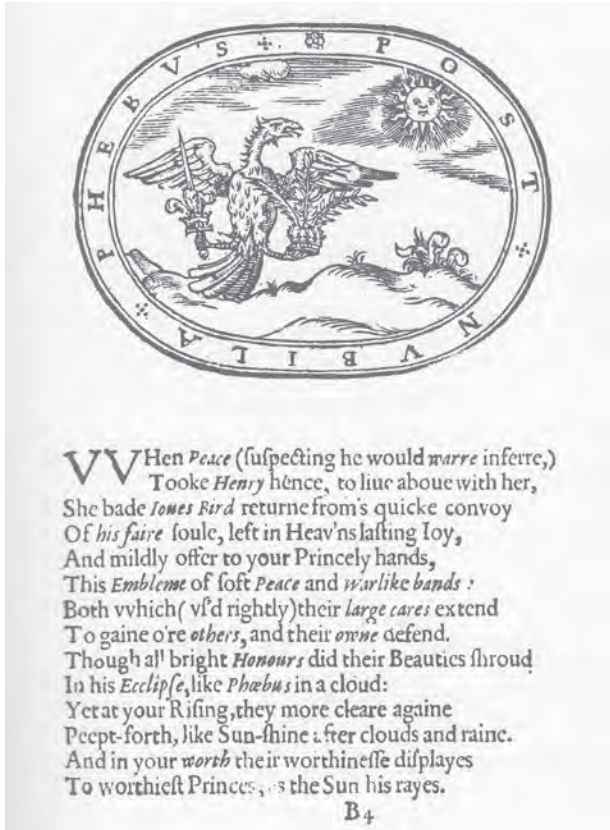
Wenn der Löwe der König der Tiere ist, dann ist der Adler der König der Lüfte.[12] Vom Bild des Adlers als König der Vögel ist es nur ein kleiner Schritt zu Vorstellungen von Königtum und Aristokratie. Dementsprechend kamen Adler in der Heraldik reichlich zum Einsatz.[13] Ein noch kürzerer Schritt führt von der Assoziation des Königtums zu der des Kaisertums. Der Adler konnte, wie auf Albrecht Dürers Holzschnitt von Kaiser Maximilian I., für den Kaiser stehen.[14] Zudem war er Wappentier der Habsburger. Ein doppelköpfiger beziehungsweise Doppeladler diente auch als Abzeichen des heiligen römischen Kaisers aus dem Hause Habsburg, wie im *Libro de las honras* zu sehen ist.[15]

→ Weyland Höchst-Seeligisten / und Glorreichisten Angedenckens Römischen Kayser / ec. ec. Bey dem Hoch-ansehenlichen Traur-Gerüst / und drey-tägiger Leich-Begängnusz / Den 25. 26. und 27. Junij vorgestellet, [Innsbruck] Jacob Christoph Wagner Erben, 1705. Vgl. Peter M. Daly und G. Richard Dimler, S.J. (Hg.): The Jesuit Series, Toronto 2005, Teil 4, J.1119.

18 Paradin: Devises, S. 173.

19 Ebd., S. 194f.

20 Vgl. Diego de Saavedra Fajardo: Empresas políticas o idea de un príncipe político christiano (1640), in: BC, →

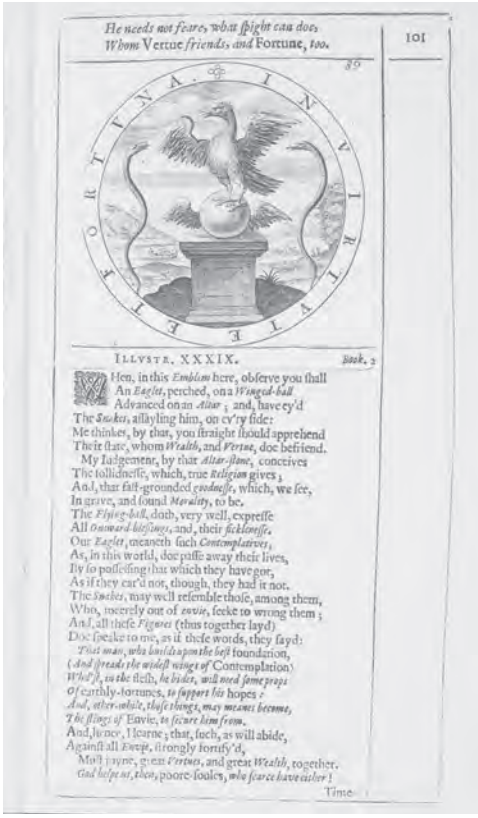


Der Adler konnte aber genauso ironisch oder doch zumindest gegen den Strich gelesen werden, wie das Beispiel der lutherischen österreichischen Barockpoetin Catharina Regina von Greiffenberg zeigt. Sie zeichnete Kaiser Leopold I. in Wien als einen halbblinden Adler, um seinen Katholizismus zu kritisieren. Diese Bezugnahme auf den Kaiser funktioniert nur, wenn wir zwei Vorstellungen miteinander verbinden: das scharfe Auge des Vogels und seine Verwendung als Wappentier der Habsburger.[16] Die Leichenpredigt auf Leopold I. hingegen hielt, wenig überraschend, der Jesuit Matthäus Pecher. Mit seinem Namen verbinden wir das Werk *Imago Caesaris*.[17] In jedem seiner siebzehn ganzseitigen, unsignierten und nummerierten Kupferstiche mit eingraviertem Text findet sich der Adler.

Abb. 12
Andrea Alciato, Emblematum liber

Abb. 13
H.G., Mirrour of Majestie

Abb. 14
George Wither, A Collection of Emblemes


He needs not feare, what spight can does,
Whom Vertue friends, and Fortune, too.

101

89

FORTUNA. INVITATE

ILLVSTR. XXXIX. Book. 2

When, in this *Emblem* here, observe you shall
An *Eaglet*, perched, on a *Winged-ball*
Advanced on an *Altar*; and, have ey'd
The *Snakes*, allaying him, on ev'ry side:
Me thinkes, by that, you straight should apprehend
Their state, whom *Wealth*, and *Vertue*, doe befriend.
My Iudgement, by that *Altar-stone*, conceives
The tollidnesse, which, true *Religion* gives;
And, that fast-grounded *goodnesse*, which, we see,
In grave, and sound *Morality*, to be.
The *Flying-ball*, doth, very well, expresse
All *Outward blessings*, and, their *sicklenesse*.
Our *Eaglet*, meaneth such *Contemplatives*,
As, in this world, doe passe away their lives,
Ply so possessing that which they have got,
As if they ca'd not, though, they had it not.
The *Snakes*, may well resemble those, among them,
Who, merrely out of *envie*, seeke to wrong them;
And, all these *Figures* (thus together layd)
Doe speake to me, as if these words, they sayd:
That man, who builds upon the best foundation,
(*And spreads the widest wings of* Contemplation)
Who's, *to the flesh*, *he bides*, *will need some props*
Of earthly-fortunes, *to support his hopes*:
And, *other-while*, *those things*, *may meanes become*,
The stings of Envie, *to secure him from*.
And, hence, I learne; that, such, as will abide,
Against all Envie, strongly fortify'd,
Must layne, great *Vertues*, and great *Wealth*, together.
God help us, *then*, poore-soules, *who scarce have either*!

Time

Claude Paradin zeigt einen Doppeladler als römische Standarte[18] und einen einfachen Adler auf einer römischen Standarte.[19] Ein Gemeinplatz war die Krone über oder auf dem Kopf des Adlers, die das Bildmotiv auf den jeweils gemeinten König oder Kaiser bezog.[20]

Adler konnten aber auch für individuelle Tugenden stehen. So finden wir in der Erstausgabe von Andrea Alciatos *Emblematum liber* (Augsburg 1531) eine Pictura, die einen mächtigen Adler mit ausgebreiteten Schwingen auf einem Grabstein mit der Inschrift D M ARISTOMENIS zeigt. Das Motto über der Pictura lautet: *Signa fortium (Abb. 12)*.[21]

Oft wurden Adler dargestellt, die in einer Felswand oder auf einem Berggipfel nisteten oder auf diese zuflogen.[22] Jacobus à Brucks *Emblemata moralia* verwendet dieses Motiv als Zeichen eines guten Führers,[23] entsprechende spanische Embleme stammen von Sebastián de Covarrubias y Orozco, Juan de Borja, Francisco Núñez de Cepeda und Pedro Rodríguez de Monforte.[24] Ein englisches Beispiel – aus H.G.s *Mirrour of Majestie (Abb. 13)* – zeigt einen Adler, der in der einen Klaue ein Schwert und drei Federn hält, die von einem Diadem umfasst werden, und in der anderen drei Olivenzweige, die sich durch eine Königskrone schlingen. Die Subscriptio bezieht sich auf den Tod Henry Fredericks, des Prinzen von Wales, sowie auf den Adler als Vogel Jupiters.[25]

Nicht selten wurde der Adler mit der Sonne in Verbindung gebracht.[26] Man glaubte, der Adler flöge in die Sonne, um sich zu verjüngen,[27] und stelle seine Jungen auf die Probe, indem er sie zwinge, direkt in die Sonne zu blicken.[28] Er taucht in emblematischen Bildern auch in Verbindung mit anderen Motiven auf. George Withers *A Collection of Emblemes (Abb. 14)* zeigt einen Adler mit ausgebreiteten Schwingen auf einer geflügelten Kugel, die sich auf einem quadratischen Altar befindet, auf beiden Seiten wartet eine Schlange nur darauf, zuzubeißen. Die Vorlage hierzu stammt von Gabriel Rollenhagen, der die Schlange mit der Todsünde des

→ 26. Vgl. auch: Libro de las honras, in: BC, 33, 35, 36, 37.

21 Vgl. das Faksimile in Bd. 10 der Reihe Emblematisches Cabinet des Olms-Verlags, Hildesheim/New York 1977. Das Emblem findet sich auch in HS, Sp. 757. Vgl. auch BC, 57.

22 Siehe die beiden Embleme von Joachim Camerarius in HS, Sp. 769. Auch ein Emblem von Dirck Pieterszoon Pers ist dort verzeichnet: HS, Sp. 770.

23 HS, Sp. 766 f.

24 BC, 31, 48, 52, 63.

25 Vgl. auch das Libro de las honras (BC, 37, 38) sowie Rojas' spanisches Emblem (BC, 40).

26 Beispiele hierfür bieten →

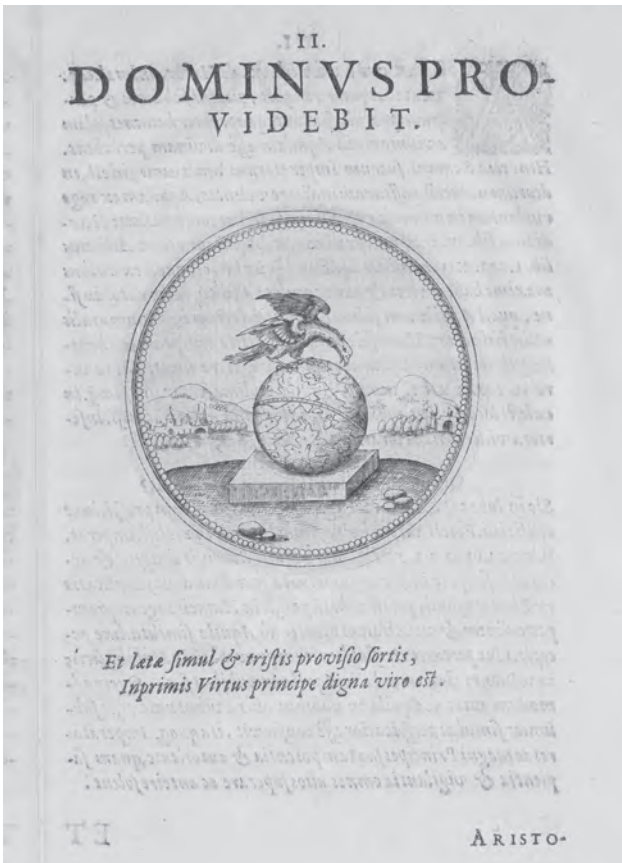


Abb. 15
Joachim Camerarius, Symbolorum & Emblematum ex volatibus

Abb. 16
Andrea Alciato, Emblematum liber

Neids («invidia») gleichsetzt, wie das auch Wither tut («envy»). Dieses überaus komplexe Bild dürfte von der Berliner Forschergruppe vermutlich anhand von Schlagwörtern wie Tugend (der Adler), Neid (die Schlange), Fortuna/Schicksal (die geflügelte Kugel) und Religion (der Altar) klassifiziert werden.[29] Auch auf einer Weltkugel konnte der Adler abgebildet sein *(Abb. 15)*,[30] oder er wurde auf zwei Säulen stehend dargestellt,[31] mit denen die Säulen des Herkules gemeint waren.[32]

Zu den zahlreichen Tieren, die zusammen mit Adlern zu sehen waren, gehören der Skarabäus,[33] Ameisen,[34] Fliegen[35] und Zikaden.[36] Mindestens in einem Fall taucht der Adler in Gesellschaft

→ Jacobus à Bruck, Emblemata politica (1618), Nr. 41 (vgl. HS, Sp. 764), Paolo Giovio sowie Jan van der Noot, Johannes Sambucus und Camerarius (vgl. HS, Sp. 775, 778, 779). Auch in Adrien Gamberts Emblembuch von 1664, Nr. 41, wird man diese Assoziation finden, die der spanischen Tradition nicht unbekannt ist; man vergleiche das Libro de las honras, Josep Romaguera, Covarrubias, →

eines Luchses auf,[37] auch mit einem Hasen sieht man ihn[38] oder mit einer Schildkröte.[39] Und natürlich kommt der Adler in Gesellschaft anderer Vögel vor,[40] zusammen mit einer Eule,[41] mit Enten,[42] Schwänen sowie mit einer Taube in einem Käfig.[43] Adlerfedern bildeten ebenfalls ein mögliches Bildmotiv.[44] Mehr als ein Emblematiker zeigte auch einen Adler, der von einem mit einer Adlerfeder gefiederten Pfeil durchbohrt war.[45] Gelegentlich sehen wir den Adler im Kampf mit anderen Tieren. Camerarius etwa lässt ihn gegen einen Hirschen antreten.[46] Paradin überrascht uns mit einem Adler, der auf einem gehörnten Hirschkopf thront. Mit einem Zitat von Plinius belehrt er uns darüber hinaus über die Feindschaft zwischen Drache und Adler. Camerarius wiederum stellt den Adler im Kampf mit Schlangen dar, der in einem weiteren seiner Embleme für beide Tiere tödlich endet.[47]

Natürlich spielt der Adler auch in der klassischen Mythologie eine Rolle. Der Adler war Jupiters beziehungsweise Zeus' Vogel.[48] Pechers *Imago Caesaris* zeigt Jupiter rittlings auf einem Adler über einem Feuer, das auf einem Altar brennt. Das dazugehörige Motto lautet: *Sacris assistere gaudet*. Auch zwischen Prometheus und dem Adler besteht eine Verbindung, die sich in Alciatos *Emblematum liber (Abb. 16)* studieren lässt.[49]

Mein Freund und Kollege an der McGill-Universität Bernard Deschamps erinnerte mich an Kafkas Klage, die Menschen vergäßen immer mehr von der klassischen Überlieferung. In einem kleinen Text schreibt Kafka: «Von Prometheus berichten vier Sagen. Nach der ersten wurde er weil er die Götter an die Menschen

→ Alonso Remón, Borja und Antonio de Lorea (vgl. BC, 34, 39, 41, 47, 59, 61).

27 Dieses Motiv findet sich bei Nikolaus Reusner und Camerarius (vgl. HS, Sp. 776, 777) ebenso wie bei van der Noot, Nr. 11, und Paradin, S. 172, aber auch in spanischen Emblemen im Libro de las honras, bei Borja und Monforte (vgl. BC, 38, 59, auch in HS, Sp. 775, sowie in BC, 63).

28 Dies hat sich in Emblemen von Reusner, Hernando de Soto, Camerarius und Covarrubias niedergeschlagen (vgl. HS, Sp. 773, 774). Vgl. auch Covarrubias, Remón und Soto (vgl. BC, 53, 50, 64).

29 Vgl. HS, Sp. 761. Bekanntlich konnten Schlangen aber auch für Weisheit stehen, wofür es Beispiele sowohl bei Rollenhagen als auch bei Wither gibt.

30 So in Henry Peachams Minerva Britannica (1612), bei Camerarius (vgl. HS, Sp. 760) und bei Covarrubias (vgl. BC, 41).

31 Wie bei Bruck (vgl. HS, Sp. 761).

32 Covarrubias (vgl. BC, 41).

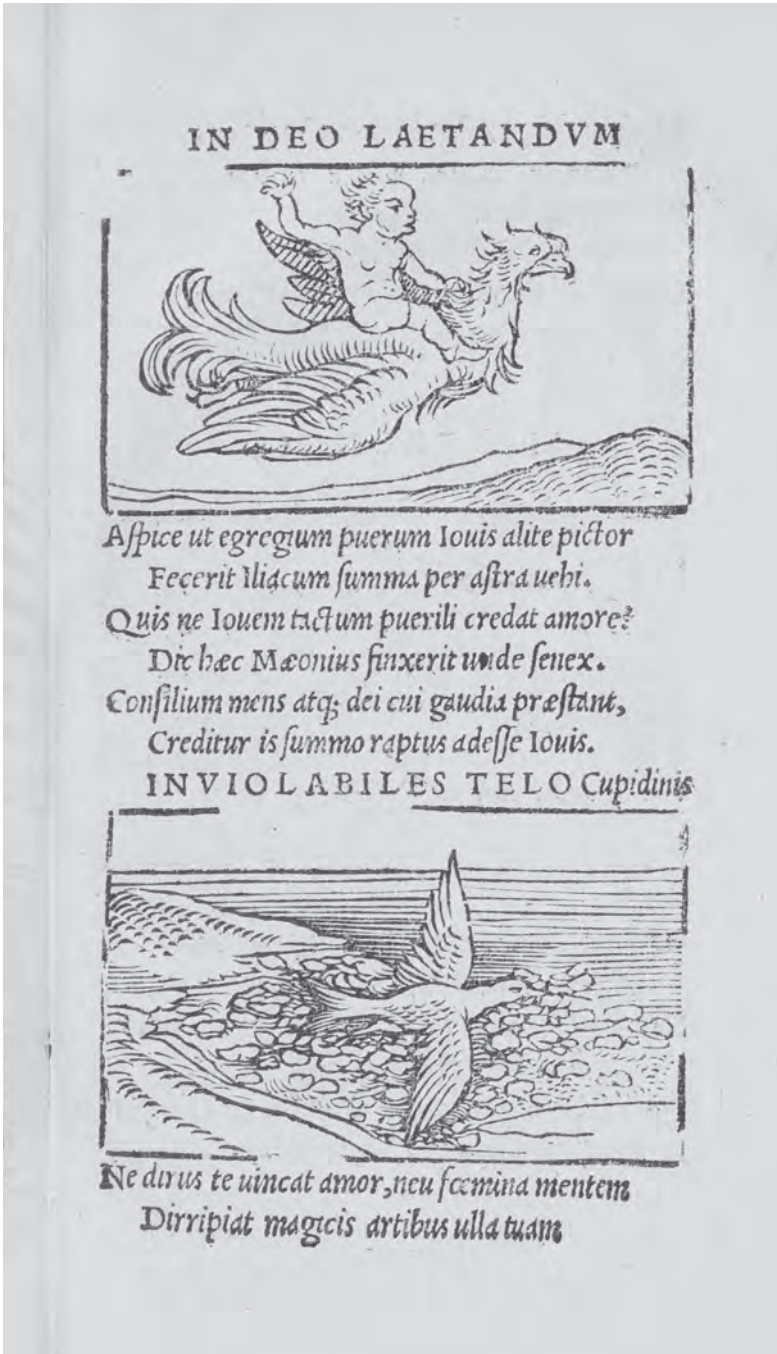
33 Alciato 1531 und Florentinus Schoonhovius (vgl. HS, Sp. 763, 908).

