Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft VII/4 Winter 2013

Die spinnen

Herausgegeben von
Ulrike Gleixner & Christian Heitzmann

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

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

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

REDAKTION «DENKBILD»:
Jost Philipp Klenner

REDAKTION «KONZEPT & KRITIK»:
Tim B. Müller

MITGLIEDER DER REDAKTION:
Philip Ajouri, Sonja Asal, Martin Bauer, Warren Breckman, Ulrich von Bülow, Frank Druffner, Carsten Dutt, Petra Gehring, Ulrike Gleixner, Valentin Groebner, Jens Hacke, Christian Heitzmann, Alexandra Kemmerer, Albrecht Koschorke, Marcel Lepper, Jonas Maatsch, Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen, Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert von Rahden, Stefan Rebenich, Ulrich Johannes Schneider, Andreas Urs Sommer, Martial Staub, Barbara Stollberg-Rilinger, Jürgen Trabant, Thorsten Valk

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

Umschlagbild: Man Ray: «Nue Bleute», 1970, © Man Ray Trust, Paris/VG Bild-Kunst, Bonn 2013; Foto: © akg-images

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint viermal jährlich und ist auch im Abonnement erhältlich.

BEZUGSPREIS:
Einzelheft: € 12,90 [D]; sFr 20,50; € 13,30 [A];
zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,45 (Inland); Porto (Ausland)
als E-Book: € 9,99
Jährlich: € 42,00 [D]; sFr 59,90; € 43,20 [A];
inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 16,00 (Ausland)
Sonderpreis: € 34,00 [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, des Verbands der Historiker und Historikerinnen Deutschlands, des Verbands der Geschichtslehrer Deutschlands e. V. 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) • Diana Wendler (Disposition: Herstellung Anzeigen, techn. Daten): Telefon (089) 38189-598 Fax (089) 38189-599 • anzeigen@beck.de • Zur Zeit gilt Anzeigenpreisliste Nr. 2

GESTALTUNG:
Vogt, Sedlmeir, Reise GmbH. München

LAYOUT UND HERSTELLUNG:
Simone Decker

DRUCK UND BINDUNG:
Kösel, Krugzell
ISSN 1863-8937 • Postvertriebsnummer 74142
ISBN gedruckte Ausgabe 978 3 406 64464 1
ISBN e-book Ausgabe 978 3 406 64991 2

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 2013
Verlag C.H.Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

Besuchen Sie auch unsere Homepage www.z-i-g.de!

ZUM THEMA

Ulrike Gleixner, Christian Heitzmann: Zum Thema 4

DIE SPINNEN

Anthony Grafton: Subtile Jagden. Die Gelehrtenrepublik in den amerikanischen Kolonien 5

Stefan Laube: Tückische Transparenz. Überlegungen vor und hinter dem Netz 19

Ina Schabert: Fadenwerk mit Löchern. Weibliche Netze in der Frühen Neuzeit 41

Andrea Rapp / Michael Bender: Die Memex-Idee. Vannevar Bush und die maschinelle Erweiterung des Denkens 53

GESPRÄCH

Bruno Latour: Existenzweisen der Moderne. Ein Gespräch mit John Tresch 65

ESSAY

Günter Figal: Gibt es noch Philosophie? 79

DENKBILD

Yannis Hadjinicolaou: Blick durch zerstörte Dächer. Demetros Anastasatos' konservative Ästhetik 91

ARCHIV

Martin Mulsow: Politische Bukolik. Hermann von der Hardts Geheimbotschaften 103

KONZEPT & KRITIK

Warren Breckman: Derrida im Kontext 117

Marcel Lepper: Das Politische der Philologie 122

Philipp Müller: Das Spinnennetz der Geschichte 125

Die Autorinnen und Autoren 128

Im nächsten Heft: Apokalypse. Mit Beiträgen von Egon Flaig, Margarete Pratschke und einem Essay von Roberto Zapperi

Zum Thema

Ein Titel, der mit diesen Worten beginnt, kann nur mit den Römern enden, denn die spinnen, die Römer, das haben wir gelesen. Deren kriegerische Aufrüstung schafft keine Verbindungen, keine Netze – ihre hoffnungsvolle Anstrengung ist vergeblich. Zerstörerisches Handeln hat nicht das Netze-Spinnen im Sinn. Und ohne Mühe sind wir schon inmitten der frühneuzeitlichen Assoziationskultur eingetroffen.

Gedankliche Verknüpfungen und intertextuelle Verbindungen beschreiben die Praxis des belesenen Polyhistors. Gelehrsame Praxis heißt lesen, kompilieren, Verknüpfungen erstellen, indexieren, den beständigen Sprachenwechsel einbegriffen. Geschrieben wird für die männlichen und weiblichen Bewohner der Gelehrtenrepublik, für Schüler und Kollegen. Das Interesse gilt dem Weltwissen, den anderen Sprachen, Kulturen und schließlich der moralischen und religiösen Reflexion, die aus den Wissensverknüpfungen abgeleitet wird.

Die Vormoderne ist geprägt von Gruppenkulturen mit ihren jeweiligen Verflechtungen von Regeln, Normen und Werten. In der Republik der gelehrten Frauen und Männer ist der Brief das Medium, durch den sich die Schreibenden verbinden, ihre Ideen transferieren und ihre Befindlichkeiten mitteilen. Überall sind Netze, und über Kontinente hinweg werden diese gesponnen. Soziale Netzwerke entwickeln sich jenseits staatlicher Institutionen mit einer ständetranszendierenden Dynamik. Anti-Sklavereibewegung und Philanthropismus praktizierten wie auch die Frauenbewegung die Internationalisierung reformorientierter Netzwerke.

Aber selbst der beste Netzarbeiter hat nicht alle Fäden in der Hand. Neugier, der Drang nach Austausch und Wissen wecken das Bedürfnis, allseits Verbindungen einzugehen. Doch nicht immer ist das dem gewünschten Gegenüber willkommen. Netze können auch fernhalten und ausgrenzen – und sie können kontrolliert werden. Wie seit Jahrhunderten sind Geschlecht, Glaube, Bildung und Wohlstand Kriterien der Ungleichheit, an der die Teilhabe am gemeinsamen Weiterspinnen scheitern kann. Der Drang ins Netz, wo Gedanken, Ideen und Wissen verknüpft werden, verlangt seit jeher Einsatz und Fantasie.

Versteht man Vernetzung als eine Verbindung von Entitäten, die neue Ordnungen, Sinnzusammenhänge und Handlungsdynamiken hervorbringt, so lässt sich für die Vormoderne eine Fülle von Vernetzungsprozessen beobachten. Politik und Religion werden in epochenspezifischer Weise verflochten. Lokale Ökonomien und Märkte werden durch Expansion neu strukturiert und vernetzt. Ein Transfer von Experten, Ideen und Gegenständen erfolgt über transkontinentale Distanzen. Städte, Klöster und Höfe bilden als vernetzende Knoten zentrale Orte. Als Raster für Kunst und Architektur der Renaissance ermöglicht das Netz eine Raumordnung. Selbst im Grundlagentext des Christentums ist dessen Verbreitungsmission mit dem Fischernetz versinnbildlicht. Als Jesus die Brüder Petrus und Andreas ihre Netze ins Meer werfen sieht, will er sie zu Menschenfischern machen (Mt 4,18–19).

Die Lesezeit hat sich nicht vermehrt, und die Wissensberge sind zu Gebirgen geworden. Eine phantastische digitale Bibliothek und ein gigantisches Textarchiv stehen zur Verfügung, und die Geschwindigkeit der Verknüpfungsoption hat rasant zugenommen. Das scheint im Kern die Innovation des digitalen Netzes zu sein. Die Techniken der Wissensproduktion aber sind alt. Gejagte sind wir, atemlos ist die kursorische Lektüre, und rasch weiter hüpfend nehmen wir die angebotenen Verknüpfungen flüchtig zur Kenntnis. Wozu die Aufgeregtheit? Das Tagging ersetzt das Denken nicht, hier bleibt man für sich – ein Glück!

Ulrike Gleixner
Christian Heitzmann

Die spinnen

Anthony Grafton

Subtile Jagden

Die Gelehrtenrepublik in den amerikanischen Kolonien

In unseren Tagen zieht die Gelehrtenrepublik Historiker an wie ein Laib Brot die Hungrigen.[1] Das war nicht immer so. In den 1930er Jahren interessierten sich nur wenige Geschichtswissenschaftler für diese untergegangene imaginäre Gemeinschaft von Gelehrten, vor allem Idealisten wie Paul Hazard. In den folgenden zwei Jahrzehnten waren es zumal antikommunistische Internationalisten wie Hugh Trevor-Roper, die ihr Andenken in Ehren hielten. Seit den 1990er Jahren jedoch hat sie sich in ein blühendes Feld historischer Forschung verwandelt: Wie die Stanforder Historikerin Caroline Winterer unlängst feststellte, war die Gelehrtenrepublik in den vergangenen zwanzig Jahren Gegenstand von 24 Büchern und sieben Dissertationen.[2] Der Grund dafür ist einigermaßen offensichtlich. In einer Zeit, in der Airport-Englisch zur Lingua franca der Wissenschaft geworden ist, fasziniert uns eine ältere Welt, in der erst Latein und dann Französisch demselben Zweck dienten, ebenso durch ihre Ähnlichkeit, wie sie uns durch ihre klaren Unterschiede herausfordert. Und in einer Zeit, in der Forscherinnen und Forscher weltweit per Email, Facebook und Twitter miteinander kommunizieren, fasziniert uns eine ältere Welt, in der Diskursgemeinschaften durch Tausende und Abertausende von Briefen zusammengehalten wurden, erst recht, insofern Ähnlichkeit und Unterschiedlichkeit ersichtlich miteinander verschmelzen.

Das wachsende Interesse führte zu einem stark erhöhten Diskussionsbedarf. Einige Forscher argumentieren, die Gelehrtenrepublik habe sich – in einigen bestimmten Fällen – aus einer Reihe von Gleichheits- und Toleranzidealen in eine reale, wenn auch flüchtige

1 Der vorliegende Essay ist eine überarbeitete (und stark gekürzte) Fassung meiner Studie The Republic of Letters in the American Colonies. Francis Daniel Pastorius Makes a Notebook, in: American Historical Review, Bd. 117, Nr. 1 (2012), S. 1–61.

2 Caroline Winterer: Where is America in the Republic of Letters?, in: Modern Intellectual History, Bd. 9, Nr. 3 (2012), S. 597–623, inbes. S. 601. Winterer untersucht hier auch die Ergebnisse eines wegweisenden Projekts der digitalen Humanwissenschaften in Stanford, das sich um eine kartographische Vermessung der Gelehrtenrepublik bemüht. Mapping the Republic of Letters (http://republicofletters.stanford.edu/) zeigt beispielsweise, wie breit geknüpft Benjamin Franklins Netz an Korrespondenzen war.

Gemeinschaft verwandelt. Wenigstens einige ihrer Mitglieder hätten versucht, sich in der Praxis an ihren regulativen Ideen zu orientieren und Beziehungen über konfessionelle und politische Gräben hinweg zu knüpfen. Andere Wissenschaftler behaupten, diese Republik habe nie wirklich existiert – außer vielleicht als polemische Krücke, die einer ihrer vermeintlichen Angehörigen drohend erhob, wenn ein anderer sich seiner Meinung nach danebenbenommen hatte. Wieder andere Stimmen sagen, dass die Gelehrtenrepublik eine von vielen Erscheinungsformen ganz normaler gesellschaftlicher Ideale wie Höflichkeit und Gastlichkeit war – Ideale, die wie üblich vor allem jenen gegenüber galten, mit denen man ein Glaubensbekenntnis und oft auch einen Monarchen oder eine Stadt teilte. Einige jüngere Ansätze betonen den integrativen Charakter einer Gesellschaft, die Frauen wie Männer umfasste, und beziehen die Gelehrten des konfuzianischen China in den imaginären Kollegenkreis ein; andere betonen den repressiven Charakter einer Gesellschaft, die manche ihrer wagemutigsten Mitglieder gerade in dem Moment unbarmherzig ausschloss, als ihre Ideale nach Toleranz und Billigung zu verlangen schienen. Dies alles ist eine günstige Situation für Doktoranden, die nach neuen Themen suchen – und eine traurige für Leser, die auf einen Konsens hoffen.[3]

Im Großteil ihres Aufsatzes wirft Winterer wichtige Fragen nach der Präsenz der Gelehrtenrepublik in Britisch-Amerika auf. Sie erörtert deren Verhältnis zur atlantischen Welt – das einen großen Stellenwert in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung einnimmt. Sie verweist auf das Übergewicht an Protestanten in der geistigen Welt Britisch-Amerikas, die relative Abwesenheit von Geistlichen und die zentrale Bedeutung Londons. In den katholischen Ländern des Südens war die Situation grundverschieden, wie die Verfasserin feststellt: Dort webten Mitglieder des Jesuitenordens jenes Netz an Korrespondenzen, welches Athanasius Kircher mit Priestern in Neuspanien in Kontakt brachte und dazu beitrug, dass die Dichterin Sor Juana mit seinem Werk in Berührung kam – und von ihm in Bann geschlagen wurde. Am interessantesten für meine Zwecke hier ist aber, dass sie auf eine brillante aktuelle Biographie des Alchemisten und Gouverneurs von Connecticut, John Winthrop, Jr., aufmerksam macht. Wie Walter Woodwards Buch über Winthrop, *Prospero's America*, zeigt, gelang

3 Vgl. allgemein Anthony Grafton: A Sketch Map of a Lost Continent. The Republic of Letters, in: Republics of Letters. A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts, Bd. 1, Nr. 1 (2009), http://rofl.stanford.edu/node/34.

es Winthrop ein Jahrhundert vor Franklin, inmitten der rauen Welt der neugegründeten amerikanischen Kolonien ein Leben zu führen, das einem ganz bestimmten Typus von europäischem Gelehrten angemessen gewesen wäre. Als sprachgewandter Latinist, der mit Kollegen in ganz Europa in Verbindung stand, war Winthrop von älteren Traditionen wie zeitgenössischen innovativen Perspektiven gleichermaßen fasziniert.[4]

Winthrop war nicht allein – und einige seiner Kollegen in der amerikanischen Provinz der Gelehrtenrepublik ähnelten ihren europäischen Pendants noch stärker. Nehmen wir zum Beispiel Francis Daniel Pastorius (1651 bis 1719).[5] Latein war nicht nur seine bevorzugte Sprache für die Dichtung, sondern auch sein vorrangiges Instrument zum Knüpfen von Netzwerken. Auf dem Schiff, das ihn in die Neue Welt brachte, lernte Pastorius William Penn und Thomas Lloyd kennen. Mit Lloyd knüpfte er eine lebenslange Freundschaft an – Pastorius wurde zum Mentor von Lloyds Kindern und Enkelkindern –, während sie auf Latein miteinander plauderten (mit Penn sprach er Französisch). Was Penns Zuneigung für Pastorius weckte, war indes die etwas vollmundige Inschrift, die der Deutsche über der Eingangstür seines ersten kleinen Hauses in Pennsylvania angebracht hatte: «Parva domus sed amica bonis, procul este prophani» – *Es ist ein kleines Haus, guten Menschen aber wohlgesonnen: Gottlose, haltet euch fern.*[6] Der zweite Teil dieser Inschrift war ein Zitat aus Vergils *Aeneis*. Im sechsten Gesang des Epos kommt Aeneas mit den Trojanern nach Cumae, wo ihm die Sibylle erklärt, wie er in die Unterwelt hinabsteigen kann. Während den unterweltlichen Göttern Pluto und Proserpina auf Geheiß der Sibylle Opfer gebracht werden, ruft sie: «procul, o procul este, profani [...] totoque absistite luco.» *(Haltet euch ferne, ihr nicht geweihten Gemeinen [...], wartet abseits des heiligen Haines!) (Aeneis,* 6.258 f.) Die Inkongruenz des hochgestochenen Satzes über der niedrigen Tür eines schlichten Heims scheint Penn entzückt zu haben. Der Überlieferung zufolge lachte er sogar, als er das sah – das eine von zwei Malen, die er überhaupt je lachte –, und zwischen ihm und Pastorius waren Bande geknüpft.[7] Selbst für die Gründung des von ihm erhofften kleinen Utopia, in dem die Bibel regieren sollte, bediente sich Pastorius der Klassiker, um seine eigenen Lebensumstände zu erhellen – und ironisch zu umspielen.

4 Walter Woodward: Prospero's America. John Winthrop, Jr., Alchemy, and the Creation of New England Culture, 1606–1676, Chapel Hill 2010.

5 Das Standardwerk zu Pastorius ist immer noch Marion Dexter Learned: The Life of Francis Daniel Pastorius, the Founder of Germantown, Philadelphia 1908. Vgl. auch Marian Wokeck: Pastorius, Francis Daniel, in: American National Biography Online; Christoph Schweitzer: Introduction, in: Pastorius: Deliciae Hortenses or Garden-Recreations and Voluptates Apianae [1711], ed. Schweitzer, Columbia, SC 1982, S. 1–6; sowie Marion Lambert: Francis Daniel Pastorius. An American in Early Pennsylvania, 1683–1719/20, Diss. Georgetown University 2007.

6 Rüdiger Mack: Francis Daniel Pastorius. Sein Einsatz für die Quäker, in: Pietismus und Neuzeit, Bd. 15 (1989), S. 132–171, hier: S. 140.

7 Mack: Pastorius, S. 140.

Als Sohn einer wohlhabenden lutheranischen Familie im fränkischen Sommerhausen geboren, studierte Pastorius Jura in Altdorf, Straßburg und Jena. Von dem Pietisten Philipp Jakob Spener angeregt, kam er im Juni 1683 auf der Suche nach einem einfacheren und frommeren Leben nach Amerika. Die Einfachheit erwies sich freilich als trügerisch. Pastorius verbrachte sein Leben in dem Land, aus dem das heutige Pennsylvania hervorging. Er arbeitete hart in seinen verschiedenen Berufen und versuchte, einer Flut von Informationen Herr zu werden. Seine juristische und politische Tätigkeit als Abgesandter der Frankfurter-Land-Kompagnie sowie als Friedensrichter, Regionalpolitiker, Kreisverwalter und Bürgermeister von Germantown erforderten es, dass er die Gesetze von Pennsylvania beherrschte.[8] Seine leidenschaftlichen religiösen Überzeugungen veranlassten ihn dazu, jeden Quäkertext aufzutreiben und in sich aufzusaugen, den er in die Finger bekommen konnte – vor allem in seinen frühen amerikanischen Jahren, in denen englischsprachige Werke der Quäker leichter zugänglich waren als andere Bücher.[9] Pastorius' Notizen und Schriften dienten dabei überwiegend unmittelbar praktischen Zwecken. Seine *Young Country Clerk's Collection* fasste die Rechtspraxis in Pennsylvania, die er aus erster Hand kannte, in allen Details zusammen. Ein von ihm verfasstes Lehrbuch spiegelte seine Erfahrungen als Lehrer in Germantown und Philadelphia wider.

Pastorius' Geist aber – oder zumindest seine Bücher – schwirrten vor Poesie und Prosa, Sprichwörtern und biblischen Versen, essbaren Hülsenfrüchten und Regeln der Landvermessung, Bibliographien und Geschichten über Autoren. Er speicherte dieses ganze Material zur späteren Verwendung durch sich selbst und seine Söhne in Form von Randnotizen in seiner Büchersammlung sowie in großartigen Informationsspeichern, von denen das beeindruckendste sein *Bee-Hive* ist – ein gewaltiges Kollektaneenbuch und zugleich eines der Prunkstücke der Van Pelt Library an der Universität von Pennsylvania.[10] Pastorius' Anmerkungen in seinen Büchern und Notizbüchern sind verwirrend. Ihre Lektüre gleicht dem Besuch eines Spiegelkabinetts, in dem Texte aller Art – Exzerpte und Geschichten, Witze und Nachdenkliches, Geschichte und Alchemie, Anekdoten über Pferde und Hunde – den Platz der Zerrspiegel einnehmen. Gegenstände und Sprachen gehen in be-

8 Alfred L. Brophy: «Ingenuum est Fateri per quos profeceris.» Francis Daniel Pastorius' Young Country Clerk's Collection and Anglo-American Legal Literature, 1682–1716, University of Chicago Law School Roundtable 3 (1996), S. 637–742. Vgl. allgemeiner J. M. Duffin (Hg.): Acta Germanopolis. Records of the Corporation of Germantown, Pennsylvania, 1691–1707, Philadelphia 2008.

9 Alfred Brophy: The Quaker Bibliographic World of Francis Daniel Pastorius' Bee Hive, Pennsylvania Magazine of History and Biography, Bd. 122, Nr. 3 (1998), S. 241–291.

10 University of Pennsylvania Library, MS Codex 726: The Bee-Hive (3 in 2 Bd., digitalisiert unter: http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?id=MEDREN_2487547).

ständiger Metamorphose ineinander über. Assoziationen hatten für Pastorius so ziemlich dieselbe Funktion wie für uns heute Weblinks, insofern sie dazu verführten und es ermöglichten, von einem Text oder Thema zum nächsten zu springen. Noch das kleinste Schlagwort eines großen Textes löste bei ihm Assoziationen aus, die ihn anspornten, sich Passagen aus anderen Texten in Erinnerung zu rufen und sie festzuhalten.

In diesem Zusammenhang wie in so vielen anderen zehrte Pastorius von Praktiken, die in Europa gängig waren. Seit Generationen hatten Europas gelehrte Humanisten die Titelseiten ihrer Bücher mit allem Möglichen geschmückt, von Signaturen, mit denen sie ihren Besitzanspruch anmeldeten, bis zu Motti in gelehrten Sprachen – ganz zu schweigen von anspielungsreichen Kommentaren zu den folgenden Texten. Selbst breite Seitenränder waren nicht breit genug, um all das aufzunehmen, was die Kommentatoren festhalten wollten – lebten sie doch in einem Zeitalter, in dem Bücher die wichtigsten Quellen von Wissen über das Leben, das Universum und überhaupt alles waren. Ihrem Wesen nach ließen sich Randbemerkungen nur schwer überblicken und per Register erschließen.[11] Ausführlichere Notizen und Exzerpte fanden ihren Weg in Schreibhefte, wo ihre Besitzer sie festhielten, während sie lasen oder exzerpierten und ihr Material unter thematischen Überschriften organisierten, um es später wiederzufinden.

Die Gelehrtenrepublikaner verwandelten die Lektüre in ein regelrechtes Handwerk und praktizierten sie auf explizit reflektierte Weise. Viele von ihnen gaben vorab die Spielregeln des Interpretierens und Notierens an, bevor sie damit begannen, einen Text zu annotieren. Manche dokumentierten auch ihr eigenes Leben in und mit Büchern in höchst lesbarer Form, wobei sie mit sturer Entschlossenheit eine gewaltige Anstrengung in Sachen persönlicher und physischer Selbstdisziplin auf sich nahmen. Denn sie alle verstanden das Lesen als eine zutiefst ernste Angelegenheit: unverzichtbar für die praktischen Dinge des täglichen Lebens und für die Formung einer religiösen Identität, für das Anhäufen von kulturellem Kapital und für das Knüpfen von Verbindungen zu anderen leidenschaftlichen Lesern. Jeder wusste – und sagte –, dass er mehr tat, als scheinbar flüchtigen Eindrücken ein Denkmal zu setzen. Nein, diese Gelehrten gruben sich ihre persön-

11 Leser fertigten oft Themenlisten auf Vorsatz- und Titelblättern an, die zwar hilfreich, aber selten systematisch waren. In der Regel hielten sie sich dabei an die Reihenfolge des Textes und nicht an die des Alphabets; ihre Listen sind somit weniger nützlich als Register, die formaleren Kriterien gehorchen. Reichhaltige Studien zu diesen Praktiken bieten Ann Blair: Too Much to Know. Managing Scholarly Information Before the Modern Age, New Haven 2010; sowie Martin Mulsow: Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 2012, S. 317–398.

lichen Nischen in einer humanistischen Tradition. Diese Männer dramatisierten die Lektüre als einen Akt, der in einem Zustand gebannter Aufmerksamkeit vollzogen werden musste, der rituell eingeleitet wurde und von kunstreichem Zubehör begleitet war. Casaubon legte Wert darauf, nur mit frisch gekämmtem Haar in sein Arbeitszimmer hinaufzusteigen, um sich dort mit den Alten zu besprechen.[12]

Pastorius' kostbare Exemplare mehrerer Werke des Leidener Universalhistorikers Georg Horn, die sich heute im Besitz der Library Company of Philadephia befinden, zeigen, wie eng er sich an diese Traditionen anlehnte. Diese Bücher enthalten jedes denkbare Anzeichen einer engagierten Lektüre im Bravourstil der späthumanistischen Gelehrtenrepublik – ein Stil, der Randnotizen mit dem Sammeln von Lesefrüchten in einem einzigen komplizierten System des Speicherns und Wiederauffindens von Informationen verband. Pastorius schrieb regelmäßig lateinische Motti, wie sie einem auf sein Wissen stolzen studentischen Leser gut zu Gesicht gestanden hätten, auf die Titelblätter seiner Bücher. Neben das Bild eines Schiffes unter vollen Segeln am Beginn des *Orbis imperans* schrieb er: «Quo me Fata trahunt: retrahuntque» – *wohin auch immer die Parzen mich verschleppen, und dann schleppen sie mich zurück;* diesen Spruch dürfte er höchstwahrscheinlich in einer früheren Sammlung gefunden haben.[13] Er gab auch Orientierungshilfen zu ihrem Inhalt – wie in der Notiz, in der er die göttliche Naturgeschichte zusammenfasste, die Horns *Arca Mosis* zugrunde lag.[14]

Vor allem führte Pastorius einen aktiven Dialog mit seinen Büchern. Manchmal nahmen seine Kommentare die bescheidene Form lateinischer Witze und Wortspiele an. Als Horn die Reform des Reichskammergerichts durch Karl V. erwähnt, der das Gericht in Speyer (lat. Spira) ansiedelte, notiert Pastorius: «in qua plurimae lites spirant, sed non expirant» – *wo viele Prozesse Atem schöpfen, aber nie ihren letzten Atem aushauchen.*[15] Manchmal reagierte er direkt auf den Text – etwa als er im *Orbis politicus* auf eine Passage stieß, die Quäker, Shaker und Quintomonarchisten *(Fifth Monarchy Men)* im Wesentlichen als Sektierer ein und derselben Sorte beschrieb. Pastorius strich diese Passage durch und schrieb darunter: «haec ultima falsa» – *dies letztere ist falsch.*[16] Hier stellte er sich in eine Tradition, die bis auf Petrarca zurückreichte: Dieser erörterte seine

12 Anthony Grafton/Joanna Weinberg: «I Have Always Loved the Holy Tongue.» Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship, Cambridge, MA 2011, S. 21.

13 Georg Horn: Orbis imperans, Frankfurt und Leipzig 1688, Library Company of Philadelphia [im Folgenden LCP], Rare | Am 1668 Hor Log 798.D.

14 Georg Horn: Arca Mosis sive historia mundi, Leiden und Rotterdam 1669, LCP, Rare| Am 1668 Hor Log 798.D, leeres Blatt vor S. 1: Deus creavit varias Species, S. 1; his Benedixit, S. 100; et Maledixit, S. 109; Maledictionem sustulit, S. 128; Tandemque mundum Instaurabit, S. 219 (Gott schuf die verschiedenen Arten, S. 1; er segnete sie, S. 100; und verfluchte sie, S. 109; er nahm den Fluch zurück, S. 128; und wird die Welt am Ende erneuern, S. 219).

15 Georg Horn: Orbis politicus, Leipzig 1668, LCP, Rare| Am 1668 Hor (b.w.) Log 687.D.2, S. 11.

16 Ebd., S. 96.

Ansichten regelmäßig mit den antiken Autoren, die er las, und richtete sogar förmliche Briefe an Cicero und Vergil, um Ersteren für sein politisches Engagement zu tadeln und Letzterem sein Bedauern darüber auszudrücken, dass er zu früh gelebt habe, um von Jesus erlöst zu werden.[17]

Pastorius' Verfahrensweise als Leser verband ihn so sehr mit anderen wie seine Kultivierung des Lateinischen. Zu seinem Freundeskreis gehörte James Logan, der skrupellose Händler und unglaublich belesene Gelehrte, der trotz erheblicher praktischer Hindernisse die größte Bibliothek in den englischen Kolonien aufbaute – sie war doppelt so groß wie die des Harvard College.[18] Logan war überglücklich, wenn es ihm gelang, seltene Bücher aufzutreiben, etwa jenen frühen Ptolemäus-Druck, den ihm ein deutscher Freund schickte; im Gegenzug ließ er seinem Wohltäter ein Gewand aus Büffelleder zukommen.[19] Es bereitete ihm Vergnügen, dass einige seiner Bücher direkt oder indirekt von Pastorius stammten, und er hielt dies genau fest. Auf das Vorsatzblatt einer seiner Erwerbungen schrieb Logan: «Ich habe dieses Buch Phillip Monckton abgekauft, der es vom Sohn meines großen Freundes Francis Daniel Pastorius aus Germantown gekauft hatte, 15. November 1720.»[20] Pastorius seinerseits scheint sich gern Bücher von Logan ausgeliehen zu haben – zumindest wenn man von dem lateinisch-englischen Epigramm ausgeht, das er an Logan richtete, als er ihm dessen Exemplar des politischen Emblembuchs von Diego de Saavedra Fajardo mit seiner eindrucksvollen Vision eines christlichen Prinzen zurückgab.[21] Gut möglich, dass Pastorius mit Vergnügen an eine Zeit nach seinem Tod gedacht hat, in der seine Freunde und spätere Gelehrte seine Bücher sammeln und untersuchen würden; auf diese Weise würden sie sich an ihn und diese Tauschvorgänge erinnern.

Nicht jede dieser Tauschaktionen war kommerzieller Natur. Indem man ein Buch weggab oder verlieh, aber natürlich auch indem man sich eines borgte, erkannte man den Bürgerstatus des Gegenübers in der Gelehrtenrepublik an. Pastorius gestaltete seine Freundschaften bewusst so, dass nur die Menschen, die sein Vertrauen verdienten, diesen Weg beschreiten konnten.[22] Dies bedeutete nicht, dass er nur Beziehungen zu anderen Männern einging. Wie eine Reihe seiner Zeitgenossen hielt er Frauen in hohem

17 Vgl. Mario Cosenza (Hg.): Petrarch's Letters to Classical Authors, Chicago 1910.

18 Vgl. Frederick Tolles: James Logan and the Culture of Provincial America, Boston 1957.

19 Edwin Wolf II.: The Library of James Logan of Philadelphia, 1674–1751, Philadelphia 1974.

20 James Logan, Notiz auf dem Vorsatzblatt von Michael Pexenfelder: Apparatus eruditionis tam rerum quam verborum per omnes artes et scientias, Nürnberg 1670, LCP, Rare | Sev Pexe Log 626.O: «Emptus hic Liber a Phillipo Munckton cui vendidit eum filius mihi Amicissimi ffr. D. Pastorij Germanopolitani. 15.9bris. 1720.» Vgl. John Winthrops Vermerk in einem Buch, das eines der Lieblingsstücke des Erfinders Cornelis Drebbel war und das Winthrop von dessen Schwiegersohn erhalten hatte: Woodward: Prospero's America, S. 32.

21 Vgl. DeElla Victoria Toms: The Intellectual and Literary Background of Francis Daniel Pastorius, Diss. Northwestern University 1953, S. 154.

22 Pastorius an Richard und Hannah Hill, 23. Januar 1716/17, Historical Society of Pennsylvania, Pastorius Collection #475.

Maße für befähigt, Bürgerinnen der Republik zu werden.[23] Er machte dies deutlich, als er auf Latein an seinen jüngeren Freund Lloyd Zachary schrieb, um sich dafür zu entschuldigen, dass er das Exemplar von Band 4 des *Spectator* einer Freundin viel zu spät zurückgab: «Ich bitte untertänigst um die Nachsicht der Besitzerin, die ganz zu Recht verärgert ist, und hoffe, deine Fürsprache wird sie daran hindern, mir Band 5 zu versagen.»[24] Offensichtlich gehörten Pastorius, sein Briefpartner und die Eigentümerin des Buches alle einer Welt gebildeter, skeptischer Leser an, die einander dabei halfen, mit den Neuerscheinungen aus London Schritt zu halten.

Mit seiner ausschweifend polyglotten Gelehrsamkeit und manisch assoziativen Geistesart sticht Pastorius aus der englischsprachigen Welt um 1700 als Kompilator heraus. Wer sich den *Deliciae hortenses* (Gartengelüsten) resp. *Voluptates Apianae* (Freuden des Bienenzüchters) hingibt, einer Sammlung von Sprichwörtern und Gedichten, die Pastorius in seinen späten Jahren zusammenstellte, wird von seiner Virtuosität überwältigt. Als versierter Jäger, Sammler und Bewahrer der Sätze anderer war er nicht minder geschickt darin, zahlreiche Veränderungen an seinen Fundstücken vorzunehmen. Aus einem Schlagwort konnte er gereimte oder rhythmische Wendungen in verschiedenen Sprachen ableiten, die ihm sämtlich Stoff zum Nachsinnen über Gottes Wege in der Natur boten. Ein einziger Gedanke – «nur Bienen sammeln Honig» – konnte sieben Sprachen durchqueren, während Pastorius auf die Maxime hinarbeitete, dass Gottes Wort sogar noch süßer sei als Honig:

Μόνη ἡ μέλισσα τιθαιβώσσει
Sola Apis mellificat. Die Bien allein trägt Honig ein.
Het honigh komt alleen Van Biekens by een,
Solamente le Pecchie fanno Mele. Seulement les Abeilles font du miel.
The Bees alone bring home Honey and honey-Comb.
The Bee is little among such as flie, but her Fruit is the Chief of sweet things.
Syrac. 11:3.
Qu. What is sweeter than Honey? Judg. 14:18.
Answ: God's Word. Psal. 119:103. etc.[25]

23 April Shelford: Transforming the Republic of Letters. Pierre-Daniel Huet and European Intellectual Life, 1650–1720, Rochester, New York 2007; Sarah Ross: The Birth of Feminism. Woman as Intellect in Renaissance Italy and England, Cambridge, MA 2009; Carol Pal: Republic of Women. Rethinking the Republic of Letters in the Seventeenth Century, Cambridge 2012.

24 Pastorius an Lloyd Zachary, Germantown, 19. Dezember 1719, Historical Society of Pennsylvania, Pastorius Collection #475. Zu Pastorius' französisch-lateinischer Korrespondenz mit Zachary vgl. Toms: The Background of Pastorius, S. 155–161.

25 Pastorius: Deliciae hortenses, Ed. Schweitzer, S. 74.

Marc Shell und Werner Sollors übertrieben nicht, als sie Pastorius als Amerikas ersten mehrsprachigen Autor kanonisierten.[26] Sammlungen wie seine mit ihren komplex verspielten Variationen und ihrer Suche nach Symbolen und Botschaften scheinen den Kolonien so fremd wie viele der Texte, die er zitierte – und bilden eine Art Gelehrtenrepublik auf Papier.

Pastorius brachte seine Gewohnheiten von Europa nach Pennsylvania mit. Sie entstammen den deutschen Schulen und Universitäten, an denen er unterrichtet wurde, seine Kultur ausbildete und seine besonderen Leidenschaften entwickelte. Pastorius wuchs in Windsheim auf, wo er auf das örtliche Gymnasium ging. Ab 1668 studierte er an einer Reihe deutscher Universitäten, bevor er 1676 in Altdorf sein juristisches Examen ablegte. Mit anderen Worten: Wie so viele deutsche Männer aus dem städtischen Patriziat schloss er sich dem Gelehrtenstand an. Dies setzte die Kenntnis einer fremden Sprache und Kultur voraus, da sich die Gelehrten in ihren akademischen Übungen und Veröffentlichungen vor allem des Lateinischen bedienten.[27] «In Windsheim», erinnert sich Pastorius in seinem autobiographischen Bericht im *Bee-Hive*, «wurde ich gut unterrichtet und hatte zumeist zwanzig oder mehr Kinder junger Grafen, Ritter und Adliger als Schulkameraden, wobei es damals einen ausgezeichneten Rektor des Gymnasiums namens Tobias Schumberg gab, der als gebürtiger Ungar kaum Deutsch konnte, sodass es nicht erlaubt war, sich irgendeiner anderen Sprache zu bedienen als Latein.»[28] Die Barockdichter jenes Deutschlands, das Pastorius als junger Mann kannte, hatten das Lateinische ebenfalls aufgesogen. Sie kultivierten jedoch gleichzeitig noch viele andere Sprachen und verfertigten Verse nach vorgeschriebenen Mustern auf Italienisch, Französisch und in anderen Sprachen, zumal in jungen Jahren, wenn ihre Dichtkunst als Eintrittskarte für Akademien oder Höfe dienen konnte.[29]

Pastorius konzentrierte sich besonders auf das Englische, die Sprache seiner neuen Gemeinschaft, in der seine Söhne leben würden, und er füllte seine anderen Sprachen gleichsam in diese um. Dies machte er deutlich, als er seinen kolossalen – und mehrsprachigen – *Bee-Hive* als seinen «englischen Bienenstock» beschrieb, das «umfangreichste und beste Manuskript, das ich aus den ausgezeichnetsten Autoren zusammentrug», und das er sei-

26 Shell/Sollors (Hg.): The Multilingual Anthology of American Literature: A reader of Original Texts with English Translations, New York 2000.

27 Vgl. die klassische Studie von Erich Trunz: Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur, in: Richard Alewyn (Hg.): Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche, Köln 1965, S. 147–181; für neuere Perspektiven vgl. Axel Walter: Späthumanismus und Konfessionspolitik. Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelsheims, Tübingen 2004.

28 University of Pennsylvania Library, MS Codex 726, S. 222. Zu Schumberg und seiner Beziehung zu Pastorius vgl. Toms: The Background of Pastorius, S. 28, 117 f.

29 Vgl. Leonard Forster: The Icy Fire. Five Studies in European Petrarchism, London 1969; ders.: The Poet's Tongues. Multilingualism in Literature, London 1970.

nen Söhnen als kostbaren Besitz vermachte.[30] Wie die klar denkenden späthumanistischen Pädagogen, die von Erasmus inspiriert und geprägt worden waren, aber ihre eigenen Ansprüche herunterschraubten, bot Pastorius den jungen Juristen in der Neuen Welt keine direkte Kopie der reichen humanistischen und juristischen Ausbildung, die er in Deutschland genossen hatte. Er vermittelte ihnen vielmehr etwas Praktischeres, das für seine neue Welt entworfen war: Musterbriefe und -verträge, die sie kopieren und ihren eigenen Zwecken anpassen konnten, sowie eine Unmenge an Schlagwörtern und Anekdoten, Rezepten sowie Heil- und Rechtsmitteln in englischer Sprache, die sowohl ihren praktischen als auch etwaigen literarischen Bedürfnissen zu dienen vermochten. Seine Vorliebe für polyglotte Wortspiele gab er jedoch nie auf. Und dies verhilft uns – wie die Formen des literarischen Sammelns, Jagens und Aufbewahrens, deren er sich bediente – zu einem ersten Hinweis darauf, wer die Gelehrten waren, die Pastorius zum Vorbild dienten.

Die tonangebenden Figuren in der intellektuellen Welt des Heiligen Römischen Reiches, die Pastorius aus erster Hand kannte, wirken heute wie gelehrte Dinosaurier. Dies gilt zumal, wenn man sie mit gewiefteren Zeitgenossen wie René Descartes vergleicht, dessen Ideen die Zukunft gehörte, wie wir aus heutiger Sicht wissen. All diese Polyhistoren, wie man sie zu ihrer Zeit nannte, erkoren sich das Wissen zu ihrem Tätigkeitsgebiet: Vergangenheit und Zukunft, Natur und Kultur, Geschichte und Astronomie. Athanasius Kircher beispielsweise verfolgte die Geschichte der Völker der Welt von vor der Sintflut bis zu seiner eigenen Zeit; er entzifferte die ägyptischen Hieroglyphen, stieg in den Krater des Vesuv hinab, um den Mechanismus eines Vulkanausbruchs zu untersuchen, hing dem kopernikanischen System zu einer Zeit an, als Katholiken das verboten war, und spielte Fußball gegen die Dominikaner. Und er präsentierte seine Entdeckungen nicht nur in einer stattlichen Reihe lateinischer Folianten, sondern auch in der großartigen materiellen Form des Museums, das sich in seinen Räumen im jesuitischen Collegio Romano befand.[31]

Andere deutsche Gelehrte spezialisierten sich auf Bibliographien, statt unmittelbar Textsammlungen zu kompilieren. Die Art und Weise, wie sie ihr Material sammelten, bearbeiteten und präsen-

30 University of Pennsylvania Library, MS Codex 726, S. 1 verso.

31 Vgl. allgemein R. J. W. Evans: The Making of the Habsburg Monarchy, 1550–1700. An Interpretation, Oxford 1979; Anthony Grafton, The World of the Polyhistors. Humanism and Encyclopedism, in: Central European History, Bd. 18, Nr. 1 (1985), S. 31–47.

tierten, hat eine unübersehbare Verwandtschaft mit Pastorius' Methoden. In Deutschland, das nach dem Dreißigjährigen Krieg verarmt war, konnten sich nur wenige Studenten viele Bücher leisten.[32] Die Professoren hielten, formal gesehen, Kurse über «Literaturgeschichte» ab. Zu diesem Zweck druckten sie die Bestandsliste einer wichtigen Bibliothek oder eine Liste von Autoren nach, verteilten sie unter ihren Studenten und diktieren dann ihre Kommentare dazu. Diese Seminare – ein barockes Pendant zu Pierre Bayards *Wie man über Bücher spricht, die man nicht gelesen hat* – boten eine reiche Mischung aus grundlegenden bibliographischen Angaben, kritischen Urteilen und literarischem Klatsch, vieles davon unzuverlässig. Der einflussreiche Wittenberger Professor Conrad Samuel Schurzfleisch etwa berichtete seinen Studenten von dem Gerücht, der große Philologe Joseph Scaliger sei von seinem eigenen Vater kastriert worden, damit er nicht heiraten und dem Ruf seiner erlauchten Familie schaden könne. Es gibt keinen weiteren Hinweis in irgendeiner Quelle, der diese Geschichte erhärten würde.[33]

Die Studenten schrieben auf, was ihre Lehrer ihnen sagten. Manchmal recycelten die Lehrer dann die Mitschriften ihrer Studenten zu gedruckten Lehrbüchern, die andere Lehrkräfte wiederum zum Gegenstand ihrer Vorlesungen machten. Kompilieren und Exzerpieren, Neukompilieren und Kommentieren folgten in einem scheinbar endlosen Kreislauf aufeinander.[34] Der Textbestand dieser Kompilationen wuchs so langsam und unaufhörlich wie ein Gletscher, wobei eine dünne Kruste textuellen Eises eine tiefreichende Felsmasse von Fußnoten bedeckte. In seinem *Bee-Hive* erinnert sich Francis Daniel Pastorius daran, von dem «renommierten Dr. Boeckler in Straßburg» einige Grundsätze des öffentlichen Rechts gelernt zu haben.[35] Wahrscheinlich lernte Pastorius ein wenig Jura bei dem älteren Juristen Johann Heinrich Boecler (1611–1672). Noch wahrscheinlicher aber ist, dass er eine Menge über das Kompilieren und Verwalten von Informationen von ihm lernte. Boecler war nicht nur ein renommierter Anwalt von hoher Reputation, sondern auch ein meisterhafter Vertreter der Literaturgeschichte – ein Experte in der Handhabung der Informationsmaschinen des Rokoko, in die man Namen und Titel, Anekdoten und Maximen einspeiste und die daraufhin Lehrbücher und Vorlesungen ausspuckten. Auf Wunsch von Leibniz' Gönner Johann

32 Dies war die Welt, in der sich der Schriftsteller Jean Paul Richter noch über ein Jahrhundert später ein verarmtes Schulmeisterlein ausdachte, Maria Wutz, der die Bücher selber schrieb, die er sich vorstellte, wenn er ihre Titel im Leipziger «Meßkatalog» las, denn kaufen konnte er sie sich nicht.

33 Conrad Samuel Schurzfleisch: Schurzfleischiana, sive varia de scriptoribus librisque iudicia, ed. Godofredus Wagener, Wittenberg 1741, S. 108.

34 Die detailreichste Untersuchung dieser Methoden, ihrer Quellen und ihres Nachlebens bietet Blair: Too Much to Know.

35 University of Pennsylvania Library, MS Codex 726, S. 223.

Christian von Boineburg verfertigte Boecler einen erfrischend knappen Leitfaden zur Geschichte der Literatur – von der Schöpfung bis zur Gegenwart, für Studenten. Dieser trug den bescheidenen Titel *Merkwürdige historisch-politisch-philologische Bibliographie, die die Vorzüge und Mängel jedes Autors aufzeigt*.[36] Deutlich länger – wenngleich unter 1000 Seiten – war die *Kritische Bibliographie der Autoren Sämtlicher Künste und Wissenschaften,* die Boecler ebenfalls zusammenstellte und die auch nach seinem Tod noch nachgedruckt wurde.[37] Wenn Pastorius Themen auflistete, Exzerpte abschrieb und Indizes erstellte und dabei das Kompilieren als einen zentralen und wertvollen Teil der Gelehrtentätigkeit behandelte, dann übte er sich in Fertigkeiten, die er in seiner Jugend kennen- und in den langen Jahren seiner Universitätsausbildung beherrschen gelernt hatte.

Pastorius wandte nicht nur die Techniken der Polyhistoren an, er teilte auch ihren Geschmack. Wie Kircher interessierte sich der Jesuit Michael Pexenfelder, dessen sonderbare kleine Enzyklopädie der Künste und Wissenschaften Pastorius besaß, für Chiffren und andere Formen des Schreibens, die dem Zweck dienten, die eigenen Botschaften vor neugierigen Lesern zu verbergen.[38] Er beschrieb die Steganographie als «eine verborgene Form des Schreibens, die sich geheimer Zeichen bedient, auf die sich einige wenige geeinigt haben». Dabei konnte es sich um Buchstaben handeln, die für andere Buchstaben standen, um Zahlen oder um «neue Schriftzeichen».[39] An dieser Stelle notierte Pastorius: «Siehe nächste Seite unten.»[40] Den nächsten Absatz, der sich mit der Verwendung von Metallbuchstaben in der Drucktechnik befasst, verzierte er mit kunstreichen Drucken der unterschiedlichsten Blätter. Am unteren Rand des Buches merkte er an, Schriftzeichen könnten «natürlich» sein, «eine Frucht der Gärten und Felder, von denen einige in den Randspalten zu sehen sind, oder aber künstlich. In der ersten Kategorie steht Absinth für A, Beta für B, Crocus für C, Farne für F und so weiter. Die Botaniker wissen dies nur zu gut.»[41] Hier sehen wir, dass Pastorius' Sprachbegeisterung in ihrer ganzen Struktur, Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit in der Kultur des alten Heiligen Römischen Reichs wurzelte – mithin in einer Welt, in der die Kryptographie die Möglichkeit eröffnete, geheime Nachrichten zu versenden, eine Möglichkeit, von der Kanzleien und Botschafter auch regelmäßig Gebrauch machten. Nicht

36 Johann Heinrich Boecler: Bibliographia historico-politico-philogica curiosa: quid in quovis scriptore laudem censuramve mereatur, exhibens, cui praefixa celeberrimi cuiusdam viri de studio politico bene instituendo dissertatio epistolica posthuma, Germanopolis [d.i. Frankfurt am Main] 1677. Für eine andere Form von Kompilation, die sich «Exzerpte» nennt, in Wirklichkeit aber aus Erörterungen so bedeutender Ereignisse wie der Verdammung der Templer besteht, beschränkt auf einen kurzen Abriss sowie Listen mit Quellen, vgl. seine Excerpta controversiarum illustrium, Straßburg 1680.

37 Johann Heinrich Boecler: Bibliographia critica scriptores omnivm artium atque scientiarum ordine percensens, nunc demum integra, Leipzig 1715.

38 Zur Erforschung von Kryptographie und Steganographie in ihrem Verhältnis zu anderen Formen der Gelehrsamkeit in dieser Epoche vgl. Gerhard Strasser: Lingua universalis. Kryptologie und Theorie der Universalsprachen im 16. und 17. Jahrhundert, Wiesbaden 1988.

39 Pexenfelder: Apparatus, S. 309.

40 LCP, Rare | Sev Pexe Log 626.O, ebd.: «Vide pag. seq. sub finem.»

41 Ebd., S. 310 f. In LCP, Rare| Sev Pexe Log 626.O hat Pastorius die →

zuletzt regte die Kryptographie zur Produktion eines umfangreichen lyrischen Korpus durch eine Form von Kombinatorik an; das Ergebnis ist moderner Dichtung nicht unähnlich. Pastorius' mystische Vision der Sprache war in einem ganz bestimmten Milieu und historischen Moment verwurzelt.

Doch fand Pastorius auch die Inspiration für seine radikalste Schrift im Bücherwissen der Gelehrtenrepublik. Am 12. Februar 1688 stellten er und drei Freunde den Usus der Sklavenhaltung, den viele Quäker akzeptierten und praktizierten, auf den Prüfstand. Sie kamen zu dem Schluss, dass diese Praxis abzulehnen sei, und setzten ein Schriftstück auf, in dem sie erklärten, warum Christen keine afrikanischen Sklaven halten dürften. Ihre Protestschrift begann mit einem höchst suggestiven Vergleich. Sie drehten nämlich den Spieß um und verglichen die amerikanischen Sklavenbesitzer mit den Osmanen: «Wie ängstlich & mutlos sind nicht viele auf hoher See, wenn sie ein fremdländisches Schiff sehen und fürchten, es könnte ein Türke sein, der sie entführt und als Sklaven in die Türkei verkauft. Was aber ist hieran besser gehandelt, als es die Türken machen?» Der Text wies darauf hin, dass die weißen Bewohner von Pennsylvania mit der Sklavenhaltung dem Ansehen ihrer Kolonie in Europa schadeten. Vor allem aber pochte er mit einer kompromisslosen Klarheit, wie man sie in europäischen Diskussionen der Völkertafel selten findet, darauf, dass die Schwarzafrikaner voll und ganz Menschen mit dem vollen Recht auf Freiheit waren: «Obwohl sie also schwarz sind, sehen wir nicht, warum jemand eher die Freiheit haben sollte, sie zu versklaven, als Weiße zu versklaven.»[42]

Pastorius liebte Weltgeschichten wie die mäßig innovativen Bücher von Horn mit ihren Beschreibungen asiatischer und amerikanischer Gesellschaften. Aus Horns historischen Darstellungen – die sich der Türkei und China ebenso widmeten wie den europäischen Nationen – lernte Pastorius, seine neue Heimat als Teil eines Weltsystems zu begreifen. Es waren Horns Abrisse der Weltpolitik und -geschichte, in denen er von den osmanischen Angriffen auf Europäer erfuhr, und sie waren es, die ihn auf die Frage brachten, wie die Europäer über Amerika dachten.

Vor allem aber lernte Pastorius aus einer von Horns Kompilationen, dass sich die Haut der Äthiopier durch Umwelteinflüsse ver-

→ Randspalten mit Blattdrucken umrankt, und wo Pexenfelder schreibt: «Characteres seu literae sunt metallicae», eine Fußnote hinzugefügt: «vel Naturales, hortorum Camporumque propago, ut quaedam apparent in Margine: vel Artificiales. Ex prioribus Absinthium denotat A. Beta B. Crocus C. Filix F. &c. hasque Botanici optime intelligunt.»

42 Der Originaltext der Petition von 1688 befindet sich in den Quaker and Special Collections, Haverford College. Eine digitalisierte Fassung findet sich unter http://en.wikipedia.org/wiki/File:The_1688_germantown_quaker_petition_against_slavery.jpg. Zu Pastorius' Rolle bei der Petition vgl. Hildegard Binder-Johnson: The Germantown Protest of 1688 against Negro Slavery, in: Pennsylvania Magazine of History and Biography, Bd. 65, Nr. 2 (1941), S. 145–156; sowie Katharine Gerbner: Antislavery in Print. The Germantown Protest, the «Exhortation», and the Seventeenth-Century Quaker Debate on Slavery, in: Early American Studies, Bd. 9, Nr. 3 (2011), S. 552-575, die vor allzu schmeichelhaften Interpretationen warnt.

ändert hatte – ein simpler, natürlicher Vorgang. Horn erklärte: «Die Haut der Äthiopier ist zart und porös, weil die Sonne ihre festen Partikel zerstört hat».[43] Pastorius strich diesen Passus an und übernahm ihn später in einen mit «Neger» betitelten Eintrag seines *Bee-Hive.*[44] Und er stützte sich auf Horns naturalistische Erklärung, als er darauf pochte, dass Schwarze und Weiße gleich wären, die einen so menschlich wie die anderen. Der Germantown-Protest gegen die Sklaverei war in seiner ganzen kristallenen moralischen Klarheit ein direkter Ausfluss der Anliegen, die Pastorius als Gelehrter und Leser zeitlebens verfolgt hatte. Wenn er Informationen und Zitate über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Menschlichkeit und Unmenschlichkeit oder Natur und Kultur sammelte, dann legte er nicht einfach eine Halde imponierender lateinischer Häppchen an. Er dachte vielmehr sehr genau darüber nach, was sie für die soziale Welt bedeuteten, die er Tag für Tag erlebte. Diesen Bürger der Gelehrtenrepublik verleitete ihre Kultur der Gelehrsamkeit zu noch größerer Radikalität als die der Quäker.

Pastorius' Arbeitsweise entstammte einer breit angelegten Kultur, die katholische wie protestantische Elemente umfasste. Am meisten aber hatte er anscheinend mit der speziellen Variante von Späthumanismus gemeinsam, die in seinen und Christian Thomasius' Reifejahren in Halle und anderswo in Norddeutschland blühte. Die Ähnlichkeit zwischen den von Thomasius und seinen Schülern zusammengestellten Literaturgeschichten und Pastorius' Bemühungen, die Schätze der Quäker-Spiritualität, der europäischen Gelehrsamkeit sowie der modernen Medizin und Alchemie für seine Söhne zusammenzutragen, scheint deutlich.[45] In Deutschland wie in Philadelphia wurde die Kultur der Gelehrsamkeit von einer tiefgreifenden Unzufriedenheit mit den bestehenden Sitten und Institutionen so sehr beunruhigt wie beflügelt. Und in Deutschland wie in Philadelphia erwiesen sich eine starke religiöse Motivation und ein gewaltiges wissenschaftliches Arsenal als eine schlagkräftige Kombination. In Philadelphia wie in Halle lagen die Fundamente der wahren Heiligen Stadt der Aufklärung auf den Gebieten der Gelehrsamkeit und der Religion – natürlich in je historisch spezifischer Weise.[46]

Aus dem Englischen von Michael Adrian

43 Horn: Arca Mosis, S. 47: «Aethiopia cutis mollis & porosa, quia sol absumsit particulas rigidas.»

44 Vgl. Brooke Palmieri: «What the Bees Have Taken Pains For». Francis Daniel Pastorius, The Beehive, and Commonplacing in Colonial Pennsylvania, BA-Arbeit University of Pennsylvania 2009, http:// repository.upenn.edu/uhf_2009/7/, S. 18 f. und Abb. 4.

45 Vgl. Martin Gierl: Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts, Göttingen 1997.

46 Für jüngere Untersuchungen unterschiedlicher Form zu diesen Themen vgl. u.a. J. G. A. Pocock: Barbarism and Religion, bisher 5 Bde., Cambridge 1999; Guy Stroumsa: A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason, Cambridge, MA 2010.