34 Covarrubias (vgl. HS, Sp. 763).

35 Guillaume de La Perrières: Théâtre des bons engins, Paris 1539, Nr. 32 (vgl. HS, Sp. 764).

36 Bruck (vgl. HS, Sp. 765).

37 Bei Remón (vgl. BC, 47).



IN DEO LAETANDVM

Aſpice ut egregium puerum Iouis alite pictor
Fecerit Iliacum ſumma per aſtra uehi.
Quis ne Iouem tactum puerili credat amore?
Dic hæc Mæonius finxerit unde ſenex.
Conſilium mens atq; dei cui gaudia præſtant,
Creditur is ſummo raptus adeſſe Iouis.

INVIOLABILES TELO Cupidinis

Ne dirus te uincat amor, neu fœmina mentem
Dirripiat magicis artibus ulla tuam

Abb. 17
Andrea Alciato,
Emblematum liber

verraten hatte am Kaukasus festgeschmiedet und die Götter schickten Adler, die von seiner immer nachwachsenden Leber fraßen. Nach der zweiten drückte sich Prometheus im Schmerz vor den zuhackenden Schnäbeln immer tiefer in den Felsen bis er mit ihm eins wurde. Nach der dritten wurde in den Jahrtausenden sein Verrat vergessen, die Götter vergaßen, die Adler, er selbst. Nach der vierten wurde man des grundlos Gewordenen müde. Die Götter wurden müde, die Adler. Die Wunde schloß sich müde.»[50] Als Jupiters oder Zeus' Vogel war der Adler in der klassischen Mythologie auch mit Ganymed assoziiert, den er bekanntlich auf dem Rücken trug. In der Erstausgabe von Alciatos *Emblematum liber* finden wir eine Pictura, die unter dem Motto *In deo laetandum* einen jungen Mann auf dem Rücken eines mächtigen Adlers zeigt *(Abb. 17)*.[51] In Jan van Hoogstraatens *Zegepraal der goddelyke liefde* (Amsterdam 1728) sehen wir eine christliche Auslegung der Verbindung des Adlers mit Ganymed.[52] Im letzten Emblem, *Zalig Eynde*, steht Amor divinus mit Bogen, Köcher und Heiligenschein auf einem großen Adler, der nach oben in die Sonne blickt. In Johann Michael Dilherrs und Georg Michael Harsdörffers *Drei-ständige Sonn- und Festtag-Emblemata, oder Sinne-bilder* (Nürnburg um 1660) steht das Fest des Apostels Thomas unter dem Gesamtmotto *Dieweil du mich gesehen hast.* In der rechten unteren Ecke wird gezeigt, wie Thomas die Wunde Jesu berührt. Das Emblem besteht aus drei Bildern und Motti: *Vom Liecht gewend* mit dem Bild eines Kinds, das im Schatten eines Baumes liegt und sich vom Licht abgewandt hat; *Vom Wahl geblend* mit dem Bild einer Putte, die durch ein Teleskop in die Sonne guckt; *Der Glaub Gott kennt* mit dem Bild eines Kinds, das auf dem Rücken eines Adlers reitet: Ganymed auf dem Rücken von Zeus' Adler, wenngleich der Text dies unerwähnt lässt.

Es kam vor, dass der Adler ein Bündel Blitze trug, was sich ebenfalls von Jupiter/Zeus herleiten dürfte *(Abb. 18)*.[53] Diego de Saavedra Fajardo zeigt den Doppeladler unter einer Krone als Emblem der Justizminister,[54] in dem das gute Sehvermögen, der schnelle Flügelschlag und die Stärke der Krallen betont werden.

Auch die Bibel enthält zahlreiche Verweise auf den Adler und seinen Flug hoch in den Lüften,[55] seine Flügel,[56] seine Schnelligkeit,[57] seinen hohen Nistplatz,[58] seine Erneuerung[59] und das Aas,

38 Julius Wilhelm Zincgref (vgl. HS, Sp. 770).

39 Denis Lebey du Batilly (vgl. HS, Sp. 1165), Borja und Covarrubias (vgl. BC, 55, 62).

40 Camerarius und Zincgref (vgl. HS, Sp. 766).

41 Bruck (vgl. HS, Sp. 764).

42 Zincgref (vgl. HS, Sp. 837).

43 Hadrianus Junius (vgl. HS, Sp. 816, 854).

44 Etwa bei Sambucus (vgl. HS, Sp. 771) und Monforte (vgl. BC, 63).

45 La Perrière (vgl. HS, Sp. 779), Camerarius (vgl. HS, Sp. 780) und Borja (vgl. HS, Sp. 780, sowie in BC, 56).

46 HS, Sp. 767.

47 HS, Sp. 768. Ein Motiv, das sich auch bei Juan Francisco de Villava findet (vgl. BC, 58). Henkel und Schöne interpretieren dies als «tödliche Liebe» resp. «tödlichen Sieg».

48 Wie bei Rollenhagen zu sehen ist, aber auch bei Wither, Buch 1, Nr. 6; bei R.B., Choice emblems, divine and moral, antient and modern, Nr. 17; bei La Perrière in der Pictura, ohne dass dies in der Scriptura erwähnt würde; sowie in Francis Thynnes Emblemes and Epigrams, Nr. 34, und in Geoffrey Whitneys Choice of Emblems.

49 Ebenso in Peachams Minerva Britannica (S. 189), bei Whitney (S. 75) und bei Thynne (Nr. 39).

50 Franz Kafka: Schriften. Tagebücher. Kritische Ausgabe. Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. von →

das er frisst.[60] Natürlich kam der Adler auch in Sprichwörtern vor. Biblische von sprichwörtlichen Verwendungen des Vogels abzugrenzen, würde indes auf die Frage hinauslaufen, ob das Huhn eher da war oder das Ei. Auf Adlerschwingen traf man häufig in religiösen Emblembüchern wie Daniel Cramers *Societas Iesu et roseae crucis vera* (Frankfurt 1617).[61] Auch die Verbindung von Adler und Aas könnte biblischen Ursprungs sein. Auf ihr beruht Andrew Willets Emblem Nr. 91 in seinem nicht illustrierten *Sacrorum Emblematum Centuria Una* (Cambridge 1592?).[62]

Doch möchte ich noch einmal auf George Withers *A Collection of Emblemes* zurückkommen. Was für ein Publikum hatte der Verfasser dieses Werks im Sinn? Auf welche Wissensbestände und Traditionen bezog er sich? Dass er die emblematischen Picturae, die er von Rollenhagen übernahm, verstand, ist offensichtlich. In vielen Fällen erläuterte er sie, woraus man schließen darf, dass er nicht davon ausging, seine Leserschaft sei mit ihnen vertraut. Wither brüstet sich dabei nicht mit seiner Kenntnis der emblematischen und klassischen Traditionen. Er scheint mit gebildeten, aber nicht unbedingt gelehrten Lesern gerechnet zu haben. Seine Widmungen an Mitglieder des Königshauses und Adlige deuten darauf hin, dass er eine einflussreiche Gruppe umwarb – vermutlich, um deren Schirmherrschaft zu erlangen, vielleicht aber auch aus rein ökonomischen Gründen. Sein Buch war ein kostspieliges Unterfangen. Im Folioformat, mit zweihundert Kupferstichen auf zart schraffiertem Papier und Bilderlottos mit Volvellen, war das Werk das teuerste Emblembuch, das bis dahin in England entstanden war. Es muss sich zu einer Art Sammlerstück, einem kostbaren Besitz entwickelt haben, wie vielleicht schon der Umstand nahelegt, dass wir über siebzig erhaltene Exemplare kennen.

Buchtitel können doppelbödig sein. Wie schon erwähnt, veröffentlichte Daniel Cramer sein erstes Emblembuch 1617 unter dem Titel *Societas Iesu et roseae crucis vera.* Der Band enthält vierzig Kupferstiche, die weder jesuitischen noch rosenkreuzerischen Charakters sind. Cramer war Protestant, oder vielmehr ein streng lutherischer Pfarrer, Historiker und Theologe. Der Titel seines Buches war polemisch gegen die Katholiken und vor allem die Jesuiten, aber auch die Rosenkreuzler gerichtet. Die Erwähnung des wah-

→ Jost Schillemeit, Frankfurt am Main 2002, S. 69 f.

51 Vgl. die Faksimileausgabe in der Reihe Emblematisches Cabinet, Hildesheim/New York 1977. Auch Andrew Willets Sacrorum Emblematum Centuria Una (1592?) verweist in Emblem 92 auf dieses Motiv (was Huston Diehl übersieht; vgl. ihr Buch Index of Icons in English Emblem Books 1500-1700, Norman/London 1986, S. 82), das sich bei Covarrubias und in Achille Bocchis Symbolicarum quaestionum de universo genere (1555) ebenso findet (vgl. BC, 49; HS, Sp. 760, 1726, 1727) wie bei Rollenhagen, Wither, Buch 3, Nr. 22 sowie R.B., Nr. 44.

52 Vgl. Daly und Dimler (Hg.): The Jesuit Series, Teil 3, J.626-J.627.

53 So bei Borja (vgl. HS, Sp. 758, sowie BC, 54), Camerarius (vgl. HS, Sp. 759) und Nuñez de Cepeda (vgl. BC, 42).

54 In der englischen Übersetzung von James Astry: The Royal Politician Represented in One Hundred Emblems, London 1700, Buch II, Nr. 22.

55 Spr 23,5; Spr 30,19; Jer 48,40; Jer 49,22; Obad 1,4; Hab 1,8.

56 2. Mose 19,4; Jes 40,31; Offb 12,14.

57 2. Sam 1,23; Jer 4,13; Klagel 4,19.

58 Jer 49,16; Obad 1,4.

59 Hiob 9,26; Spr 23,5.

60 Matth 24,28; Luk 17,37 [Anm. d. Übers.: So in der englischen King-James-Bible; im Deut-→

Abb. 18
Joachim Camerarius, Symbolorum & Emblematum ex volatibus

→ schen ist in der revidierten Lutherübersetzung an beiden Stellen von Geiern die Rede.]

61 Daniel Cramer: Societas Iesu et roseae crucis vera, Frankfurt 1617, Nr. 3, 9, 11, 37; ebenso Saavedra, Nr. 92; H.G.: Mirrour, Nr. 6. Adlerflügel findet man auch in Georgette de Montenay: Emblemes, ou devises chrestiennes (1567/1571), S. 72.

62 Wiederum nicht erfasst in Diehl: Index of Icons, S. 82 – vermutlich, weil die Autorin die von ihr zitierten lateinischen Motti nicht ins Englische übersetzt. Die biblische Assoziation von Adler und Aas schlägt sich auch in de Montenays Emblem Nr. 44 nieder, wobei Henkel und Schöne die dargestellten Vögel für Geier →

ren Rosenkreuzes lässt sich auch als Anspielung auf Luthers Wappen verstehen.[63] Mag der Titel auch polemisch sein, die Embleme selbst sind nicht dogmatisch.[64] Wenn wir von Emblemen auf Wissensbestände schließen wollen, werden wir aus diesen verschiedenen Subskriptionen Schlagwörter generieren? Und welche Ausgabe sollte man sich vornehmen, die Erstausgabe, die einen anderen Titel hatte, oder die umfangreichste Ausgabe?

Wie bereits erwähnt, wissen Golfspieler, dass ein *Eagle* kein Vogel ist, sondern ein Loch, das zwei unter Par gespielt wird. Sie dürften wohl kaum groß darüber sinnieren, warum ihr geschickter Schlag auf einen Namen getauft wurde, der vermutlich mit der Kraft, Präzision und dem Adlerauge des Raubvogels zu tun hat.

Ich erwähne diese Aspekte der Adlerüberlieferung, um daran zu erinnern, dass immer nur bestimmte der mit dem Adler verbundenen Vorstellungen im jeweiligen Kontext relevant sind oder aufgegriffen werden. Wenn wir im Alten Testament lesen: «… aber *die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft, dass sie auffahren mit Flügeln wie Adler* …»,[65] dann denken wir zurecht nur daran, wie der Adler gen Himmel emporfliegt; die Raubtierinstinkte des

Vogels, seine Macht, sein scharfes Auge und seine königliche Position sind allesamt irrelevant. Das Gehirn filtert überflüssige Informationen heraus, wenn es den Adler auf bestimmte verbale oder visuelle Kontexte bezieht. Das geht natürlich nur, wenn diese Informationen überhaupt im Gehirn gespeichert sind. «The eagles they fly high in Mobile / Oh, the eagles they fly high in Mobile / The eagles they fly high and they crap right in your eye / It's a good thing cows don't fly in Mobile», lautete der erste Vers eines dummen englischen Studentenliedes aus den späten 50er Jahren, als die Welt noch heil aussah.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

→ halten, obwohl de Montenay selbst sie in ihrer Subscriptio als «aigles» bezeichnet. Cramers Emblem Nr. 40 zeigt das gleiche Motiv.

63 Vgl. Klaus Conermann: Luther's Rose: Observations on a Device in the Context of Reformation Art and Theology, in: Emblematica (2), 1987, S. 1–60.

64 1622 veröffentlichte Cramer beim selben Verleger, Lucas Jennis in Frankfurt am Main, eine erweiterte Ausgabe seiner Societas mit fünfzig Emblemen unter dem neutraleren Titel Emblemata Sacra. 1624 wurde dieses Buch mit einem neuen zweiten Teil, der weitere fünfzig Embleme enthielt, neu aufgelegt. Mit Subskriptionen auf Französisch, Deutsch, Italienisch und Latein ist es ein polyglottes Werk. Ein Faksimilenachdruck der Ausgabe von 1624 mit einem scharfsinnigen Nachwort von Sabine Mödersheim erschien 1994 in der Reihe «Emblematisches Cabinet».

65 Jes 40,31.

Abb. 1: © Bildarchiv Foto Marburg – Abb. 2: © «President's seal in floor of White House lobby» (1948, Feb 16), Library of Congress, Prints and Photographs Division, Theodor Horydczak Collection – Abb. 3: «Oval Office, President Barack Obama in the Oval Office, 30 Jan 2009», Official White House Photo by Pete Souza – Abb. 4: Foto: Teresa Hsu – Abb. 5–11 aus: Desmond Begg: Wodka. Das Handbuch für Genießer, Köln 2000 – Abb. 12 & 14–18: © Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel – Abb. 13 aus: Peter M. Daly (Hg.): The English Emblem Tradition (Vol. 4), Toronto 1998, S. 57.

Mark Schweda

Joachim Ritters Begriff des Politischen

Carl Schmitt und das Münsteraner *Collegium Philosophicum**

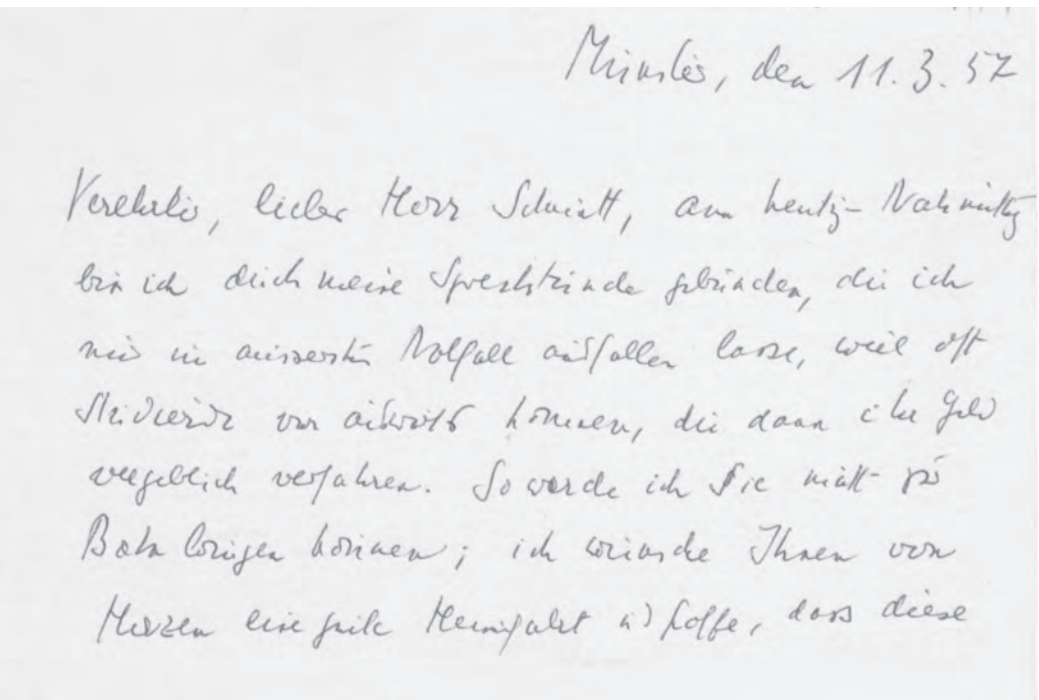
* Ich danke der Deutschen Schillergesellschaft für die Gewährung eines Marbach-Stipendiums, das es mir ermöglichte, Joachim Ritters wissenschaftlichen Nachlass im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes am Deutschen Literaturarchiv auszuwerten, Herrn Professor Jürgen Becker für die Genehmigung zur Einsichtnahme in den Nachlass Carl Schmitts im Landesarchiv Nordrhein-Westfalen und Herrn Professor Ernst-Wolfgang Böckenförde für seine Auskünfte als Zeitzeuge. Besonderer Dank gilt Herrn Dr. Henning Ritter für die Erlaubnis zur Einsichtnahme in den Nachlass Joachim Ritters und für seinen Rat.

I.

Unter den Schülern Joachim Ritters ist schon seit Längerem das Bestreben festzustellen, Rechenschaft über die Bedeutung zu geben, die Ritter für sie selbst und die Philosophie der Bundesrepublik gehabt hat. Je nach Standpunkt und Blickwinkel treten dabei ganz unterschiedliche, zum Teil geradezu gegensätzliche Ansichten von Person und Werk hervor. Fast scheint es, als hätte jeder seinen eigenen Ritter.[1]

Inzwischen werden der Münsteraner Philosoph und sein Collegium Philosophicum auch von der ideengeschichtlichen Forschung ins Auge gefasst, wird ihr Beitrag zur politischen Kultur der zweiten deutschen Demokratie systematisch untersucht und gewürdigt.[2] Im Zuge dessen kommt nicht zuletzt das breite Spektrum heterogener Einflüsse in den Blick, die in dem lebhaften, von Ritter als «Forum offenen Denkens»[3] geleiteten Diskussionskreis aufgenommen und verarbeitet wurden. Allerdings scheinen bisweilen auch alte Frontverläufe untergründig fortzuwirken. So bleibt gerade mit der Rede von der Ritter-Schule ein Begriff im

Spiel, der noch dem Lagerdenken längst zurückliegender Auseinandersetzungen verhaftet ist. Er droht mit den Einflussgrößen, die neben Ritter auf das Collegium einwirkten, auch die teils erheblichen theoretischen Unterschiede zwischen dem philosophischen Lehrer und seinen Schülern auszublenden und so die differenzierende Forschungsperspektive, die sich gerade erst eröffnet, bereits im Ansatz zu verengen. Eine der besagten Einflussgrößen war Carl Schmitt.