Stefan Laube

Tückische Transparenz

Überlegungen vor und hinter dem Netz

Das Netz – kaum ein Wort ist in seinen Assoziationen so expandiert. Heute denkt man vornehmlich an das allgegenwärtige Verbindungsmedium für Milliarden Nutzer, an das global ausgreifende und kommunikativ engmaschige Gewebe des Internets. Weniger präsent ist den *Digital Natives* das althergebrachte Instrument für Mensch und Tier: Das Netz des Fischers, das Netz des Jägers sowie das Netz der Spinne. Netz und Netzwerk sind zu Leitmetaphern von Kommunikation, Gesellschaft und Wissenschaft geworden. Wo auch immer Menschen sind, das *Global Village* des Internets verbindet sie. Menschen in ihrer digitalen Dimension, «Netizens», sind zu beweglichen Knoten im Netz der Netze geworden, überall und jederzeit erreichbar. Die Welt hat sich verschoben: Der unmittelbaren Wahrnehmung, die weitgehend ohne technische Hilfmittel auskommt, steht die Dominanz des digitalen Netzes gegenüber. Diese zweite Welt bildet die erste nicht nur ab, sondern schafft selbst neue Welten – bis der Unterschied zwischen Realität und Virtualität keine Aussagekraft mehr entfaltet. Früher verbarg sich im Vernetztsein ein eher unfreiwilliger und temporärer Akt der Verstrickung, heutzutage ist dieser Zustand permanent; er wird bejaht und geht mit einer Entfesselung medialer Möglichkeiten einher. Als ein «der Spinne verlängertes Selbst, ihren Raub zu erhalten», so charakterisiert Johann Gottfried Herder (1744–1803) das Spinnennetz.[1] Als ein «verlängertes Selbst» der Menschheit erscheint auch das Word Wide Web, dessen Potenzial über die üblichen prothetischen Extensionen der bisherigen Medien weit hinausgeht. Die Zukunft hat bereits begonnnen: Das Wissen ist nicht mehr länger zwischen Buchdeckeln gefangen, es fluktuiert frei im Netz und steht ungeahnter kombinatorischer Vielfalt offen.

Das Netz im elektronischen Verständnis hat den Gehalt des materiellen Netzes als eines der ersten Hilfsmittel, das der Mensch zu seiner Selbsterhaltung herzustellen lernte, fast vollständig absorbiert. Dabei können Netze auch heute noch ihre dingliche Konsistenz entfalten: Ohne ein Geflecht aus Knoten und Verbindungen wären die Beutezüge eines Hochseefischers unergiebig, die Kunststücke eines Trapezkünstlers lebensgefährlich, der Schlag eines Tennisspielers umstritten. Das Netz oszilliert in seiner Ambivalenz zwischen Schützen und Fangen, Sichtbarkeit und Verhül-

1 Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1782–1791], Buch 3, Kap. 4, aus: Werke in zehn Bänden, Bd. 6, hg. von Martin Bollacher, Frankfurt/M. 1989, S. 103.

Abb. 1
Netzbild eines Frauenakts, Albrecht Dürer, Underweysung der messung (1525)

lung. Netze schützen – als Tarnmedium beim Militär, vor Moskitos beim Schlafen, vor den Speichen beim Radfahren. Netze halten den Menschen in der Hängematte, das Gepäck in alten Zügen, die Lebensmittel im Supermarkt. Verderben bringt das Netz, sobald man sich in ihm verfängt. In der römischen Antike ist der Netzmann, der «retiarius», ein Gladiator ohne Schwert. Leicht gepanzert und mit Netz und Dreizack die Waffen eines Fischers tragend, bestand seine Aufgabe darin, sein Netz so geschickt zu werfen, dass sich sein Gegner darin verfing und sich selbst behinderte. Kaum eine andere Erfindung ist so simpel und gleichzeitig so vielseitig wie das Netz. Das gewirkte und geknotete Material umhüllt nicht nur, sondern gibt auch den Blick frei auf das, was in ihm ist – ein Reiz, den sich bis heute die Damenstrumpfbranche zunutze macht. Beim Netz herrscht zwischen Innen und Außen das Prinzip gleichzeitiger Sichtbarkeit. In seiner Durchsichtigkeit avancierte es zum Medium der Überprüfbarkeit par excellence – gerade auch im Fußball, ist doch erst mit Hilfe des Netzes zweifelsfrei festzustellen, ob ein Ball über oder unter der Latte geflogen ist.

Kategorie von Bild und Raum

Dass das Netz in Raumerfassung und bildlicher Wiedergabe unüberbietbar ist, zeigt allein schon unser Auge. Die Retina als komplexe Netzstruktur im Auge sorgt mit Hilfe des Gehirns dafür, dass die einfallenden Lichtstrahlen dreidimensionale Bilder zu erkennen geben. Gleichsam externalisiert erscheint dieser Mechanismus beim Perspektivgitter in der Renaissance, ohne das es kaum möglich gewesen wäre, exakte räumliche Tiefe auf einem Blatt Papier zu erzeugen, das heißt die Welt so abzubilden, wie wir sie mit unseren eigenen Augen sehen. Bereits Leon Battista Alberti (1404–1472) hat darauf hingewiesen, dass der Künstler die

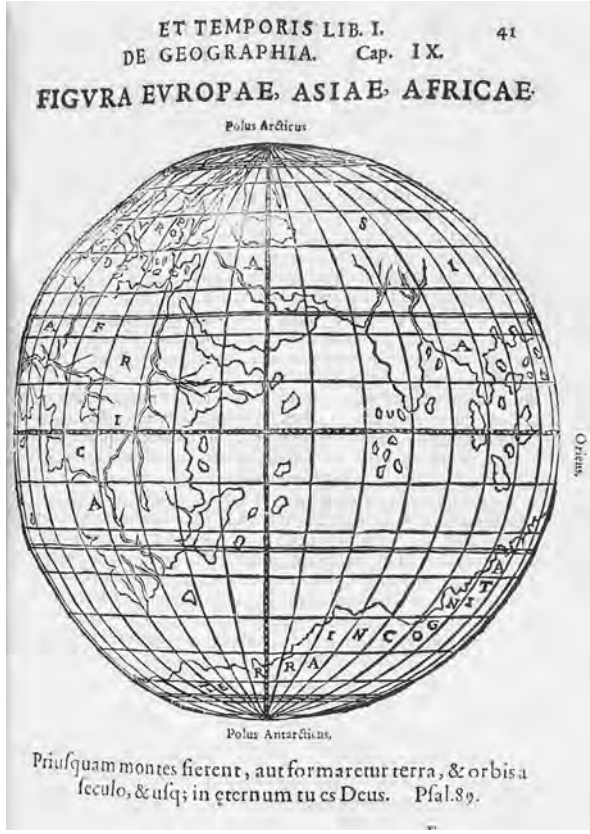


Abb. 2
Die Erde unter einem imaginären Netzwerk, Giovanni Paolo Gallucci, Theatrum Mundi et Temporis (1588)

Natur mit einem imaginären Liniennetzwerk überzieht. Auf Albrecht Dürers sowohl Voyeure als auch Zeichner ansprechenden Holzstich *Der Zeichner des liegendes Weibes* ist deutlich das Gitter zwischen Objekt und Künstler zu erkennen. *(Abb. 1)* Der Künstler zeichnet das, was er von seinem festen Blickpunkt aus durch ein Netz sieht, direkt auf ein gerastertes Blatt, wodurch die Proportionen des Objekts gewahrt bleiben.

Das Netz ist vor allem ein bild- und raumwissenschaftliches Phänomen. Es reicht, Grundrisse aus der Vogelsperspektive zu betrachten – von den griechischen Städten im Zeitalter der Kolonisation bis zum expandierenden New York des 19. Jahrhunderts. Mit dem topographischen Netz war ein Ordnungsmuster etabliert, das – beliebig erweiterbar – im unbekannten Terrain ausgreifen konnte. Das Netz als Modell dient dazu, Ordnungsstrukturen zu generieren, die über die Reichweite des einzelnen Menschen weit hinausgehen. Das ptolomäische Koordinatensystem der Längen- und Breitengrade spannt über die kugelförmige Erde ein Gitternetz. *(Abb. 2)* Verknüpfungen zwischen scheinbaren Fixpunkten am Himmel entwickelten sogleich netzartige Konfigurationen. Im

Zeitalter der Aufklärung sollte Nicolas Louis de la Caille (1713–1762) einer Sternenkonstellation im südlichen Himmelskreis den Namen «Rhomboidisches Netz» geben. Im *Theatrum mundi et temporis* (Venedig 1588) von Giovanni Paolo Gallucci (1538–1621), der als erster moderner Sternenatlas gilt, fügt sich das Geflecht von klassischen Sternkonstellationen in konkrete Sternbilder, die nicht schematisch, sondern naturalistisch dargestellt sind – vom Löwen, Schützen bis zum kämpfenden Herkules. Die Konstellation der Andromeda ist zu einer tänzelnden Frau im wallenden Kleid vervollständigt. Darüber hinaus leitet Gallucci aus dem Vernetzungspotenzial von Koordinatensystemen den Längen- und Breitengrad der Sternenfiguration ab, so dass deren genauer Ort abgelesen werden kann. Verbindungen und Knotenpunkte am Himmel fungieren seit jeher als Navigationssystem, aber auch als symbolische Form mythischer Kräfte. Der italienische Astronom verkörpert das spannungsvolle Ineinander von logisch-mathematischen Verfahren und dem Glauben an die magische Wirkmächtigkeit der errechneten Konstellationen – eine widersprüchliche Mischung, die Aby Warburg in seinem Aufsatz *Heidnisch-antike Weissagungen in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* (1918/1920) zum Kern seines Kulturverständnisses machen sollte.

Galluccis Himmelskunde mag hier als Vorbote der Schwerpunkte fungieren, die im Folgenden gesetzt werden. Der Fokus liegt in ferneren Zeiten, insbesondere in der frühen Neuzeit.[2] Da das Netz mehr mit Raum und Bild zu tun hat als mit Text und Zeit, wird eine raum- und bildwissenschaftliche Perspektivierung bevorzugt. Die Entfaltung des Netzes in seiner vielfältigen Semantik vollzieht sich auf drei Ebenen: Das Netz wird in seiner Gestalt als materielles Ding, in seinem Gehalt als symbolisches Emblem sowie in seiner Qualität, die Welt im Ganzen zu strukturieren, behandelt. In der zweiten Hälfte wird die Wissensliteratur von Renaissance und Barock zum Thema. Da das Netz abstrakte Relationen sogleich in räumliche Bilder zu verwandeln vermag, ist es sehr geeignet, als kategoriales Wissensprinzip zu fungieren. Derartige Netze erschließen sich nicht von selbst, sie müssen entziffert werden. Dabei wird deutlich, dass Netze als Wissenskategorie weder eindeutig der Gattung «Text» noch der Gattung «Bild» angehören. Sie scheinen ein Zeichensystem des In-between zu sein.

2 Vgl. allgemein Hartmut Böhme: Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion, in: ders./Jürgen Barkhoff/Jeanne Riou (Hg.): Netzwerke, Köln 2004, S. 17–37.

Bedeutungsfäden

Die Netz-Semantik ist seit jeher weit gespannt. Es reicht von der buchstäblichen Bedeutung über metaphorische Sinnbezüge bis zur kosmologischen Aufladung. Die Wortgeschichte versetzt den Netzforscher in die griechische Mythologie. Arachne wagt in der Kunst der Weberei einen Wettstreit gegen Athene und besteht ihn erfolgreich. Aus Neid zerstört die Göttin Arachnes Netz und verwandelt die sterbliche Konkurrentin in eine Spinne.[3] Seither bezeichnet das Griechische die Spinnereien der Spinne als ein «arachnion», während die Flechtwerke des Fischers «thêratron» genannt werden.[4] Auch das Lateinische verfügt je nach Bedeutungsabsicht über mehrere Worte: «Nassa» oder «rete» legt den Akzent darauf, dass sich etwas verfängt, und bezieht sich vor allem auf Reusen und Fischnetze,[5] «nexus» meint ein bloß Zusammengebundenes, Verwobenes, «nodus» den Knoten oder die komplexe Verwebung. Es fällt auf, dass das Deutsche stets von Netzen spricht, gleichgültig, ob sich dahinter nun ein natürlicher Vorgang verbirgt oder eine technische Errungenschaft – das, was die Spinnen fabrizieren, ist ebenso «Netz» wie das Arbeitsgerät eines Fischers. Das Englische bezeichnet hingegen das erste als «web», das zweite als «net»; «grid» wird bei größeren, technologischen Netzsystemen verwendet. Auch im Französischen stehen mit «toile» für das natürliche und «filet» bzw. «réseau» für das künstliche Netz verschiedene Begriffe zur Vergügung.

Unproblematisch ist die Bedeutung von Netz, wenn darunter nicht mehr als der bezeichnete Gegenstand verstanden wird. In Zedlers *Universal-Lexicon*, dem größten alphabetischen Netzwerk aus Papier mit mehr als sechzig Netz-Lemmata – vom «Biber-Netz» über «Netz-Adern» bis zum «Lücken-Netz» –, heißt es in kaum zu überbietender Schlichtheit: «ein gewisses von zarten und starken Zwirn, Bindfäden oder Hanff mit weiten oder engeren Maschen verfertigtes Gestrickte, allerley Arten Thiere, Fische und Vögel darinnen zu fangen.»[6] In der von Diderot und d´Alembert herausgegebenen *Encyclopédie* ist die Herstellung eines Fischernetzes, die «Fabrique des Filets», in einer Bildfolge dargestellt. Um das Handwerk gegenüber den Schönen Künsten aufzuwerten, zeigt die Reihe der Bilder die geschickten Bewegungen der Hände, die einen Faden zu einem Fischernetz knüpfen.[7] *(Abb. 3)* Netze in

3 Ovid: Metamorphosen, Buch 6, 1–145.

4 Zum natürlichen und technischen Netz Aristoteles: Historia Animalium, 533a31-534a11, 537a13-b4, 623a8-24.

5 Plinius d.Ä.: Historia Naturalis, XXI, 67, XXXII, 5.

6 Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 23 (1740), Sp. 1993.

7 «Stricke Netze für den Fischfang!», so lautete bereits die Empfehlung des heiligen Hieronymus an die Mönche, um dem Müßiggang zu entgehen. Hieronymus: An den Mönch Rusticus, aus: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. Aus dem Lateinischen übersetzt von Ludwig Schade (Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 16), München 1936, S. 227.

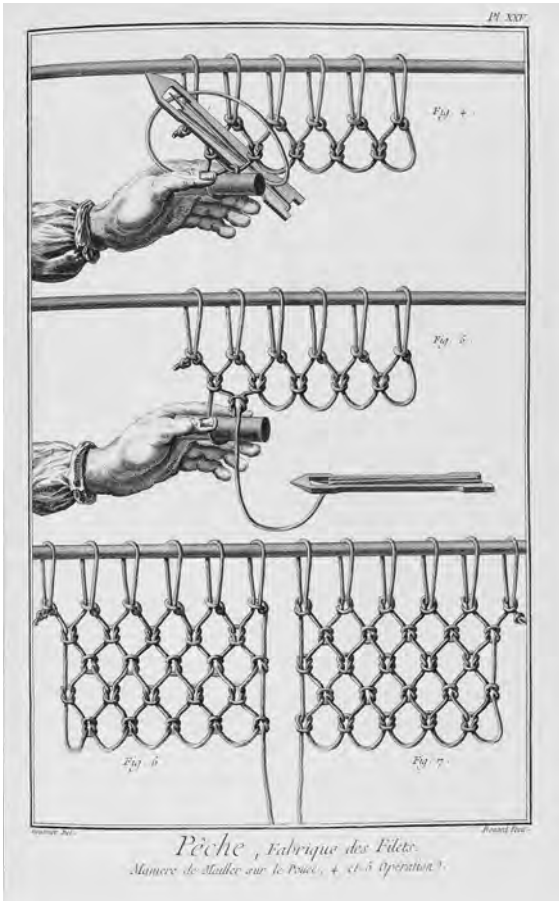


Abb. 3
Handgriffe für ein Fischernetz, Denis Diderot/ Jean Le Rond d´Alembert, Encyclopédie, Tafelband (1771)

ihrer ursprünglichen Bedeutung spielten eine herausgehobene Rolle in Traktaten zur Jagd, in Anleitungsbüchern zum «Weydtwergk». Von Valentin Wagner (1610–1655), einem Zeichner von humorigen Alltagsszenen zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, ist ein Jagdskizzenbuch (*Niddaer Sauhatz*) überliefert, das heute im Hessischen Staatsarchiv Darmstadt aufbewahrt wird und das den ungleichen Kampf von mit Fangnetzen ausgerüsteten Menschen und verängstigten Schweinen veranschaulicht.

Am anderen Pol des semantischen Spektrums können aus der übertragenen Bedeutung des Netzes die Strukturprinzipien der Welt abgeleitet werden, steckt doch in Netzen ein metaphorischer Überschuss, auf das universale Ganze zu verweisen.[8] Mythologische Erzählungen über ein Gewebe von Lebensfäden, das die Welt zusammenhält, sind Legion. In der vor dreitausend Jahren entstandenen chinesischen Weisheitslehre, in Laotses *Tao Te King,* umspannt das Netz als Sinnbild die ganze Welt: «Das Netz des Himmels» – in der Bedeutung von Netzwerk aus Sternen und

Sternbildern – «ist ganz weitmaschig, aber es verliert nichts.»[9] Das semantische Setting aus Stricken, Knoten und Maschen mit seiner Funktion, Lebewesen oder Gegenstände zu fangen oder zu halten, war prädestiniert, in abstrakte Entitäten auszugreifen. So erkannte Aristoteles (384–322) in dem von der Spinne gesponnenen Netz das der Natur innewohnende Prinzip der Entelechie (Physik II, 8). Das Netz der Spinne steht für die kunstfertige Spontaneität der Natur oder wie Thomas Hobbes (1588–1679) sagen wird: «when the spider makes his web, he does it spontaneously, but not by election.»[10] Die von Lukrez (97–55 v. Chr.) übernommene epikureische Lehre von den Atomen – in der Renaissance neu entdeckt[11] – entfaltet ein Weltmodell, das ohne Netzstrukturen nicht auszukommen scheint. Lukrez spricht mit Vorliebe von «nodus» und «textura», um dem «Gewimmel der Materie» standzuhalten (Rerum Natura, Buch I, 932, Buch II, 128, Buch III, 209).

Zwischen den Polen der wörtlichen Bedeutung und der metaphorischen Universalität befindet sich das weite Feld der Sprichwörter, Gleichnisse und Embleme, die dem frühneuzeitlichen Denken immer wieder ihren Stempel aufdrückten. Seit jeher changieren Begriffe zwischen eigentlicher und übertragener Bedeutung, zwischen gegenständlichem Substrat und metaphorischer Streuung. Ob nun realiter vorhanden oder imaginär übertragen: Die Bedeutung orientiert sich an einem Knotengebilde, einem Geflecht mit mehr oder weniger großen Zwischenräumen. An dieses «Gestricke» mag man bei heutigen Redensarten aus polizeilicher Fahndung – ins Netz gehen – und amouröser Anbandelung – seine Netze auswerfen – kaum noch denken. In der Reformationszeit hingegen waren die Fangzüge eines Fischers präsent, sonst hätte Martin Luther (1483–1546) eine Welt, die mit «goldenen Netzen» fischt, nicht als eine verkehrte bezeichnen können, in der der Aufwand in keinem Verhältnis zum Ertrag steht. Auf dem Sprichwörterbild von Pieter Bruegel d. Ä. (1525–1569) ist die Redewendung «achter't Nett fisken» – dt.: hinter den Netzen fischen – dargestellt. Man sieht im Gewässer einen Menschen, der mit seinem Fanggerät dort Beute sucht, wo schon abgefischt ist. Direkt neben diesem «Verlierer» fängt ein «Schlaumeier» bereits im Netz zappelnde Fische noch zusätzlich mit seinen Händen. *(Abb. 4)* Im *Theatre des Bons Engins* (Paris 1539), im «Theater der

8 Christian J. Emden: Netz, in: Ralf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2008, S. 248–260.

9 Laotse: Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Aus dem Chinesischen übertragen von Richard Wilhelm, Köln 1972, S. 116 (Strophe 73).

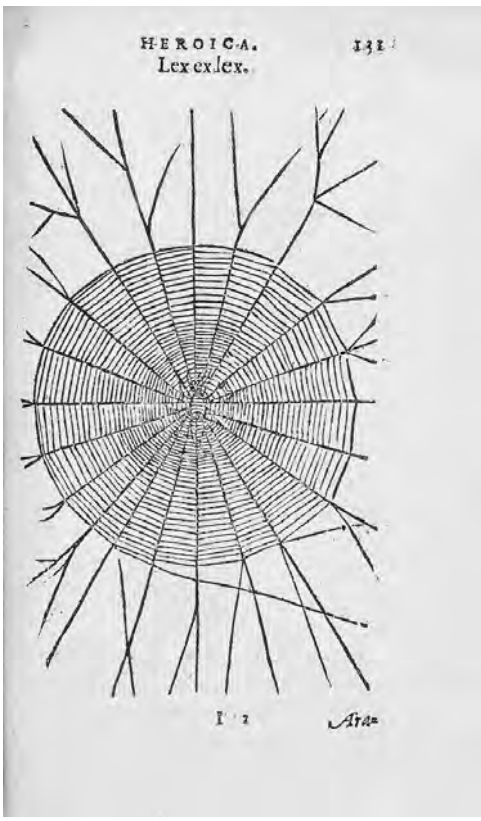
10 Thomas Hobbes: The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance (1656), in: Vera Chapell (Hg.): Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity, Cambridge 1999, S. 15–43, hier S. 18.

11 Stephen Greenblatt: Die Wende. Wie die Renaissance begann, München 2012; Alison Brown: The Return of Lucretius to Renaissance Florence, Cambridge, MA 2010.

nützlichen Geräte», einem frühen Emblembuch in französischer Sprache von Guillaume de la Perrière (1503–1553), ist das Netz Protagonist auf fünf emblematischen Darstellungen: Fischer, die einen Barsch fangen wollen, aber einen Skorpion im Netz vorfinden, versinnbildlichen das Scheitern von ambitionierten Plänen. Gegen kühne Projektemacher war eine Darstellung gerichtet, in der ein Mann die Winde mit einem Netz zu fassen versucht. Emblematiken entwickelten sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu einem System der Bildsprache, die in ihrer Eigenständigkeit verbaler Argumentation nicht nachstand. Die Vorstellung, dass Bilder in ihrer Interaktion mit Motti einen Sinn zu vermitteln imstande sind, der mehr bietet als das, was gegenständlich gezeigt wird, war in der frühen Neuzeit weit verbreitet. Als Kombination von Bild- und Textelementen wurde die Emblematik zum Inbegriff synthetisierender Kunst. Beim Emblem wird sprachlichen Zeichen ein Bildcharakter zugeschrieben oder umgekehrt Bildern eine spezifische Syntax. Man fühlt sich an den Hierogly-

Abb. 4
Fischernetze in Redewendungen, Pieter Bruegel d. Ä., Die niederländischen Sprichwörter (1559)

Abb. 5
Spinnennetz als Rechtsmetapher, Claude Paradin, Symbola heroica (1567)



phen-Diskurs erinnert oder auch an chinesische Schriftzeichen, die in ihrer Bildhaftigkeit das Ding zeigen, von dem sie handeln.[12] Ein Spinnennetz in seiner vollen Schönheit ist ganzseitig abgebildet in den *Symbola heroica* (Antwerpen 1567) von Claude Paradin. Es verdichtet visuell eine missliche Gewohnheitspraxis aus dem Rechtsleben, die sich in dem Motto «Die Kleinen frisst man und die Großen lässt man laufen» niedergeschlagen hat. *(Abb. 5)* Der lateinische Begleittext berichtet von dem Philosophen Anacharsis (Anfang des 6. Jh. v. Chr.), der die Gesetze mit Spinnweben verglichen hat. In diesen verfangen sich Fliegen, Schmetterlinge und kleine Insekten, jedoch keine größeren Wesen. Was bei Paradin oder Anarchasis unreflektiert bleibt, sind die Zwischenräume von Netzen, die winzige Wesen eben doch passieren können, ohne sich darin zu verfangen. Netze sind eben nur dann Netze, wenn sie auch durchlässig sind.[13] Als geschmeidige Instrumente vermögen sie zu sortieren, da sie so manches übersehen. Sie stiften Ordnung, indem sie die Unordnung nicht gänzlich aufheben.

12 «网», das chinesische Zeichen für Netz, sieht auch aus wie ein Netz. Für diesen Hinweis bedanke ich mich bei Wei Zhang (Peking/Trier).

13 Vgl. Böhme: Netzwerke, S. 5–7.

Das Netz in übertragener Bedeutung lässt dem Analogiedenken freien Lauf. Im Volksglauben diente das Netz als wirkungsvolle Waffe der Götter, um Krankheitsdämonen einzufangen. Isidor Scheftelowitz (1875–1934), ein aus dem Anhaltinischen stammender Indologe, Iranist und Rabbiner sowie Honorarprofessor an der Universität Köln stellte in seiner Gießener Dissertation *Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker* (1912) heraus, dass die Fang- und Schutzfunktion des Netzes bei zahlreichen indigenen Völkern Hoffnungen und Wünsche geprägt haben: Vom Himmel wurde ein Netz erfleht, um den Feind zu schwächen, aber auch um die Liebe zu einem Mädchen zu schützen oder zu forcieren. In Borneo belegte man den Kranken während der Beschwörung mit einem Fischnetz, damit sich in dessen Maschen die bösen Kräfte verstricken. Das Netz als Abwehrmittel gegen böse Geister kommt auch beim Brautschleier zum Tragen. Das Hochzeitsnetz schützt – besonders nach arabischer Auffassung – vor den Angriffen der Dämonen.

Das Netz ist eine geeignete Metapher, einen Kerngedanken der christlichen Lehre – die Schwachheit des Menschen – zu veranschaulichen, ist er doch ein Gegenstand, in dem man sich ausweglos verwickeln kann (Ps 139,6; 141,4); auf der anderen Seite kann die Kirche als Institution den Sünder mit einem Netz auffangen, wie schon Augustinus (354–430) hervorgehoben hat (De Doctrina Christiana II, 21). In der Bibel erscheinen dem Menschen Netze als Gefahr oder Rettung. Das Unglück, mit dem Hiob auf die Probe gestellt wird, ereilt ihn auch in der Falle des Netzes (Hiob 18, 9). Eine ähnliche negative Bedeutung hatte das Netz bei den Propheten und in den Psalmen. Der Mensch tat gut daran, sich von Netzen fernzuhalten. Im Neuen Testament hat das Netz darüber hinaus eine pointiert positive Komponente. Die ergiebigen Fischfänge von Simon Petrus und seinen Fischern durch die Hilfe Jesu können als Symbol für das Anwachsen der Gemeinde gedeutet werden (Mt 4,18). Die christliche Tradition hat die Netzmetapher moralisch aufgeladen: Dem Netz des Glaubens steht das Netz der Sünde gegenüber (Mt 13,47). Das Netz war auch das geeignete Instrument, die biblische Weisheit «Suchet, so werdet ihr finden» (Mt 7,7) zu illustrieren. Justus Georg Schottelius (1612–1676), Prinzenerzieher am Wolfenbütteler Hof und Schöpfer einer bahn-

brechenden deutschen Grammatik, wurde unter dem Gesellschaftsnamen «des Suchenden» im Jahre 1642 in die Fruchtbringende Gesellschaft aufgenommen und fand in einer Hommage von Johann Rist (1607–1667) als Perlensucher mit dem Utensil eines Netzes ein visuelles Markenzeichen.[14]

Die Ambivalenz der Netzmetapher ergibt sich aus der jeweiligen Perspektive. Schlüpft man in die Rolle eines Jägers, so wird das Netz zu einem überaus nützlichen Instrument. Anders sieht es aus, wenn man den Part des Tieres übernimmt – wie Hiob, der sich im Netz der Sünden verstrickt. Meist ist es der von Gott abfallende Mensch, der ins Netz gerät. Auf der anderen Seite kommt sich der Beter wie ein gejagtes Tier vor. Die Feinde des Glaubens gehen gegen ihn wie gegen ein Tier vor, das hilflos ihrer Beutegier ausgeliefert ist. Anders stellt es sich dar, wenn der verfolgte Gläubige in die Obhut der Kirche flieht. Im Rückenwind einer mächtigen Institution kann er sich in einen «Seelen-Jäger» verwandeln. Abhandlungen der barocken Frömmigkeit greifen derartige Netzsemantiken auf. Barocke Volkslieder, die trübe Gedanken verscheuchen sollten, wurden unter dem Terminus *Mucken-Netz* an die Frau bzw. an den Mann gebracht.[15] Festtagspredigten waren im Titel durch ein *Fisch-Netz* terminologisch versinnbildlicht.[16] Eine andere Predigtsammlung eines Geistlichen aus Bozen nennt sich *Actaeon Evangelicus*, um den «Sünder mit dem Netz des göttlichen Worts» zu fangen.[17]

Auch so mancher Philosoph verstand sich als Jäger, der aber weniger der Seele als der Weisheit nachjagte und dabei oft nicht ohne Netz auskam. Die abstrakte Tätigkeit des Intellekts schrie nach bildhafter Übersetzung. Nicht zuletzt bei der edlen Jagd und ihren Instrumenten wurde man fündig. Referenzwerk der Philosophie als venatorisches Wissen ist Nikolaus von Kues' Spätwerk *De venatione sapientiae* (1463), worin seine gesamte Philosophie in Jagdmetaphern zum Ausdruck kommt. Giordano Bruno (1548–1600) machte sich diese Analogie in seiner Schrift *De progressu et lampade venatoria logicorum* zu eigen. Publiziert wurde sie während Brunos erstem Aufenthalt in Deutschland im Jahr 1588. Bruno war damals als «doctor italus» an der Universität Wittenberg immatrikuliert. In dem Werk wird die gesamte Syllogismus-Theorie und Topik des Aristoteles in venatorischen Termini gelesen.[18] Als

14 Justus Georg Schottel: Teutsche Vers- und Reimkunst, Lüneburg 1656 (Nachdruck Hildesheim 1976), Widmungsteil, unpag.

15 Mucken-Netz oder Gemüts-Erfrischung In welche vielfältige widerwärtige einfliegende Gedancken und melancholische Anstöß abzuhalten Durch etliche fröliche Gesängen, Salzburg 1594.