Mainles, den 11.3.57

Verehrter, lieber Herr Schmitt, am heutigen Nachmittag bin ich durch meine Sprechstunde gebunden, die ich mir in äusserstem Notfall ausfallen lasse, weil oft Studierende von auswärts kommen, die dann ihr Geld vergeblich verfahren. So werde ich Sie nicht pünktlich Bahnhofen können; ich wünsche Ihnen von Herzen eine gute Heimfahrt und hoffe, dass diese

II.

Dass Schmitt seit den späten 50er Jahren verschiedentlich im Collegium Philosophicum zu Gast war, ist bekannt, die Wirkung, die er in diesem Rahmen auf einige von Ritters Schülern entfaltet hat, ist von diesen selbst mehrfach hervorgehoben und in der Forschung bis in Einzelheiten nachgezeichnet worden.[4] Aus

Anlass der Feier zum zehnjährigen Bestehen des Collegiums im März 1957 hatte Ritter den als ‹Kronjurist des Dritten Reiches› in der ersten Nachkriegszeit zutiefst diskreditierten und weithin isolierten Rechtsgelehrten erstmals zu einem Vortrag in den Münsteraner Kreis eingeladen. Der Besuch, zugleich sein erster Auftritt überhaupt an einer deutschen Universität nach dem Krieg, wurde nicht nur für Schmitt persönlich zu einem großen Erfolgserlebnis. Er sollte auch einen wichtigen Rezeptionsstrang begrün-

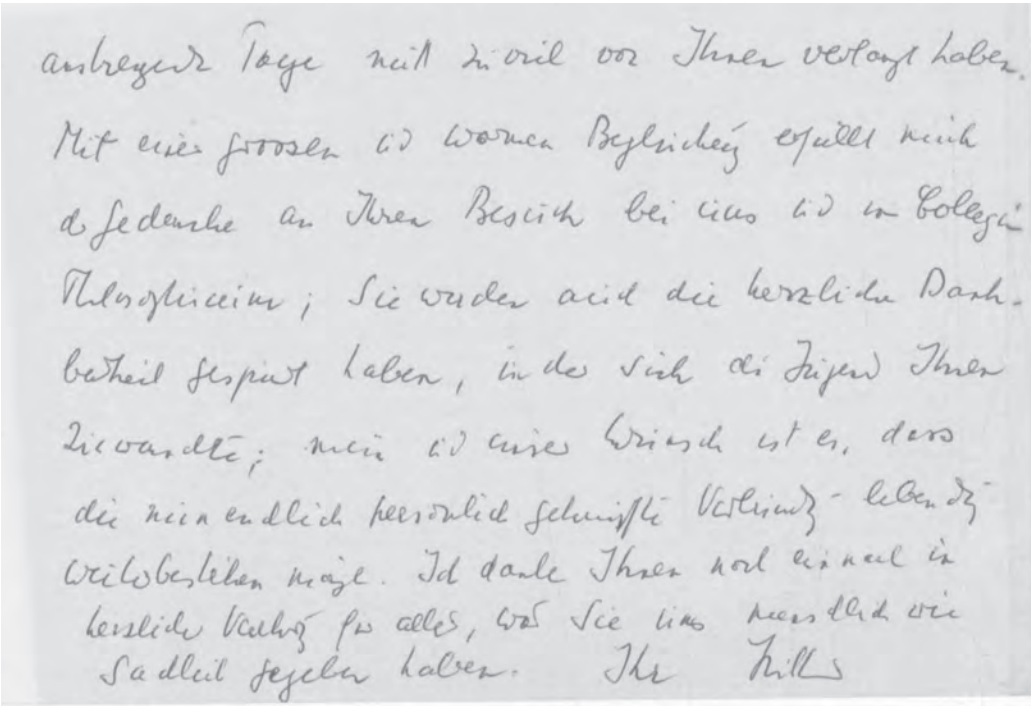

anregende Tage mit zu viel von Ihnen verlangt haben.
Mit einer grossen und warmen Befriedigung erfüllt mich
der Gedanke an Ihren Besuch bei uns und im Collegium
Philosophicum; Sie wurden auch die herzliche Dank-
barkeit gespürt haben, in der sich die Zuhörer Ihnen
zuwandte; mein und unser Wunsch ist es, dass
die nun endlich persönlich gewonnene Verbindung lebendig
weiterbestehen möge. Ich danke Ihnen noch einmal in
herzlicher Verehrung für alles, was Sie uns menschlich wie
sachlich gegeben haben. Ihr Ritter

Abb. 1 und 2
Abschiedsgruß von Joachim Ritter an Carl Schmitt nach dessen Besuch im Collegium Philosophicum, 11. März 1957

den, über den sich seine beachtliche Wirkung in der politischen Ideengeschichte der Bundesrepublik entfaltete.

Die Bekanntschaft zwischen Joachim Ritter und Carl Schmitt reicht indes weiter zurück. Sie scheint sich einerseits durch Vermittlung Ernst-Wolfgang Böckenfördes, andererseits über den mit beiden befreundeten Johannes Winckelmann angebahnt zu ha-

ben. Jedenfalls dürfte Schmitt ungefähr über Ritter im Bild gewesen sein, als er ihm Ende 1955 durch Winckelmann seinen Beitrag zur Festschrift für Ernst Jüngers 60. Geburtstag übermitteln ließ und damit persönlich den Kontakt aufnahm. Der Text[5], eine bei aller freundschaftlichen Ergebenheit durchaus kritische Auseinandersetzung mit Jüngers Europa-Asien-Theorie, musste unweigerlich Ritters Interesse wecken. Kurz zuvor von einem zweijährigen Aufenthalt als Gastprofessor in Istanbul zurückgekehrt, arbeitete der Münsteraner Ordinarius damals selbst an einem Aufsatz, in dem er seine Erfahrungen in der Türkei philosophisch verarbeitete. Waren in den Schriften der ersten Nachkriegszeit noch Motive der kulturpessimistischen Zivilisationskritik Weimarer Prägung angeklungen, so wird hier nun – «nachtürkisch»[6] – ein im Grundsatz zustimmendes Verhältnis zur modernen Welt formuliert. Wie im Spiegel der «Europäisierung», jenes historischen Vorgangs, in dem auch die Türkei unter Atatürk in den von Europa ausgehenden Sog der Modernisierung hineingerissen worden war, scheint Ritter zu erkennen, dass die moderne Zivilisation «etwas anderes bedeutet, wo sie nicht das Idol einer leeren Perfektion ist, sondern die Notwendigkeit meint, diejenigen Möglichkeiten menschlichen Seins zu schaffen, die in den europäischen Ländern längst zur selbstverständlichen Voraussetzung eines menschlichen Lebens geworden sind».[7]

In dieser Abkehr vom verfallstheoretischen Denken wird die Auseinandersetzung mit Ernst Jünger als einem seiner prominentesten Exponenten für Ritter zum wichtigen Ausgangspunkt. In seinem Antwortbrief an Schmitt bezeichnet er den beiderseitigen kritischen Bezug auf Jünger denn auch als «seltsames Zusammentreffen» und bedankt sich für die Gabe, die für ihn «nun die persönliche Verbindung zu dem Manne herstellt, dessen Deutung der staatlichen und gesellschaftlichen Welt mich seit langem und immer wieder intensiv beschäftigt hat». Er berichtet von den Vorarbeiten zu einer Vorlesung über Gesellschaftsphilosophie, bei denen er erst jüngst wieder auf Schmitts Ausführungen zu Land und Meer gestoßen sei, von seiner Arbeit am Europäisierungsaufsatz – «und nun spinnen sich die Fäden dieser hintergründigen Beziehung in Ihrer Auseinandersetzung mit Jünger bis zur Gegenwart fort». Die Möglichkeit eines persönlichen Zusammen-

1 Vgl. die Beiträge in Ulrich Dierse (Hg.): Joachim Ritter zum Gedenken, Stuttgart 2004; vgl. Hans-Jörg Sandkühler: «Eine lange Odyssee». Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im «Dritten Reich», in: Dialektik 1 (2006), S. 139–179.

2 Vgl. Jens Hacke: Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, Göttingen 2006.

3 Vgl. Jürgen Seifert: Joachim Ritters «Collegium Philosophicum». Ein Forum offenen Denkens, in: Richard Faber und Christine Holste (Hg.): Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen, Würzburg 2000, S. 189–198.

4 Vgl. Dirk van Laak: Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik, Berlin 1993, S. 192–200; Jan-Werner Müller: Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa. Mit einem Vorwort von Michael Stolleis, Darmstadt 2007, S. 128–144.

5 Carl Schmitt: Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West. Bemerkungen zu Ernst Jüngers Schrift: «Der gordische Knoten», in: Armin Mohler (Hg.): Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 1955, S. 135–167.

treffens wird angesprochen, Ritter wünscht sich, Schmitt «für alles das persönlich danken zu können, was ich Ihnen geistig im Felde der geschichtlichen und politischen Theorie in langen Jahren schuldig geworden bin».[8]

Schmitt ist wie elektrisiert. In seiner Antwort zeigt er sich besonders «erfreut, daß Sie eine persönliche Begegnung in Aussicht stellen», und lässt Ritter wissen, «daß ich immer bereit bin und im Laufe der nächsten 2 Monate auch gerne nach Münster komme, um Sie zu sehen, ebenso wie ich mich freuen würde, Sie hier im Sauerland bei mir zu begrüßen». Das persönliche Zusammentreffen erscheint besonders dringlich, denn: «Die Gesprächs-Themen, die nach Ihrem Schreiben und nach meiner – nur sehr lückenhaften – Kenntnis Ihrer Arbeiten zwischen uns fällig sind, lassen sich brieflich kaum auch nur ausdrücken.»[9] Der nächste Brief wird in dieser Hinsicht bereits bestimmter. Auch kann von ‹lückenhafter Kenntnis› nun keine Rede mehr sein. Schmitt hat inzwischen Ritters Aufsatz *Das bürgerliche Leben*[10] «mit großem Gewinn gelesen» und gibt nun scheinbar kursorisch, «fast impressionistisch», einige Lektüreeindrücke wieder. Er beginnt so seinerseits Verbindungslinien zu eigenen Themen und Überlegungen zu ziehen und unterbreitet von hier aus zugleich Deutungsangebote, eröffnet Anwendungskontexte, «die Ihnen zeigen mögen, wie fruchtbar Ihre Arbeit für einen Juristen des öffentlichen Rechts werden kann». So setzt er das «Wort vom tätigen Lebensvollzug», mit dessen Hilfe Ritter den Praxisbegriff des Aristoteles auslegt, mit dem «Problem des Verfassungsvollzugs» in Beziehung (Verfassung «im Sinne von Polis, nicht von Taxis»), das ihn «aus sehr konkretem Anlaß» beschäftige und «durch diesen philosophischen Bezug bedeutend vertieft» werde. Damit werden Ritters Erwägungen zur aristotelischen Ethik und Politik von Schmitt zum einen inhaltlich in den Horizont der zeitgenössischen Sozialstaatsdebatte gerückt[11] und zum anderen methodologisch dem eigenen ‹konkreten Ordnungsdenken›[12] unterlegt und gegen seine Gegner in Stellung gebracht, besonders gegen den «subalternen Normativismus des letzten Jahrhunderts», der das Vollzugsproblem «mechanisiert und auseinandergeschnitten» habe. Der Schluss des Briefes zeigt in einem einzigen Satz, wie bedacht und virtuos Schmitt hier bei allem Anschein von Beiläufigkeit vorgeht, wie ge-

6 Vgl. Odo Marquard: Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung, in: ders.: Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, S. 23 f.

7 Vgl. Joachim Ritter: Europäisierung als europäisches Problem, in: Europäisch-asiatischer Dialog. Vorträge der Tagung in Bottrop vom 25. bis 28. Oktober 1955, hg. vom Vorstand des Landesverbandes nordrhein-westfälischer Geschichtslehrer, Düsseldorf 1956, S. 9 f.

8 Alle Zitate: Joachim Ritter an Carl Schmitt, 7. 1. 1956, Nachlass Carl Schmitt, Landesarchiv Nordrhein-Westfalen, Abt. Rheinland (RW 265, Nr. 11644).

9 Alle Zitate: Carl Schmitt an Joachim Ritter, 9. 2. 1956, Nachlass Joachim Ritter, Deutsches Literaturarchiv Marbach.

10 Joachim Ritter: Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32 (1956), S. 60–94.

11 Vgl. Carl Schmitt: Rechtsstaatlicher Verfassungsvollzug, in: ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954, Berlin 1958, S. 452–488.

12 Vgl. ders.: Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934.

zielt er Stichworte und Thesen als Gesprächs-Köder auslegt, wie sensibel er Interessen, Affinitäten und Reserven seines Gegenübers erfasst und auf sie eingeht, Begriffe aufnimmt und zurückspielt, auf geteilte geistesgeschichtliche Hintergründe verweist, Wesensverwandtschaft in der grundlegenden Denkweise andeutet und gemeinsame Gegner und Fronten unterstellt. «Das Schlimme ist», kokettiert er, «daß alle philosophischen Themen bei mir sofort in den Zusammenhang sehr konkreter und aktueller verfassungsrechtlicher Fragen hereingeraten, also in das, was Sie das ‹Dieses› nennen und wovon sich die meisten Philosophen gern ins ‹Allgemeine ohne das Dieses› zurückziehen, am schlimmsten die das sogenannte Naturrecht traktierenden Philosophen und – noch schlimmer – die Theologen».[13]

Aber auch Ritter beginnt Carl Schmitt nun in analoger Weise in den Bezugsrahmen des eigenen Denkens einzubinden. So erblickt er Schmitts «eigentliches Anliegen» darin, «das Politische, die geschichtliche Wirklichkeit als – wie Hegel sagt – ‹vorhandene Wirklichkeit der Vernunft› [...] zu begreifen». Damit erscheint der streitbare Rechtsdenker als Vertreter eines ontologischen Rationalismus hegelianischer Prägung, sein bisweilen polemisches Werk als Frucht einer kontemplativen Betrachtung des wahrhaft Seienden. Zugleich aber fällt ihm – «in einer Zeit, in der beides, Geist und

13 Alle Zitate: Schmitt an Ritter, 10.4.56, Nachlass Ritter, DLA.

14 Alle Zitate: Ritter an Schmitt, 16.6.56, Nachlass Schmitt, LAN (RW 265, Nr. 11645).

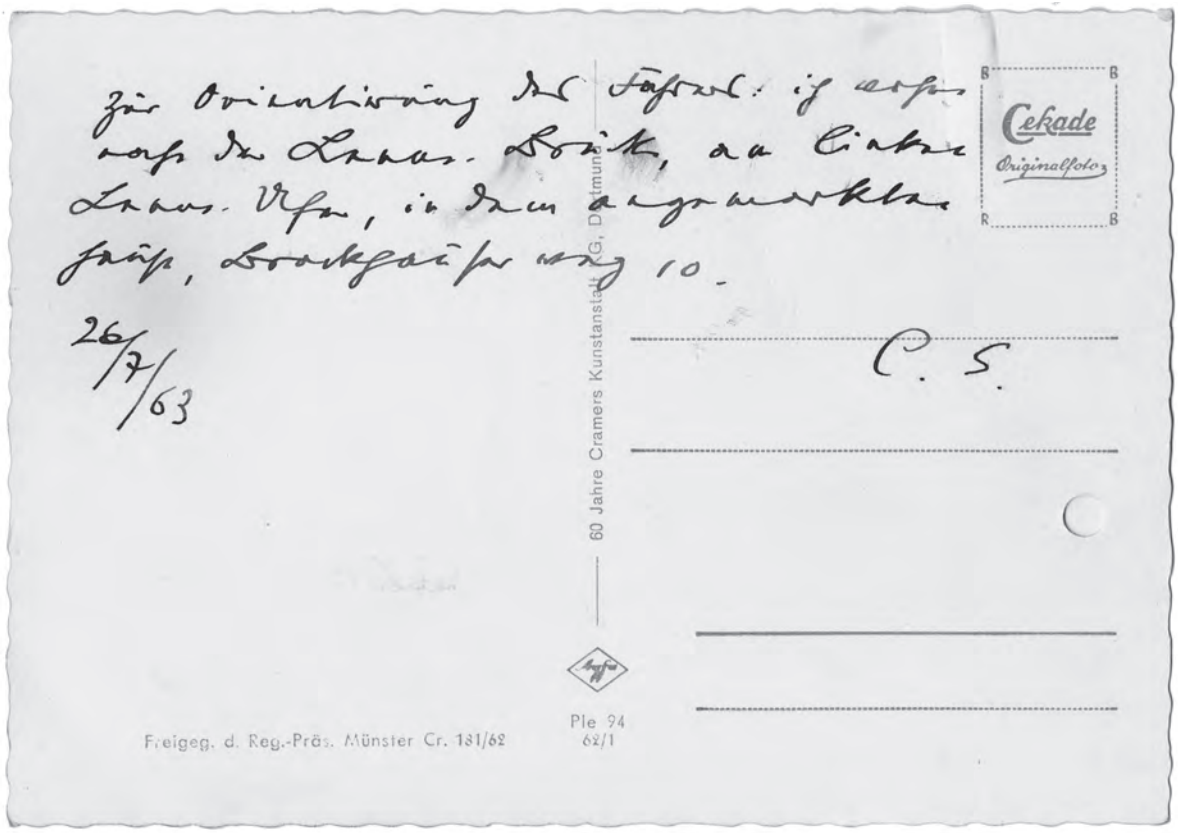


Abb. 3 und 4
Postkarte von Carl Schmitt mit der Anfahrtsbeschreibung zum Brockhauserweg 10

Wirklichkeit, auseinandergetrieben, in der Beziehungslosigkeit aufeinander beide deformieren, der Geist zum romantischen Spiel und Wehruf über die schlechte Wirklichkeit, und die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit herabgewürdigt zur Geistlosigkeit abstrakter sozialer Vorgänge» – eine beinahe visionäre Stellung zu: Schmitt gehöre zu den wenigen Zeitgenossen, die im Blick auf das Politische «die Schicht der ‹Bewegung im Grunde›» begreifen, «im Verhältnis zu der der Wechsel der herrschenden Richtungen und ihre Vielfalt sekundär werden, weil nicht sie die Sache selbst sind, die in ihnen treibt und die Richtung bestimmt».[14]

Damit ist bereits durch vier Briefe und ihre jeweiligen Beigaben ein ganzes Netz von Bezügen zwischen beiden Männern und ihrer wissenschaftlichen Arbeit aufgespannt. Das Politische, das Feld der Rechts- und Staatsphilosophie, ist als das gemeinsame Interessengebiet ausgemacht, das Problem der Geschichtlichkeit des Allgemeinen und seiner Aktualisierung in der historisch konkreten, gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit als das zentrale Thema benannt und die antike griechische Polis als ein wesentlicher Bezugspunkt der betreffenden Erwägungen exponiert. Darüber hinaus werden, zumindest von Schmitts Seite, auch probeweise theoriepolitische Lagebeschreibungen und Verortungen angeboten und mutmaßliche gemeinsame Lager, Gegner, Fronten

sondierend ins Gespräch gebracht, sei es im Blick auf das theologisch fundierte Naturrecht, die verfassungsrechtliche ‹Tyrannei der Werte› oder «Prof. Adorno in Frankfurt».[15]

III.