16 Andreas Strobel: Festivale des Geistlichen Fisch-Netz. Das ist: Gantz neue formirte und sehr nutzliche Predigten, auf die Fest-Tag des gantzen Jahres, Nürnberg 1697.

17 Thomas Bucellenus: Actaeon Evangelicus oder Evangelische Waidkunst, München 1685.

18 Luiz Carlos Bombassaro: Im Schatten der Diana. Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno, Frankfurt/M. 2002.

Abb. 6
«Jagdfeld» als Netzdiagramm, Giordano Bruno, De progressu et lampade venatoria logicorum (1588)

ob es sich um ein leicht lesbares und gut verständliches Jagdhandbuch handelte, sind die aristotelischen Topoi in einem Jagdfeld («campus») verortet, in dem der Jäger («venator») mit Hilfe von Hunden, Schlingen und Netzen Beute machen will. Die Geräte des Jägers, wie das Netz, sind es, die den Intellekt in Aktion versetzen. Das Netz kommt nicht nur metaphorisch als Jagdgerät zum Ausdruck, vielmehr lässt auch die diagrammatische Gestalt einer graphischen Darstellung eine Netzstruktur erkennen. *(Abb. 6)* Das Jagdfeld stellt eine Raute dar, die in vier Rauten regelmäßig unterteilt ist – in die Kategorien-Felder «Accidens», «Genus», «Proprium» sowie «Definitio». In der Mitte ist mit «Species» ein deutlich kleineres Rautenfeld positioniert. In diesem als Rautenmuster gestalteten Jagdfeld vollzieht sich der gesamte Erkenntnisprozess. Bruno will damit das menschliche, auf Sprache bezogene Denken veranschaulichen.

Verdeckte Netze in der Wissensliteratur

Brunos Diagramm verweist darauf, dass in großen Teilen der Wissensliteratur von Renaissance und Barock Netzvorstellungen wirken. Weitere Beispiele aus dem Zeitraum von 1550 bis 1670 sollen dies belegen. Die ausgewählten Druckschriften haben gemein, dass sie das enzyklopädische Wissen nicht wie bei Wörterbüchern und Lexika in extenso ausbreiten, sondern es durch spezifische methodische Zugänge überblicken und systematisch verdichten.[19] Durch analoges und kombinatorisches Denken soll möglichst auf einen Blick die Ordnung der Dinge und damit das Wissen der Welt sichtbar gemacht werden.[20] Alle vorgestellten Abhandlungen sind mehr oder weniger schmal. Auffällig an ihnen ist, dass bei Darstellung und Vermittlung von Wissen netzartige Muster agieren, auch wenn von Netz explizit meist nicht die Rede ist. In einer Epoche, in der das Wissen auf die Schaubühne gelangte, setzte man eine Perspektive in Szene, in der alles mit allem zusammenhängt, und benötigte eine Figur, die auf Wechselwirkungen basiert. Jede spezialisierte Herangehensweise abweisend, wurden Phänomene nicht isoliert, sondern als Verknüpfungspunkte in einem Netz aufeinander verweisender Bedeutungen betrachtet. So konnte auch die Entsprechung von Makro- und Mikrokosmos, die damals in aller Munde war, dargestellt werden.

Während Bruno in *De progressu et lampade venatoria logicorum* das Netz zur Metapher des Denkens sowie dessen Maschenstruktur zum Baustein seines Diagramms machte, besteht die Idee in *L'idea del Theatro* (Florenz 1550) von Giulio Camillo (1480–1544) darin, im Halbrund einer Theatertribüne ein Gitterfeld zu identifizieren, das nach einem ausgeklügelten System wechselseitiger Kombination die gesamte Schöpfung facettenreich zur Darstellung bringt.[21] In seiner kaum hundertseitigen bilderlosen kleinformatigen Abhandlung verortete Camillo eine hermetisierte Gedächtniskunst in einem Theatergebäude, das mit magischen, astrologischen, mythologischen Bildern ausgestattet war. Die Merkmale des klassischen vitruvianischen Theaters aufgreifend, kehrt Camillo die in einem Theater vorherrschenden Raumfunktionen um: Bei ihm steht der Zuschauer auf der Bühne, während auf den Zuschauerplätzen Sinnbilder für alle Dinge der Schöpfung aufgestellt sind. Camillo wollte mit dem Theater eine Merkarchitek-

19 Ann M. Blair: Too Much to Know. Managing Scholarly Information Before the Modern Age, Yale University Press 2010.

20 Thomas Leinkauf: Mundus Combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680), Berlin 1993.

21 Camillo starb 1544 in Mailand, ohne einen Text veröffentlicht zu haben. Kurz vor Camillos Tode gelang es seinem Gönner, dem Marchese Alfonso d'Avalos, noch, ihn zu einer Niederschrift der «Idea del theatro» zu bewegen, indem er seinem Freund und Begleiter Girolamo Muzio die Kerngedanken diktierte.

tur für Redner errichten, die in Form eines Koordinatennetzes funktionierte. Wenn auch umstritten ist, wie dieses Theater genau aussah – es existieren weder Modelle noch Abbildungen zu diesem Werk *(Abb. 7)* – , steht fest, dass dem Halbrund einer Theaterarena ein aus 49 Maschen bestehendes Netzmuster übergestülpt war. Die sieben übereinanderliegenden Ränge repräsentieren den Stufenbau der Welt von den spirituellen Grundlagen der Schöpfung aufwärts über die Planeten bis zum Mikrokosmos der menschlichen Sphäre. Den sieben Planeten – Mond, Merkur, Venus, Sonne, Mars, Jupiter, Saturn – sind vertikale Segmente zugeordnet, die die sieben horizontalen Ränge kreuzen. Den Planeten als erste Ursachen vorangestellt sind die Sefiroth (der hebräische Ausdruck für die göttlichen Emanationen im kabbalistischen Lebensbaum) oder die Sieben Säulen des Salomonischen Tempels der Weisheit als die «ewigen Orte» schlechthin seines Gedächtnissystems.[22]

Camillos Theatrum machte einen geradezu exzessiven Gebrauch von emblematischen Bildern, entsprechend der Forderung antiker Rhetoren, in der Gedächtniskunst «imagines agentes» zu verwenden. Dementsprechend sollten diese Bilder, die auf den Rängen aufgestellt waren, die Besucher in eine innere Aktivität versetzen. Die Betrachter waren es, die ein Netz der Assoziationen knüpften, indem sie die Bilder auf den Rängen entschlüsselten und untereinander kombinierten. Auf das Gittermuster der Zuschauerränge blickt der Zuschauer aus einer gottähnlichen Vogelperspektive: «Der Wald ist unsere niedere Welt, der Hang ist der Himmel, der Hügel ist die überhimmlische Welt. Und um die Dinge der unteren Welt zu verstehen, muss man zu den höheren Dingen aufsteigen, von wo man dann, wenn man von oben herabblickt, eine sicherere Erkenntnis der niedrigen Dinge haben kann.»[23] Was schon bei Stadtgrundrissen angeschnitten worden ist: Im Netz wird man sich der Netzstruktur kaum bewusst, erst wenn man in gebührendem Abstand einen Standpunkt außerhalb des Netzes einnimmt, tritt dieser visuelle Effekt zutage. Seinen Zweck erfüllte Camillos Theater nur dann, wenn der Betrachter auf der Klaviatur einer Netzstruktur zu spielen verstand. Bis heute lässt man sich im Rückenwind der rasanten technischen Entwicklung neuer Medien von Camillos Ansatz faszinieren, erscheint

22 Frances Yates sieht in Camillos Konstrukt das Universum verkörpert. Paolo Rossi misst in seinem Buch Clavis universalis (1960) die Leistung Camillos an seinem Beitrag für ein pansophisches Modell, ein universales Wissensgebäude, wie es immer wieder – und bei Leibniz letztmals – entworfen worden sei; Frances A. Yates: Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare. Weinheim 1991, S. 131; Paolo Rossi: Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz, Bologna 1983 (zuerst 1960), S. 103–129.

23 Giulio Camillo: L'idea del Theatro, Florenz 1550, S. 11f. (Übers. bei Yates, S. 133).

24 Peter Matussek: Computer als Gedächtnistheater, in: Götz-Lothar Darsow (Hg.): Metamorphosen. Gedächtnismedien im Computerzeitalter; Stuttgart/Bad Cannstatt 2000, S. 81–100.

25 Der Renaissancehistoriker Eugenio Garin stellt sich die Frage, ob nicht die gesamte Idea del theatro wie ein «manuale di pratiche cabalistiche o un rituale magico» zu lesen sei, Eugenio Garin: II «teatro» di Giulio Camillo e la «retorica» del Patrizi, in: Archivio di filosofia 3 (1953), S. 33–36.

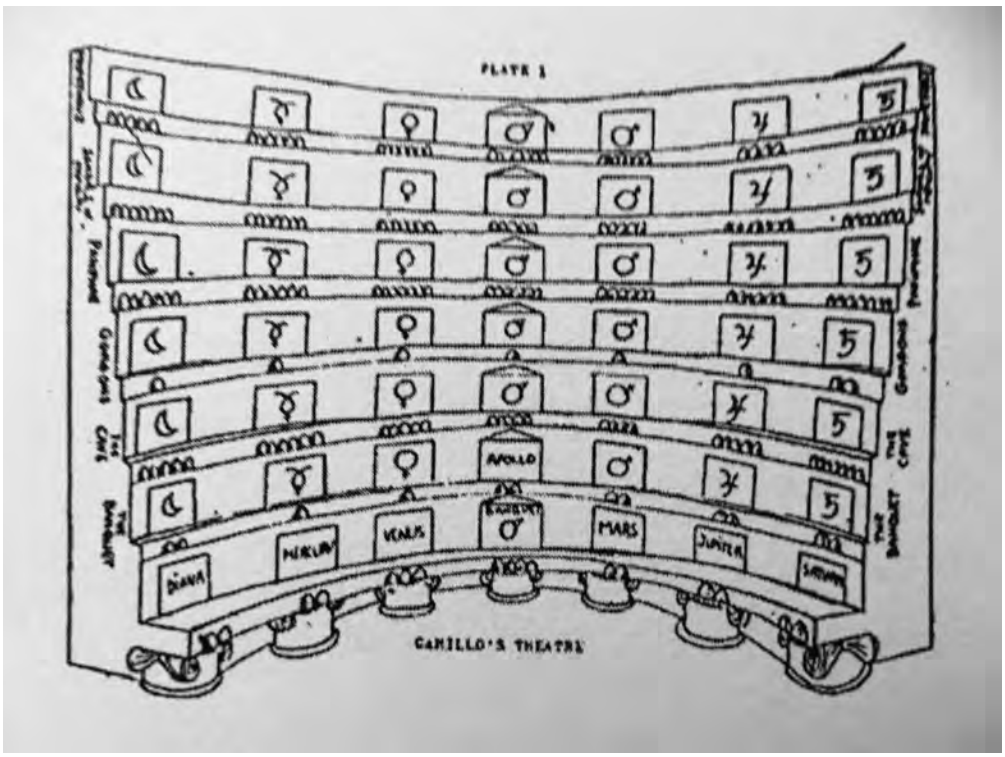


Abb. 7
Netzstruktur und Theaterbühne, Giulio Camillos «Gedächtnistheater» (1550) in einer Rekonstruktion von 1970

doch der Computer als moderne Form des von Camillo konzipiertem Gedächtnistheaters.[24] Dennoch: Die ausgeprägte Verschlüsselung der Zusammenhänge relativiert die Transparenz, die mit Vogelperspektive und Netzstruktur einhergeht.[25] Camillo begibt sich mit seinem Gedächtnistheater auf eine Gratwanderung zwischen Verschleierung und Durchsichtigkeit.

Wissensarchitekturen der frühen Neuzeit, wie sie in der Kette der Wesen und der Spiegelung des Makrokosmos im Mikrokosmos Gestalt annehmen, bedienen sich intensiv netzaffiner Vorstellungen. Zu ihnen zählt allen voran die Figur des Baumes mit ihren Verästelungen. Während heutzutage Netzwerke im World Wide Web Geflechte ohne Zentrum, wuchernde Knoten beschreiben, transportierte in Mittelalter und früher Neuzeit die organische Verbindung vom Stamm über die Äste bis zum Blatt eine konkrete Vorstellung, auf welche Weise das Kleine mit dem Großen zusammenhängen soll. Graphische Darstellungen, die durch Verbindungslinien oder Klammern die Beziehungen zwischen einzelnen Elementen, ihre Verwandtschaft oder hierarchische Ab-

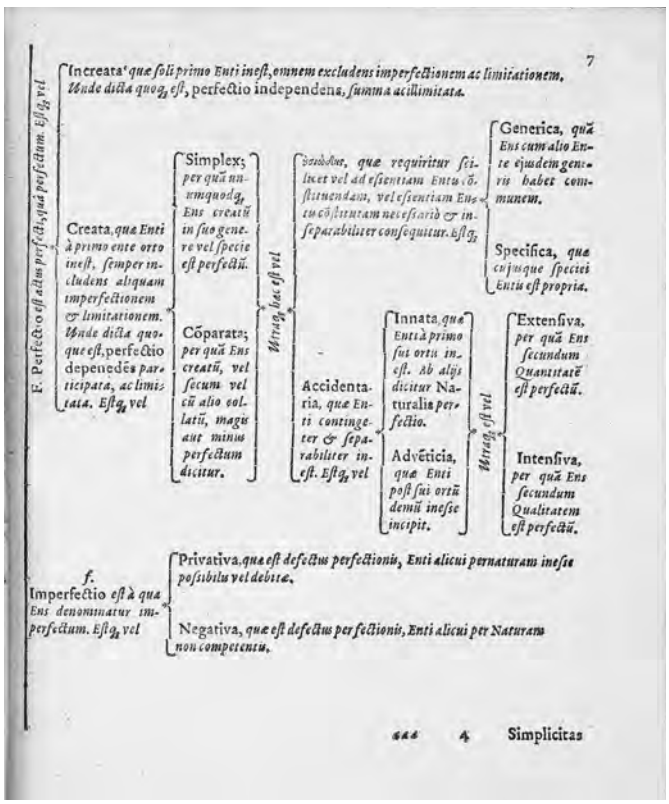


Abb. 8
Die Wechselseitigkeit von geschweiften Klammern, Jacob Lorhard, Theatrum Philosophicum (1613)

hängigkeiten zeigen, werden Baumdiagramme genannt, obwohl sie meist gar nicht wie Bäume aussehen. Die Verbreitung des enzyklopädischen Wissens im Buchdruck, vor allem seit Gregor Reischs *Margarita philosophica* (1503), trug wesentlich zur Verbreitung dieser Diagramme als platzsparende Medien der Wissensvermittlung bei. Insbesondere das 1543 erschienene einflussreiche Lehrbuch *Dialecticae institutiones* von Petrus Ramus (1515–1572) setzte durch seine diagrammatische Repräsentation Maßstäbe. Begriffe sind darin keine isolierten, einzig auf sich selbst gestellten Instrumente der Argumentation, vielmehr fügen sie sich in einen ihnen übergeordneten, nach Ober- und Unterbegriffen geordneten systematischen Zusammenhang. Medientheoretiker haben dieses Phänomen keineswegs ignoriert: Nach Ansicht von Walter J. Ong (1912–2003) bestand im 16. und 17. Jahrhundert eine «addiction to such outlines»;[26] als «teaching machine» bezeichnet Marshall McLuhan (1911–1980) die diagrammatisch gestaltete Buchseite der frühen Neuzeit.[27]

Die Verästelungen geschweifter Klammern verleihen Jacob Lorhards *Theatrum Philosophicum* (1613), einem einführenden Lehrbuch in die Vielfalt der Wissensfelder, eine netzartige Struktur, die sogleich ins Auge fällt. Allein die Tatsache, dass in diesem Text erstmals das Wort «Ontologie» vorkommt, sicherte der Abhandlung bei Philosophie- und Begriffshistorikern bleibende Aufmerksamkeit.[28] Großbuchstaben, die sich auf Fortsetzungen auf den darauffolgenden Seiten beziehen, setzen Verlinkungen, die an einen modernen Hypertext erinnern.[29] Die baumdiagrammatische Darstellungsweise des *Theatrum Philosophicum* erstreckt sich im Kapitel über Methapysik und Ontologie über nicht weniger als 58 Seiten. Das Klammersystem nutzt Lorhard dabei auf drei unterschiedliche Weisen. Am häufigsten dienen ihm geschweifte Klammern dazu, komplexe Begriffe in zwei oder mehr kontrastierende Unterbegriffe aufzuteilen. Von einem am linken Rand aufgestellten Oberbegriff werden – streng dichotomisch – Unterbegriffe deduziert und auf einer gemeinsamen hierarchischen Stufe präsentiert. Von diesen wiederum sind jeweils zwei weitere Unterbegriffe ableitbar etc. Klammern werden aber auch genutzt, um Fußnoten einzufügen, worin dann erklärt wird, wie ein eingeführter Begriff verstanden werden soll. Dann nutzte Lorhard die Klammern auch invers, das heißt zwei Unterbegriffe werden damit gebündelt und als Gruppe wieder in den oberen Begriff, aus dem sie hervorgegangen sind, zurückgeführt. Die wechselseitige Beziehungstruktur eines Netzes kommt in besonderer Weise zum Ausdruck, wenn Klammern sich nicht nur von rechts nach links, sondern auch von links nach rechts öffnen, um die durch die vorherige Klammer bewirkte Aufteilung wieder rückgängig zum machen. *(Abb. 8)*

Arboreske Diagramme sind für die abendländische Kultur wirkmächtiges Instrument der Wissensvermittlung; sie unterlaufen die Opposition von Text und Bild. Die visuelle Verästelung des Wissens, die es zugleich hierarchisiert, geht auf die *Isagoge* des Porphyrios von Tyros (233–305) zurück. Wie sehr Baumfiguren Netzstrukturen abbilden, zeigt nicht zuletzt der kabbalistische Lebensbaum des Sefirot, der die zehn göttlichen Emanationen mit 22 Pfaden verknüpft. Dieses Netzmodell aus Gegensatzpaaren, die in der Mitte ihren Ausgleich finden, soll die göttliche Schöpfung, die Verschränkung von Mikro- und Makrokosmos versinnbildlichen.

26 Walter J. Ong: From Allegory to Diagram in the Renaissance Mind: A Study in the Significance of the Allegorical Tableau, in: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 17 (1959), S. 423–440, hier S. 437.

27 Marshall McLuhan: The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man, London 1962, S. 145.

28 Jean-François Courtine: Ontologie ou métaphysique? Pour l'histoire du mot «Ontologia», in: Giornale di Metafisica 7 (1985), S. 3–24; José Ferrater Mora: On the Early History of «Ontology», in: Philosophy and Phenomenological Research 24 (1963), S. 36–47.

29 Peter Øhrstøm/Sara L. Uckelman/Henrik Schärfe: Historical and Conceptual Foundations of Diagrammatical Ontology, in: Uta Priss/Simon Polovina/Richard Hill (Hg.): Conceptual Structures: Knowledge Architectures for Smart Applications, Berlin 2007, S. 374–386.

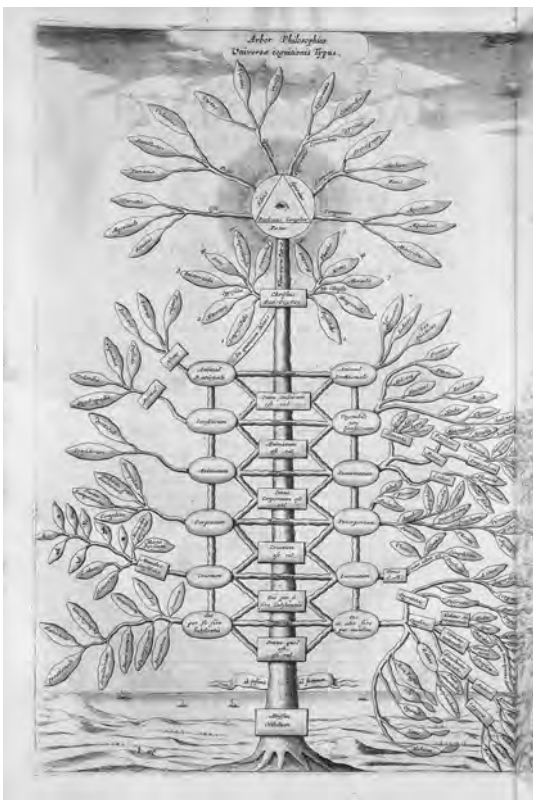


Abb. 9
Hierarchisches Verästelungsmodell, Athanasius Kircher, Ars Magna Sciendi (1669)

Ähnlich ist die «Arbor Philosophica» von Athanasius Kircher (1602–1680) in seiner Abhandlung *Ars Magna Sciendi* (1669) gestaltet. Nahezu den gesamten Stich füllt die Darstellung eines Baumes aus. *(Abb. 9)* Seinem Stamm entsprießen in symmetrischer Anmutung zahlreiche Äste, die mit rechteckigen und ovalen Textflächen verbunden sind und in Laubblättern enden, die zugleich als Beschriftungstafeln dienen. Das Modell ist durch eine dreispaltige und zugleich dichotomische Form gekennzeichnet. Auf dem Kupferstich werden die Gattungen in den ovalen, die Substanzen in den rechteckigen Feldern benannt. Die beiden äußeren, als «Gattungen» in Opposition stehenden Spalten münden in die mittlere Zone, in die Synthese der Substanz. Die Gattungen sind stets antithetisch zu lesen. So schöpfen in Kirchers Modell die Gattungen des Belebten («Animatum») und Unbelebten («Inanimatum») aus der Substanz der Physizität («Omne corporeum»). Ihre Gegensätze lassen sich an den abzweigenden Blättern ablesen: Als beseelte körperhafte Substanzen gelten die lebendigen und mit Sinnen ausgestatteten Dinge («vegetabili» und «sensibilum»). Unbeseelte kör-

perhafte Substanzen bestehen hingegen aus «elementa», «mixta» und «caelum», also den vier Elementen, bestimmten Mischungen sowie Anteilen des Himmels. Die Logik des Modells, das Konzepte aus Scholastik und Kabbalistik aufgreift – insbesondere die Kombinatorik von Raimundus Lullus (um 1230–1315) regte Kircher an –, spiegelt sich in einer Stufenleiter der Substanzen, vom kleinsten Begriff ganz unten bis zum umfangreichsten ganz oben. Unterhalb der Baumspitze wird ganz im Sinne der jesuitischen Weltsicht Christus, ganz oben als Gottessymbol das im Dreieck gefasste Auge angeführt. Insofern sollte man den Baum deduktiv lesen, von oben nach unten.

In der frühen Neuzeit vermochte man die Welt zu überblicken, weil man in emblematischen Verdichtungen zu denken verstand – man entwickelte eine Virtuosität, im Teil das Ganze zu sehen. Es kam darauf an, in der Verknüpfung von partikularen Wissensbestandteilen zur prinzipiellen Erkenntnis zu gelangen.[30] Zur Vermittlung entwarf man Netzmuster – Konfigurationen aus Verbindungen und Knoten –, die sich abheben von den linear voranschreitenden Buchstabenfolgen; sie scheinen ein zwischen Text und Bild verortetes Ausdrucksmittel zu sein.[31] Auf Anhieb zeigen sie Beziehungen zwischen einzelnen Elementen, ihre Verwandtschaft oder hierarchischen Abstufungen. Gelangen derartige netzartige Vorstellungsmuster in ein Buch, wird es beinahe zwangsläufig zu einem Schauplatz des Wissens, ging es doch damals darum, auf einen Blick Strukturen zu erfassen. Dabei spiegelt sich die Annäherung an das Abstraktum «Netz» oft in naturalistischen Analogien, sei es, dass von Baum, von einer Theaterarchitektur oder – für die Andromeda – von einer tänzelnden Frau im wallenden Kleid die Rede ist.

Über die Unmöglichkeit, aus Netzen herauszukommen

Zwei Jahre vor Kirchers *Ars Magna Sciendi* veröffentlichte Robert Hooke (1635–1703) seine bilderüberbordende *Micrographia*. Noch gehen empirisches und klassifizierendes Denken, wie es sich bei Hooke ankündigt, und analoges und emblematisches Denken, das den Wissensdiskurs von Renaissance und Barock über weite Strecken prägte, nebeneinander her. Noch war nicht ausgemacht, welches Wissenskonzept sich durchsetzen sollte. Die Zukunft ge-

30 William B. Ashworth: Natural History and the Emblematic Worldview, in: David C. Lindberg u.a. (Hg.): Reappraisals of Scientific Revolution, Cambridge 1990, S. 303–331.

31 Steffen Bogen/Felix Thürlemann: Jenseits der Opposition von Text und Bild. Überlegungen zu einer Theorie des Diagramms und des Diagrammatischen, in: Alexander Patschovsky (Hg.): Die Bildwelt der Diagramme Joachims von Fiore. Zur Medialität religiös-politischer Programme im Mittelalter, Ostfildern 2003, S. 1–22.

hörte aber eindeutig einem Wissen, das beobachtet, ordnet und experimentiert. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts begann man gegen netzartige Zeichenstrukturen, wie sie Camillo, Lohard und Kircher vorführen, zu polemisieren. Im Rückenwind empirischer Methoden sah man in ihnen nur noch eine Verschleierung des reinen Wissens. In seinen *Elements of Philosophy* (1655) degradierte Thomas Hobbes die Sprache zu einem «spider´s web» (I, 3,8). Der englische Philosoph wandte sich gegen die semantische Vernebelung der Wahrheit durch metaphorische Netze. Robert Boyle (1626–1692) plädierte dafür, das Netzwerk der abstrakten Begriffe und Metaphern aufzulösen, damit nebulöse Illusionen nicht zur Entfaltung kommen. Demgegenüber sollten eindeutige logische Induktionsverfahren die Oberhand gewinnen.[32] Als Abgrenzungsfiguren galten die scholastischen Philosophen, die, wie John Locke (1632–1704) zu berichten weiß, «cover their ignorance with a curious and inexplicable web of perplexed words.»[33] Die metaphorische Vernetzung der Begriffe blieb den Protagonisten der Scientific Revolution ein Dorn im Auge. «Nullius in verba», so lautet das Motto der 1660 gegründeten Royal Society, das man mit «unmittelbarer Wahrnehmung» übersetzen kann.