Etwa ein Jahr nach dem ersten Kontakt spricht Ritter die Einladung zu dem Symposium zum zehnjährigen Bestehen des Collegiums aus und ebnet so den Weg zur persönlichen Begegnung. Am 9. März ist Schmitt in Münster und hält im kleinen Kreis einen Vortrag zur neuen globalen Ordnung nach dem Zweiten Weltkrieg.[16] Der Tag und vor allem das abendliche Beisammensein werden von allen Beteiligten im Nachhinein als besonders gelungen empfunden. Schmitt schreibt später, er zähle «solche Begegnungen […] zu den großen Festen meines Lebensabends», wobei «die herrliche Feier des 10. Jahrestages […] wie der schäumende Kelch hinzu»[17] gekommen sei. Ritter betont die anhaltende Präsenz Schmitts in seinem eigenen Denken sowie im Kreis seiner Schüler: «[W]as Sie gesagt und vorgetragen haben, lebt und wirkt fort in vielen Gedanken und in manchem Gespräch, das sich daran angeknüpft hat.»[18] Seine Hoffnung, «daß die nun endlich persönlich geknüpfte Verbindung lebendig weiterbestehen möge»,[19] sollte sich in den nächsten Jahren auch durchaus erfüllen. Seit jenem Tag kommt es, sporadisch zwar, aber doch immer wieder, zu Treffen der beiden Männer, sei es im Zuge gegenseitiger Besuche in Münster und Plettenberg, sei es bei Ernst Forsthoffs Ebracher Seminaren.

Freilich wird der inhaltliche Austausch in dem Maße, in dem er sich auf die Ebene des persönlichen Gesprächs verlagert, im Nachhinein schwerer zu fassen. Dass er sich hier durchaus fortsetzt, ja, vertieft, bezeugen indes zahlreiche Bezugnahmen und Anspielungen, in die Korrespondenz der folgenden Jahre verstreut. Sie geben auch Hinweise auf die Bandbreite der behandelten Themen – «Meer, Staat, Recht, Landschaft, Dichtung, Brauch, Bild, Mensch und dieser Mensch, das Begriffliche als Metapher und das Metaphorische als Begriff»[20] –, ohne jedoch im Einzelnen Rückschlüsse auf Inhalt und Verlauf der Gespräche zuzulassen. Auf einen Topos aber kommt man offenbar immer wieder zurück: die antike Polis und das Politische. Insbesondere

15 Alle Zitate: Schmitt an Ritter, 6.6.56, Nachlass Ritter, DLA.

16 Vgl. Carl Schmitt: Die Ordnung der Welt nach dem Zweiten Weltkrieg, in: ders.: Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916–1969, Berlin 1995, S. 617.

17 Schmitt an Ritter, 14.3.57, Nachlass Ritter, DLA.

18 Ritter an Schmitt, 1.4.57, Nachlass Schmitt, LAN (RW 265, Nr. 11650).

19 Ritter an Schmitt, 11.3.57, Nachlass Schmitt, LAN (RW 265, Nr. 11649).

20 Ritter an Schmitt, 6.7.68, Nachlass Schmitt, LAN (RW 265, Nr. 11665).

Schmitts Briefe sind mit Klarstellungen, Erläuterungen und Hinweisen zu seiner ‹Begriffsschrift› und ihren Grundgedanken gespickt. So verweist er auf die Stelle der aristotelischen ‹Politik›, wo die Rolle der Freundschaft für die Einheit des Gemeinwesens erörtert wird, oder auf das christliche Gebot der Feindesliebe in der Bergpredigt, von dem er den spezifisch politischen Sinn seiner Freund-Feind-Unterscheidung abhebt.[21] Alles scheint bereits darauf hinzudeuten, dass er «noch einmal in die Schlacht ziehen und auf den Begriff des Politischen zurückkommen»[22] will.

Aber auch für Ritter ist die Auseinandersetzung um den Begriff des Politischen zentral. In einem persönlich gehaltenen Brief zu Schmitts 80. Geburtstag blickt er auf den Austausch der vergangenen zehn Jahre zurück, auf «unvergeßliche Gespräche und Begegnungen, [...] Aufnahmen, Bestätigung und Ermutigung», und führt aus, «was mich im Gespräch mit Ihnen persönlich und mit Ihren Büchern vielleicht am meisten berührt». Er würdigt Schmitts «merkwürdige Kraft, die Isolierungen und Abgrenzungen zu durchdringen nicht, um sie in ein Allgemeines verdampfen zu lassen, sondern um das in diesen Stehende in dem Allgemeinen aufzuheben und damit zu seinem Begriff und Grunde zu bringen», und fährt dann fort: «Ich konnte so etwa verstehen, was die Herkunft des ‹Politischen› von ‹Polis› sachlich bedeutet. Sie haben mir einmal gesagt, warum ich nicht für ‹Stadt› ‹Polis› sage, warum ich also nicht das Allgemeine in seiner vollen konkreten und geschichtlichen Bestimmtheit nehme. Die Erfahrung war dann, daß mit dieser Konkretion das Allgemeine, das ich suchte, erst wirklich hervortreten konnte.»[23]

IV.

‹Ermutigung› – ‹Epirrhosis› –, so lautet auch der Titel der Festschrift zu Carl Schmitts 80. Geburtstag.[24] Bereits im Sommer 1966 war der Plan zu einer entsprechenden Veröffentlichung gefasst worden. Auch Joachim Ritter wird von den Herausgebern angefragt und sagt ohne Zögern zu: «Ich glaube», schreibt er an Ernst-Wolfgang Böckenförde, «wir sind es unserem alten Freunde schuldig, daß wir ihn an diesem Tage ehren».[25] In den beiden Bänden der Festschrift sucht man seinen Beitrag dann freilich vergeblich. Nun

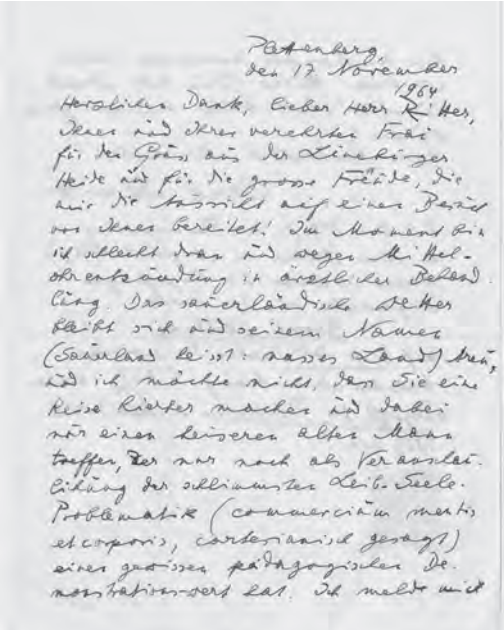
21 Vgl. Schmitt an Ritter, 7.3.59, Nachlass Ritter, DLA.

22 Schmitt an Ritter, 22.8.61, Nachlass Ritter, DLA.

23 Alle Zitate: Ritter an Schmitt, 6.7.68, Nachlass Schmitt, LAN (RW 265, Nr. 11665).

24 Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff und Werner Weber (Hg.): Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt, 2 Bde., Berlin 1968.

25 Ritter an Böckenförde, 12.1.67, Nachlass Ritter, DLA.



Plettenberg
den 17 November 1964

Herzlichen Dank, lieber Herr Ritter, Ihnen und Ihrer verehrten Frau für den Gruß aus der Lüneburger Heide und für die große Freude, die mir die Sendung auf einem Bogen von Ihnen bereitet! Im Moment bin ich allerdings und wegen Mittelohrentzündung in ärztlicher Behandlung. Das sauerländische Wetter klärt sich und seinem Namen (Sauerland heißt: nasses Land) treu, und ich möchte nicht, daß Sie eine Reise Richtung machen und dabei nur einen heiseren alten Mann treffen, der nur noch als Veranschaulichung der schlimmsten Leib-Seele-Problematik (commercium mentis et corporis, cartesianisch gesagt) einer gewissen pädagogischen Demonstration dienen kann. Ich mahne mich

Abb. 5 und 6
«Kleben Sie bitte die beigefügte Briefmarke aus der Reihe Grosse Deutsche auf...» Brief von Carl Schmitt an Joachim Ritter, 17.November 1964

hat sich im Nachlass Ritters ein Typoskript gefunden, das offenbar einen Entwurf zu diesem Beitrag darstellt. Es wirft ein Licht auf Ritters Politikverständnis und erlaubt, es im Verhältnis zu Carl Schmitts Begriff des Politischen näher zu bestimmen.

Der Text trägt den Titel ‹Die aristotelische Unterscheidung der Polis von den natürlichen Gemeinschaften›[26] und umfasst knapp 12 Seiten, denen erkennbar ein Vorlesungstext zu Grunde liegt.[27] Er widmet sich dem Eingangspassus der ‹Politik› des Aristoteles, entspricht damit aber zugleich der Vorgabe der ‹Epirrhosis›-Herausgeber, «irgendeine [...] Beziehung zu dem wissenschaftlichen Werk des Jubilars»[28] herzustellen. Denn schließlich zielt die Unterscheidung der Polis von den natürlichen Gemeinschaften auf die Spezifik genuin *politischer* Vergemeinschaftung und damit letztlich auf den Begriff des Politischen selbst ab. In dieser Hinsicht fügt sich der Text denn auch in den inhaltlichen Zusammenhang der Gedanken, die Ritter und Schmitt über das Jahrzehnt hinweg ausgetauscht hatten. Bereits in einem der ersten Briefe an Ritter hatte Schmitt erklärt, er «wäre glücklich, von Ihnen einmal ex professo etwas über das Verhältnis von οἶκος und πολίς zu hören; ich meine, eine eigene Darstellung dieses Verhältnisses οἶκος ist der topos der Monarchie; πολίς der Herrschaft von Vielen usw.»[29] Und tatsächlich setzt Ritters Entwurf nun, mehr als zehn Jahre später, an genau diesem Punkt an und entfaltet von hier aus sein eigenes Politikverständnis.

Ende des Monats nochmals. Heute zur Sicher Kürze Gruss als Dank und Ausdruck aller meiner guten Wünsche!
Unveränderlich Ihr alter

Carl Schmitt.

P.S. Eine Bitte (in der Erinnerung an Ihren Besuch im August 1963): Kleben Sie bitte die beigefügte Briefmarke aus der Reihe

Grosse Deutsche

auf Seite 75 (neben der zwischentextlichen Anmerkung S. 75/76) meines „Begriffs des Politischen" Neudruck 1963 ein!

Gleich im ersten Absatz des Textes wird die zentrale Bedeutung der Thematik hervorgehoben: Bei der Unterscheidung der Polis von den natürlichen Gemeinschaften – also etwa «‹Haus›, Dorf und Königsherrschaft»[30] – handelt es sich nicht nur um eine weitere aristotelische Begriffsdistinktion. Sie verweist auf das systematische «Kernstück der Ethik und der Politik, mit dem Aristoteles die Substanz der ethischen und politischen Institutionen mit dem Leben der einzelnen als Freier vermittelt».[31] Mit ihr werden die traditionellen, in Herkommen und Brauchtum überlieferten Lebensordnungen in ein Verhältnis zum geschichtlich hervorgetretenen Prinzip individueller Freiheit gesetzt und im Bezug zu ihm neu bestimmt. Es ist diese Bestimmung, in der für Ritter erstmals das «Politische […] zum Begriff»[32] kommt und daher begrifflich gefasst werden kann.

Um die Polis als politische Gemeinschaft von natürlichen Gemeinschaften abzuheben, muss zuerst der gemeinsame Oberbegriff der Gemeinschaft geklärt werden. Ritter geht von der aristotelischen Feststellung aus, dass Gemeinschaften um eines bestimmten Gutes willen zusammentreten und bestehen, sodass das jeweilige Gute die betreffende Gemeinschaft in ihrer spezifischen Eigentümlichkeit ausmacht und von anderen unterscheidet. Daraus folgt, dass sich die Gemeinschaften *qualitativ*, also ihrem Wesen nach, unterscheiden, und nicht nur in ihren Dimensionen variieren. Wer die Polis als politische Gemeinschaft in ihrer Eigenart begreifen will, muss nach dem ihr zu Grunde liegenden Guten fragen. Eine gleichsam wertneutrale, rein «quantitative» Herangehensweise, «für die Herrschaft gleich Herrschaft» ist, sodass «das große ‹Haus› (Familienverband) und eine kleine Polis ‹dasselbe›»[33] wären, verfehlt dagegen das Politische schon im Ansatz, weil sie in der Ausrichtung auf bloße Größenverhältnisse nicht einmal die für die Unterscheidung relevante Hinsicht gewählt hat und so die spezifische Differenz prinzipiell nicht zu erfassen vermag.

Nun besteht dieser «Wesensunterschied», wie Ritter mit Aristoteles weiter ausführt, «darin, daß die Polis Gemeinschaft von Freien ist».[34] Die natürlichen Gemeinschaften sind noch durch eine «patriarchalische Herrschaft»[35] bestimmt, in der alles dem Willen des jeweiligen Herren unterworfen ist, sei es als Ehemann, Vater,

26 Joachim Ritter: Die aristotelische Unterscheidung der Polis von den natürlichen Gemeinschaften, Nachlass Ritter, DLA.

27 Vgl. ders.: Vorlesung SS 1967: Praktische Philosophie. Ethik, Ökonomie, Politik, S. 55–67, Nachlass Ritter, DLA.

28 Forsthoff und Böckenförde an Ritter, 20.12.66, Nachlass Ritter, DLA.

29 Schmitt an Ritter, 10.4.56, Nachlass Ritter, DLA.

30 Ritter, Die aristotelische Unterscheidung, S. 5.

31 Ebd., S. 1.

32 Ebd., S. 12.

33 Ebd., S. 2.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 5.

36 Ebd., S. 3.

37 Ebd., S. 4.

38 Ebd., S. 5.

39 Ebd., S. 6.

40 Ebd.

Hausvorstand oder Sippenältester, und insofern «keinen eigenen Willen und kein eigenes Leben» hat. Demgegenüber ist «politische Herrschaft [...] durch Freiheit und so dadurch definiert, daß in ihr der Freie als er selbst lebt und seinen Willen hat». Sie besteht daher der äußeren Organisationsform nach im «Wechsel von Herrschen und Beherrschtwerden»[36] unter Freien und Gleichen.

Dieser Bezug des Politischen auf Freiheit, der es von sämtlichen Formen bloß paternalistischer oder despotischer Machtausübung unterscheidet, ist für Ritter entscheidend. Aus ihm folgt zunächst *methodisch,* dass das der politischen Gemeinschaft zu Grunde liegende Gute nicht unabhängig vom Willen der in ihr Lebenden gefasst und ihnen so gleichsam von außen vorgeschrieben werden kann. Deshalb gehe Aristoteles bei der Bestimmung des Guten nicht von mythischen, kosmologischen oder metaphysischen Vorstellungen, sondern schlicht von dem aus, «was alle für sich wollen», fasse es allgemein im «Begriff von ‹Glück›» und bestimme «von ihm her den Zweck der Polis».[37]

Anhand dieser Zweckbestimmung lässt sich die Polis als politische Gemeinschaft dann auch *der Sache nach* von der natürlichen Gemeinschaft abgrenzen, denn «[d]as Umwillen dieser vorpolitischen Gemeinschaft ist ‹Erhaltung›»,[38] etwa im Sinne der Bestandssicherung durch Fortpflanzung und der Versorgung mit dem Lebensnotwendigen. Während es hier also letzten Endes um das nackte Überleben und Leben geht, ist die «Polis dadurch gekennzeichnet, daß sie die Verbandsform von Natur und den Zweck der Erhaltung der Sippen und damit die Form patriarchalischer Herrschaft hinter sich läßt und diese in sich als die umfassende Gemeinschaft aufhebt, die im Glück und im gut leben ihr Umwillen hat».[39] Erst im Rahmen der Polis als einer auf Freiheit begründeten Ordnung eröffnet sich dem Einzelnen demnach die Möglichkeit, sich aus den Zweckbezügen bloßer (Selbst-)‹Erhaltung› zu lösen und an einer von vernünftiger Einsicht geprägten Lebensweise teilzuhaben, in der er als Mensch sein eigenes Leben führen, seine natürlichen Vernunftanlagen entfalten und damit sein Glück verwirklichen kann.

Dieser Begriff der Polis als «Gemeinschaft von Freien in der Bestimmung des Glücks»[40] ist für Ritter grundlegend und hat für sein Verständnis des Politischen weitreichende Konsequenzen.

Aus ihm geht hervor, dass nicht jede beliebige Form von Gemeinschaft, Herrschaft und Ordnung per se schon als ‹politisch› gelten darf, sondern im Grunde nur diejenige, die darauf angelegt ist, dem Einzelnen als Bürger das Glück zu ermöglichen, also die freie Entfaltung und Verwirklichung seiner vernünftigen Anlagen. Dieses Kriterium lässt sich dann auch an alle zentralen Begriffe der praktischen Philosophie anlegen, insbesondere an den des Ethischen und des Rechten. So gibt es zwar bereits in den vorpolitischen Gemeinschaften Ethos und Nomos, gewisse in Herkommen und Brauchtum fundierte Verhaltensnormen. Doch diese sind nach Ritter bloß das «archaische und anfängliche Rechte». Erst in der «Bewegung vom patriarchalischen Recht zur rechten Ordnung der Polis», in der der Mensch als Mensch und die Verwirklichung seiner Natur zum alleinigen Bezugspunkt und Maßstab wird, kommt auch das «Recht zu seinem Wesen und seinem Begriff».[41] Deshalb hat für ihn auch «[d]ie mit Ethos und Nomos gesetzte Norm des Rechten und Guten [...] ihren Grund darin, daß Ethos und Nomos Wirklichkeit der vernünftigen menschlichen Natur sind».[42]

Damit sind die wesentlichen Überlegungen nachvollzogen, auf deren Grundlage Ritter den theoretischen Gehalt seines Politikverständnisses abschließend in wenigen Sätzen zusammenfassen und auf den Begriff bringen kann: «Das Politische, in der Beziehung auf Polis zum Begriff gekommen, ist [...] nicht unmittelbar Begriff von Herrschaft und Macht, sondern politisch ist Herrschaft, wenn und sofern sie die Verwirklichung der menschlichen Natur und so das menschliche Gut zum Inhalt hat. Das ist die in der Zusammengehörigkeit von Ethik und Politik vermittelte Bestimmung des Politischen. Auf ihr beruht einerseits die Allgemeinheit des Begriffs des Politischen schlechthin. Sie wird andererseits in der Neuzeit mit der Beschränkung des Sittlichen auf Moralität und innerer Bestimmung des Handelns in der Herauslösung aus der Sittlichkeit der Institutionen als Wirklichkeit des Handelns zugleich aus dem für den Begriff des Politischen konstitutiven Zusammenhang mit der Verwirklichung der menschlichen Natur als Norm herausgelöst, so daß dann der Begriff des Politischen sich auf Macht beschränkt und die ethische Begründung von Politik als bloßer postulativer Idealismus erscheint.»[43]

41 Ebd., S. 9.

42 Ebd., S. 11.

43 Ebd., S. 12.

IV.

Sowenig der kleine Text als direkte und frontale Auseinandersetzung mit Carl Schmitt und seinem Begriff des Politischen gelten kann, so prägnant tritt hier doch im Ausgang von Aristoteles und in der doppelten Abgrenzung vom ‹postulativen Idealismus› reiner Werte und Normen einerseits und dem unterschiedslos auf Macht- und Herrschaftsverhältnisse überhaupt bezogenen Begriff des Politischen andererseits Joachim Ritters eigenes Politikverständnis hervor, auch und gerade in seiner Differenz zu dem Carl Schmitts. Denn beide mochten sich zwar einig wissen in der Kritik der moralphilosophischen Fixierung auf die innere Einstellung des Einzelnen, die sich in der Moderne als eines der beiden Zerfallsprodukte der aristotelischen Tradition praktischer Philosophie herausgebildet hatte und das Ethische nur noch im Modus des reinen Sollens zu fassen bekam. Doch im Blick auf die scheinbar wertfreie und damit für beliebige Zwecke verfügbare Macht- und Herrschaftswissenschaft, die auf der anderen Seite von der klassischen Politik übrig geblieben schien, jenen ‹Begriff des Politischen›, der ‹sich auf Macht beschränkt›, ergeben sich ganz erhebliche Unterschiede, ja, fundamentale Gegensätze.

Das zeichnet sich bereits an den Konsequenzen ab, die Ritter aus Schmitts Hinweis auf die ‹konkrete Bestimmtheit› der Polis gezogen zu haben scheint: Denn obwohl er betont, dass die Polis nicht mit dem modernen Staat gleichzusetzen, sondern in ihrer historischen Eigenart zu fassen sei, unterstreicht er doch stets die sie überdauernde Gültigkeit und Maßstäblichkeit des an ihr entwickelten aristotelischen Politikbegriffs. Gerade der Bezug auf die Verwirklichung der menschlichen Natur in der Polis verbürgt für ihn die ‹Allgemeinheit des Begriffs des Politischen› – und nicht etwa die Abstraktion von allen historischen Zusammenhängen. Schmitt dagegen weist zwar im ‹Begriff des Politischen› – zumindest im Vorwort von 1963 – ebenfalls auf die Herkunft des Wortes hin, übrigens unter Verweis auf Ritter.[44] Doch die anschließende Erörterung lässt den gesamten begriffsgeschichtlichen Hintergrund mitsamt seinen philosophischen Implikationen außen vor. Auch und gerade die antike Bedeutung des Begriffsfelds, sein Bezug zu den Ideen der Freiheit, Gleichheit und Gemeinwohlorientierung, bleibt so nicht nur ausgeblendet; sie wird durch die ahis-

44 Vgl. Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 6. Auflage, 4. Nachdruck der Ausgabe von 1963, Berlin 1996, S. 116.

torische Fixierung auf den ‹existentiellen Ernstfall› des Kampfes befeindeter Gruppen auf Leben und Tod im Effekt geradezu konterkariert.[45]

Dass diese Differenz im Ansatz auch im Einzelnen zum Tragen kommt, wird schon an der Ausgangsfrage nach Wesen und Grundlagen politischer Einheitsbildung deutlich, bei deren Beantwortung auf der einen Seite der inklusive, auf der anderen der exklusive Zug politischer Vergemeinschaftung im Vordergrund steht: Für Ritter ist es das ‹gemeinsame Gute›, das die politische Gemeinschaft stiftet und zusammenhält, das Glück als die je individuell erfüllte und verwirklichte Freiheit des Einzelnen. Für Schmitt dagegen bewirkt dies das ‹gemeinsame Schlechte› – freilich nicht in einem religiösen oder moralischen Sinn, sondern schlicht in dem des Andersseins des Feindes, jener «Negation der eigenen Art Existenz»,[46] im Blick auf die sich die politische Einheit formiert. Mit dieser entgegengesetzten Bezugsrichtung politischer Integration divergiert auch der jeweils anvisierte Grad politischer Einheit und Vereinheitlichung. Betont Ritter, dass die politische Gemeinschaft, da «Freie ihre Subjekte sind, nicht Einheit des Allgemeinen, sondern Einheit als Vielheit»[47] ist, so läuft die in Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung vollzogene Abgrenzung nach außen zugleich nur auf eine umso stärkere, kompaktere Einheit im Innern hinaus, eben auf «den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung».[48]

Diese Differenz verweist nicht zuletzt auf Unterschiede in der jeweils zu Grunde gelegten politischen Anthropologie: Ritter geht im Anschluss an Aristoteles davon aus, «daß der Mensch von Natur als Vernunftwesen auf die Polis angelegt ist»,[49] weil er nur im Rahmen ihrer vernünftigen Praxis seine natürliche Vernunftanlage zu entfalten und seine Natur so zu verwirklichen vermag. Schmitts Menschenbild ist dagegen stark von der christlichen Erbsündenlehre geprägt. Er ist der Auffassung, «daß alle echten politischen Theorien den Menschen als ‹böse› voraussetzen, d. h. als keineswegs unproblematisches, sondern als ‹gefährliches› […] Wesen»,[50] sodass diejenigen Ansätze, die ihm «Vernünftigkeit, Perfektibilität, […] sympathische Friedlichkeit»[51] unterstellen, die Realität des Politischen im Grunde verkennen und sich letztlich nur zersetzend auf jede politische Ordnung auswirken können.

45 Vgl. Christian Meier: Zu Carl Schmitts Begriffsbildung – Das Politische und der Nomos, in: Helmut Quaritsch (Hg.): Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge d. 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaft Speyer, Berlin 1988, S. 543.

46 Schmitt: Der Begriff des Politischen (1932), S. 27.

47 Ritter: Die aristotelische Unterscheidung, S. 4.

48 Schmitt: Der Begriff des Politischen (1932), S. 27.

49 Ritter: Die aristotelische Unterscheidung, S. 8.

50 Schmitt: Der Begriff des Politischen (1932), S. 61.

51 Ebd., S. 59.

Infolge dieser unterschiedlichen Grundannahmen wird schließlich auch der Stellenwert des Politischen im Ganzen des menschlichen Seins jeweils anders bestimmt. Ritter streicht stets die Grenze der politischen Sphäre heraus. Für ihn setzen menschliche Selbstentfaltung und Erfüllung zwar Politik und ein politisches, auf individuelle Freiheit bezogenes Gemeinwesen voraus, ohne aber damit zusammenzufallen oder darin aufzugehen: «Die Politik kann nicht selbst das Glück schaffen, das sie herbeiführen und sichern soll; dies bleibt die Sache der Einzelnen und ihres persönlichen Lebens. So weist der Zweck der Politik und der politischen Ordnung über ihren eigenen Bereich hinaus auf das Wirken und die sittliche Tüchtigkeit des Einzelnen.»[52] Schmitt hingegen würde wohl schon die Rede von einem ‹politischen Bereich› als unangemessen verwerfen. Denn sein ‹Begriff des Politischen› geht aufs Ganze, läuft, wie die Ausgabe von 1933 noch ganz unverhohlen erklärt, auf die *Totalität* des Politischen hinaus: «Die politische Einheit ist [...] die maßgebende Einheit, total und souverän. *‹Total›* ist sie, weil erstens jede Angelegenheit potenziell politisch sein und deshalb von der politischen Entscheidung betroffen werden kann und zweitens der Mensch in der politischen Teilnahme ganz und existenziell erfaßt wird. Die Politik ist das Schicksal.»[53]

Unter dem Strich ergibt sich aus dem Festschriftentwurf so die eigentümliche Pointe, dass Carl Schmitts eigener Begriff des Politischen dieses – nach Maßgabe des hier von Joachim Ritter formulierten Politikverständnisses – im Grunde gerade verfehlt. In seiner Ausrichtung am Kampf befeindeter Gruppen auf Leben und Tod bleibt er auf das Motiv der ‹Erhaltung› fixiert, das Ritter zufolge die natürlichen Gemeinschaften kennzeichnet, eben darauf, «die eigene, seinsmäßige Form von Leben zu bewahren».[54] Ihm fehlt der Zug zur ‹Entfaltung›, der für Ritter die Polis als wahrhaft politische Gemeinschaft auszeichnet, der Bezug auf die freie Verwirklichung der menschlichen Vernunftnatur. Aus diesem Grund bleibt er letzten Endes einem nach Ritters Begriffen vorpolitischen, ja, in dessen eigenen Worten «archaischen»[55] Politikverständnis verhaftet.

52 Ritter, Das bürgerliche Leben, S. 92.

53 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen, Hamburg 1933, S. 21.

54 Schmitt: Der Begriff des Politischen (1932), S. 27.

55 Ritter: Die aristotelische Unterscheidung, S. 10.

JOACHIM RITTER

44 MÜNSTER (WESTF.)
HITTORFSTRASSE 46
RUF 46414

den 6. Juli 1968

Sehr verehrter, lieber Herr Schmitt,

von Herrn Böckenförde hörte ich, dass Sie Ihren Geburtstag in Spanien feiern, ich weiss nun nicht, ob Sie a Gründe meine Frau und meine Kinder und meine Wünsche noch rechtzeitig erreichen. Es sind Wünsche der Verehrung und des Dankes, der Fortsetzung unvergesslicher Gespräche und Begegnungen, ~~im~~ Briefwechsel, Bestätigung und Bereicherung. Karl Schmitt ist, seit wir uns zu Ihnen sahen, in einer ständigen und eigentümlich wachsenden Präsenz für mich da: Du in Kraft bleibst, du für a verborgene Wesen empfindest Offene, der auch die Fülle a Geistigen und a Politischen, ihre Gefährdung und Tiefe Bedenkende und Sprechende – Meer, Staat, Recht, Landschaft, Dichtung, Branch, Bild, Mensch und dieser Mensch, die Begriffliche als Metapher und das Metaphorische als Begriff, so als seien du sein ein Feld knüpfende Beziehungen als Spatium und als Fenster, als Ursprüngliches und das dem Ursprung Fernste

V.

Joachim Ritter verdankt Carl Schmitt erklärtermaßen viel und Wesentliches. Noch in einem der letzten Briefe nach Plettenberg, etwa ein Jahr vor seinem Tod, bekennt er, die «‹nicht selbstverständliche› Begegnung» zwischen ihnen sei «längst zu einem Element und Bestandteil meines Lebens geworden, so eingeflochten und eingewachsen in das Eigene, daß es nur schwer wäre, es von ihm zu unterscheiden oder abzugrenzen».[56] Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen kann man sich diese tiefe Verbundenheit freilich kaum im vordergründigen Sinne einer unmittelbaren Einigkeit in der Sache vorstellen. Besser wird es die ‹dialektische› Wendung treffen, in der Ritter selbst bereits nach der ersten persönlichen Begegnung von dem «Bedürfnis» schreibt, «das Eigene in der Auseinandersetzung und im geistigen Gespräch mit Ihnen zu überprüfen und genauer zu bestimmen».[57]

Es war das derart zur Bestimmung gebrachte Verständnis des Politischen im Sinne einer bürgerlichen, auf individuelle Freiheit bezogenen Ordnung menschlichen Zusammenlebens, in dessen Einflussbereich Carl Schmitt in der Folge «liberal rezipiert»[58] werden konnte. Mit ihm mag Ritter die normativen Prämissen bereitgestellt haben, unter denen sich die Schmitt-Rezeption einzelner seiner Schüler wie Hermann Lübbe, Ernst-Wolfgang Böckenförde, aber auch Odo Marquard und Robert Spaemann vollzog, und so auch das Selektionskriterium, auf dessen Grundlage sie sich daran machten, «alles zu prüfen und das Gute zu behalten».[59] Ein Grundmuster dieser eklektischen Aneignung bestand jedenfalls darin, Schmitts scharfe Liberalismuskritik gleichsam umzupolen und so zu Gunsten des modernen, freiheitlichen Rechtsstaats zu wenden, über dessen weltgeschichtliche Bedeutung man sich im Münster der 50er und 60er Jahre in Ritters Vorlesungen zu Aristoteles und Hegel die Augen öffnen lassen konnte. Nach diesem Muster wurden Schmitts ursprünglich in antiliberaler Stoßrichtung eingeführte Konzepte etwa parlamentarismustheoretisch eingefasst wie sein Dezisionismus[60] oder unter umgekehrten geschichtsphilosophischen Wertvorzeichen integriert wie sein Gedanke der Neutralisierung[61] und Schmitt selbst so – sowohl von echten ‹Gesinnungsschmittianern›

56 Ritter an Schmitt, 6.5.73, Nachlass Schmitt, LAN (RW 265, Nr. 11668).

57 Ritter an Schmitt, 1.4.57, Nachlass Schmitt, LAN (RW 265, Nr. 11650).

58 Hermann Lübbe: Carl Schmitt liberal rezipiert, in: Helmut Quaritsch (Hg.); Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt. Vorträge und Diskussionsbeiträge des 28. Sonderseminars 1986 der Hochschule für Verwaltungswissenschaft Speyer, Berlin 1988, S. 427–440.

59 Ebd., S. 428.

60 Vgl. ebd., S. 435 f.

61 Vgl. Odo Marquard: Artikel «Neutralisierungen, Zeitalter der», in: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6, Basel 1984, Sp. 781 f.

Abb. 7
«‹Carl Schmitt› ist, seit wir uns zuerst sahen, in einer ständigen und eigentümlich wirksamen Präsenz für uns da …» Brief von Joachim Ritter zu Carl Schmitts 80. Geburtstag, 6. Juli 1968

als auch von ihren linken Opponenten argwöhnisch beäugt – «für den Hausgebrauch der Bundesrepublik»[62] anschlussfähig gemacht.

Allerdings wirkte die Schmitt-Rezeption im Münsteraner Collegium offenbar auch auf die Sicht der Ritterschen Prämissen zurück, unter denen sie zunächst eingesetzt hatte. Wie Ritters Denken den Blickwinkel geprägt haben mag, aus dem seine Schüler Schmitt für sich entdeckten und fruchtbar machten, so scheinen später – umgekehrt – Schmittsche Motive auf die Optik ihrer weiteren Ritter-Verarbeitung einzuwirken. Jedenfalls wird der ‹emanzipatorische› Zug, der in Ritters geschichtsphilosophischer Perspektive universeller Freiheitsverwirklichung zum Tragen kommt und die antike Polis mit der modernen bürgerlichen Gesellschaft verbindet, bei einigen seiner Schüler zunehmend von Stabilitätsorientierungen – Erhaltungssätzen, Gleichgewichtsfiguren, Bewahrungsmotiven – überlagert. Unter dem Eindruck ‹politischer› Tendenzen der Zeit, die in ihren Augen auf eine Kriegserklärung gegenüber der freiheitlich-demokratischen Ordnung der Bundesrepublik hinausliefen,[63] scheint das Ziel der ‹Erhaltung› des schon erreichten – nun allerdings liberalen – Status quo für sie den Vorrang gegenüber dem der ‹Entfaltung› erlangt zu haben. Zu Zwecken der «modernitätstraditionalistischen»[64] Verteidigung einer Ordnung jedoch, deren Legitimität nicht zur Disposition gestellt, sondern vorausgesetzt wird, mochte der schneidende Dezisionismus Schmitts immer noch effektiveres Rüstzeug bereithalten als das liberale, um Vermittlung einseitiger Gegensätze bemühte Denken Ritters.

So erscheinen dieselben Konzeptionen, die sich aus dem Blickwinkel der Schmitt-Rezeption als Varianten eines – freilich gemäßigten – «Linksschmittianismus»[65] ausnehmen, vom Standpunkt der Ritter-Rezeption zugleich als Spielarten eines – freilich ebenso gemäßigten – ‹Rechtsritterianismus›. Natürlich haben die ihnen zu Grunde liegenden Aneignungsprozesse als solche ihre volle Berechtigung. Gerade in der eigenständigen Weiterentwicklung Ritterscher Motive erweisen sie den inneren Reichtum und die Vielschichtigkeit der Philosophie, die auf so unterschiedliche Weisen aufgenommen und verarbeitet werden konnte. Der Blick auf Ritters Werk selbst wurde allerdings im Zuge dieser Aneig-

62 So Robert Hepp in einer Diskussionsbemerkung zu Ernst-Wolfgang Böckenförde: Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, in: Helmut Quaritsch (Hg.): Complexio Oppositorum, S. 310.

63 Vgl. Odo Marquard: Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung, in: ders.: Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien, Stuttgart 1994, S. 17.

64 Ders.: Nach der Postmoderne. Bemerkungen über die Futurisierung des Antimodernismus und die Usance Modernität, in: Peter Koslowski, Reinhard Löw, Robert Spaemann (Hg.): Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters [= Civitas Resultate 10], Weinheim 1986, S. 54.

65 Lübbe: Carl Schmitt liberal rezipiert, S. 428.

nung mitunter eher verstellt. Seine philosophischen Gehalte wurden nicht nur in andersartige historische und systematische Zusammenhänge übertragen, sondern auch in ausgesprochen ‹politische› Auseinandersetzungen hineingezogen und von entsprechend polemischen Rezeptionsperspektiven überformt. So erhielt insbesondere Ritters Kompensationsbegriff bei einigen seiner Schüler nicht nur einen höheren systematischen Stellenwert,[66] sondern auch eine vollkommen andere Stoßrichtung.[67] Solche Grundbegriffe Joachim Ritters wieder in ihren eigenen theoretischen Intentionen, Kontexten und Potentialen zu erschließen, bleibt eine wichtige Aufgabe. Sein wissenschaftlicher Nachlass eröffnet in dieser Hinsicht neue Möglichkeiten und Aussichten.

66 Vgl. Henning Ritter: Entwegt. Odo Marquard wird sechzig, in: FAZ (26.2.1988), S. 29.

67 Vgl. Carsten Dutt: Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Populisatoren und Kritiker verteidigt, in: Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und Wissenschaften 12 (2008), S. 294–314.

Bildnachweise:
Abb. 1–2: LAN Düsseldorf –
Abb. 3–6: DLA Marbach –
Abb. 7: LAN Düsseldorf

Matthias Schlossberger

Wissenschaft als Schicksal

Der Streit um Max Webers Polytheismus

Richard Pohle: Max Weber und die Krise der Wissenschaft. Eine Debatte in Weimar, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, 160 S.

Edoardo Massimilla: Ansichten zu Weber. Wissenschaft, Leben und Werte in der Auseinandersetzung um «Wissenschaft als Beruf», Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2008, 239 S.