Dass auch reine Empirie im Verbund mit experimentellen Verfahren neue Netze erzeugt, die jetzt nicht semiotisch, sondern empirisch gespeist und ikonisch vermittelt werden, zeigen die Prachtstiche von Christopher Wren (1632–1723) in Hookes *Micrographia.* Die Mikroskopie macht es offensichtlich: Jenseits des menschlichen Sehvermögens kommt eine Natur zum Vorschein, die aus Netzstrukturen besteht. Unvergrößert wird die Fliege im Bewusstsein des Beobachters kaum registriert, stark vergrößert avanciert sie zum Wunder. Im Auge einer Drohnenfliege sah Hooke «ein Gitterwerk, von einer Fülle kleiner Löcher durchbohrt [...] Im Sonnenschein sehen sie aus wie eine mit goldenen Nägeln bedeckte Oberfläche».[34] *(Abb. 10)* Heute nennt man ein derartiges Auge Netz- oder Facettenauge, weil es sich aus mehreren tausend Einzelaugen zusammensetzt. Weitmaschigere Netzmuster legt Hooke auch in seiner mikroskopischen Beobachtung von organischen Materialien frei: Urin verwandelt sich im gefrorenen Zustand in netzartige Kristallisationen (Observ. XIV), versteinertes Holz in vernetzte Mikrowelten (Observ. XVIII). Bei der Textur

32 Robert Boyle: Occasional Reflections [1665], in: The Works, London 1999, Bd. 5, S. 165.

33 John Locke: Essay Concerning [1689], hg. von Peter H. Nidditch, Oxford 1979, S. 494 (III, 10, 8).

34 Robert Hooke: Micrographia, London 1667, Preface [ohne Paginierung, 24. Seite].

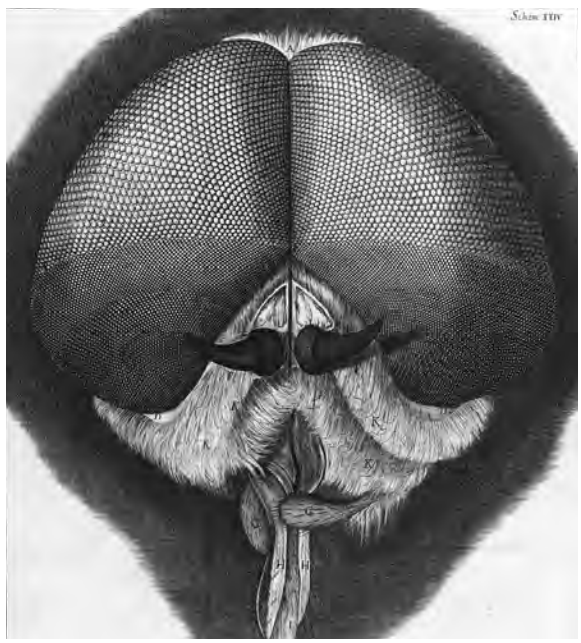


Abb. 10
Das «Gitterauge» einer Fliege, Robert Hooke, Micrographia (1663)

des Korks (Observ. XVIII) spricht Hooke von «pores» oder «celles», die auf zweidimensionalen Kupferstichen stets als Netzstrukturen erscheinen, ganz der heutigen Chemie und Physik entsprechend, die mit Kristallgittern arbeitet und Modelle molekularer und atomarer Vernetzungen entwirft.

Bereits im 17. Jahrhundert steht das Netz für komplexe Interaktionsmuster, was insbesondere biologische Systeme an den Tag legen. Die Entdeckung vernetzter Kapillarsysteme im Blutkreislauf im Jahr 1628 durch William Harvey (1578 –1657) verwandelt den gesamten menschlichen Körper in ein organisches Netzwerk. Wenig später trat die Neurologie auf den Plan, die physiologische Grundlagen des Denkens als Gewebe oder Netz auffasst. Das Gehirn als eines der differenziertesten Netzwerke überhaupt besteht aus Milliarden Neuronen, die sich in der drei Millimeter dicken Schicht der Großhirnrinde zusammenballen, um die eindringenden Reize zu Informationen zu verarbeiten. Ähnlich Auge und Bauch: Das Auge von Mensch und Tier verfügt über eine Netzhaut (retina), um die einfallenden Lichtimpulse in Bilder zu übertragen, das Bauchnetz (omentum majus) dient als Fettspeicher sowie als Damm gegen Krankheitserreger – alles Bestandteile des Körpers, die ausführlich im *Zedler* beschrieben werden. Dynamische Netze füllten die Leerstelle jenseits der menschlichen Sehkraft, ähnlich

wie bei der Schraffur lebendige Hell- und Dunkeldifferenzierungen aus der Nähe als fein gestrichelte Netze erkennbar sind. Netz-Konfigurationen allerorten: vom Mikrokosmos der Quanten, Quarks und Moleküle über die Natur, die uns alltäglich umgibt, bis zum Makrokosmos der Galaxien und Sternhaufen. Über alle Größenverhältnisse und Gegenstandsbereiche hinweg scheinen zwischen Fischernetz und Internet, zwischen Spinnennetz und neuronalem Netz Strukturparallelen zu wirken.

Wenn heute Neurologen feststellen, dass der Computer das menschliche Gehirn beeinflusst – der lineare Denkprozess über Ursache und Wirkung werde von einem vernetzten Denken über Korrelationen abgelöst –, dann erfordert das digitale Denken Strukturen und Praktiken, wie sie in der frühen Neuzeit schon erprobt worden sind. Verknüpfungspunkte, die auf binären Entscheidungsstrukturen beruhen, hatte bereits das Wissenssystem des Barock konsequent im Auge, um so der Informationsfülle Herr zu werden. Auch Ann Blair relativiert in ihrer Studie *Too Much to Know* (2010) die prinzipielle Neuheit des digitalen Informationsmanagement unserer Zeit. Schon in der frühen Neuzeit habe man der schon damals grassierenden Informationsflut ausführliche «reference books» entgegengesetzt, das heißt ausladende Exzerpt- und Zitatsammlungen, die eher konsultiert als durchgelesen worden sind. In diesem Beitrag standen bündige Abhandlungen im Vordergrund, die zügig einen Überblick über komplexe Materien, ja sogar über das universale Ganze zu vermitteln imstande sind. Sie machen bewusst, was uns heute im Computerzeitalter fehlt. Während in der barocken Wissensliteratur Zeichensysteme der Vernetzung nicht selten die Totalität abzubilden vermögen, ist das Netz von heute kaum mehr als ein Schlagwort aus Verlegenheit, mit dem die Unübersichtlichkeit der digitalen Informationsflut übertüncht werden soll. Im «Netz der Netze» greifen Kraken ohne Anfang und Ende um sich, frei flottierende Informationsverkettungen, die an jeder Stelle angezapft werden können und mitunter anarchisch anmutende Verknüpfungen des Unvereinbaren erzeugen. Nur noch in streng abgegrenzten Sphären der komplexen Netzstruktur scheint es möglich, sich einen Überblick zu verschaffen. Ein Vademecum des heutigen Universums gibt es nicht.

Bildnachweis: Abb. 1: Albrecht Dürer, Underweysung der messung, mit dem zirckel und richtscheyt, in Linien ebnen unnd gantzen corporen, 1525, aus: Digitale Diathek, Technische Universität Berlin, Institut für Kunstgeschichte [Prometheus-Archiv]; Abb. 2: Giovanni Paolo Gallucci, Theatrum mundi et temporis, Venedig 1588, S. 41 [Exemplar Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (HAB): 11 Astron.]; Abb. 3: Denis Diderot/Jean Le Rond d'Alembert, Enyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts Et Des Metiers, Tafelband (Planches), Bd. 8 [1771], Bildfolge zu Pèche, Fabrique des Filets, Planche XXV; Abb. 4: Pieter Bruegel d. Ä., Die niederländischen Sprichwörter [1559], Gemälde, Öl auf Eichenholz, Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin, aus: bpk – Bildportal der Kunstmuseen, Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Berlin [Prometheus-Archiv]; Abb. 5: Claudius Paradinus, Symbola heroica, Antwerpen 1567, S. 133 [Exemplar HAB: P 407 Helmst. 12°]; Abb. 6: Giordano Bruno, De progressu et lampade venatoria logicorum, 1588, S. 9 [Exemplar HAB: Li 990]; Abb 7: Camillos Gedächtnistheater, Rekonstruktion nach: Lu Berry Wenneker: An Examination of «L' idea del Teatro» of Giulio Camillo [Phil. Diss.], Pittsburgh 1970; Abb 8: Jacob Lorhard, Theatrum Philosophicum, Basel 1613, Abschnitt Metaphysik/Ontologie, S. 7 [Exemplar HAB: 201.13 Quod.]; Abb. 9: Athanasius Kircher, Ars Magna Sciendi, Amsterdam 1669, Kupferstich gegenüber S. 251 [Exemplar HAB: 6.3 Quod. 2°]; Abb. 10: Robert Hooke, Micrographia, London 1663, Schema XXIV (bei S. 175) [Exemplar HAB: 30.2. Phys. 2°].

Ina Schabert

Fadenwerk mit Löchern

Weibliche Netze in der Frühen Neuzeit

Hier wird von der Jungfrau Arachne erzählt,
die die Kunst der Herstellung eines feinen Gewebes,
«Netz» genannt, ersann.[1]

Freudianische Geschlechtertheorie sieht männliche Identität gekennzeichnet durch die harte, grenzscharfe Unterscheidung zum anderen. Die Frau hingegen ist, da sie als Mädchen nie wie der Knabe gezwungen war, sich von der Mutter als erster Bezugsperson abzugrenzen, verständnisbereit, kooperativ und bindungsfreudig. Die Unterscheidung entspricht den Klischeevorstellungen von Geschlechterdifferenz. Der Mensch als netzwerkendes Wesen ist demnach weiblichen Geschlechts. Dem stellte sich allerdings jahrhundertelang die Verpflichtung zu einer zurückgezogenen Lebensweise entgegen. Abseits der Öffentlichkeit vollzog sich das Leben der tugendhaften Frau. Versuche von Frauen, sich wirksam in das wissenschaftliche oder das politische Leben einzubringen, waren gekennzeichnet durch das Gegeneinander von innerer Bereitschaft und äußeren Hindernissen.

I. Das Kommunikationsmodell Frauenstadt

Weshalb sind kluge und tugendhafte Frauen, anstatt erfolgreich zu sein, von altersher verkannt und geschmäht worden? In der allegorischen Erzählung *Le livre de la cité des dames* (1404/05) von Christine de Pizan (1365–ca. 1430) gibt die allegorische Dame ‹Rechtschaffenheit› der jungen Christine Antwort auf diese Frage. Es liegt daran, sagt sie, dass jede von ihnen «isoliert, für sich allein war und auf ganz verschiedenen Gebieten ihren Verstand einsetzte; daß sie sich jedoch niemals gemeinsam einer einzigen Sache widmeten».[2] Mangelnde Solidarität ist also das Problem. Christine erkennt es daraufhin als ihre historische Aufgabe, sie alle zusammenzuführen. Nachdem sie mit Hilfe der Dame ‹Vernunft› den Aushub des misogynen Schrifttums entfernt hat, erbaut sie auf dem Boden der Literatur mit dem Werkzeug ihrer Feder eine geistige Stadt. Gute, weise und gelehrte Frauen aller Zeiten und jeglichen Standes ziehen hier ein. *(Abb. 1)* Unter dem

Abb. 1
Einzug in die Frauenstadt, Le Livre de la cité des dames, 1404/05

Patronat der vornehmsten aller Frauen, der Jungfrau Maria, leben und wirken sie fortan ungestört und frei zusammen. Doch sie verbleiben in der Privatheit der Stadtmauern.

Anders Christine selbst. Mit ihrem programmatischen Einsatz für die Sache der Frauen wurde sie eine wichtige öffentliche Stimme in der *Querelle des femmes,* die Jean de Meun mit der frauenfeindlichen Fortsetzung des höfischen *Rosenromans* losgetreten hatte. Ihre Hoffnung auf die gegenseitige Unterstützung von Frauen erfüllte sich in ihrem eigenen Leben in einer engen persönlichen und politisch beratenden Beziehung zu Isabeau de Bavière, der mächtigen Gemahlin des regierungsunfähigen Karl VI., die an dessen Stelle die Geschicke Frankreichs bestimmte. In den nachfolgenden 150 Jahren fand *Das Buch von der Stadt der Frauen* weite Verbreitung, wie zahlreiche Abschriften sowie Übersetzungen ins Flämische (1475) und ins Englische (1521) belegen. Auch mehrere Sätze von Teppichen mit Bildern vom Bau der Frauenstadt kündeten über Generationen hinweg an den Wänden adliger und königlicher Paläste von der Idee weiblicher Solidarität.

II. Der italienische Sonderweg

Eine Pionierrolle in der gesellschaftlichen Anerkennung von Frauen spielte im 15. und 16. Jahrhundert Italien. Es war kein Zufall, dass Christine gefördert wurde von einem Vater, der aus Venedig stammte. Intellektuelle und literarisch tätige Frauen wurden an den italienischen Höfen akzeptiert und respektiert; sie benötigten keine physischen Schutzmauern. Sie nahmen intensiv an heterosozialer Netzwerkbildung teil, und sie pflegten auch homosoziale gesellschaftliche Kontakte. Beziehungen von Autorinnen zu Mäzeninnen und Freundschaften zwischen Autorinnen dokumentieren sich in zahlreichen Widmungen und Komplimentgedichten von Frau zu Frau und in Anthologien von Frauen verfasster Texte. Auch weibliche Gemeinschaften malen sich die Italienerinnen, wie vor ihnen Christine, gern aus.[3]

Hingegen zeugen bereits die Veränderungen in den Übersetzungen von Christines *Stadt der Frauen* vom nordeuropäischen Misstrauen gegenüber einer Mitwirkung der Frau im kulturellen Leben. Der (anonyme) Übersetzer der flämischen Fassung bezweifelt, dass Christine das Werk geschrieben hat, und nimmt ihm in

1 Christine de Pizan: Le livre de la cité des dames (1404/05), dt. Das Buch von der Stadt der Frauen, übers. von Margarete Zimmermann, Berlin 1986, S. 112.

2 Ebd., S. 215.

3 Siehe dazu Virginia Cox: Women's Writing in Italy 1400–1650, Baltimore 2008.

einem hinzugefügten Epilog mit einer patriarchalisch moralischen Leseanleitung die emanzipatorische Stoßkraft. In der englischen Version erscheint Brian Anslay, der Übersetzer, als Autor; das Werk reiht sich damit in jene unverbindliche Frauenpanegyrik ein, die bis weit ins 17. Jahrhundert hinein im Rhetorik-Wettstreit der Männer das formale Gegenstück zur Frauenschmähung war. Holländischen und englischen Leserinnen war es somit gar nicht möglich, in der *Cité des dames* den Versuch eines feministischen Consciousness-raising zu sehen, als den Christine ihr Buch beabsichtigt hatte.

III. Das Modell ‹Abendmahl›

Aber immerhin wurde die Idee einer weiblichen Aktionsgemeinschaft in England wieder aufgegriffen und neu gestaltet in einem bemerkenswerten, erst in den letzten Jahrzehnten wieder beachteten Werk der Autorin Æmilia Lanyer (1569–1645). Das umfangreiche Gedicht mit dem Titel *Salve Deus Rex Judaeorum* entstand kurz vor 1611. Es entwirft ein Wunschbild weiblichen Zusammenwirkens, das sich auf die Lebenswelt der Autorin bezieht, die dem englischen Hof nahestand. In einem ungewöhnlich umfangreichen Rahmentext werden die vornehmen Damen des Hofs, an ihrer Spitze Queen Anne, die Gattin von Jakob I., zur Teilnahme am Gedichtritual gebeten. Die individuellen Einladungen sind jeweils fein abgestimmt auf den gesellschaftlichen Rang, die religiöse Einstellung und den besonderen literarischen Geschmack der Empfängerin, auch die jeweilige lebensweltliche Beziehung zur Dichterin wird benannt. Eine ergänzende Einladung ergeht an «alle tugendhaften Damen im Allgemeinen».[4] Die Absicht Lanyers dürfte es gewesen sein, die Frauen jenseits der damals virulenten konfessionellen Konflikte auf der Basis einer gemeinsamen, religiös verankerten Mütterlichkeit zusammenzuführen und ihnen die potenzielle gesellschaftliche Stoßkraft ihrer Solidarität bewusst zu machen. Die Widmungen geben sich einerseits als ehrenvolle Aufforderungen, an der Gedichtfeier teilzunehmen; andererseits erbitten sie die huldvolle Akzeptanz des Gedichts aufseiten der angesprochenen Damen, welche es adeln würde und was wohl auch zu der praktischer Unterstützung seiner Autorin führen sollte, die es tatsächlich zur Folge hatte.

4 Diane Purkiss (Hg.): Renaissance Women: The Plays of Elizabeth Cary. The Poems of Æmilia Lanyer, London 1994, S. 241–270, S. 246.

Der zentrale Text beansprucht, in der Nachfolge Christi das Abendmahl zu vollziehen. Das Ritual wird von der Dichterin inszeniert, während eine der zwölf im Widmungsteil genannten adligen Damen in der Rolle des Priesters wirkt. Diese Gäste werden, so stellt das Gedicht fest, durch die gemeinsame Feier des Lady's Supper einander verbunden in der Liebe zum Jesuskind und in empathischer Nähe zur Gottesmutter. Wie in Christines Frauenstadt ist Maria die Patronin, die vor misogynen Anfeindungen schützt, und hier wie dort wird die Marienverehrung begleitet von einer Apologie für Eva, deren Erbsünde ein stereotypes Argument im frauenverachtenden Schrifttum war. Lanyer hat vermutlich das *Livre de la cité des dames* gekannt. Das Selbstbewusstsein, das sich in ihrem Gedicht artikuliert, wie auch die gefühlsintensive Religiosität und der lateinische Titel verweisen auf den italienischen kulturellen Hintergrund der Autorin. Ohne von dem Gedicht zu wissen, hat eine amerikanische Künstlerin, Mary Beth Edelson, in den 1980er Jahren in ähnlicher Absicht ein analog strukturiertes Bild geschaffen. *(Abb. 2)* Das Poster stellt, nach dem Muster von Leonardo da Vincis berühmtem Bild, ein von zwölf zeitgenössischen amerikanischen Malerinnen gefeiertes Abendmahl dar. Und auch hier wird die Szene umrahmt von vielen weiteren, anonym bleibenden Frauen.

IV. Networking in Krisenzeiten

Sich weibliche Zusammenarbeit jenseits der engen Familienbeziehungen in Form einer Frauenstadt oder einer gemeinsamen Abendmahlsfeier vorzustellen, war bereits ein mutiger Akt. Es schien, dass die Frauen noch weit davon entfernt waren, sich in der gesellschaftlichen Realität zu vernetzen, um wirksam ins reale politische, wissenschaftliche oder kulturelle Leben einzugreifen. Doch die Situation änderte sich unerwartet in den krisenreichen Jahren zwischen 1620 und 1660, die von länderübergreifenden religiösen Auseinandersetzungen, vom Bürgerkrieg in England, vom Dreißigjährigen Krieg auf dem Kontinent und von den Rivalitäten während und nach den Regentschaftsperioden in Frankreich geprägt waren. Praktische Notwendigkeiten lassen jetzt die Begabung der Frauen, in gesellschaftlichen Netzwerken zu arbeiten, abrupt zu ihrem vollen Recht kommen. Wie neuere Forschungs-

5 Siehe Mirjam de Baar: «God has chosen you to be a crown for all women!» The International Network of Learned Women Surrounding Anna Maria van Schurman, in: Susan van Dijk, u.a. (Hg.): «I have heard about you»: Foreign Women's Writings Crossing the Dutch Border, Hilversum 2004, S. 108–135, sowie Carol Pal: Republic of Women: Rethinking the Republic in the Seventeenth Century, Cambridge 2012. Auf diese Arbeiten stützen sich Teile des vorliegenden Beitrags.

Abb. 2
Abendmahl mit Frauen, Mary Beth Edelson, «Some Living American Artists: Last Supper» (1972)

arbeiten dargelegt haben, werden Frauen in Holland, Deutschland, Frankreich, England und Irland zu einflussreichen Akteurinnen.[5] Sie zeigen ein besonderes Talent, die Gegensätze zwischen politischen, dynastischen, religiösen und sozialen Gruppen zu überbrücken, und sie verstehen es, geschickt zwischen den Fronten zu vermitteln.

Die Frauen agieren innerhalb eines amorphen europäischen Kontaktnetzes, das Pädagogen, Theologen und Reformer wie Marin Mersenne, Jan Amos Comenius, Samuel Harlib, Constantijn Huygens und André Rivet auf ihren Reisen, mittels ihrer Publikationen und durch Briefe geschaffen haben. Von männlichen Mentoren angeleitet, zum Teil auch im Selbststudium erarbeiten sie sich eine beachtliche Bildung, vor allem Kenntnisse in neueren Fremdsprachen wie auch in Latein, Griechisch und Hebräisch, die die Voraussetzung für die grenzüberschreitende Verständigung waren. Aufgrund des weiterhin geltenden Gesetzes schicklicher Zurückgezogenheit ist ihr hauptsächliches Instrument eine intensive Korrespondenzaktivität. Selten verbindet sich diese mit gegenseitigen Besuchen, häufiger mit einer vorsichtigen Publikationstätigkeit. Gegenseitige Übersetzungen, Buchsendungen, Rezensionen und Empfehlungsschreiben fördern die Dynamik der Vermittlung. Inhalte der Kommunikation sind philosophische und theologische Streitfragen, politische Kontroversen, linguistische und mathematische Themen, aber auch alltägliche ökono-

mische, soziale und medizinische Probleme, die es pragmatisch zu lösen gilt. Der Exilhof der Stuarts im toleranten Holland, in Den Haag, fungiert als geographisches Zentrum der Netzwerkbildung und als persönlicher Treffpunkt derjenigen, die miteinander korrespondierten.

Zu erstaunlicher Perfektion im Networking bringt es die angloirische Lady Ranelagh (1615–1691), eine Schwester des Naturwissenschaftlers Robert Boyle. Nach ihrer Flucht vor den blutigen Ausschreitungen in Irland 1641 eröffnet sie einen Salon an der Londoner Pall Mall. Zusammen mit männlichen Reformern und in gemeinsamem Reformeifer, oft auch im Briefkontakt mit dem Haager Hof, mischt sie sich in aktuelle politische, religiöse, pädagogische, medizinische und naturwissenschaftliche Anliegen ein. Sie greift schlichtend in die Konflikte zwischen König und Parlament und zwischen Anglikanern und radikalen Protestanten ein. Sie gemahnt Karl I. und später seinen Sohn an die Verantwortung für die verarmten Verwandten, insbesondere für die Familie des Winterkönigs. Bedürftigen jungen Adligen hilft sie durch die Vermittlung von Tutorenstellen. Sie arbeitet sich in die Handelsgesetzgebung und in juristische Sachverhalte ein und wird zur gefragten Spezialistin für das Petitionssystem des mächtig gewordenen Parlaments. Reformprojekte verschiedenster Art gelangen erst nach ihrer Durchsicht und Auswahl an dieses Parlament. Nach ihrem Tod, 1691, würdigt der anglikanische Bischof Burnet ihre Verdienste mit einer ungewöhnlichen Digression in der Leichenrede für ihren Bruder:

«Sie war die längste Zeit im öffentlichen Leben präsent; mehr als fünfzig Jahre lang war sie die wichtigste aller Frauen während des Zeitalters der Revolutionen in den britischen Königreichen. [...] Sie war unermüdlich und äußerst geschickt, und ihre große Klugheit und das hohe Ansehen, das sie genoss, führten dazu, dass alle an den Wendepunkten ihres Schicksals ihre Freundschaft begehrten und zu schätzen wussten.»[6]

V. Frauenthemen

Eine Sonderrolle im Korrespondenznetz spielt die Kontaktaufnahme von Frau zu Frau. Der Briefaustausch zwischen gelehrten Frauen war geeignet, für die Schreiberin und die Adressatin die

6 Gilbert Burnet: Lives; Characters; and A Sermon Preached at the Funeral of the Honourable Robert Boyle, Dublin 1824, S. 269.

soziale Einsamkeit abzumildern und das Selbstbewusstsein zu stützen, das durch das Unverständnis der Umgebung nur allzu leicht gefährdet war. Die Briefe behandeln kontroverse Aspekte des weiblichen Selbstverständnisses, vor allem Fragen der Religiosität und der Legitimität von Bildung. In der homosozialen Kommunikation ist die Toleranz für existierende Meinungsverschiedenheiten besonders ausgeprägt.

Das prominenteste Beispiel einer solchen Korrespondenzaktivität ist das der in Utrecht wirkenden Anna Maria van Schurman (1607–1678). Ihre ungewöhnlichen Sprachkenntnisse ermöglichen ihr den Briefwechsel in allen damals gebräuchlichen Sprachen. Dem zeitgenössischen Alleinstellungsmerkmal eines Weltwunders oder gar eines Monstrums für ihre gelehrte Person wirkt sie mit der *Dissertatio de ingenii muliebris ad doctrinam et meliores litteras aptitudine* (1641) energisch entgegen. Sie beweist in dieser *Abhandlung der Befähigung des Geistes von Frauen* mit strenger scholastischer Logik, dass Bildung für jede (Oberschichts)Frau zugänglich und schicklich ist. Die Anregung zu dem Traktat gab Marie Jars de Gournay, die geistige Adoptivtochter von Montaigne und Herausgeberin seiner *Essais*, mit der Schurman in Briefkontakt stand. In ihrer Schrift *De l'égalité des hommes et des femmes* von 1622 vertritt Gournay weit kompromissloser als Schurman den Gleichheitsgrundsatz. Trotz der Verschiedenheit ihrer Positionen schätzen die beiden Frauen sich gegenseitig; Gournay nimmt Schurman in der zweiten Auflage von *De l'égalité* in ihren Katalog großer Frauen auf. Auch mit anderen Französinnen, unter anderem mit Marie du Moulin, Anne de Rohan und Madeleine de Scudéry, entwickeln sich auf der Basis der Hochschätzung von *De ingenii* briefliche Kontakte. Zusätzliches, kontrovers diskutiertes Thema in der französischen Korrespondenz ist die vielerorts angezweifelte Rechtfertigung kriegerischer Weiblichkeit, wie sie nach den Frauen des Alten Testaments in der näheren Vergangenheit Jeanne d'Arc verkörperte.

Für die englische Schullehrerin Bathsua Makin, die die jung verstorbene Tochter Elizabeth von Karl II. erzogen hat und später als Erzieherin adliger Mädchen wirkt, ist Schurman das bewunderte Vorbild. Diese findet es ihrerseits erstaunlich, dass Makin ihr beachtliches Wissen neben ihren beruflichen und familiären Ver-

pflichtungen erwerben konnte. Die beiden Frauen, die miteinander auf Griechisch korrespondieren, sind sich vor allem einig in ihrer Verteidigung umfassender und philologisch genauer Sprachkenntnisse als unverzichtbare Basis wissenschaftlicher Arbeit. Makin veröffentlicht 1673 eine temperamentvolle pragmatische englische Variante von *De ingenii* mit dem Titel *An Essay to Revive the Ancient Education of Gentlewomen*. Auch eine dänische Korrespondentin der Schurman, Birgitte Thott, wird durch deren Vorbild angeregt, eine (allerdings nicht veröffentlichte) Frauenverteidigung zu verfassen. Die gelehrte Christina von Schweden besuchte Schurman nach der Abdankung 1654 in Holland; eine Brieffreundschaft zwischen den beiden im Temperament sehr verschiedenen Frauen dürfte dem ebenfalls vorausgegangen sein. Mit der Prinzessin Elisabeth von Böhmen, Tochter des ‹Winterkönigs› Friedrich von der Pfalz und Enkelin von Jakob I., die am Hof von Den Haag aufwuchs und die ihre philosophische Kompetenz in einem ausgedehnten Briefdialog mit Descartes unter Beweis stellte, verbindet Schurman – trotz des gesellschaftlichen Rangunterschieds und trotz einer grundsätzlichen Divergenz in der Einschätzung traditionellen und neuen Wissens – eine besonders enge, brieflich und in konkreten Begegnungen besiegelte Freundschaft. Später, als Elisabeth Äbtissin von Herford ist, wagt sie es, Schurman und den Labadisten, denen diese sich angeschlossen hat, eine Zeitlang in ihrem Stift Zuflucht zu gewähren, nachdem die Gruppe Holland verlassen musste.

Immer werden männliche Briefpartner in das Korrespondenznetz einbezogen. Oft sind es Geistliche, Wissenschaftler, Hauslehrer oder Verwandte, die auf ihren Reisen die Kontakte zwischen den Frauen überhaupt erst herstellen. In Bezug auf Schurman belegt ein paradigmatisches heterosoziales Girardsches Beziehungsdreieck den engen Zusammenhang zwischen männlicher und weiblicher Verbundenheit. Ihr Mentor, der Leidener Theologe André Rivet, hinterlässt ihr seine hebräische Bibel (beide sind überzeugt davon, dass man die Bibel in dieser Sprache lesen müsse, da sie Gottes Sprache sei). Schurman wiederum gibt, als Zeichen der gemeinsamen Verehrung von Rivet, das wertvolle Geschenk an die Freundin Marie du Moulin weiter.