Max Webers Vortrag «Wissenschaft als Beruf», im November 1917 in einer Schwabinger Buchhandlung frei gehalten und unter Bewahrung des mündlichen Gestus 1919 im Druck erschienen, ist ein einzigartiger Text, dessen Lektüre auch heute noch fasziniert. Weber spricht uns an, weil die von ihm herausgearbeiteten Probleme weiterhin bestehen, weil wir seine Zeitgenossen sind: Rationalisierung und Intellektualisierung sind immer noch unser «Schicksal». Es ist Webers Stellungnahme zum Sinnproblem der Wissenschaft, das hier in einer Intensität wie nirgends sonst in seinem Werk zur Sprache kommt. Weber spricht nicht nur als Wissenschaftler, sondern als Person. Zunächst bestimmt er das Wesen der modernen Wissenschaft, die von der Idee des Fortschritts und der prinzipiellen Erkennbarkeit und Beherrschbarkeit der Welt getragen ist. Dieser als Entzauberung bezeichnete Vorgang führt dazu, dass als wissenschaftlich nur gilt, was eindeutig erkennbar ist. Sobald aber Werte ins Spiel kommen, muss sich die Wissenschaft asketisch zurückhalten: Konfligierende Wertordnungen stehen in einem Streit, den keine Wissenschaft entscheiden kann. Epistemologisch bedeutet das: Kein Weg führt von der Wissenschaft zu Weltanschauung und Religion, während in soziologisch-historischer Perspektive ebendies der Fall ist. So diagnostiziert Weber am Ende seines Vortrages ein neues Bedürfnis nach Weltanschauung und Religion, das entstehen konnte, weil der Vorgang der Entzauberung ein Sinnvakuum hinterlas-

sen hat. Die Bewertung der Suche nach neuen religiösen Ausdrucksformen fällt skeptisch aus: Die «Opfer des Intellekts» bringe rechtmäßigerweise nur der «Jünger dem Propheten, der Gläubige der Kirche». Noch nie aber, so Weber, sei eine neue Prophetie dadurch entstanden, «daß manche moderne Intellektuelle das Bedürfnis haben, sich in ihrer Seele sozusagen mit garantiert echten, alten Sachen auszumöblieren, und sich dabei dann noch daran erinnern, daß dazu auch die Religion gehört hat, die sie nun einmal nicht haben, für die sie nun aber eine Art von spielerisch mit Heiligenbildchen aus aller Herren Länder möblierter Hauskapelle als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Art des Erlebens, denen sie die Würde des mystischen Heiligkeitsbesitzes zuschreiben und mit dem sie auf dem Büchermarkt hausieren gehen». Das alles sei «Schwindel oder Selbstbetrug».[1]

Auch wenn sein Name nicht fiel, die Worte Webers klangen in den Ohren vieler so, als richteten sie sich auch gegen Stefan George und sein Umfeld. Unmittelbar nach der Veröffentlichung 1919 kam es zu einer lebhaften Debatte, die von der jüngeren Generation entfacht wurde. Es erschienen zahlreiche Kritiken, Stellungnahmen, Antikritiken und Kommentare. Weber starb im Juni 1920 und konnte nicht mehr reagieren. Die Debatte ist in zweierlei Hinsicht interessant: Zum einen lässt sich das intellektuelle und weltanschauliche Klima der jungen Weimarer Republik anhand der Stellungnahmen besser verstehen. Zum anderen sind die Kritiken bzw. Antworten von Webers Zeitgenossen noch immer lehrreich. Daher ist es erfreulich, dass nun in zwei Arbeiten zum ersten Mal versucht wird, ein umfassendes Bild der Diskussionen um Webers «Wissenschaft als Beruf» zu zeichnen.[2] Edoardo Massimillas nun auch auf Deutsch vorliegende Arbeit (die italienische Originalausgabe ist 2000 erschienen) behandelt in fünf Kapiteln die Stellungnahmen Ernst Robert Curtius', Erich von Kahlers, Arthur Salz', Ernst Kriecks und Jonas Cohns, eingewoben in die Diskussion werden auch die Positionen von Ernst Troeltsch und Max Scheler vorgestellt. Die Sammlung und Kontextualisierung des Materials ist beeindruckend, aber eine ihrerseits stellungnehmende Interpretation erwartet der Leser vergebens.

Auch die Arbeit Richard Pohles bleibt in dieser Hinsicht äußerst zurückhaltend. Der Historiker Pohle erzählt den Verlauf der Debatte, wobei er sich an dieselben Autoren hält wie Massimilla. Die Geschichte beginnt im Umfeld des George-Kreises, wo man sich nicht zu Unrecht von Weber angegriffen fühlte. Zunächst stellt Pohle die frühe Kritik Ernst Robert Curtius' vor, die in knapper Form wichtige Motive der weiteren Auseinandersetzung vorwegnahm. Curtius wandte gegen Weber ein, dass dieser sich völlig einseitig an einem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsbegriff orientiert habe, so als ob es ein identisch verharrendes Objekt gebe, das immer besser erkannt werden könne. Der Idee eines kontinuierlichen Fortschritts in der Philosophie und den Geisteswissenschaften hielt Curtius entgegen: «Platon kann nicht überholt werden.»

Zum eigentlichen Angelpunkt der Diskussionen wurde die von Friedrich Gundolf angeregte Arbeit Erich von Kahlers «Der Beruf der Wissenschaft» (1920). Kahler unterscheidet zwischen «alter» Wissenschaft und «neuer» Wissenschaft. Die alte Wissenschaft, das sei der Positivismus des 19. Jahrhunderts, den Weber nur besonders typisch verkörpere. In Webers Polytheismus sieht von Kahler nur einen praktischen Relativismus. Gegen die alte stellt er die neue Wissenschaft, die nicht schroff zwischen Sein und Sollen trenne und sich an Platon und dem Urbild des hellenischen Seins orientiere.

Albert Dietrich, der dem Kreis um Arthur Moeller van den Bruck angehörte, und Ernst Krieck argumentierten in eine ähnliche Richtung: Weil Wissenschaft bindungszerstörend wirke, müsse ihr etwas Neues entgegengesetzt werden, das Gemeinschaft stifte. Schon 1920 sprach Krieck in diesem Zusammenhang von einer herankommenden «konservativen Revolution».

Die Debatte gewann an Bedeutung, als auch Generationsgenossen Webers – allen voran Ernst Troeltsch und Max Scheler – in sie eingriffen. Pohle, der Erich von Kahlers Unterscheidung von alter und *neuer* Wissenschaft übernimmt und Troeltsch wie Scheler kurzerhand der alten Wissenschaft zurechnet, sieht leider nicht, dass die tatsächliche Diskussionslage weitaus komplizierter und vielschichtiger war. Denn Troeltsch und Scheler verteidigten gegen Weber einen Begriff von Philosophie, der nicht dem Objektivitätsideal der Wissenschaft angeglichen werden dürfe.

Wer die Geschichte von Webers Vortrag «Wissenschaft als Beruf» und seiner Wirkung behandelt, sollte sich auch zu der Debatte um die zuerst von Troeltsch so genannte «Krise des Historismus» ins Verhältnis setzen. Im Grunde ging es hier um die gleichen Probleme: um die Wirkungen, die eine alles Denken und Handeln verändernde allgemeine Historisierung nicht nur für die Sphäre der Wissenschaft, sondern für das Leben hat. Die Position Troeltschs bleibt in den Formulierungen Pohles jedoch unverständlich: «Vor dem Hintergrund seiner eigenen Überlegungen zur ‹Kultursynthese›, die durch geschichtsphilosophische Konstruktionen gemeinsame Normen und zuletzt stabile politische Verbände schaffen wollte», hätte Troeltsch Webers Begriff von Philosophie, seinem «Skeptizismus und seinem Werte gewaltsam bejahenden Historismus nicht folgen» können. Troeltsch ging es jedoch nicht um Konstruktion, sondern allenfalls um Rekonstruktion. Anders als Weber glaubte Troeltsch, dass es Aufgabe der Wissenschaft sei, sich über die Herkunft der jeweils eigenen Werte einer Kultur klar zu werden, um diese Werte im Strome sozioökonomischer Umwälzungen immer wieder neu zu interpretieren und zu gestalten. Zwar stellte er sich gegen von Kahlers Kritik auf die Seite Webers, wenn er an der Idee der Wissenschaft als Wissenschaft festhielt. Aber Troeltsch hatte ein tiefes Verständnis für die Probleme der Jugend, weil sein Wissenschaftsverständnis nicht das Webers war. Während es für Weber über Wertfragen kein sinnvolles Gespräch mehr geben konnte, suchte Troeltsch den Dialog.

Auch Max Scheler, der sich am deutlichsten gegen Webers Begriff von Philosophie aussprach, wird Pohle nicht gerecht. Für Scheler lief Webers neukantische Perspektive auf eine zur bloßen Erkenntnistheorie reduzierte Philosophie, d. h. letztlich auf ihre Ausschaltung in Lebensfragen hinaus. Gegen Weber, der glaubte, man könne sich für oder gegen Weltanschauungen nur «entscheiden», betonte Scheler, dass Fragen der Weltanschauung nicht jenseits von wahr und falsch stünden. Zwar weist Pohle auf Schelers zentrale Argumente hin, er unterstellt jedoch zu Unrecht, dass Schelers materiale Wertethik einen Anspruch auf den «Zugang zum Reich ewiger Werte» erhebe.

Bringt man die Positionen Troeltschs und Schelers zusammen mit derjenigen Webers auf den Begriff der «alten» Wissenschaft, dann lässt sich nicht mehr verstehen, wogegen die akademische Jugend der Weimarer Republik sich eigentlich auflehnte. Es bleibt dann unklar, weshalb sich die Jugend nicht mehr für das antipositivistische, letztlich klassische Bildungsideal Troeltschs und Schelers begeistern konnte. In den verschiedenen Spielarten konservativer Revolution, bei den Anhängern des George-Kreises (und man könnte noch andere Gruppen wie z. B. die dialektische Theologie nennen) wurde ein Bruch mit der Geschichte erfahren, der sich nicht mehr wie bei Weber als Spannung aushalten ließ und der auch nicht rückgängig gemacht bzw. durch Aneignung der Überlieferung aufgehoben werden konnte wie bei Troeltsch, sondern nur «überwunden» durch Entscheidung, Revolution, Sprung und Bekenntnis bei gleichzeitiger Preisgabe eines objektivistischen Wissensideals.

Überhaupt vermisst man eine soziologische und eine philosophische Deutung der damaligen Diskussionen. Vor einigen Jahren glaubte Otto Gerhard Oexle in seiner Rekonstruktion der Historismusdebatte feststellen zu können, dass Max Weber das

Problem des dem Historismus scheinbar inhärenten Relativismus durch die klare Unterscheidung von Wissenschaft und Leben gelöst habe.[3] Diese Deutung der Debatte ist schon deshalb unbefriedigend, weil man mit ihr nicht mehr erklären kann, *weshalb* eine Generation existentiell an der Historisierung und Verwissenschaftlichung allen Denkens leiden konnte – «Bewußtsein als Verhängnis» hat Alfred Seidel das Manuskript überschrieben, das zwei Jahre nach seinem Freitod 1924 publiziert wurde. Seidel, der von Alfred Weber in Heidelberg promoviert wurde und sich in jenem Mikrokosmos aufhielt, aus dem zahlreiche Stellungnahmen der Debatte kamen, hat sich mit 29 Jahren das Leben genommen. In seinem Abschiedsbrief heißt es: «Aber dies alles mußte gesagt werden in dieser Zeit, es ist der Beginn der großen Verzweiflung der abendländischen Kultur, wie es [sic] mit Schopenhauer und Max Weber eingesetzt hat.»[4]

1 Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: Max Weber Gesamtausgabe, Band 17, hg. von W. Mommsen und W. Schluchter, Tübingen 1992, S. 71–112, hier S. 108 f.

2 Die bis dato ausführlichste Behandlung der Debatte findet sich bei Klaus Lichtblau: Kulturkrise und Kultursoziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland, Frankfurt/M. 1996, S. 420–458.

3 Otto Gerhard Oexle: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus, Göttingen 1996.

4 Alfred Seidel: Bewußtsein als Verhängnis. Aus dem Nachlass hg. von Hans Prinzhorn, Bonn 1927, S. 45.

Carlos Spoerhase

Das Ende der Gewissheit

Hans Magnus Enzensberger über die Unberechenbarkeit der Welt

Hans Magnus Enzensberger:
Fortuna und Kalkül.
Zwei mathematische Belustigungen,
Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009,
71 S.

Ein amerikanisches Sprichwort, das meist in einer von Benjamin Franklin überlieferten Version zitiert wird, lautet, dass in dieser Welt nichts gewiss sei außer dem Tod und den Steuern: *In this world nothing can be said to be certain, except death and taxes.* Diese Einschätzung ist, wie man mehr als zweihundert Jahre später hinzufügen darf, noch ziemlich optimistisch.

I.

Steuern: Schon der Blick auf die vielfältigen Möglichkeiten, die eigene Steuerlast zu umgehen (von Offshore-Finanzplätzen bis hin zu undurchschaubaren Unternehmensorganigrammen), lehrt, dass schon seit längerem nicht einmal mehr die Steuern ‹gewiss› sind. Die Ungewissheit der Ökonomie ist es auch, die *Fortuna und Kalkül*, Hans Magnus Enzensbergers Essays zur Geschichte der Wahrscheinlichkeitsrechnung und zur Kritik ihrer aktuellen Anwendung, über weite Strecken motiviert. Denn gerade das Versprechen der Ökonomen, durch den prognostischen Einsatz von Wahrscheinlichkeitsrechnung langfristige Konjunkturentwicklungen vorherzusagen, habe sich in der jüngsten Finanzkrise als unseriös erwiesen. Die Überschätzung der Leistungsfähigkeit des Wahrscheinlichkeitskalküls habe in den Wirtschaftswissenschaften bei der Anwendung von probabilistischen Modellen zu überzogenen Erwartungen an die Prognostizierbarkeit und Planbarkeit gesellschaftlicher Prozesse geführt. Wie schon vor zwei Jahren Elena Esposito *(Die Fiktion wahrscheinlicher Realität,* Frankfurt am Main 2007) sieht auch Enzensberger im Bereich des Finanzwesens die Tendenz, die Grenzen der zuverlässigen mathematischen Modellierbarkeit der Zukunft aus dem Blick zu verlieren.

Es ist für ihn deshalb kein Zufall, dass die probabilistischen Modelle der heutigen Finanzjongleure in den Anfangstagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung der Rationalisierung des Glücksspiels dienen sollten. In der Entwicklung der Wahrscheinlichkeitsrechnung sei dieser Bezug nie vollständig verloren gegangen. Die Vorstellung, Fortuna mathematisch beherrschen zu können, sei aber nichts anderes als die Illusion des übergeschnappten Glücksspielers, er könne das Spiel mit einer ‹todsicheren› Methode kontrollieren. Wissenschaftliche Methode und grenzenlose Phantastik, kontrollierte Vorhersage und aberwitzige Wette seien im probabilistischen Anwendungsfall häufig nicht mehr sauber voneinander zu scheiden. Der Probabilist werde zum Hazardeur, wenn er vergesse, dass seine Modelle Idealisierungen voraussetzen (perfekte Würfel, unendlich viele Würfe, rationale Aktanten, vollständige Information) und angesichts der zu beschreibenden Realität unterkomplex sind (weil sie die für soziale Systeme charakteristischen Rückkopplungsphänomene nicht beachten und ‹extreme› Ereignisse nicht ausreichend berücksichtigen).

II.

Tod: Die Wahrscheinlichkeitsrechnung gewinnt heute nicht nur eine gesellschaftspolitische, sondern auch eine existentielle Dimension, die sich bis in den Bereich unseres Umgangs mit Krankheit und Tod erstreckt. Wie soll man auf die ärztliche Aussage reagieren, dass man, statistisch gesehen, mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit bald an einer schweren Erkrankung sterben wird? Kann ein derartiges statistisches ‹Wissen›, das sich nicht auf Individuen, sondern auf ‹große Zahlen› bezieht, für den Einzelnen überhaupt handlungsrelevant sein?

Die Umsetzung von Wahrscheinlichkeitswissen in praktische Handlungsvollzüge erweist sich häufig als äußerst schwierig: «Zukünftige Ereignisse treten [...] nicht zu neun oder zu 99 Prozent, sondern entweder ganz oder gar nicht ein.» Die Lebenswelt, in der wir uns als Individuen bewegen, ist nicht eine der mehr oder weniger wahrscheinlichen Möglichkeiten, sondern eine des Entweder/Oder der Faktizität: Kopf oder Zahl, Weiterleben oder Sterben.

David Rieff – der vor einigen Jahren im *New York Times Magazine* den Umgang seiner Mutter Susan Sontag mit ihren verschiedenen Krebserkrankungen beschrieben hat – berichtet von einem Gespräch mit einem befreundeten Bostoner Mediziner, der sich über Sontags erste Erkrankung in den 70er Jahren äußert: *Statistically, she should have died. But she didn't. She was at the tail of that curve.* Sontag befand sich damals glücklicherweise am ‹günstigen› Ende des Verlaufs der Glockenkurve, also dort, wo die medizinisch unwahrscheinlichen Ereignisse, in diesem Fall das Ereignis des eigenen Überlebens, eingetragen waren. Rieff skizziert eindrücklich, wie seine Mutter und er während ihres Krebsleidens immer wieder mit statistischen Aussagen über mögliche Diagnosefehler, wahrscheinliche Krankheitsverläufe und ungewisse Therapieerfolge konfrontiert waren, und wie schwierig es war, mit diesem Wahrscheinlichkeitswissen umzugehen. Aus Rieffs Perspektive bleibt einem dort, wo Entscheidungen unter Bedingungen unsicheren Wissens getroffen werden müssen, häufig nur noch die Wette, sich schließlich doch am richtigen Ende der Kurve wiederzufinden.

Hier kehrt dann meist auch die alte wissenschaftsferne, entweder schicksalsergebene oder -herausfordernde Semantik von Demut, Glaube, Hoffnung, Mut, Trotz und Todesverachtung wieder. Für Enzensberger ein Zeichen, dass das moderne wissenschaftliche Denken als Projekt der «Rationalisierung des Glücks», als Versprechen, Fortuna mit mathematischen Methoden beherrschbar zu machen, gescheitert ist: «Es sieht also ganz danach aus, als sei der Wissenschaft bei ihrem zäh verfolgten Projekt, die Fortuna aus unserem Leben zu vertreiben, kein durchschlagender Erfolg beschieden.»

III.

Unsicherheit: Schon seit der Antike muss sich die Medizin mit dem Problem herumschlagen, dass ihre Wissensansprüche keinen Gewissheitsstatus beanspruchen können. Wie in der juristischen Reflexion auf Formen der Belegwürdigung und der Beurteilung von Zeugenaussagen wurde auch in den medizinischen Zeichenlehren und Theorien über die diagnostische Gewissheit symptomaler Schlüsse immer wieder der prinzipiell unsichere Charakter des eigenen Wissens thematisiert. Die Klage «Immer diese Ungewißheit!», mit der Enzensbergers Essays einsetzen, erschallt schon seit zwei Jahrtausenden; denn Ungewissheit hat in der Geschichte des Wissens die längste Zeit einen denkbar schlechten Ruf gehabt. Bis in die Frühe Neuzeit wurde der Begriff des Wissens sogar meist an den der Gewissheit geknüpft: Nur ein Wissen, das gewissheitsfähig war, wurde als Wissen im strengen Sinne begriffen. Erst in der spätmittelalterlichen und dann verstärkt in der frühneuzeitlichen Erkenntnistheorie und Methodologie wurde die Frage systematisch diskutiert, ob es eine eigene Form des *unsicheren* Wissens geben kann, die ohne absolute Gewissheitsansprüche auskommt. Im Zuge dieser Diskussion wird die Wissensform des «Wahrscheinlichen» langsam als ein Drittes neben gewissem Wissen und bloßer Meinung etabliert.

Wie Enzensbergers Essays zeigen, fällt es bis heute schwer, sich mit diesem unsicheren Wissen abzufinden. Schon in der frühneuzeitlichen Diskussion konnten einige Philosophen im Begriff des unsicheren Wissens nur eine *contradictio in adiecto* sehen, während andere sich gerade noch dazu durchringen mochten, diesen Wissenstyp als bloßen Wissensersatz zu charakterisieren, der einer konstitutiven

kognitiven Beschränktheit des gefallenen Menschen geschuldet ist. Aber es gab auch optimistischere Stimmen, für die unsicheres Wissen die höchste Wissensform war, die ein Mensch im Hinblick auf empirische Fakten und kontingente Ereignisse erreichen kann; «Wahrscheinlichkeit» war hier das Höchstmaß an Erkenntnissicherheit, das sich ein unter Bedingungen von Ungewissheit handelndes rationales Wesen wünschen darf. Der im Aufklärungsjahrhundert sich langsam einstellende Erfolg der Probabilistik in anwendungsorientierten Forschungsprogrammen (so in der Berechnung von Leibrenten, der Versicherung von Schiffen und der Demographie) schien die optimistischere Position zu stützen. Die aus ideenhistorischer Perspektive interessante Frage, wie dieses anfangs vorsichtig-optimistisch auftretende probabilistische Projekt in die gegenwärtige Selbstüberschätzung ökonomischer Zukunftsprojektionen und überbordender finanzmathematischer Kontrollphantasien umschlagen konnte, beantworten Enzensbergers Essays nicht.

IV.

Unbescheidenheit: Enzensbergers ebenso neugierige wie kritische «mathematische Belustigungen» beschäftigen sich – wie schon seine gesammelten Texte über *Die Elixiere der Wissenschaft* (Frankfurt am Main 2002) – mit den uneingelösten Versprechen der wissenschaftlichen Moderne. Seine seit mehreren Jahrzehnten konsequent fortgesetzte Reflexion über die Unbescheidenheit des Denkens führt ihn in *Fortuna und Kalkül* zu der Einsicht, dass die Wahrscheinlichkeitsrechnung auch heute meist weniger die souveräne Überwindung als der markante Ausdruck der Beunruhigungen ist, die unser Handeln unter Bedingungen von Unsicherheit und Ungewissheit begleiten. Dies sollte Enzensberger aber nicht vergessen lassen, dass es neben der Unbescheidenheit des Versprechens auch eine Hypertrophie der Ansprüche gibt: Der Wahrscheinlichkeitsrechnung vorzuwerfen, dass sie uns angesichts der Unsicherheiten des Lebens nicht wirklich zu beruhigen vermag, bedeutet einfach, zu viel von ihr zu verlangen. Wer angesichts der Ungewissheiten des Lebens untröstlich ist, sollte sich vielleicht eher der Literatur, nicht zuletzt der Poesie Enzensbergers zuwenden; bei aller Ironie, die seinen Gedichten meist zu Recht, mittlerweile aber fast schon gedankenlos zugeschrieben wird, darf nicht übersehen werden, was einige seiner besten Dichtungen darüber hinaus sind: feinfühlige und gedankenklare poetische Tröstungen für eine Epoche, der sogar Tod und Steuern ungewiss geworden sind.

Carsten Dutt

«Wenn Verstehen wie Atmen ist»

Donatella di Cesare paraphrasiert Gadamer

Donatella di Cesare: Gadamer – Ein philosophisches Porträt, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 324 S.

Im Vorfeld des 50. Jahrestages der Veröffentlichung von *Wahrheit und Methode*, jenen *Grundzügen einer philosophischen Hermeneutik*, die Hans-Georg Gadamer weltberühmt gemacht und als einen der großen Philosophen des 20. Jahrhunderts ausgewiesen haben, legt Donatella Di Cesare ein anhängliches Buch vor.

Die treue Verehrung, mit der die Autorin, gegenwärtig Philosophieprofessorin in Rom und als Heidelberger Humboldtstipendiatin der Jahre 1996 bis 98 eine späte Schülerin Gadamers, auf die Vita und das Werk ihres einstigen Förderers blickt, kommt vor allem dem biographischen Eröffnungskapitel ihrer Monographie zugute. Wer sich für Gadamers langes, in den Bahnen einer zunächst eher durchschnittlichen, am Ende glanzvollen akademischen Karriere nicht spektakulär ereignisreiches Leben interessiert, jedoch nicht die Zeit findet, sich lesend durch Jean Grondins umfängliche Gadamer-Biographie aus dem Jahre 1999 zu arbeiten, wird in Di Cesares kürzerer Präsentation alle wichtigen Fakten und Umstände geschildert finden: Das Breslauer Elternhaus Gadamers, einen naturwissenschaftlichen Professorenhaushalt, zu dessen Interessenausrichtung der musisch begabte, für das Theater begeisterte Sohn mit der Aufnahme geisteswissenschaftlicher Studien – dem Gang zu den «Schwätzprofessoren», wie der Vater das sarkastisch nannte – auf Distanz ging; die allmähliche Verlagerung dieser Studien auf die Philosophie, welche in der Sphäre Marburgs, wohin die Familie 1919 übersiedelte, die Philosophie des in erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Problemen zentrierten Neukantianismus war; die Promotion bei Paul Natorp, dem Schulhaupt des Marburger Neukantianismus, als gerade einmal 22-Jähriger mit einer (ungedruckt gebliebenen) Arbeit über «Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen»; die kurz darauf als Erweckung erlebte Begegnung mit der Daseinshermeneutik Martin Heideggers, der 1923 als junger Professor aus Freiburg an die Lahn gekommen war; der allerdings mühevolle, lange Zeit vergebliche Kampf um Heideggers Anerkennung; die Zurückweisung eines ersten Habilitationsversuchs auf dem Gebiet der antiken Philosophie als ungenügend; die Einschaltung eines altphilologischen Zweitstudiums (auch zur Sicherung eines außeruniversitären, nämlich gymnasialen Broterwerbs); die 1929 schließlich doch erreichte Habilitation aufgrund der noch immer lesenswerten Studie *Platos dialektische Ethik*, die mit der sokratischen Idee einer «rein sachlichen» Verständigung im Dialog eines der zentralen Theoriemotive des hermeneutischen Hauptwerks von 1960 antizipiert; die finanziell karge und zudem verhältnismäßig langwierige Marburger Privatdozenten-Existenz; die aus ihr befreiende Berufung nach Leipzig zum Sommersemester 1939; die geisteswissenschaftstheoretischen und geschichtsphilosophischen Fragestellungen des Leipziger Ordinariats in den Jahren der Diktatur, des Terrors und des Krieges; das unter sowjetischer Besatzung schwierige, viel diplomatisches Geschick verlangende Nachkriegs-Rektorat; die wiederum befreiende Berufung in den Westen, 1948 zunächst nach Frankfurt, 1949 dann nach Heidelberg, wo Gadamer – nicht zuletzt vermöge der Berufung seines von den Nazis in die Emigration getriebenen Marburger Studienfreundes Karl Löwith – eines der produktivsten Philosophischen Institute der Nachkriegszeit aufbauen und am Ende eines langen, unter den zeitraubenden Anforderungen des universitären Lehrbetriebs über ein ganzes Jahrzehnt gestreckten Schreibprozesses zum Autor von *Wahrheit und Methode* werden konnte; dann die großen, weit über philosophische Fachkreise hinaus wirkungsreichen Debatten mit Emilio Betti, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas und Jacques Derrida, zu denen

die Thesenführung des Gadamerschen Buches in den 1960er, 1970er und 1980er Jahren nach und nach Anlass bot und die ihrerseits entscheidend die Kanonisierung des Werkes zum Gegenstand von Dissertationen, Sammelbänden und Symposien befördert haben dürften; Gadamers Emeritierung im Jahre 1968; die Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit, zunächst in Heidelberg, dann – über zwanzig Jahre hinweg – als Gastprofessor in den USA und Kanada; ausgedehnte Vortragsreisen in Europa, anhaltende literarische Produktivität und Diskussionsfreudigkeit; ein von Gebrechen verschontes, mit geistiger und körperlicher Gesundheit gesegnetes, von Ehrungen überhäuftes Alter und ein nach all dem milder Tod mit 102 Jahren am 13. März 2002.

Auf knapp 40 Seiten macht Donatella Di Cesare diesen großen Lebensbogen anschaulich. Und selbstverständlich geht sie dabei auch auf den einzig umstrittenen Punkt in der Biographie des Philosophen ein: auf sein politisches Verhalten in den Jahren 1933 bis 1945. Um die Jahrtausendwende war dieses Verhalten Gegenstand einer teilweise heftig geführten Debatte, in deren Zentrum der Vortrag «Volk und Geschichte im Denken Herders» stand. Gadamer hatte ihn 1941 im besetzten Paris gehalten und bei seiner Wiederveröffentlichung im Jahre 1967 retuschiert, nämlich von Einsprengseln völkischer Semantik gereinigt. Den politisch korrekten Urteilen einiger deutscher und US-amerikanischer Philosophiehistoriker mit Nachdruck widersprechend, stellt Di Cesare fest, dass Gadamer keinesfalls als ein NS-affiner Philosoph zu verbuchen sei: «Er ist nie Mitglied der NSDAP [...] und nie Anhänger von nationalsozialistischen Ideen gewesen.» So ist es in der Tat. Allerdings schießt Di Cesare weit über das berechtigte Ziel ihrer Apologie hinaus, wenn sie Gadamers Nicht-Parteimitgliedschaft als einen geradezu heroischen Akt beschreibt: «Damit riskierte man sein Leben» (S. 19). Auch wenn man diesen Satz nicht einem wider besseres Wissen verfolgten Idealisierungskalkül, sondern schlicht historischer Unkenntnis anzulasten hat – der Respekt vor denjenigen, die tatsächlich ihr Leben gegen die nationalsozialistische Diktatur riskierten, hätte seine Streichung verlangt. Gleichwohl: Das Lebensbild, mit dem Donatella Di Cesare ihr Gadamer-Porträt eröffnet, läßt sich als grundsolide, auf den verlässlichen Vorleistungen Grondins aufbauende Kurzbiographie empfehlen.

Wenn man die sich anschließenden neun, der philosophischen Arbeit Gadamers und ihrer internationalen Wirkungsgeschichte gewidmeten Kapitel des Buches nicht gleichermaßen zur Lektüre empfehlen kann, so liegt dies nicht an mangelnden Kenntnissen der Autorin. Di Cesare dürfte jeden Winkel von Gadamers Werk kennen; jede Zeile der 10 Bände seiner Schriften dürfte sie gelesen haben und gewiss auch das meiste dessen, was über Gadamer und in Auseinandersetzung mit ihm zu Papier gebracht und veröffentlicht worden ist. Donatella Di Cesares Problem besteht nicht im Umfang der Textkenntnisse, die sie ihrem «philosophischen Porträt» zugrunde legt, es besteht in der Art und Weise, wie sie diese Kenntnisse nutzt. Die Porträtistin verwertet das von ihr Gelesene nämlich fast ausnahmslos nur zu zustimmenden Referaten des von Gadamer selbst schon Gesagten und leider kaum einmal zur Entwicklung eigenständiger Argumentationen, welche die thetische Substanz und die gedankliche Struktur der Gadamerschen Texte präzise freilegen, die in ihnen nicht eben fehlenden Unklarheiten und Äquivokationen auflösen und die nur unter dieser Voraussetzung missverständnisfrei zu diskutierenden Geltungsansprüche der philosophischen Hermeneutik in ihrem jeweiligen Für und Wider, ihrer Berechtigung und Tragweite prüfen würden. Gerade Di Cesares Entscheidung, die Kapitel II–V und damit gut die Hälfte ihres Buches aufs engste an die Teile I und II von *Wahrheit und Methode* anzulehnen, ihnen gleichsam Schritt für Schritt zu folgen, hätte es nahegelegt, sich in Argumentationsanalyse und Argumentationskritik zu versuchen. Es hätte eine tiefdringende Beschreibung des Gadamer-

schen *opus magnum*, gleichsam ein Röntgenbild seiner philosophischen Stärken und Schwächen und just so eine Wegweisung zur problembewußten Fortsetzung des hermeneutischen Projekts in seinen wichtigsten Dimensionen – der allgemeinen Verstehens- und Interpretationstheorie und ihrer wissenschaftstheoretischen Engführung zu einer Theorie des Verstehens und Interpretierens in den historischen Geisteswissenschaften – daraus werden können. Man denke etwa an die in Darstellung und Kritik vorbildliche Art, in der vor einem Jahrzehnt, bei Gelegenheit von Gadamers 100. Geburtstag, Michael Theunissen die Theorieabsichten und das kategoriale Angebot der in *Wahrheit und Methode* entfalteten «Phänomenologie der Traditionsaneignung» prüfend auseinandergelegt und in ihren Geltungsgrenzen bestimmt hat. Donatella Di Cesare geht es jedoch nicht um die Bestimmung von Geltungsgrenzen; sie analysiert und prüft Gadamers Begriffsbildungen nicht, sie paraphrasiert deren Textbasis, wodurch die paradoxe Langeweile gedehnter Zusammenfassungen der jeweiligen Kapitel, Abschnitte und Unterabschnitte von *Wahrheit und Methode* (in den Kapiteln VI–IX dann auch der Gadamerschen Arbeiten zur philosophischen Ethik und Philosophie der Antike sowie im Schlusskapitel seiner diversen Entgegnungen auf Kritik) entsteht.

Vom jeweils zu Grunde liegenden Originalton unterscheiden sich Di Cesares Paraphrasen am markantesten durch eingestreute Lyrismen, die man bei Gadamer, einem Meister urbaner, also pathosarmer Prosa, so nicht findet: «Was also ist das Verstehen? Es ist eine Fähigkeit, die weniger ein Handeln als ein Erleiden ist. In diesem Sinne kann man von der Erfahrung des Verstehens sprechen. Das Verstehen ist kein Begreifen, Beherrschen oder Kontrollieren. *Verstehen ist wie Atmen*. Und man kann sich nicht entscheiden, nicht mehr zu atmen. Es handelt sich daher nicht um ein Wissen, sondern um ein Sein. In diesem Sinne ist es das Verstehen, das uns trägt und gründet. Der große Irrtum der modernen Methodologie ist, daß sie uns diesen tragenden Grund vergessen lässt.» (S. 47) Mit Ausnahme des durch Kursivierung als Eigenleistung herausgestellten Satzes ist das eine Kompression von Theorieelementen, die bei Gadamer ganz unterschiedlichen kategorialen Kontexten, teils begriffsanalytischen, teils handlungstheoretischen, teils wissenschaftstheoretischen und wissenschaftskritischen Argumentationslinien, angehören. In paraphrastischer Pressung und Verschlingung werden sie daher weder übersichtlicher noch überzeugender: Warum Verstehen kein Begreifen sein soll, die sprachgebrauchsübliche Synonymie von «Verstehen» und «Begreifen» – «Jetzt verstehe ich, jetzt begreife ich, weshalb sie das getan hat» – also wohl als illegitim aufzugeben ist, bleibt hier ebenso unklar und insoweit unverständlich wie die behauptete Kluft zwischen Wissen und Verstehen einerseits, Wissen und Sein andererseits. Kommt Verstehen denn ohne Wissen aus? Und ist Wissen nicht auch eine Form des Seins? Oder ist Wissen Nicht-Sein?

Besonders misslich wirkt sich die paraphrastische Reduktionsstufe philosophischer Porträtkunst dort aus, wo die Darlegungen des Porträtierten die Last eines hohen Erläuterungs- und Begründungsbedarfs tragen, argumentativer Sukkurs durch eine sachlich engagierte Interpretation ihnen also gesteigert zugutekommen würde. Ich will hierfür nur ein Beispiel geben: Zu den spannendsten, den kühnsten und freilich auch problematischsten Lehrstücken von *Wahrheit und Methode* zählt bekanntlich der im ersten Teil des Buches zentrale Rekurs auf die «Wahrheit der Kunst», die im Verstehen ihrer Werke erfahrbar sein soll und von Gadamer als Hauptbeweismittel gegen einen szientistisch verengten Wahrheits- und Erkenntnisbegriff aufgeboten wird: «Daß an einem Kunstwerk Wahrheit erfahren wird, die uns auf keinem anderen Wege erreichbar ist, macht die philosophische Bedeutung der Kunst aus, die sich gegen jedes Räsonnement behauptet.» (Einleitung) Trotz dieser Versicherung ist es ohne weiteres Räsonnement jedoch keines-

wegs klar, inwiefern das Wahrheitsprädikat sich auf einsichtige und nicht bloß rhetorische Weise mit der Struktur und der Erfahrung von Kunstwerken verbinden läßt. So ist etwa unklar, ob Wahrheit das Wesen der Kunst oder lediglich eine ihrer Optionen, eines ihrer Potentiale ist; und wenn Wahrheit denn ein Potential ist, ist sie das Potential aller oder nur mancher Künste und Werke? Unklar ist aber vor allem, in welchem Verhältnis die so oder so zu explizierende Wahrheit der Kunstwerke zur Wahrheit jener propositional strukturierten Entitäten steht, die wir in unserer alltäglichen (und keineswegs nur in unserer wissenschaftlichen) Praxis als die eigentlichen Wahrheitsträger ansehen, zur Wahrheit von Überzeugen und Aussagen nämlich. Was es heißt, dass eine Überzeugung wahr sei oder dass einer Aussage Wahrheit zukomme, wissen wir auf verständliche Weise zu erläutern. Was es jedoch heißen soll, dass – beispielweise – Johannes Brahms' Haydn-Variationen oder Bramantes Tempietto Wahrheit instantiieren, das wissen wir nicht ohne Mühe zu sagen – und vielleicht auch nicht ohne das Eingeständnis, dass «Wahrheit» hier eine Metapher sei.

Auf diese von ihm selbst nahegelegten Fragen bleibt Gadamer in *Wahrheit und Methode* wie auch in seinen späteren Einlassungen zum Thema Antworten schuldig. Und so besteht fraglos die Aufgabe, sie einmal in seinem Sinne argumentativ zu entwickeln. Wie so vielen anderen Herausforderungen entzieht sich Donatella Di Cesares Buch dieser Aufgabe jedoch, indem es sich in den Gestus der unselbstständigen, der bloß anhänglichen Paraphrase zurückzieht: «Es mag vielleicht überraschend erscheinen – und Gadamer selbst weist im Rückblick darauf hin –, daß ein Werk wie *Wahrheit und Methode,* das schon im Titel eine Auseinandersetzung mit der Wahrheit ankündigt, gleich zu Beginn ein langes Kapitel der Kunst widmet. Doch gerade die Kunst spielt in der philosophischen Hermeneutik eine Schlüsselrolle. Nur von der Kunst her läßt sich nämlich aufs Neue erfahren, was Wahrheit ist.» (S. 59) Leider hat es mit dieser Auskunft, die nicht erläutert und schon gar nicht begründet, was sie, Gadamer nachsprechend, behauptet, sein Bewenden; es sei denn, man hielte den kommentarlosen Übergang vom Wahrheits- zum Wirklichkeitsbegriff und das muffige Kunstpathos der folgenden, einige Seiten später nachgeschobenen Sätze für eine Begründung: Die «Kunst ist wirklicher als die Wirklichkeit, sie ist ein Überschuß an Wirklichkeit, ein Zuwachs an Sein. Deshalb kann sie eine ‹Richtigkeit› für sich in Anspruch nehmen, gegen die keine wissenschaftliche Richtigkeit wird aufkommen können: die Richtigkeit einer astronomischen Entdeckung wird viel früher vergehen als die der *Mona Lisa*.» (S. 62) Ob das wohl richtig ist und nicht etwa eine kitschige Wunschvorstellung, die dem an astronomischen Beobachtungen interessierten Leonardo schwerlich gefallen hätte?