Abb. 3
Unter der Allegorie des Ruhms und den Büsten der Dichterin Sappho und der Homer-Übersetzerin Madame Dacier treffen sich Schriftstellerinnen zu einem Arbeitsgespräch. Frontispiz zu Band I von Eliza Haywoods Zeitschrift «The Female Spectator» (1744)

VI. Subversion in Friedenszeiten

Als sich die religiösen und politischen Verhältnisse mit dem Westfälischen Frieden, der Festigung des Regimes von Louis XIV. und der Restauration in England konsolidieren, zerfällt das Korrespondenznetz der Reformer, an dem die Frauen maßgeblich teilgenommen haben. Die wissenschaftliche Aktivität konzentriert sich wieder in den Universitäten, aus denen sie weiterhin ausgeschlossen bleiben. Auch die neu gegründeten Akademien akzeptieren keine weiblichen Mitglieder. Ein wissenschaftliches Gespräch von Frauen findet bestenfalls im heimischen Wohnzimmer statt. *(Abb.3)* Mit der öffentlichen Ordnung will man auch die traditionelle Geschlechterordnung restituieren, gegen die in der Krisenzeit vielfach verstoßen worden ist. Das Wirken der Frauen soll wieder auf die Privaträume der Familie und der Salons eingegrenzt werden.

Auch wenn diese Bestrebungen weitgehend erfolgreich waren, gab es doch verschiedenartige bemerkenswerte Versuche von Frauen, sich gegen die erneute Entmündigung zu wehren. Während der Kriege und Bürgerkriege haben viele von ihnen männliche Aufgaben übernommen – nicht nur als Netzwerkerinnen, sondern auch als Haushaltsvorstände während der Abwesenheit der Ehemänner, als tatkräftige Verteidigerinnen des Familienbesitzes, als Kriegshelferinnen, Verfasserinnen von politischen Petitionen und sogar, vor allem in der Fronde gegen Louis XIV., als militärische Kämpferinnen. Das politisch-kämpferische Engagement findet nun eine Fortsetzung im politischen Widerstand gegenüber dem herrschenden Regime, gemeinsam mit gleichgesinnten Männern. Im England nach der Glorreichen Revolution 1688 wendet sich dieser Widerstand gegen die Regierungspartei der als skrupellos empfundenen Liberalen (Whigs), im Frankreich unter Louis XIV. gegen den Absolutismus. Für die Frauen bedeutet solches Engagement

immer eine doppelte Auflehnung, da damit zugleich die Normen sittsamen weiblichen Verhaltens missachtet werden.

Französische Autorinnen wie Mme de La Fayette, Mme de Villedieu, Catherine Bernard und Catherine Durand-Bedacier, die dem Hof nahestehen, erfinden für den galanten Roman eine Variante mit politischem Biss, die sie *intrigues vivantes* nennen. Es sind dies fiktionalisierte Versionen von historischen Begebenheiten in Regierungskreisen, mit dem Schwerpunkt auf dem Liebesleben der Akteure. Die Werke bieten eine frauenzentrierte Perspektive auf die große Politik und implizieren zugleich Kritik an deren Brutalität und Sittenlosigkeit – eine Kritik, die zusätzlich durch sarkastische Kommentare der Erzählerinnen unterstrichen wird. Analogieschlüsse von der erzählten Vergangenheit auf die Gegenwart werden nahegelegt. Die Schriftstellerinnen wirken – wie insbesondere die Kooperation zwischen La Fayette und La Rochefoucauld zeigt – in enger Verbindung mit den männlichen Kritikern des Absolutismus.

Die Skandalchroniken der Französinnen werden bald übersetzt und fungieren als Vorbild für englische Erzählungen desselben Genres. Auch sie präsentieren erotisierte politische Geschichte in raffinierten Mischungen von Wahrheit und Erfindung. Da die konstitutive Monarchie nach 1688 wesentlich mehr Freiheit erlaubt als der Absolutismus in Frankreich, kann hier die eigene Gegenwart zum transparent verschlüsselten Gegenstand moralischer und politischer Kritik werden. Delarivier Manley und Eliza Haywood schreiben ihre pikanten Geschichten mit der Hilfe von Informantinnen, die unmittelbare Zeit- und Bettzeugen der Geschehnisse sind. Zusammen mit Politikern, Journalisten und männlichen Literaten der Tory-Partei arbeiten sie auf den (1710 schließlich erfolgten) Sturz der Whig-Regierung hin und auf den Fall des verhassten Feldherrn und Politikers John Churchill, Duke of Marlborough. Der Historiker G. M. Trevelyan bescheinigt Delarivier Manley 1930 in seinem Werk *England Under Queen Anne*, im Parteienstreit die wirkungsvollste Propaganda geliefert zu haben.[7]

Einen anderen Weg geht die sittenstrenge Mary Astell. Die hochgebildete junge Frau findet in London bereitwillige Unterstützung in religiösen Tory-Kreisen. Aufgrund ihres theologischen Wissen, ihrer argumentativen Unerbittlichkeit und ihres sarkasti-

7 Vgl. Ruth Herman, The Political Writings of Delarivier Manley, London 2003.

schen Stils wird sie zu einer vielbegehrten, von den Gegnern gefürchteten Pamphletistin des radikalkonservativen Anglikanismus. Eine geistige Heimat bietet ihr der Chelsea Circle, ein Zirkel vornehmer alleinstehender Damen, die sich im gemeinsamen Anliegen bildungs- und sozialpolitischer Reformen zusammengefunden haben – unter ihnen Lady Catherine Jones, eine Enkelin von Lady Ranelagh, und Lady Elizabeth Hastings, eine Schülerin von Bathsua Makin. In Astells meistbeachtetem, mehrfach nachgedrucktem Werk *Reflections Upon Marriage* (1700) verbindet sich religiöse und politische Thematik mit feministischem Engagement. Das theologische Traktat über die Bedeutung der christlichen Ehe im Kontext der seit 1688 geltenden staatsbürgerlichen Rechte entwickelt sich zum Plädoyer für die geistige Freiheit der Frau im Allgemeinen und für die ledige Frau (ein Status, auf den sie persönlich sehr stolz ist) im Besonderen. Schon in einer früheren Schrift hat sie dem Leben außerhalb der Ehe eindeutig den Vorzug gegeben in einer Darstellung, die wie eine Kurzfassung der Vita von Lady Ranelagh anmutet. Weibliches Single-Dasein ermöglicht optimales Netzwerken:

«Die ganze Welt gehört zur Familie einer alleinstehenden Frau; ihre Gelegenheiten, Gutes zu tun, werden nicht verringert, sondern vermehrt durch die Bindungslosigkeit. Persönliche Verpflichtungen grenzen ihr Denken nicht ein; ihre Wohltätigkeit bewegt sich im weitesten Raum.»[8]

In einem 1706 den *Reflections* hinzugefügten «Preface» entwirft die Autorin sodann ein Wunschbild kollektiven exklusiv weiblichen Zusammenwirkens, das ihr aufgrund der wenige Jahre zuvor begonnenen Regierungszeit von Königin Anna realisierbar erscheint. Die Frau auf dem Thron ist für Astell der schlagende Beweis gegen die grundsätzliche Gültigkeit diskriminierender Weiblichkeitsnormen. Sie sieht nun eine Zukunft herannahen, in der ein Stoßtrupp gebildeter und couragierter selbständiger Frauen, unterstützt vom weiblichen Souverän, die moralische und geistige Erneuerung des Landes bewirken wird. Der frühe Tod der Königin macht diese Hoffnung jedoch rasch zunichte.

8 Mary Astell: The First English Feminist. Reflections Upon Marriage and Other Writings, hg. von Bridget Hill, Aldershot 1986, S. 151. [Deutsche Übersetzung von Petra Altschuh-Riederer: Mary Astell, Reflexionen und Vorschläge, Aachen 2000, S. 305].

VII. Blaue Strümpfe und dunkle Damen

In den 1730er Jahren wurde Astell, ebenso wie die Autorinnen der politischen Skandalchroniken, erstaunlich schnell in die totale Vergessenheit abgedrängt. Auch sehr viel spätere Zeiten haben sich weiterhin schwergetan, die Frauen vergangener Jahrhunderte zu akzeptieren, die mit literarischen Aufrufen zu weiblicher Bündnisbildung oder durch praktische Mitarbeit in Netzwerken gleichgesinnter Männer gegen die von ihnen erwartete gesellschaftspolitische Abstinenz verstoßen haben. Was Christine de Pizan angeht, so artikuliert Gustave Lanson in seiner für Generationen verbindlichen Geschichte der französischen Literatur die misogyne Verachtung für die Autorin und ihr Werk, wenn er Christine schmäht als «eine der echtesten Blaustrümpfe, die es in unserer Literatur je gab, die erste in der unerträglichen Reihe von weiblichen Autoren».[9] Lanson wird kaum gewusst haben, dass sein Schimpfwort ‹Bas-bleue› in dem literarischen Salon, der sich später selbstironisch Bluestocking Circle nannte, ursprünglich (in einem Brief von 1756) als eine amüsierte weibliche Bezugnahme auf die etwas eigenwillige Bekleidung eines männlichen Mitglieds benutzt wurde. Der allgemeinen Feindseligkeit entsprechend veränderte sich um 1800 die Wortbedeutung im gesamteuropäischen Raum zu einer pejorativen Bezeichnung für Frauen, die den Versuch machten, sich in die Männerdomänen des öffentlichen oder des wissenschaftlichen Lebens einzumischen. Die Autorin Æmilia Lanyer ist für die Literaturgeschichtsschreibung hingegen kein Blaustrumpf; vielmehr gilt sie, seit den Spekulationen von A. L. Rowse (1973), ohne triftigen Grund als die sittenlose Dark Lady von Shakespeares Sonetten. Delarivier Manley ist in Winston Churchills Biographie seines Ahnen John Churchill, Duke of Marlborough (1933) das Opfer grober Beschimpfungen geworden. Erst in den letzten Jahren hat man begonnen, dem weiblichen Networking und dessen literarischen Wegbereiterinnen positive Aufmerksamkeit zu schenken.

Der gelehrte Lexikograph Samuel Johnson definiert in seinem *Dictionary* Network als «Gewebe, dessen Maschen oder Fäden sich in gleichbleibenden Abständen überkreuzen, mit Löchern zwischen den Kreuzungspunkten». Was die weiblichen Netze von Frauen in der Frühen Neuzeit betrifft, so dominieren hier immer noch hauptsächlich die Löcher.

9 Gustave Lanson: Histoire de la littérature française (1895). Paris 1898, S. 162–163, ebenso in der ab 1951 erscheinenden revidierten Fassung von Paul Tuffreau, S. 166–167.

Bildnachweis: Abb. 1: Le livre de la cité des dames, Bibliothèque nationale de France; Abb. 2: Mary Beth Edelman, «Some Living American Artists: Last Supper» (1972), aus: «The Power of Feminist Art», hg. von Norma Broude und Mary D. Garrard, New York 1994, S. 17; Abb. 3: HAB.

Andrea Rapp / Michael Bender

Die Memex-Idee

Vannevar Bush und die maschinelle Erweiterung des Denkens

Vannevar Bush (1890–1974) gilt als Vordenker der Idee des Internets. Auf seine Vision von der Verknüpfung des menschlichen Wissens in einem Netz aus Dokumenten wird die Entwicklung des Netzes der Netze zurückgeführt.[1] Vor allem sein Artikel *As we may think* von 1945 wird immer wieder als visionärer Gründungsmythos der digitalen Vernetzung zitiert, obwohl er den Begriff des Netzes nur an sehr wenigen Stellen verwendet.[2] Mit der Formulierung «some intricate web of trails carried by the cells of the brain»[3] beschrieb er die assoziative netzartige Struktur des menschlichen Denkens und Gedächtnisses. Bush regte dazu an, diese Struktur auf die Organisation der maschinellen Wissensverarbeitung zu übertragen – als Erweiterung des Denkens und Verknüpfung von Ideen und Wissen. Diese Zielvorstellung wollte er mit Hilfe einer von ihm entworfenen Maschine umsetzen: des Memex (Memory Extender). Dabei handelt es sich um einen Apparat in Form eines Schreibtischs, technisch basierend auf Trockenfotografie und Mikrofilm als Speichermedium, ausgestattet mit Möglichkeiten der Dokumentprojektion, -verzeichnung und -vernetzung. Obwohl der Memex Entwurf geblieben ist und nie gebaut wurde, gilt er in seinen grundlegenden Ideen und Funktionen als ein Vorläufer des Computers und sein Verknüpfungskonzept als eine Art Urknall der technisch vernetzten Dokumentation und Kommunikation. Es lohnt daher, Bushs Grundlagentext im Hinblick auf die Entwicklung der Netz-Idee erneut zu befragen. Die Grundlagen der Idee sind in diesem Text in einer Form vorhanden, die noch nicht selbstverständlich mit dem Terminus umgeht und Vernetzungs-Vorstellungen noch nicht voraussetzt, sondern sie erst entwickelt. Besonders fruchtbar erscheint eine detaillierte Betrachtung dieses Aufsatzes auch deshalb, weil er oft als visionärer Gründungstext zitiert, aber nur selten eingehend analysiert wird. Auch ein kritischer Blick auf die deutsche Übersetzung ist angebracht, die an einigen Stellen nicht auf der Höhe ist. So wird etwa der Titel mit *Wie wir denken werden* übersetzt, wobei die Semantik des ‹Möglichen› des englischen Verbs *may* keine Berücksichtigung findet. Auf diese Semantik spielte bereits Ted Nelson an, als er einen seiner Aufsätze zur Weiterentwicklung der Hypertext-Idee vor dem Hintergrund der zu diesem Zeitpunkt (1973) schon zur Verfügung stehenden Computer-Technik mit *As We Will Think* betitelte.[4]

1 Vgl. Manfred Faßler: Netzwerke. Einführung in Netzstrukturen, Netzkulturen und die Realität verteilter Gesellschaftlichkeit, München 2001, S. 96.

2 Vannevar Bush: As we may think. The Atlantic Monthly 176, July 1945, S. 101–108; hier S. 101; www.theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/3881/. Dt. Übersetzung: Vannevar Bush: Wie wir denken werden, in: Karin Bruns, Ramón Reichert (Hgg.): Reader neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation, Bielefeld 2007, S. 106–125.

3 Bush: As we may think, S. 106.

4 Theodor Holm Nelson: As We Will Think. Proceedings of Online 72 Conference. Brunel University, Uxbridge/England 1973; Nd. in James Nyce, Paul Kahn (Hgg.): From Memex to Hypertext: Vannevar Bush and the Mind's Machine, Boston 1991, S. 245–259.

Der US-amerikanische Ingenieur Bush war zwar nicht direkt an der Entwicklung des Internets beteiligt, dennoch inspirierte und beeinflusste er zahlreiche Denker und Entwickler von Internet- und Hypertext-Theorie wie Ted Nelson, Douglas Engelbart, J. C. R. Licklider und viele andere. Eine Beschäftigung mit diesem Text lohnt nicht nur mit Blick auf die Geschichte der Idee des Hypertexts, der nicht-linear organisierten Verknüpfung von Dokumenten und textuellen Modulen. Bushs Ansatz ist auch interessant, da er nicht unbedingt neue Formen des Denkens, aber doch zumindest neue Kulturtechniken des Wissenstransfers und der Tradierung von Dokumenten in seiner Vision beschreibt. Somit ist Bushs Aufsatz nicht zuletzt für Konzepte und Theoriebildungen digitaler Editionen von Bedeutung.

Um die Ideen Bushs einordnen zu können, erscheint vorab ein Blick auf seine Biographie und die historische Konstellation seines Aufsatzes nötig, denn das Erscheinen seines durch mehrere Entwürfe vorbereiteten Artikels im Juni 1945 fiel zusammen mit der Berliner Erklärung der alliierten Siegermächte. Die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs bilden Ausgangspunkt und Hintergrund einiger seiner Ideen und Ausführungen. Die Ideengeschichte des Internets lässt sich ohne diesen militärischen Hintergrund nicht verstehen. So wurde das ARPA-NET (Advanced Research Projects Agency Network), aus dem – rein technisch gesehen – das Internet entstand, als dezentrales Netzwerk zwischen US-amerikanischen Universitäten entwickelt, die für das Verteidigungsministerium forschten.[5]

Bush studierte am Tufts College in Boston, Massachusetts, und wurde in Harvard und am Massachusetts Institute of Technology (MIT) promoviert.[6] Als Professor für Elektrotechnik in Harvard entwickelte er einen Analogrechner, dessen Leistungsfähigkeit erst durch die Erfindung Konrad Zuses abgelöst wurde. Im Bibliothekswesen ist sein *Rapid Selector,* eine Maschine zur Verwaltung großer Datenbestände, von Bedeutung. Seine ingenieurwissenschaftlichen Forschungen waren auch für das Militär interessant, insbesondere koordinierte er als Direktor des *Office of Scientific Research and Development* während des Zweiten Weltkriegs alle militärischen Forschungsprogramme, darunter auch das *Manhattan Project* zur Entwicklung der Atombombe. Bush gehörte in jenen

5 John Naughton: A Brief History of the Future: The Origins of the Internet, Phoenix, London 2000.

6 G. Pascal Zachary: Endless Frontier. Vannevar Bush, Engineer of the American Century, New York 1997.

Jahren um 1945 zu den einflussreichsten und wichtigsten US-amerikanischen Wissenschaftlern. Die spezifischen Erfahrungen bei der Koordination der militärischen Forschungen während des Krieges lenkten sein Interesse auf Fragen nach verbesserten Möglichkeiten der Informationsorganisation; er forderte die Vernetzung von Forschung, Industrie und Militär – als kollaboratives Netz zur Wissensorganisation.[7] Im Folgenden sollen nun Bushs Überlegungen zum Wissen, zu dessen Erweiterung und Vermittlung, zu den Begriffskomplexen Netz (*web*) und Spur/Fährte/Pfad (*trail, path*) im Durchgang durch den Text mit Hinweisen auf das englische Original herausgearbeitet werden.

Bereits die ersten Absätze seines Artikels zeigen, dass es Bush im Kern um ein Informations- und Kommunikationsproblem geht, dessen Lösung er als Ingenieur mit einer durchaus zeittypischen fortschrittsgläubigen Einstellung angeht. Der Krieg hatte für Bush auch positive Nebeneffekte, da er die Wissenschaftler zwang, aus ihren Labors herauszutreten und praktische, anwendungsbezogene Forschung in grenzüberschreitenden Teams zu betreiben. Nach einem kursorischen Überblick über die Leistung wissenschaftlicher Forschung für die Menschheit formuliert er das zentrale Problem – die schiere Menge des Wissens, der stetig anwachsende Wissensberg, der zum einen aufgrund von Diversifizierung und Spezialisierung, zum anderen aufgrund der veralteten und inadäquaten Formen der Wissensrezeption nicht mehr bewältigt werden kann. Wichtige und vor allem nützliche Erkenntnisse können aus diesem Grund verloren gehen oder ignoriert werden, wie er am Beispiel der Grundlagen der Genetik verdeutlicht. Gregor Mendels *Versuche über Pflanzenhybriden* waren 1866 an durchaus entlegener Stelle publiziert[8] und wurden 1900 von einigen Botanikern gleichsam wiederentdeckt, die aufgrund eigener Experimente zu denselben Ergebnissen kamen und im Rahmen ihrer Publikationen auf Mendels ältere Arbeiten aufmerksam machten. Für Bush stellen solche Verluste oder die Nichtbeachtung von Erkenntnissen nicht weniger als eine wissenschaftliche und gesellschaftliche «Katastrophe» dar. Denn Wichtiges gehe so im Bedeutungslosen verloren, und wertvolle Kenntnisse könnten nicht fruchtbar gemacht werden. «And this sort of catastrophe is undoubtedly being repeated all about us, as truly significant at-

7 Ebenfalls im Juli 1945 ging ein entsprechender Report an den Präsidenten. Vgl. Science: The Endless Frontier. A Report to the President by Vannevar Bush, Director of the Office of Scientific Research and Development: http://www.nsf.gov/od/lpa/nsf50/vbush1945.htm.

8 Verhandlungen des naturforschenden Vereines in Brünn. Band IV (Abhandlungen 1865), Brünn 1866, S. 3–47; http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library/data/lit26745.

tainments become lost in the mass of the inconsequential.»[9] Wissen ist dagegen aus Bushs Sicht nur im Gebrauch und in der Erweiterung sinnvoll: «A record, if it is to be useful to science, must be continuously extended, it must be stored, and above all it must be consulted.»[10]

Nach Bushs Ansicht publiziert die Wissenschaft zwar nicht über Gebühr, da die Spezialisierung und die Interessenvielfalt die Masse an Publikationen erforderlich macht. Genau diese notwendige Masse führe jedoch dazu, dass häufig kein Gebrauch von dem neuen Wissen gemacht werden könne. Denn wenn tausende Arbeiten und Erkenntnisse anderer Wissenschaftler zu rezipieren seien, wachse der beschriebene Berg so an, dass wir aus Zeitmangel nicht mehr in der Lage seien, wichtige Forschungsergebnisse zu erfassen oder gar zu erinnern: «There is a growing mountain of research. But there is increased evidence that we are being bogged down today as specialization extends. The investigator is staggered by the findings and conclusions of thousands of other workers – conclusions which he cannot find time to grasp, much less to remember, as they appear.»[11] Das Bild des Berges von Publikationen wird erweitert durch das des Labyrinths, wo der (Ariadne-)Faden den Weg weisen muss – eine in Bushs Augen offenbar mittlerweile veraltete Kulturtechnik. «The summation of human experience is being expanded at a prodigious rate, and the means we use for threading through the consequent maze to the momentarily important item is the same as was used in the days of square-rigged ships.»[12] Konsequenterweise besteht sein Ansatz demnach darin, die Wegweiser bereitzustellen, mit denen der ‹richtige Weg› bzw. die ‹richtige Spur› gefunden werden kann.

Maschinen werden benötigt, um diese Aufgaben zu bewältigen. Allein die Erfindung von Technologien reicht dazu jedoch nicht aus. Als Ingenieur hält Bush fest, dass eine Idee vor allem erst in eine praktikable, verlässliche, operationalisierbare und bezahlbare Technik und Maschine umgesetzt werden müsse. Und wieder bemüht er ein bekanntes Beispiel aus der Wissenschaftsgeschichte, um diese Anforderung zu erläutern: Leibniz' großartige Erfindung der Rechenmaschine konnte lange nicht genutzt werden, da die ökonomischen Rahmenbedingungen es nicht erlaubten, diese Technologie zuverlässig zu operationalisieren und damit im alltäg-

9 Bush: As we may think, S. 101.

10 Ebd., S. 102.

11 Ebd., S. 101.

12 Ebd.

lichen praktischen Betrieb einzusetzen. Doch sieht Bush gerade in einer solchen Operationalisierung einen kontinuierlichen und letztlich entscheidenden Fortschritt. Das belegen für ihn Dinge wie das mittlerweile zuverlässig arbeitende Telefon sowie die Massenproduktion von Radioröhren. Die Radio-Stelle ist besonders signifikant, da hier einmal (von insgesamt zwei expliziten Verwendungen) der Begriff des Netzes verwendet wird: «A spider web of metal, sealed in a thin glass container, a wire heated to brilliant glow, in short, the thermionic tube of radio sets, is made by the hundred million, tossed about in packages, plugged into sockets – and it works!»[13] Das Bild des Spinnen-Netzes steht hier für das feine Gespinst der Drähte, die die Funktionalität der Röhre ermöglichen. Die konkrete Analogie zwischen biologischem Vorbild und technologischer Umsetzung bleibt noch ganz eng. Durch den technischen Vorgang des Erhitzens ermöglicht der heiße Draht des glühenden Netzes Kommunikation. Hier lässt sich der zentrale Aspekt der kommunikativ-kollaborativen Nutzung als Bedingung der Funktion und Wirksamkeit von Netzstrukturen fassen.

Bushs Metaphernsprache legt nahe, dass sie eher der Anschaulichkeit, weniger der Entwicklung einer konsistenten Begrifflichkeit oder Modellbildung dient. Der «growing mountain of research» steht in Kontrast zur heute geläufigen Bildlichkeit. Zwar wächst dieser Berg, das heißt eine gewisse Dynamik klingt auch in diesem Bild schon an, dennoch assoziiert man vor allem das Unbewegliche, Unbezwingbare und Erdrückende mit dieser Vorstellung, während man heute eher von der Informationsflut oder gar dem Datentsunami[14] überrollt wird. Das Netz bei Bush ist noch das Spinnen-Netz aus der Natur, an das die feinen Stromdrähte der Radioröhren aufgrund ihrer Gestalt erinnern. Die Vorteile der räumlichen Aspekte im Netz-Bild, auf die insbesondere Biologen und Taxonomen bereits bei seiner Etablierung zurückgreifen, spielt Bush an dieser Stelle nicht aus. Diese Räumlichkeit des Wissens[15] klingt jedoch an anderen Stellen an, zum einen im Zusammenhang mit einer Vorstellung vom Labyrinth oder Irrgarten («consequent maze»), zum anderen bei den später noch ausführlicher zu besprechenden *paths* und *trails*. Anders als etwa bei Linné, der das Bild des Ariadnefadens, der durch das Labyrinth

13 Bush: As we may think, S. 101.

14 Sebastian Gießmann hat die «flüssigen» Vorstellungen vom Netz mit der Kulturtechnik des Fischens in Zusammenhang gebracht. Vgl. ders.: Netze als Weltbilder. Ordnungen der Natur von Donati bis Cuvier, in: Ingeborg Reichle, Steffen Siegel, Achim Spelten (Hgg.): Verwandte Bilder, Berlin 2007, S. 243–261; hier S. 249.

15 Mitchell Ash: Räume des Wissens – was und wo sind sie? Einleitung in das Thema. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 23 (2000), S. 235–242, und Hans-Jörg Rheinberger, Michael Hager, Bettina Wahrig-Schmidt (Hgg.): Räume des Wissens. Repräsentationen, Codierung, Spur, Berlin 1997.

der Natur leitet, aufruft, bleibt das Bild bei Bush konturlos, da er nur vom *Einfädeln* in und durch den Irrgarten spricht. Diese Vorstellung mutet eher linear als komplex vernetzt an, während die *associative trails* eher komplexe Wege, Sprünge, Richtungswechsel und Seitenwege beinhalten – wie wir noch sehen werden.

Seine Reflexion moderner Aufnahme- und Speichertechnologien im zweiten Abschnitt von *As we may think* schließt mit der programmatischen Aussage, dass nicht allein die Reduktion der Speichermedien – aufgrund von Kapazitätserweiterungen – und damit des benötigten Raumes genüge, sondern er wiederholt die Forderung nach verbesserten Suchmöglichkeiten im vorhandenen Wissen: «one needs not only to make and store a record but also to be able to consult it, and this aspect of the matter comes later. Even the modern great library is not generally consulted; it is nibbled by a few.»[16] Im folgenden legt er dar, dass er im Aufzeichnungs- und Verzeichnungsprozess dennoch großes, vor allem aber realistisches maschinelles Entwicklungspotenzial («powerful mechanical aids») sehe, insbesondere für die Bereiche, die er als «repetitive thought» im Gegensatz zum «mature thought» und zum «creative thought» charakterisiert. Die kreativen Denkprozesse betreffen in erster Linie die Auswahl der Informationen und die Wahl des Verfahrens, der Methode («selection of the data and the process to be employed»), während alle sich daran anschließenden Prozesse der Bearbeitung repetitiver Natur und damit durch die Rechenmaschine der Zukunft («the arithmetical machines oft he future») automatisierbar sind. Damit einher geht eine Befreiung vom mühsamen Geschäft der repetitiven Prozesse und damit auch eine Befreiung des Denkens, vielleicht sogar eine Erhöhung der kreativen Ressourcen. «Relief must be secured from laborious detailed manipulation of higher mathematics as well, if the users of it are to free their brains for something more than repetitive detailed transformations in accordance with established rules.»[17]

In diesen Passagen beschränkt Bush sich auf die Weiterentwicklung und Neukombination vorhandener Technologien. Einen visionären Tonfall erhält der Text dann wiederum, als er über die Wechselwirkungen zwischen Mensch und Maschine die Erweiterung des Denkens postuliert. Bush kehrt hier also zurück zum Problem des Zugriffs auf Forschungserkenntnisse, wie er es be-

16 Bush: As we may think, S. 102.

17 Ebd., S. 103f.

reits zu Beginn seiner Ausführungen andeutete; hier sieht er die entscheidenden Desiderate: «So much for the manipulation of ideas and their insertion into the record. Thus far we seem to be worse off than before – for we can enormously extend the record; yet even in its present bulk we can hardly consult it. This is a much larger matter than merely the extraction of data for the purposes of scientific research; it involves the entire process by which man profits by his inheritance of acquired knowledge. The prime action of use is selection, and here we are halting indeed. There may be millions of fine thoughts, and the account of the experience on which they are based, all encased within stone walls of acceptable architectural form; but if the scholar can get at only one a week by diligent search, his syntheses are not likely to keep up with the current scene.»[18]

Zwar gebe es wirksame Möglichkeiten mechanischer Sortierung und Auswahl, doch haben die zugrundeliegenden alphanumerischen Ordnungssysteme entscheidende Nachteile, insbesondere ihre mangelnde Vernetzung untereinander. Dieser Gedanke wird zwar nicht direkt ausgesprochen, steckt aber implizit in der Beschreibung: «Our ineptitude in getting at the record is largely caused by the artificiality of systems of indexing. When data of any sort are placed in storage, they are filed alphabetically or numerically, and information is found (when it is) by tracing it down from subclass to subclass. It can be in only one place, unless duplicates are used; one has to have rules as to which path[19] will locate it, and the rules are cumbersome. Having found one item, moreover, one has to emerge from the system and re-enter on a new path.» Das lineare und starre Kategorisieren und Ordnen (*subclass*) offenbart große Schwächen, vor allem weil man gefundene Pfade nicht spontan wechseln und erweitern kann. Bemerkenswert ist, dass Bush immer *path* verwendet, wenn solche linearen oder hierarchischen Konzepte beschrieben werden. *Path* bezeichnet also konventionalisierte, objektivierte Pfade durch eine hierarchisch geordnete Umgebung.[20]

Ganz anders funktioniert das menschliche Denken, denn es arbeitet mit Assoziationen und bildet vernetze Fährten oder Spuren (*trails*) – «With one item in its grasp, it snaps instantly to the next that is suggested by the association of thoughts, in accor-

18 Ebd., S. 105.

19 Ebd., S. 106.

20 Bush unterscheidet begrifflich path (Pfad/Weg) und trail (Spur/Fährte). Die deutsche Übersetzung arbeitet generell mit dem Begriff ‹Pfad›, was aus der Sicht der Zielsprache und der heutigen Verwendungsweise durchaus verständlich ist, allerdings gehen auch hier wiederum entscheidende Bedeutungsaspekte verloren, die sich mit ‹Spuren hinterlassen, denen man folgen kann, die sich eindrücken, verfestigen›, ‹Fährten legen, Fährten suchen/aufspüren, jagen› usw. umreißen lassen. Auch das Moment der aktiven Gestaltung einer Spur ist beim Pfad weniger deutlich als bei der Fährte/Spur.

dance with some intricate web of trails carried by the cells of the brain.»[21] Auffällig ist, dass die assoziative Verknüpfung als Stärke und als Vorteil des menschlichen Denkens gegenüber dem mechanischen Sortieren nach festgelegten Kriterien (alphanumerische Ordnungen) von Maschinen und Datenbanken gesehen wird. Dadurch ergibt sich für Bush die entscheidende Verbesserung, Wissen in seiner eigentlichen, assoziativen Struktur abzubilden, zu speichern und auszutauschen. So ließe sich die Dauerhaftigkeit und relative Klarheit und Sichtbarkeit dieser maschinellen Externalisierung wieder ins menschliche Gehirn zurückspiegeln und letztlich eine Erweiterung des menschlichen Denkens bewirken.[22] Dies ist die zweite Stelle, an der der Begriff *web* auftaucht – im Zusammenhang mit dem komplexen Netz von Fährten oder Spuren, nach denen das menschliche Denken ausgerichtet ist und die es hervorbringt.

Hier gibt es einen Anknüpfungspunkt zum Begriff der Intertextualität: Jacques Derrida beschreibt Text als ein Netzwerk von Spuren, die unendlich weiterverweisen auf andere Spuren.[23] Der Text selbst überschreitet somit die Grenzen, die ihm zugeschrieben werden, wird zu einem Bestandteil eines Netzes aus Texten. Die Idee eines mehrdimensional verknüpften, assoziativen Netzes aus Dokumenten ist in Bushs Vision schon enthalten. Für Bush ist eine effiziente Informationssuche bzw. Wissensweitergabe nur zu bewältigen, indem die Datenstrukturen dem menschlichen Denken angepasst werden, nicht aber durch künstliche Indexierungssysteme. Bush konzediert zwar, dass man noch weit davon entfernt sei, die Vorgänge im menschlichen Gehirn maschinell nachzubilden, hält aber eine Orientierung daran für unabdingbar und sieht sogar Möglichkeiten, solche Strukturen durch die maschinelle Umsetzung zu verbessern – zum Beispiel ihre Flüchtigkeit abzufangen: «In minor ways he may even improve, for his records have relative permanency.» Vor allem im Hinblick auf den Zugriff auf Daten erwartete er enormes Potenzial: «The first idea, however, to be drawn from the analogy concerns selection. Selection by association, rather than by indexing, may yet be mechanized.»[24]

Das im ersten Abschnitt seines Aufsatzes grundgelegte Prinzip, einzelne vorhandene Technologien und Konzepte weiterzuent-

21 Ebd., S. 106.

22 Ebd., S. 102ff.

23 Vgl. Jacques Derrida: Grammatologie, Frankfurt/M. 1967.

24 Bush: As we may think, S. 106.

25 Ansgar Warner hebt in seinem Artikel «Ikone des Computerzeitalters» (taz vom 22.11.2005) darauf ab, dass darin Bushs berufliches Interesse an «Präzisionswaffen zum silent killing» zum Tragen komme. http://www.taz.de/1/archiv/?id=archiv&dig=2005/11/22/a0157.

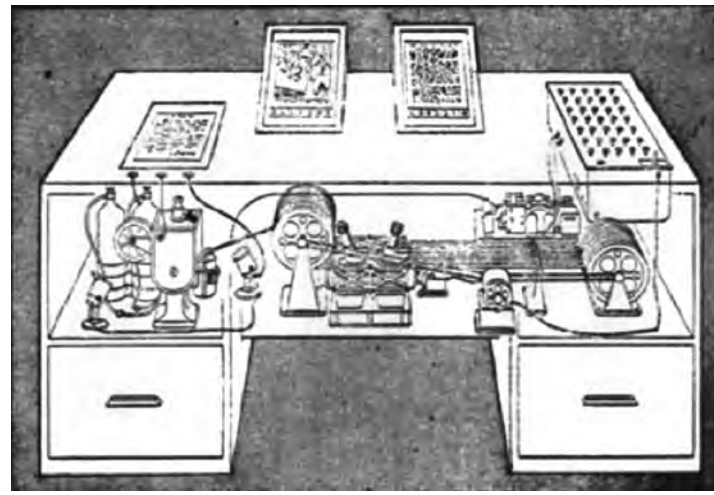


Abb. 1
Memex – ein Schreibtisch als Maschine des Denkens

wickeln zu funktionsfähigen praktischen Maschinen, wendet Vannevar Bush auch auf sein visionäres Konzept der «Denkmaschine» an. Der Ingenieur Bush fügt Einzeltechnologien zusammen, postuliert deren Weiterentwicklung und verfahrenstechnische Produktion auf zuverlässigem Massenniveau und erreicht durch diese Kombination den entscheidenden Fortschritt; so entsteht seine neue Technologie. Auf dieselbe ingenieurhafte Weise beschreibt er im Grunde auch die Generierung von neuem Wissen und dessen Weitergabe: Assoziativ geht man von Wissensstück zu Wissensstück, fügt es als *trail* zusammen und hat dadurch neues erweitertes Wissen, gleichsam *enhanced knowledge*.

Die Maschine, mit der Bush das Problem lösen will, ist der berühmte, noch ganz analog konstruierte Memex (Memory Extender), eine Art Schreibtisch, in dem in einem Mikrofilmarchiv eine beliebige Zahl von Dokumenten mit Hilfe der Trockenfotografie gespeichert und recherchiert werden kann und in dem vor allem Dokumente oder Ausschnitte daraus nach funktionalen und/oder thematischen Aspekten assoziativ verknüpft werden können. *(Abb. 1)*

Es ist sicherlich kein Zufall, dass Bush die Möglichkeiten des Memex am Beispiel der Recherche zu den Kriegswaffen ‹Pfeil und Bogen› veranschaulicht.[25] Er thematisiert als passionierter Bogenschütze kenntnisreich den technologischen Fortschritt, den zur Zeit der Kreuzzüge die türkischen Kurzbögen gegenüber den englischen (europäischen) Langbögen bedeuteten, und die damit verbundenen Nachteile für die Kreuzfahrer. Wichtig erscheint in unserem Zusammenhang aber vor allem die Entwicklung des räumlichen Spuren-und-Wege-Bildes. Von «main trails» und «side trails» ist die Rede, Informationen werden miteinander verknüpft,

gewissermaßen in eine Gesamtspur integriert: «Thus he goes, building a trail of many items. Occasionally he inserts a comment of his own, either linking it into the main trail or joining it by a side trail to a particular item.»[26] Bemerkenswert an diesem Konzept ist der Umstand, dass diese assoziativen Verknüpfungen und Fährten ebenfalls gespeichert werden. Auf diese Weise sollte nicht allein der Umgang mit großen Informationsmengen im Angesicht des Publikationsberges ermöglicht werden, sondern auch die Kollaboration mit anderen Wissenschaftlern, denn die gespeicherten Daten sollten inklusive der Suchwege – also der ‹Gedankengänge› – weitergegeben und in andere Memex-Systeme integriert werden können. Ein Ziel war demnach der Austausch individueller Vernetzungen und dynamischer Wissensspeicher. Einen Unterschied zur Internet-Idee kann man darin sehen, dass die Memex-Systeme nicht global verfügbar oder zugreifbar und nicht direkt untereinander vernetzt gedacht waren, allerdings offen waren für die Integration ‹fremder› Fährten/Pfade.

Bush schließt hoffnungsvoll: «Yet, in the application of science to the needs and desires of man, it would seem to be a singularly unfortunate stage at which to terminate the process, or to lose hope as to the outcome.»[27]

Vannevar Bushs Memex bietet Konzepte und Ideen, die für die Entwicklung digitaler Editionen von Bedeutung sind.[28] Obwohl die Memex noch auf analogen Technologien basiert, gehen daraus Strukturen hervor, die sich auf digitale Editionen übertragen lassen. Es entsteht eine Auszeichnungsebene, auf der die Verknüpfungen mittels eines Kodierungssystems gespeichert werden, so dass ein Verlinkungs- und Metadaten-Schema möglich wird. Digitalisierung von Objekten bewirkt – wie die Speicherung durch Trockenfotografie bei Bush – eine Veränderung der Medialität und somit der Beschaffenheit der Objekte, wobei im digitalen Medium mehr und wesentlich komplexere Datenebenen entstehen können. Die spezifischen textuellen Merkmale von Hypertext-Editionen entstehen also dadurch, dass sich im Zuge der Digitalisierung die Beschaffenheit der Datenstruktur der Edition verändert und eine oder mehrere (Meta-)Datenebenen hinzukommen können.

Mit Bushs Memex-Idee können Dokumente über ein Kodierungssystem vom Nutzer zu assoziativen Fährten verknüpft wer-

26 Bush: As we may think, S. 107.

27 Bush: As we may think, S. 108.

28 Vgl. Michael Bender: Virtuelle editionswissenschaftliche Forschungsumgebungen als Informations-, Dokumentations- und Kollaborations-Systeme – eine Analyse des Bedarfs potenzieller Nutzer von TextGrid, Diss. Darmstadt 2013.

den – differenziert nach Haupt- und Nebenspuren sowie Highlights, also besonders wichtigen Stellen. Auch eigene Notizen und Anmerkungen können abfotografiert und verknüpft werden. Der Entwurf enthält also eine frühe Form der maschinell gestützten semantischen Annotierung und intertextuellen Vernetzung. Bush beschreibt das Ergebnis dieser Verknüpfungen als immer wieder neu bindbares Buch, das aus Materialien besteht, die aus anderen Büchern stammen. Als für die assoziative Vernetzung entscheidender Faktor wird angesehen, dass Dokumente oder Teil-Dokumente und Materialien auch in andere Pfade eingebunden werden können: «It is more than this, for any item can be joined into numerous trails.»[29]

Bush behandelt das Problem der Orientierung in der Wissensfülle alter und neuer Erkenntnisse als Ingenieur: Dies wird vielleicht besonders deutlich, wenn man auf einen anderen Netz-Visionär, den belgischen Bibliothekar Paul Otlet (1868–1944), schaut. Auch er träumte bereits 1934 von einem universellen Netzwerk, das die Verbreitung von Wissen ohne Beschränkung erlaubte.[30] Plakativ gegenübergestellt kann man sagen, der Ingenieur Bush kreierte eine Maschine, der Bibliothekar Otlet einen gigantischen Zettelkasten – dennoch dachte auch Otlet über vernetzte Maschinen nach. Beide operierten mit der Vorstellung von räumlichen Vernetzungen des Wissens, um mit der Wissensfülle zurechtzukommen.

Dieses zentrale Problem ist durch digitale Technik nicht verschwunden. Im Gegenteil ist die zu bewältigende Wissensfülle und -komplexität noch angestiegen. Bush hat diese Zuspitzung 1967 in seinem Aufsatz *Memex revisited* beschrieben und eine hier schon zitierte Textstelle aus *As we may think* im Einstieg genutzt und wie folgt gerahmt: «The situation has not improved. The summation of human experience is being expanded at a prodigious rate [...]. We are being buried down in our own product. Tons of printed material are dumped out every week.»[31] Hier erscheint mit dem Ausdruck des Begraben-Werdens wieder das Bild des erdrückenden Berges. Trotz dieser ernüchternden Feststellung erhält Bush seine Vision aufrecht: «Now, is this all a dream? It certainly was, two decades ago. It is still a dream, but one that is now attainable. To create an actual memex will be expensive, and

29 Bush: As we may think, S. 107.

30 Vgl. Paul Otlet: Traité de documentation. Le livre sur le livre, théorie et pratique, Brüssel 1934.

31 Vannevar Bush: Memex Revisited. In: Ders.: Science is not enough, New York 1967, S. 75–101, hier S. 75.

will demand initiative, ingenuity, patience, and engineering skill of the highest order. But it can be done.»[32]

Bush erweitert die Vorstellung sogar hin zu einem virtuellen kulturellen Gedächtnis der gesamten Menschheit, wobei er nun explizit den Netz-Begriff verwendet: «Each generation will receive from its predecessor, not a conglomerate mass of discrete facts and theories, but an interconnected web which covers all that the race has thus far attained.»[33] Gerade die nicht konsistente Begrifflichkeit und die Metaphern bei Bush verstärken im Rückblick den Eindruck, dass wir aktuelle Entwicklungen darin visionär vorgebildet sehen. Doch auch das Konzept des Netzes ist offenbar nicht die letzte Lösung, wird in seiner ständig weiter steigenden Komplexität immer undurchdringlicher. Die kollaborative Nutzung der Vernetzung ist vielversprechender. Die maschinelle Erweiterung des Denkens in *As we may think* besteht darin, dass man über das mittels Memex erweiterte Gedächtnis zusammenarbeitet und Gedanken austauscht. Individuelle Gedankengänge werden als Spuren menschlichen Denkens abgespeichert, ausgetauscht und in andere Memex-Systeme integriert. Dies ist vor dem Hintergrund einer hier schon zitierten Kernaussage Bushs zu sehen, in der er beschreibt, was mit Dokumenten gemacht werden muss, damit sie nützlich für die Wissenschaft sind: Sie müssen kontinuierlich erweitert («continuously extended»), gespeichert («stored») und genutzt («consulted») werden. Die Inhalte müssen also erst durch kollaborative Nutzung und Weiter-Vernetzung fruchtbar gemacht werden. Insofern ist Bushs Zielvorstellung nicht nur die eines Netzes, das als Verbindungsform beschrieben werden kann, die feste Kopplungen an bestimmten Punkten mit einer ausgeprägten Relationalität der Gesamtstruktur verbindet.[34] Besser beschreiben lässt sie sich mit Hilfe des darauf aufbauenden Begriffs des Netzwerks, der darauf hindeutet, dass in einem Netz etwas generiert wird.[35] Ein Netzwerk entsteht, indem «Netze im performativen Vollzug als Handlungs- wie Beschreibungsmodell soziale und kulturelle Wirkungskraft gewinnen».[36] Genau das hatte Vannevar Bush 1945 schon vorausgedacht.

32 Ebd., S. 80.

33 Ebd., S. 99.

34 Vgl. Sebastian Gießmann: Netz. In: Stephan Günzel (Hg.): Lexikon der Raumphilosophie, Darmstadt 2012, S. 273.

35 Vgl. Faßler 2001 (wie Anm. 1), S. 172.

36 Sebastian Gießmann: Netze und Netzwerke. Archäologie einer Kulturtechnik, 1740 – 1840, Bielefeld 2006, S. 18.

Gespräch

Bruno Latour

Existenzweisen der Moderne

Ein Gespräch mit John Tresch

Bruno Latour ist weithin bekannt für seine Arbeiten zur Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), mit denen er die Forschung ermutigte, ethnographische Untersuchungen von Wissenschaftlern durchzuführen, die in ihren Laboren oder anderweitig «in Aktion» sind. In seinen Büchern hat er gezeigt, wie sich Tatsachen aus Referenzketten bilden, die von Aufzeichnungen durch Messinstrumente über Tabellen, Diagramme und Tatsachenbehauptungen in Fachzeitschriften bis hin zu den Naturgesetzen reichen, wie wir sie schließlich in den Lehrbüchern finden. Latour hat die Prozesse nachgezeichnet, durch die Natur und Gesellschaft mittels Assoziationen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen in Netzwerken umgestaltet werden. Zugleich verfolgt er, wie Tatsachen durch die Vergrößerung des Maßstabs und der Reichweite eines Netzwerks an ontologischem Gewicht zulegen und immer «allgemeiner» werden.

In einem seiner jüngsten Bücher jedoch, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des modernes* [kurz *AIME*, nach der englischsprachigen Ausgabe *An Inquiry Into Modes of Existence*], betreibt er keine empirische Untersuchung mehr, sondern formuliert ein philosophisches Programm. Wissenschaft definiert Latour hier als «Referenz» – als Vervielfältigung der Vermittlungen und Verwicklungen, die sicherstellen, dass unsere Verbindungen zu den fernen Dingen, über die wir sprechen, so robust und stabil sind wie nur möglich. Dabei stellt «Referenz» für ihn nur eine Art von Rationalität, nur eine «Existenzweise» dar. Neben wissenschaftlichen Werten erörtert Latour in AIME eine Reihe weiterer Werte, die dem Westen seit langem lieb und teuer sind – solche etwa, die wir mit Religion, Kunst, Recht oder Ökonomie in Zusammenhang bringen –, und benennt, was jedem dieser Werte seine spezifische Rationalität verleiht. Jede dieser «Existenzweisen», behauptet Latour, gehe mit eigenen Wahrheitsbedingungen einher, die uns zu sagen erlauben, ob eine bestimmte Entität gut oder schlecht gemacht ist. AIME wird sichtbar als Teil eines größeren Projekts namens «Diplomatie».

Könnten Sie zunächst etwas darüber sagen, was die Akteur-Netzwerk-Theorie Ihrer Meinung nach geleistet hat und warum es für Sie jetzt notwendig war, von einem empirischen Schwerpunkt zur Philosophie zurückzukehren?
Nun, es ist im Wesentlichen eine optische Illusion, dass es sich dabei um verschiedene Ansätze handelt, da ich beides streng parallel betrieben habe. Die ANT war das Resultat einer Reihe von Dingen, die ich in Afrika und in meinem Buch *Laboratory Life* gemacht habe – eine Matrix aus Semiotik, Ethnomethodologie, Wissenschaftsforschung, die immer mit dem Ziel verbunden war, die Wahrheitsbedingungen in verschiedenen Regimen zu vergleichen. Tatsächlich war einer der Gründe, warum ich nach meiner Dissertation über die Bibelexegese ethnographische Untersuchungen in kalifornischen Laboren durchführte, die Idee, Wahrheitsregime zu vergleichen – ich bezeichnete sie damals noch nicht als Existenzweisen. Was die Reihenfolge meiner Bücher angeht, könnte es so aussehen, als habe ich mich zunächst als Soziologe für Akteurs-Netzwerke interessiert und betätigte mich jetzt als Philosoph, der über Existenzweisen arbeitet. Aber für mich war das nicht so. Ich war bereits damals an Existenzweisen interessiert und arbeitete an diesem Projekt. Und es ist immer noch ein empirisches Projekt – eine kollektive Untersuchung, was ungewöhnlich ist, aber immer noch empirisch. Also nicht erst Soziologie und dann Philosophie: Es ging die ganze Zeit um ein und dasselbe Interesse an empirischer Philosophie und Wahrheitsbedingungen.

Und Netzwerke spielen immer noch eine große Rolle in AIME.
Ja, nur argumentiere ich jetzt, dass Netzwerke in Wirklichkeit lediglich eine einzige, etwas heterogene Existenzweise sind. «Netzwerk» bezeichnet die Fähigkeit, einen Bereich zu verlassen und heterogene Elemente miteinander zu verbinden, sowie die Überraschung, die diese heterogenen Kosmogramme auslösen. Aufgabe der ANT war es, den rationalistischen Diskurs abzuschütteln, die Unterscheidung zwischen Kräften und Gründen. Sie stellte ein ausgesprochen praktisches Werkzeug dar, wenn man von einem Bereich zum nächsten kommen will. Aber sie respektierte die Unterschiede zwischen diesen Bereichen nicht; das hatte für mich keine Priorität. Die ANT war also lückenhaft genug, um sie in der Tat als

Abb. 1
Der Soziologe im freien Feld der Party – Bruno Latour in Abidjan, 1974

ein monomanisches Prinzip zu bezeichnen. Sie war sehr gut darin, Bewegungsfreiheit zu verschaffen, aber sehr schlecht darin, Unterschiede zu machen. Obwohl natürlich die Unterschiede, über die ich heute nachdenke, nicht die *alten* Unterschiede sind – à la das hier ist Recht, das hier Wissenschaft und das hier Religion usw. Ich habe einfach eine Weile gebraucht, da ich parallel arbeitete; es ist lange her, dass ich meine große Untersuchung plante, die nun Früchte trägt. Ich stimme Ihnen aber zu, dass das gewissermaßen unsichtbar, weil zwischen «Außendienst» und «Innendienst» aufgeteilt war. Die ANT wurde nun einmal zu einem Erfolg, sodass alle begannen, über Menschen und Nicht-Menschen, Relativismus usw. zu sprechen, und ich wurde von der «Nachsorge» überwältigt, die ich für diese Argumentation leisten musste. Zugleich aber füllte ich wie ein Besessener und ziemlich zuversichtlich die Fragebögen aus, über die ich nun Bericht erstatte. Denn AIME ist ein Bericht.

Sie schrieben eine theologische Doktorarbeit und begannen dann unmittelbar danach mit ihrer ethnographischen Arbeit in Kalifornien, am Salk Institute?
Nein, nein, die Wende fand statt, als ich für meinen Militärdienst, ich meine den französischen Zivildienst, nach Afrika ging.

Ihre Dissertation beschäftigte sich mit den Wahrheitsbedingungen in religiöser Rede und religiösen Texten. Aber Sie hatten bereits die Frage im Kopf: Lässt sich das mit den Wissenschaften vergleichen?
Ich entdeckte die Bibelexegese für mich, als ich in Dijon Philosophie studierte. Meine Dissertation zu diesem Thema schrieb ich, als ich in Afrika war und etwas ganz anderes tat: nämlich mich mit Anthropologie und Ethnographie vertraut machte und begriff, wie schlecht, wie asymmetrisch all die Diskurse über Religion, Rationalität und Irrationalität waren. Ich habe aber Einträge in meinem Notizbuch von 1975 oder 1976 darüber, worin das Programm bestehen wird: Religion, Wissenschaft, Ökonomie, weil dies der große Moment der postkolonialen Entwicklung war. Ich meine den Neokolonialismus, der zu jener Zeit in Afrika erstaunlich verbreitet war. Das war es, was ich untersuchte, ich beobachtete die Modernisierungsfront. Und las dauernd im *Anti-Ödipus* von Deleuze und Guattari.

Aber Sie haben sie nicht nur beobachtet, Sie waren ein Teil von ihr – Sie waren in staatlichem Auftrag dort, nicht wahr?
Ach, naja ... Ich lehrte Philosophie an einer höheren Schule ... Tja ... Ja, ich war Teil der Modernisierungsfront, ja, Sie haben recht *(lacht)*. Ich gehörte mit dazu. Und ich habe auch eine Tochter, die dort geboren wurde. Es war also ein ganzer Kessel interessanter Dinge.

Deleuze war damals wichtig für Sie mit seinem Büchlein über Spinoza sowie mit *Differenz und Wiederholung*.
Das Bindeglied zu Deleuze ist freilich Charles Péguy. Jeden September besuchte ich mit meinen Eltern ein Symposium über Péguy, Vorträge zu seinem Gedenken. Péguy brachte mich auf die Idee der Existenzweisen, wie ich sie jetzt nenne: eine Art Strom oder eine Kontinuität des Handelns, die durch eine Kluft unterbrochen wird. Es ist eigentlich eine Mischung aus Péguy und Bultmann.

Wie kommt dieser große deutsche Bibelexeget bei Ihnen ins Spiel?
Rudolf Bultmann ist sehr, sehr wichtig für mich, wie mir Henning Schmidgen in seinem Buch über meine Arbeit gezeigt hat. Weil ich Bultmanns Auslegungsmethode auf die Wissenschaft angewendet habe. Davon abgesehen hatte ich sonst keine wirkliche Ausbildung. Und – um wie Bultmann zu sprechen, der sich für die Religion als eine Art kognitiver Kartographie interessierte – das «Hochmodell» einer Existenzweise ist, glaube ich, die Vorstellung von *nappes* oder Schichten oder Strömen der Transformation und Neuerfindung, die in der Bibelexegese so schön untersucht werden, aber auf positive Weise – nicht destruktiv oder kritisch. Aber natürlich las ich damals auch Derrida.

Der ein Dekonstruktivist ist und somit negativ?
Ja, doch angesichts meines Interesses an Péguy las ich Derrida tatsächlich positiv – als jemanden, der weitere Vermittlungsschichten sichtbar machte. Ich las alles positiv, die ganze kritische Abfolge der zeitgenössischen französischen Philosophie: «Noch mehr Vermittlung? Großartig! Je mehr Vermittlung, desto besser!» Ich weiß auch nicht, warum. Wenn ich den Grund dafür herausfände, dann hätte ich meine eigene Philosophie verstanden, was ich natürlich nie tun werde. Deshalb war ich so überrascht, als die Leute sich

darüber beschwerten, dass ich diese Werkzeuge der Exegese auf die Wissenschaft anwandte, wo ich das doch in genau dieser positiven Geisteshaltung tat. Ich gebrauchte diese Ideen – je mehr Vermittlungen, je mehr Einschreibungen, je mehr Umschriften, je mehr Interpretationen, desto besser –, um die Wissenschaft auf dieselbe Weise zu studieren, wie man der Wahrheit biblischer Texte nachforscht. In Péguys schöner Argumentation sitzt der Text «auf Ihrer Schulter«: Sie sind für ihn verantwortlich, und wenn Sie ihn nicht wirklich aus sich herausholen, ihn erneuern, dann ist er verloren.

In AIME bezeichnen Sie dies als *«l'être-en-tant-qu'autre»* [das Sein-als-anderes], doch sagen Sie schon seit langem, dass alle möglichen Arten von Dingen, einfach jede Art Ding auf diese Weise existiert. Und Sie haben dies mit Deleuze und Péguy in Zusammenhang gebracht sowie mit dem, was Pierre Montebello die «andere Metaphysik» genannt hat. Sie argumentieren aber auch, dass dies keine Eigentümlichkeit der Existenzweise ist, die Sie als «Netzwerk» bezeichnen.