Fabian Goppelsröder

Unter dem Strich: Avantgarde!

James Joyce und das *fait divers*

Hanns Zischler/Sara Danius, Nase für Neuigkeiten. Vermischte Nachrichten von James Joyce, Wien: Paul Zsolnay 2008, 176 S.

Kooperation ist *en vogue*, Interdisziplinarität seit langem gefordert, transnationales Zusammenwirken das Mantra aller Exzellenzintitiativen. In den USA ist man auf dem Weg, die in Deutschland schon 1968 eingeforderte von mehreren Verfassern gemeinsam gezeichnete Doktorarbeit auch in den *Humanities* zuzulassen; und es scheint fast so, als ob eine der beliebtesten Konsequenzen des von Roland Barthes konstatierten Todes des Autors die ist, Bücher zu zweit oder auch zu dritt zu schreiben.

Insofern passt Hanns Zischlers und Sara Danius' *Nase für Neuigkeiten. Vermischte Nachrichten von James Joyce* gut in die Zeit. Der deutsche Filmschauspieler, Dramaturg und Essayist und die schwedische Literaturwissenschaftlerin, Spezialistin für Gustave Flaubert, Marcel Proust und James Joyce, haben ein Buch über die Entstehung des modernen Romans geschrieben. Ein großes Unternehmen kondensiert an einem zunächst unscheinbaren Kern: der zu Unrecht vernachlässigten literarischen Kleinform des *fait divers.* Wie dieses Genre «aus dem Orkus der Tagespresse, einmal ins Buch überführt, den Roman der Moderne begründen sollte», will das Buch zeigen. Ein nicht ganz bescheidenes Vorhaben, für dessen Gelingen in der Tat etliche Synergiefunken notwendig sein dürften.

Das dem Zeitungsleser als die unter ‹Verschiedenes› auftauchende Kurznachricht vertraute *fait divers* ist eine Textsorte mit erstaunlicher Karriere. Spätestens seit Felix Fénéons *Nouvelles en trois lignes,* 1906 für *Le Matin* verfasst, avanciert der journalistische Lückenfüller zum Genre, dessen Einfluss auf die literarische Avantgarde weit über den inhaltlichen Anstoß zu realistischen Romanen wie *Madame Bovary* oder *Effi Briest* hinausgeht. Der Roman der Moderne ist die gerade auch formale Verarbeitung des *fait divers* in der Literatur, eine Assimilation, die nicht nur als geniale Neuerung, sondern auch als Krisenmanagement verstanden werden muss. Das zumindest ist die These von Zischler und Danius: Dem Druck der als immer komplexer erfahrenen Wirklichkeit sind die klassischen literarischen Formen nicht mehr gewachsen. «Der Roman löst sich auf und zerfällt. Aus diesem Prozess gehen die Presse und das Kino hervor.» Sie eröffnen einen neuen anthropologischen Raum, mit dem es auch literarisch umzugehen gilt.

Folgt man den Autoren, so lässt sich Joyces' Verhältnis zur Welt der Presse und des Kinos emblematisch an seinem fünfmonatigen Aufenthalt in der istrischen Kleinstadt Pola (heute Pula) aufzeigen. Die Relektüre der Anzeige, die den neuen Englischlehrer der ortsansässigen Berlitz School im lokalen *Giornaletto* ankündigt, wird für die Autoren zum Ausgangspunkt ihrer Studie. Durch den *avviso* ist «James A. Joyce B. A. Bachelor of Arts Mod. Lit. [...] bereits in aller Munde, noch ehe er selbst irgendetwas verlautbart oder sich vorgestellt hat.» Eine die reale vorwegnehmende virtuelle Präsenz, deren Eigendynamik deutlich wird, wenn man die Information nicht isoliert, sondern im Kontext der die Zeitungsseiten bis an den Rand füllenden Artikel und Neuigkeiten betrachtet. Die Nachbarschaft zu den *big news* über die Enthüllung eines Denkmals für die Kaiserin Elisabeth rückt die Ankündigung der Berlitz School an die Seite der wichtigsten Ereignisse in der Kleinstadt, und es ist tatsächlich dieses «cross-reading», das Hin und Her zwischen eigentlich unverbundenen Ereignissen, welches die besondere Erfahrung der Zeitungslektüre ausmacht. Joyce selbst spricht in einem Brief an seinen Bruder Stanislaus von der «magnificent note», welche sein

Kommen angekündigt habe, eine Interpretation des *avviso,* die sich nur geben lässt, wenn man ihn tatsächlich als Teil des ganzen Tableaus sieht.

So sehr Zischler und Danius die Verknüpfung dieser Überlegungen mit der besonderen kulturellen Situation Polas im Jahre 1904 an manchen Stellen auch etwas außer Kontrolle gerät, der eigentliche Punkt entgeht den Autoren nicht: Hinter der Unscheinbarkeit des istrischen Hafenstädtchens zeigt sich eine für die aufkommende Moderne entscheidende Mischung aus Tradition und Fortschritt, aus Provinzialismus und Weltläufigkeit. Das *Giornaletto* ist mit seinen auf schnellen Effekt zielenden Kurznachrichten und Anzeigen Manifestation des erhöhten Pulsschlags der Zeit – in ganz ähnlicher Weise wie das so genannte ‹Kino der Attraktionen› Carl Lifkas, das 1904 ebenfalls in Pola Station machte und das Joyce mehrfach besuchte. Wie der *fait divers* sich von der Anekdote dadurch unterscheidet, dass er «keine eigentliche Pointe» hat, so setzt sich auch das ‹Kino der Attraktionen› vom Illusionskino durch das Charakteristikum einer wiederholten «Überrumpelung» des Zuschauers ab, welche den illusionistischen Schleier der Narration durchbricht.

Es ist schade, dass die Autoren die Familienähnlichkeit des *fait-divers*-Effekts mit der Ästhetik des frühen Films nicht noch genauer auf ihre historisch-anthropologischen, aber auch philosophischen Konsequenzen hin untersuchen. Was bedeutet es, dass Leser wie Zuschauer aus ihren scheinbar gesicherten Annahmen und Klischees über den Charakter der Wirklichkeit herausgerissen und auf das Absurde der Realität zurückgeworfen werden? Welche Konsequenzen für das Weltbild, das Weltgefühl in der Moderne haben solche Erfahrungen? Und wie werden sie in den neuen literarischen Praktiken fortgeführt?

So gut die folgenden eher klassisch literaturwissenschaftlichen Ausführungen in all ihrer komprimierten und manchmal etwas holzschnittartigen Weise die formale Nähe des *Ulysses* zum «überrumpelnden» *fait divers* zeigen – den Autoren gelingt es nicht, die über das rein Stilistische hinausgehende Relevanz dieser Neuerungen deutlich zu machen. Die zur Betonung der genuinen Neuerung Joyce'scher Prosa forcierten Unterscheidungen gewöhnlich/außergewöhnlich, Erzählung/Information zeigen, wie leicht man in dieser Diskussion in Oberflächlichem hängen bleiben kann. Sicher ist die Konzentration auf Alltäglichkeit der klassischen Definition der Novelle zunächst grundlegend entgegengesetzt. Und doch, so gewöhnlich der 16. Juni 1904 an sich gewesen sein mag – seine Verarbeitung im *Ulysses* macht ihn zu einem außerordentlichen Ereignis. In der Analyse des Romans wie der Bedeutung des *fait divers* als literarischer Form darf diese Verschiebung nicht übergangen werden. Jede Repräsentation verändert, modifiziert Wirklichkeit. Und jede literarische Repräsentation reißt das Repräsentierte aus dem alltäglich Gewohnten. Auch das Außergewöhnliche der Novelle liegt nicht nur im Ereignis selbst. Es ist ebenso Produkt literarischer Formung.

Der Versuch, den modernen Roman gegen Walter Benjamins Diagnose vom Ende des Erzählens stark machen zu wollen, ist ähnlich problematisch. Information gegen Erfahrung auszuspielen, um dann im modernen Roman eine Erzählung der Information zu finden, ist zumindest schwierig. Nicht zuletzt deswegen, weil man sich fragen müsste, in welcher Weise die gerade noch so betonte Alltäglichkeit und Gewöhnlichkeit des Sujets im modernen Roman mit der Information einhergehen, die doch per se nicht völlig gewöhnlich sein kann.

Was sich aber nicht zuletzt auch in diesen Verwicklungen zeigt, ist das Perspektivische, Fluide, Ungreifbare, das mit dem *Ulysses* auf neue Weise in die Literatur drängt und die unterschiedlichsten Reaktionen provozierte: «In der UdSSR wurde Joyce abgelehnt, weil zu wenig los war. In den USA wurde Joyce abgelehnt, weil zu viel los war.»

Ihre Liebe zu diesem erratischen Werk hat die Autoren dazu gebracht, mit ihren Beobachtungen

über die gegenseitige Inspiration augenscheinlich voneinander getrennter narrativer Räume den *Ulysses* weder als Dekonstruktion aller literarischen Traditionen modisch in die postmoderne Ecke zu stellen noch ihm jegliche Spitze durch überstarke historische Normalisierung zu nehmen. Stattdessen zeigt die neue kulturgeschichtliche Einbettung des Werks, dass nicht nur die gegenseitige Beeinflussung von Presse und Literatur noch vieles zu erforschen aufgibt, sondern dass narrative Räume überhaupt weiter zu fassen sind: Kino, bildliche Repräsentationen aber auch Stimmungen, die sich nicht auf Schreib- und Sprechpraktiken reduzieren lassen, gehören dazu. In dieser Hinsicht ist *Nase für Neuigkeiten* eine anregende kleine Studie.

Dass das Buch gleichwohl nicht das Gemeinschaftswerk ist, als das es sich zunächst ausgibt, wird dem Leser nicht erst klar, wenn er die den jeweiligen Autor ausweisenden Kürzel am Ende jedes Kapitels entdeckt. Die einzelnen Teile fallen stark auseinander. Dabei liegt die eigentliche Differenz nun aber nicht nur im Stil. Der entscheidende Bruch liegt tiefer: in der Einstellung gegenüber dem befragten Gegenstand. Zischler ist ein Essayist, dessen Texte gerade durch ihre eigene literarische Kraft Evidenz schaffen, Danius' Annäherung an Joyce bleibt demgegenüber traditionell akademisch. Bei allem guten Willen zur Zusammenarbeit – Synergie wird nicht schon vom gemeinsamen Zeichnen eines Buches garantiert.

Die Autoren

PHILIP AJOURI
geb. 1974, ist Akademischer Mitarbeiter der Abteilung für Neuere deutsche Literatur I der Universität Stuttgart. 2009 veröffentlichte er *Literatur um 1900: Naturalismus – Fin de Siècle – Expressionismus (Studienbuch Literaturwissenschaft).*

PETER M. DALY
geb. 1936, ist Emeritus Professor of German Studies an der McGill University Montreal und Mitherausgeber der Zeitschrift *Emblematica* sowie der Reihen *AMS Studies in the Emblem* und *Imago Figurata.* 2008 ist erschienen *Companion to Emblem Studies* (Hg.).

ANDREAS W. DAUM
ist Professor für Neuere Geschichte an der State University of New York in Buffalo. Zuletzt erschien von ihm *Kennedy in Berlin* (2003, engl. Ausg. 2008).

CARSTEN DUTT
ist Akademischer Rat am Germanistischen Seminar der Universität Heidelberg. 2010 erscheint von ihm *Reinhart Koselleck. Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten* (Hg.).

FABIAN GOPPELSRÖDER
studierte Philosophie und Geschichte in Berlin und Paris. Zur Zeit arbeitet er zur Poetik von Kalendergeschichte und fait divers an der Stanford University.

BEN HUTCHINSON
ist Co-Director des Centre for Modern European Literature und Senior Lecturer in German an der University of Kent, Canterbury. 2009 ist erschienen *W.G. Sebald - Die dialektische Imagination.*

MARCEL LEPPER
geb. 1977, ist Forschungsreferent, Leiter der Arbeitsstelle Geschichte der Germanistik im Deutschen Literaturarchiv Marbach und Herausgeber der Zeitschrift *Geschichte der Germanistik.*

HARRY LIEBERSOHN
geb. 1951, ist Professor für Geschichte an der University of Illinois, Urbana. 2006 ist erschienen *The Travelers' World: Europe to the Pacific.*

JONAS MAATSCH
geb. 1971, arbeitet im Forschungsreferat der Klassik Stiftung Weimar. 2008 ist erschienen «*Naturgeschichte der Philosopheme». Frühromantische Wissensordnungen im Kontext*.

CHRISTOPH MARKSCHIES
geb. 1962, ist Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin. 2009 ist erschienen *Gnosis und Christentum.*

STEFAN REBENICH
geb. 1961, ist Professor für Alte Geschichte und Rezeptionsgeschichte an der Universität Bern. 2002 ist erschienen *Theodor Mommsen. Eine Biographie* (2. Aufl., 2007).

MATTHIAS SCHLOSSBERGER
geb. 1972, lehrt Philosophie an der Universität Potsdam. Demnächst erscheint von ihm eine *Einführung in die Geschichtsphilosophie.*

MARK SCHWEDA
geb. 1975, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Abteilung Ethik und Geschichte der Medizin der Georg-August Universität Göttingen. Er promoviert über Joachim Ritter.

CARLOS SPOERHASE
geb. 1974, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Neuere deutsche Literatur und Medien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Zuletzt erschien von ihm als Herausgeber *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550-1850* (2009, mit D. Werle und M. Wild).

☐ JA! Ich möchte die *Zeitschrift für Ideengeschichte* abonnieren oder verschenken!

Bitte senden Sie die *Zeitschrift für Ideengeschichte* ab der nächsten Ausgabe an:

Meine Adresse (Rechnungsadresse):
(bitte auch ausfüllen, wenn Sie die *Zeitschrift für Ideengeschichte* verschenken wollen)

Name, Vorname

Straße

PLZ / Ort

Telefon

Datum / Unterschrift

Adresse des Geschenkempfängers:
(nur ausfüllen, wenn Sie die *Zeitschrift für Ideengeschichte* verschenken wollen)

Name, Vorname

Straße

PLZ / Ort

Die *Zeitschrift für Ideengeschichte* erscheint viermal jährlich. Jedes Heft hat einen Umfang von rund 128 Seiten mit Abbildungen. ISSN 1863-8937
Abonnement: Jährlich 4 Hefte € 40,–
incl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. Vertriebsgebühren (Ausland) € 16,–. Abbestellungen müssen bis sechs Wochen vor Jahresende erfolgen.

Bitte den Bestellcoupon Ihrer Buchhandlung übergeben oder senden an:

Verlag C.H.BECK, Wilhelmstraße 9, D-80801 München;
Telefon: 089-38189-750; Fax: 089-38189-358;
e-mail: bestellung@beck.de

Widerrufsrecht: Die Bestellung kann ich innerhalb der folgenden zwei Wochen ohne Begründung beim

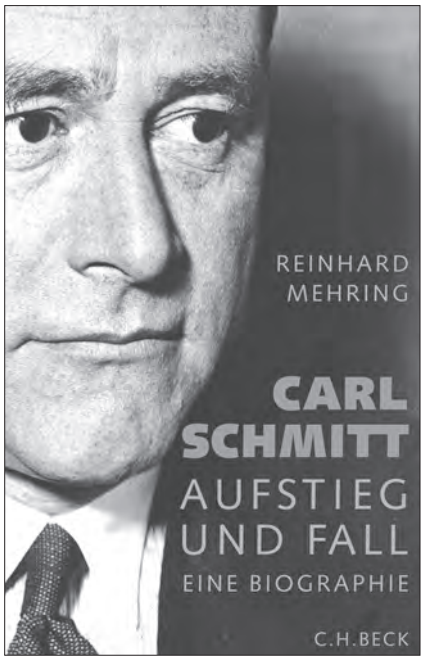
Verlag C.H.BECK, Wilhelmstraße 9, D-80801 München;
e-mail: bestellung@beck.de

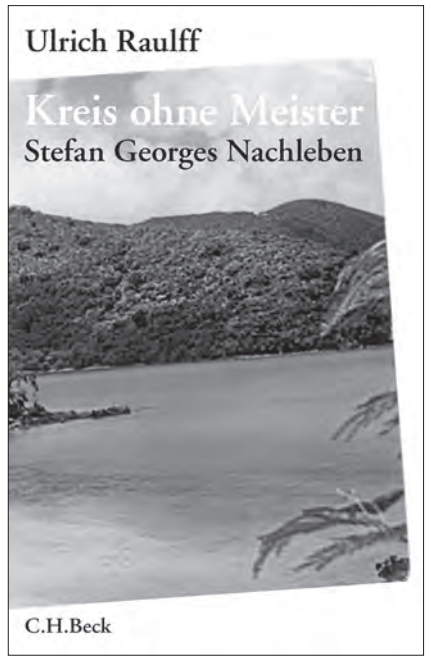
in Textform widerrufen. Zur Fristwahrung genügt die rechtzeitige Absendung.

Ich möchte die folgenden bereits erschienenen Ausgaben zum Einzelpreis von je € 12,– bestellen:

☐ 1/2007: **Alte Hüte**
☐ 2/2007: **Anfänger!**
☐ 3/2007: **Wahrheit**
☐ 4/2007: **Isaiah Berlin**
☐ 1/2008: **Exil**
☐ 2/2008: **Letzte Worte**
☐ 3/2008: **Extremes Denken**
☐ 4/2008: **Die Insel West-Berlin**
☐ 1/2009: **Kommentieren**
☐ 2/2009: **Unterwerft euch!**
☐ 3/2009: **Think Tanks**
☐ 4/2009: **Kampfzone**

C.H.BECK
www.chbeck.de
www.z-i-g.de





Reinhard Mehring, Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie. 747 Seiten, 43 Abbildungen. Gebunden EUR 29.90

Ulrich Raulff, Kreis ohne Meister. Stefan Georges Nachleben. Eine abgründige Geschichte. 544 Seiten, 92 Abbildungen. Gebunden EUR 29.90

„Es gehört zum großen Glück dieser gewaltigen, Maßstäbe setzenden Biographie, dass Carl Schmitts Scharfsinn auf den Biographen abgefärbt ist – auch wenn er sich nun gegen seinen Gegenstand richtet. Mit Schmitt gegen Schmitt denken. Der Fall scheint abgeschlossen."

Stephan Schlak, Süddeutsche Zeitung

„Ulrich Raulff hat mit seinem Meisterwerk über das Nachleben Stefan Georges eine deutsche Bildungsgeschichte geschrieben – gelehrt und unterhaltsam zugleich."

Lorenz Jäger,

Frankfurter Allgemeine Zeitung

C.H.BECK

www.chbeck.de