Nein, nein! Sie alle sind so, nicht nur die Netzwerke. Mir ist aber erst später deutlich geworden, dass Netzwerke nur *eine* der Existenzweisen, der Modi sind, ein Meta-Modus – ein Modus, der sehr gut darin ist, die Verbindungen zu vermehren, aber nicht gut darin, auf Unterschiede zu lauschen. Die Unterschiede mussten vielmehr in der Existenzweise gefunden werden, die ich als «Präpositionen» oder Antezedenzien bezeichne. In diesem Sinne ist das, was ich mache, J.L. Austin sehr ähnlich: eine Art ontologische Form der Sprechakttheorie. Könnte man die Sprechakttheorie ontologisieren, dann käme das Konzept der Existenzweisen dabei heraus. Austin entwickelte das Projekt, die illokutionäre Kraft von Antezedenzien zu klassifizieren – die Kraft dessen, das festlegt, *was als nächstes kommt.* Wenn man diese Kraft nicht auf die Sprache beschränkt und ihr ein gewisses ontologisches Gewicht verleiht, dann gelangt man zum Argument der Existenzweisen. Man würde sogar zu dem Argument gelangen, das William James über Propositionen entwickelt hat und auf das ich mich ebenfalls nicht wenig stütze: seine Idee, dass Beziehungen in der Welt sind, nicht nur im Geist. James' Arbeit über Propositionen spielt auch in dem erstaunlichen Buch von Etienne Souriau eine Rolle, *Les différents modes*

d'existence, das sehr wichtig für mich war. In Souriau fand ich jemanden, der tatsächlich mutig genug war, nicht nur zu sagen, dass es verschiedene Existenzweisen gibt, sondern sie zu *zählen.*

Ich habe den Eindruck, dass die Anzahl der Existenzweisen für Sie potentiell größer ist als die fünfzehn, die Sie in Ihrem Buch beschreiben. Aber nicht unendlich groß.
Kommt darauf an. Ich habe Souriaus Begriff der Existenzweisen anthropologisch uminterpretiert. Für mich steht er für einen Unterschied, den Menschen tatsächlich machen – wenn jemand etwa eine festgesetzte Zahl von Stoffen und Farben hat, wie viele Kontraste kann er damit erzeugen? Das hängt von ziemlich vielen anthropologischen Elementen ab, die je nach Ort und Zeit unterschiedlich ausfallen können. Im Unterschied zu Souriau, der eine allgemeine, universelle Theorie der Existenzweisen entwickelt, ist meine regional: eine Untersuchung der Dinge, von denen die Modernen besessen waren.

Sie meinen, sie ist regional für den Westen ab etwa 1600?
Genau. Den Westen. Es geht darum, sich einen Reim auf das zu machen, was den Westlern, den Modernen widerfahren ist. Und sie jetzt, da sie mit der ökologischen Krise konfrontiert sind, anzuleiten. Es ist eine diplomatische Untersuchung, die aufgrund dieser Spannungen heute nötig geworden ist. Plötzlich ist es ziemlich wichtig, zu wissen, was mit uns geschehen ist und was der Unterschied zwischen uns und den anderen ist – vor allem, weil die anderen jetzt anders sind – und wie all diese Dinge neu ausgehandelt werden können.

Sie haben gesagt, dass sich unsere Situation verändert hat, dass sich die «moderne Klammer» schließt; und ein Aspekt davon ist, dass der Westen die Aufgabe, den Rest der Welt zu «entwickeln» und zu «modernisieren«, nicht mehr so zuversichtlich schultern kann. Doch stünde jetzt nicht mehr die rein negative Bewertung im Vordergrund. Vielmehr definieren Sie die Moderne jetzt positiv. Und Sie sagen, dass diese positive Neubewertung ein erster Schritt in dem Versuch ist, eine neue Diplomatie zu erfinden, und zwar im Moment der ökologischen Krise und des Endes der westlichen Hegemonie, die mit

dem Aufstieg neuer Mächte einhergehen. Sie erwähnen China, Indien und Brasilien.
Richtig. Was uns die Gelegenheit bietet, intelligent zu werden statt mechanisch zu modernisieren – nach dem Motto «Vorwärts, vorwärts, vorwärts».

Es könnte aber auch der Moment sein, in dem ein solches Projekt gar nicht mehr möglich ist. In dem es gar nicht mehr in den Händen der Modernen – oder einfach der Westler – liegt, sich selbst zu definieren. Beziehungsweise zu definieren, wie die vorderste Front der Moderne aussehen soll – und ob diese Front nicht mehr das ist, was Sie in *Wir sind nie modern gewesen* als «Reinigung» der Welt in Objekte und Subjekte bezeichnet haben.
Wie ich es sehe, sind wir der Moderne in Wirklichkeit noch nie «begegnet«, hat der «Erstkontakt» noch gar nicht stattgefunden. Weil die Modernen so sehr damit beschäftigt waren, zu expandieren, sind sie sich nie begegnet. Sie hatten nie eine Gelegenheit, herauszufinden, wohin sie eigentlich wollten. Meine vielleicht etwas phantastische Vorstellung ist im Gegenteil, dass die Modernen jetzt zum ersten Mal die Zeit haben, ihre eigene Anthropologie zu erarbeiten. Natürlich gibt es mittlerweile die postkolonialen Studien, die Subaltern Studies, alle möglichen anderen Leute, die eine Anthropologie der Moderne durchführen. Prima. Sollen sie. Aber das ist auch eine hervorragende Gelegenheit für uns, zu fragen, was eigentlich geschehen ist. Und natürlich auch zu fragen, was wir eigentlich erben. Weil wir wissen, dass das 19. Jahrhundert ein anderes Vermächtnis für uns bereithält, wenn wir es als das Jahrhundert von Wissenschaft, Fortschritt und Entzauberung betrachten, als wenn wir es als das Jahrhundert neuer Kosmogramme und einer vermenschlichten Natur verstehen. Ich glaube also, dass wir uns in einem interessanten historischen Moment befinden: Wir können das Tempo drosseln, uns auf uns selbst konzentrieren – zugegeben, das klingt im Zeitalter der postkolonialen Studien völlig bizarr, ich weiß – und uns sagen: Gut, lasst uns gründlich darüber nachdenken, was geschehen ist.

Also war die Akteur-Netzwerk-Theorie *zu* erfolgreich darin, die Trennmauern zwischen «Wissenschaft» und «Gesellschaft» einzureißen.

Und jetzt stellen Sie die Frage: Worin bestehen die *vielen* Trennungen zwischen den *vielen* Existenzweisen in der Moderne? Ich war unlängst auf einer Konferenz zum Thema «Religion und Maschinen«, auf der es eine Menge erstaunlicher Objekte zu besichtigen gab. Darunter befand sich Charles Babbages Differenzmaschine, die als einer der ersten Computer betrachtet wurde. Dies war ein technisches und natürlich wissenschaftliches, aber auch ein schönes Objekt, das darüber hinaus zur Demonstration eines bestimmten Verständnisses der natürlichen Theologie genutzt wurde: Die Maschine lässt sich so programmieren, dass sie eine regelmäßige Folge von Zahlen ausgibt, die auf den Betrachter wie ein Wunder wirken. In diesem einen Fall hatte Babbage also kein Problem damit, diese verschiedenen Existenzweisen zwischenzuschalten. Ist das nicht bei den meisten Objekten so?
Bei allen.

Wie also unterscheidet sich das, was Sie vorschlagen – dass wir definieren, was zur Wissenschaft, was zur Religion, was zur Literatur oder Kunst gehört –, wie unterscheidet sich das erstens von der Arbeit, Objekte von Subjekten zu reinigen, die so wichtig in Ihrer *negativen* Definition der Modernen war? Und zweitens, wenn es sich unterscheidet, wie gehen Sie dabei vor?
Genau darum dreht sich die ganze Untersuchung. Alle Situationen sind gemischte, wie wir auf Schritt und Tritt bemerken. Das stellt man in jeder Situation fest, die man einer Netzwerkanalyse unterzieht, zur Überraschung all derer, die sich um einen sauberen Geltungsbereich bemühen. Babbage zum Beispiel ist gleichzeitig Theologe, Politiker, Wissenschaftler usw. Wir sind deshalb nie modern gewesen, weil wir nie in diesen getrennten Bereichen gelebt haben. Der Umstand aber, dass es heterogene Verbindungen gibt, bedeutet nicht, dass man diese Verbindungen nicht «färben» könnte. Es gibt kleine Partikel, die einen anderen Farbton bewirken. Wenn Sie also zu Babbage mit seiner Maschine gesagt hätten: «Sie haben da einen schönen *Roman* über die Zukunft des Rechnens geschrieben«, dann wäre er wütend geworden, auch wenn er in gewisser Weise genau das getan hat, und Babbages Verärgerung müsste registriert werden. Aber nicht, indem man sagt: «Sie treiben lediglich Wissenschaft«, was er offensichtlich nicht tut, sondern indem man sagt: «Okay, in diesem Kosmogramm, das Sie da

bauen, gibt es ein paar Teilstücke, die durch einen Zusammenhang eingefügt werden mussten, den wir in Ermangelung eines besseren Ausdrucks wissenschaftlich nennen. Warum ist das so? Und warum kämpfen Sie zugleich um Ihre Rechte, indem Sie ein Patent anmelden und dergleichen? Wenn sich alles um Wissenschaft dreht, warum ist Ihnen das nicht egal?» Aha: Hier sind ein paar Zeilen von ihm, die daran interessiert zu sein scheinen, einen Zusammenhang und einen Typ von Assoziation herzustellen, die wir *rechtlich* nennen würden. Es ist wichtig, diese Assoziationen nachzuzeichnen, und muss in jedem einzelnen Fall gemacht werden, weil sie immer heterogen und multimodal sind. Aber man hört die *Harmonien* zwischen all diesen Modi nicht, wenn man einfach sagt, Babbage treibt gleichzeitig Wissenschaft, Politik und Religion. Nein! Er treibt nicht gleichzeitig Wissenschaft, Politik und Religion, weil die Assoziationen wesentlich kleinteiliger sind, als diese Beschreibung nahelegen würde, und weil es von äußerster Wichtigkeit ist, dass dieser Teil des Netzwerkes und dieses kleine Stückchen Assoziation wissenschaftlich und *nicht* juristisch, auch *nicht* fiktional ist, usw. Aus diesem Grund ziehe ich den Vergleich zwischen der Schwarzweiß- und der Farbwahrnehmung einer Aktivität. Es ist gut, in Farbe zu sehen. Ich meine, man könnte sich für schwarzweiß entscheiden, aber das wäre schade, weil es Farben gibt, die diesen Leuten eine Menge bedeuten, sodass sie in der Lage sein wollen, zwischen ihnen zu unterscheiden: Das hier ist rot und nicht gelb. Und wenn wir diese Kontraste nicht registrieren können, werden unsere Darstellungen dessen, was mit diesen Netzwerken geschehen ist, begrenzt sein.

So werden also die verschiedenen Existenzweisen sichtbar gemacht – durch ihre Kontraste.

Genau. Und wenn Sie kein Vokabular haben, um diese Farben, diese Unterschiede zu beschreiben und in die entsprechenden Register einzutragen, werden die Menschen in die alte Sprache der Bereiche zurückfallen und sagen: «Wir sollten die Wissenschaft nicht mit der Politik vermengen usw. usw.» Der Wissenschaftsforschung ist es sehr gut gelungen, die Fülle und Unterschiedlichkeit der Assoziationen zu entfalten, aber solange wir keinen Nachfolger für den Begriff des Bereichs haben, stecken wir fest, und die

Leute werden immer wieder in diese Sprache zurückfallen. Und sie haben recht, weil sie nach einer Möglichkeit verlangen, Unterscheidungen, die *da* sind, zu registrieren, zu hören ... Es ist, als hätte man eine Nase mit einer sehr ausgeprägten Fähigkeit, kleinste Unterschiede festzustellen, und wäre dann sprachlos, wenn man diese Unterschiede beschreiben muss. Meine etwas ausgefallene Interpretation besagt also, dass die Modernen in der Lage waren, all diese Werte zu entdecken, sich aber in Wirklichkeit nie die Zeit dafür genommen haben, zu bestimmen, worum es sich bei ihnen handelte. Und sie lagerten sie in Geltungsbereichen ein: Das hier ist Wissenschaft, das Religion, das Recht. Niklas Luhmann baute sein System aus diesen Dingen, mit einer Argumentation, die keiner einzigen Prüfung standhält – aber das lag daran, dass ihm kein anderes Vokabular zur Verfügung stand. Diejenigen, die sagen, dass etwas fehlt, wenn man behauptet, es gäbe keine Bereiche, haben also recht: Es gibt sie, aber die Frage ist, wie man sie registriert. Die Wissenschaft wird in ihrer offiziellen Version mit der Subjekt/Objekt-Dichotomie sehr schlecht registriert. Mit der Subjekt/Objekt-Trennung lässt sich rein gar nichts rechtfertigen und solide aufbauen, weil Referenzketten mit ihr nichts zu tun haben. An dieser Stelle kommt die Diplomatie ins Spiel.

Sie stellen AIME als Vorbereitung einer neuen Form von Diplomatie dar. Sie wollen dafür einen Anwalt oder einen Künstler oder einen Wissenschaftler sowie eines seiner Projekte oder Objekte nehmen, Ihre Definition darauf anwenden und ihn dann fragen, etwa im Falle des Wissenschaftlers: «Funktioniert das für Sie? Stimmen Sie zu, dass dieses Element, dieser Strang die Farbe der Wissenschaft hat, dieser Strang aber auch ökonomisch ist, dieser hier technisch ist und dieser ästhetisch? Und was genau ist entscheidend an diesem einen Strang, der Sie definiert, dem Wissenschaftsstrang, der für Sie die grundlegende Definition darstellt?» Aber besteht dann das Ziel nicht doch wieder darin, die «Wissenschaft» von anderen Aktivitäten, von der «Gesellschaft» abzugrenzen?

Nein, es besteht darin, die Institutionen umzubauen. Die Werte zu etablieren, die wir für wichtig halten. Derzeit ist die Wissenschaft schlecht instituiert, weil sie Dinge ausschließt, die ihr angeblich lediglich als Hilfsmittel dienen, wie Vermittlungen und Repräsen-

tationen, und sich stattdessen auf die Epistemologie des «Doppelklicks» konzentriert – die Illusion, dass wir zwischen objektivem, freistehendem Wissen und der Welt so einfach hin und herschalten können wie zwischen einem Symbol auf unserem Bildschirm und der Seite, mit der es uns verbindet, wenn wir darauf klicken.

Es wird nun klarer, dass Sie nicht nur daran interessiert sind, die Kategorienfehler aufzuklären, die damit verbunden sind, zu sagen: «Dies hier ist allein Sache der Wissenschaft, und wir müssen das Ökonomische oder Religiöse heraushalten.» Es geht um mehr: Wie Sie im Zusammenhang mit Babbage sagten, wollen Sie in der Lage sein, in einer gegebenen Situation die subtilen und feinabgestimmten Hinzufügungen, Entlehnungen und Verflechtungen aus allen anderen Modi zu erfassen.

Ja, aber tatsächlich steht der Kategorienfehler am Anfang: Er ist der Anlass, bei dem man bemerkt, dass etwas fehlt, bei dem man das Gefühl bekommt, dass man etwas Zweifelhaftes tut, dass man nicht das Richtige tut. Und natürlich führt uns das Doppelklickbild des Wissens immer in die Irre. Der Doppelklick ist der Bösewicht in meiner Geschichte. Und er wird ständig verwechselt, weil er ja gerade versucht ...

...alles zu ersetzen: «Wir haben eine Wissenschaft, um die Religion zu erklären, eine Wissenschaft für die Kunstkritik, eine Wissenschaft für das Unbewusste ...»

Die Macht des Doppelklicks ist ziemlich groß. Die Vorstellung von einem Transport ohne Transformation ist allgegenwärtig. Vor allem in den Wirtschaftswissenschaften.

Ihre frühere Arbeit konzentrierte sich stark auf die Laborwissenschaften, aber jetzt scheinen Sie zu sagen, dass die Wirtschaftswissenschaften ein genauso guter oder vielleicht sogar ein noch besserer Grund sind, misszuverstehen, was die Wissenschaften tun.

Ja, da haben Sie recht. Das ist genau der Teil, den ich am stärksten revidiert habe: die Behandlung der drei von mir identifizierten unterschiedlichen Modi, die zuvor in dem Ausdruck «Ökonomie» aufgegangen waren. Dazu kam es, nachdem ich das unglaubliche Buch von Reviel Netz über die Beweisführung bei den Griechen

gelesen hatte, in dem Netz zeigt, dass die Griechen von einer anthropologisch erstaunlichen Originalität waren. Nicht, weil sie mittels mathematischer Beweise eine Notwendigkeit von einem Diagramm zum nächsten übertragen konnten – das konnten die Chinesen auch –, sondern weil sie diese Methode *in der Politik* anwandten. Netzs Buch über diese Innovation ist ein Meilenstein. Es handelt sich um eine völlig kontingente Innovation, die aber extrem mächtig ist, wenn es plötzlich klick macht und man die Beweisführung in der Politik anwendet, bei Fragen, die mit Philosophie nichts zu tun haben. Und das ist, von Platon bis zu Steven Weinberg und den Wissenschaftskriegern, immer noch ihr stärkstes Argument. Wirklich, es ist eine absolute Obsession: dass man Politik machen könnte, indem man so transportiert, so demonstriert, dass die Leute den Mund halten, ohne dass man ihnen die Köpfe abschneiden muss. Ich halte das für absolut erstaunlich. Vor drei Jahren organisierte ich am Centre Pompidou eine Debatte zwischen Netz und Geoffroy Lloyd. Es war ein gelungenes Ereignis, weil sie auf allen wichtigen Punkten beharrten, einem nach dem anderen. Es war einfach umwerfend. Sie zeigten, dass zwischen den Skripten in den Wirtschaftswissenschaften und in der Politik eine Ähnlichkeit besteht, aus der eine Äquivalenz wird. An meiner Universität in Paris, Sciences Po, haben wir einen ganzen Fachbereich für Wirtschaftswissenschaften eingerichtet, sodass ich jetzt ein besseres Gefühl dafür habe, was diese Leute eigentlich treiben.

Das bildet gewissermaßen den Subtext zu meiner vorigen Frage. In Sciences Po haben Sie es mit Managern, Verwaltern, Ökonomen zu tun: den Leuten, die in vielen Fällen tatsächlich für den ökonomischen Reduktionismus, für die Doppelklickillusion verantwortlich sind. Und vor allem für die Reduktion der Fülle von Werten in der Gesellschaft auf das, was unterm Strich herauskommt.

Ja, nur sind diese Leute auch ziemlich interessant, und wenn man sich ihre Arbeit im Detail anschaut, dann sind sie auch in ihren Praktiken interessant. Aber Sie haben recht: Man hat einen Kategorienfehler begangen. Und der lautet: Zu rechnen ist dasselbe wie zu verweisen, in beiden Fällen greifen wir auf etwas Abwesendes zu. Aber nein. Es gibt viele Weisen zu rechnen: die eine besteht im Verweisen, in der Referenz, die andere im Verteilen – in der Zuteilung

von Ressourcen. Und beide haben absolut nichts miteinander zu tun. Wenn wir beispielsweise unsere Jahresversammlung mit den anderen Eigentümern dieses Apartmenthauses haben, dann nimmt daran auch der sogenannte Syndikus teil, der ausrechnet: Ich muss das zahlen, und das muss ich auch zahlen, und Sie müssen das zahlen, und das ebenfalls usw. Das ist vielleicht so ähnlich wie eine Referenz, es ist aber nicht dasselbe. Alle Eigentümer müssen sich diese Verteilung sehr genau anschauen, um sicherzugehen, dass sie am Ende mit ihr leben können. Es gibt keine Gemeinsamkeit zwischen einer Präposition, die die Verteilung von Ressourcen berechnet, und einer Präposition für eine Kalkulation, die auf etwas Fernes zugreift. Das ist etwas völlig anderes. Diese Vermengung von Verteilung und Referenz – genau das ist das Gift der Wirtschaftswissenschaften. Weil man dann natürlich die Leute nach Hause schicken kann, denn um auf Dinge zuzugreifen, die weit weg sind, braucht man nur die Spezialisten. Ich meine, man trommelt nicht alle möglichen Leute zusammen, um zu diskutieren, ob es zehn oder dreihunderttausend Galaxien gibt; das ist eine Frage für Spezialisten. Aber es ist nicht nur eine Frage für Spezialisten – oder sollte es jedenfalls nicht sein –, wenn wir es mit Berechnungen zu tun haben, die eine Menge von Gütern verteilen.

Wenn man teilt.

Wenn man teilt. Und das ist der Punkt, an dem die Untersuchungen der Ökonomie als einer Disziplin so bewundernswert waren, Timothy Mitchells *Carbon Democracy* beispielsweise. Weil sie diesen Unterschied zwischen Referenz und Distribution so gut zeigen. In den vergangenen Jahren gab ich ein Seminar, in dem die Studierenden Whitehead lasen, Philippe Descola, meine eigenen Sachen; dieses Programm nahm ich mit guten Studenten durch, die über eine gute wissenschaftliche Ausbildung verfügten, und sie akzeptierten den Gedanken, dass all diese Dinge «sozial konstruiert» waren usw. Aber dann ließ ich sie Karl Polanyis *The Great Transformation* und Tim Mitchell lesen: und dagegen liefen sie Sturm. «So kann man nicht über die Ökonomie sprechen!» Sie waren viel schockierter von diesen Büchern, viel mehr als von Whitehead ...

An Polanyi nahmen sie Anstoß! «Was soll das heißen, dass der Markt nicht natürlich ist, was meinen Sie damit, dass er nicht der Urzustand ist?» Das ist ein verblüffender ethnographischer Befund: Die Natur, die preiszugeben die Studierenden am wenigsten bereit sind, ist nicht die Natur der Physik oder des Urknalls oder sogar der Biologie oder der Gene, sondern die Natur der Ökonomen.
Das erinnert mich an den netten Satz, dass die Menschen eher bereit sind, sich mit der Vorstellung vom Ende der Welt anzufreunden, als mit der vom Ende des Kapitalismus.

Das hörte ich bei einer Occupy-Veranstaltung aus dem Munde von David Harvey.
Ein treffender Witz.

Könnten Sie noch einmal in sehr einfachen Worten sagen, worum es bei dem Existenzweisen-Projekt geht – als müssten Sie es während einer Fahrt mit dem Aufzug erklären?
Existenzweisen sind ein Weg, sich anzuschauen, wie viele Entitäten wir gleichzeitig in einer Welt in Erwägung ziehen können, in der es mehr als nur Subjekte und Objekte gibt. Das war jetzt ungefähr eine Etage.

Der Aufzug fährt bis zur vierten Etage.
Und wenn es mehr als Subjekte und Objekte gibt, und wenn wir sie definieren können, lautet die nächste Frage, welche Art Ontologie sie haben. Wenn wir das beantworten können, dann verfügen wir nicht nur über mehr Raum zum Atmen, natürlich, sondern auch, um mit diesen anderen in Verbindung zu treten, die Gefangene der Grenzen der Modernisierung sind, in einer Art Gefängnis stecken. Und wir könnten dann vielleicht in der Lage sein, uns den Zwängen, die uns von Gaia, also der Notwendigkeit der Erschaffung einer gemeinsamen Welt, und von der ökologischen Krise auferlegt sind, gleichberechtigter zu stellen, weil wir all diese anderen Möglichkeiten, mit diesen multiplen Ontologien umzugehen, nutzen könnten. Das ist das Projekt.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

Bildnachweis:
Privatarchiv von Bruno Latour

Essay

Günter Figal

Gibt es noch Philosophie?

Natürlich gibt es sie noch, immer noch, die Philosophie. Wie sollte man sinnvoll daran zweifeln? Sie wird in Vorträgen erörtert, an Universitäten gelehrt, in Schulen unterrichtet, gelegentlich ist sie in Zeitungen vertreten. Sie ist ein zwar kleiner, aber dennoch gut wahrnehmbarer Teil der Unterhaltungsversorgung, und wer etwas vermeintlich Gewichtiges zu sagen hat, heftet sich gern das Etikett «Philosoph» an. Als «Ethik» schließlich ist die Philosophie eine weithin anerkannte Säule der Lebensorientierung und der Wissenschaftskontrolle; bei der Erörterung und Beantwortung der Fragen auf Leben und Tod – Präimplantationsdiagnostik, Embryonenschutz, Palliativmedizin, Sterbehilfe ja oder nein – geht es allem Anschein nach nicht ohne Philosophie.

Doch bei näherer Betrachtung ist all dies keineswegs hinreichend, um auf die Vitalität der Philosophie zu schließen. Was an Universitäten gelehrt, an Schulen unterrichtet wird, ist meist Philosophiegeschichte, und diese ist als solche so wenig Philosophie wie die Religionsgeschichte Religion oder die Kunstgeschichte Kunst ist. Dass eine Tätigkeit «Philosophie» genannt wird, ist für ihren wahrhaft philosophischen Charakter außerdem keine Garantie; was «Philosophie» heißt, kann, genauer betrachtet, auch etwas anderes sein: Metapherngeschiebe, mehr oder weniger geistvolle Plauderei. Und die «Ethik», von der meist im Hinblick auf die Medizin und die sogenannten Lebenswissenschaften gesprochen wird, muss nicht philosophisch sein; was «Ethik» genannt wird, kann, wie es sogar meist der Fall ist, auch von Theologen, Juristen oder Politikern vertreten werden.

In der Verpackung, auf der «Philosophie» steht, ist also durchaus nicht immer Philosophie drin. Im Allgemeinen stört das wenig; kaum jemand schaut nach. Der Unterschied zwischen Etikett und Inhalt mag auch schwer zu bestimmen sein. Anscheinend ist die Philosophie keine feste, klar umrissene Größe; wenigstens ist sie es anscheinend nicht mehr, und da kann manches als Philosophie durchgehen. Doch wenn es einem ernsthaft um die Philosophie geht, ist das unbefriedigend, und es beunruhigt auch: Vielleicht gibt es die wirkliche, die wahrhafte Philosophie gar nicht mehr; vielleicht ist sie verschwunden, und wer an sie glaubt, hat es noch nicht gemerkt.

Indem man einen Blick auf das Schicksal der Philosophie in der Moderne wirft, kann sich zeigen, dass dieser Verdacht nicht ganz unberechtigt ist. Die für lange Zeit bestens etablierte Philosophie geriet mit der Moderne in Bedrängnis. Sie schrumpfte; Naturwissenschaften wie die Physik, die vorher zur Philosophie gehörten, machten sich selbständig. Außerdem verlor die Philosophie an Terrain; um genuin philosophische Themen wie die Seele, die Politik und das öffentliche Leben bilden sich neue Wissenschaften: Psychologie, Politikwissenschaft und Soziologie; auch die philosophische Ästhetik, gerade erst in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gegründet, bekommt durch neu entstehende Wissenschaften – Kunst-, Literatur-, Kultur- und Medienwissenschaft – Konkurrenz. Und schließlich sägten die Philosophen selbst an den sie tragenden Ästen, die beiden philosophischen Schlüsselfiguren der Moderne allen anderen voran. Marx wollte die Philosophie in soziale Praxis zurücknehmen, Nietzsche suggerierte, dass sie eigentlich Kunst sei und entsprechend der Philosoph ein degenerierter Künstler. Der von Marx und Nietzsche geäußerte Verdacht, die Philosophie bestehe nicht aus sich selbst und sei als Philosophie nicht zu begründen, hat im zwanzigsten Jahrhundert Schule gemacht und immer wieder zu philosophischen Abschiedsgesten von der Philosophie geführt.

Es ist ein langer, bis heute dauernder Abschied, eine *cérémonie des adieux*, an der sich die Repräsentanten der «Postmoderne» genannten Verzagtheitsphase der Moderne ebenso beteiligten wie die wissenschaftsgläubigen Naturalisten, die meinen, traditionell philosophische Fragen seien bei Wissenschaften wie Hirnforschung,

Biologie, Kognitionswissenschaft viel besser aufgehoben. Was die Philosophie noch können oder nicht können soll, wird immer unklarer; ihre Konturen lösen sich auf wie die der Cheshire-Katze in *Alice in Wonderland*. Was bleibt, ist das Etikett «Philosophie», das nun auf vieles zu passen scheint, auf Lebenswichtiges wie Seichtes. Und was bleibt, ist die Verwaltung überlieferter, «Philosophie» genannter Bestände, Philosophiegeschichte; aber diese ist, wie gesagt, keine Philosophie.

Immerhin hat die Philosophiegeschichte im Hinblick auf die Frage, ob es noch Philosophie gibt, ein Gutes; in ihr muss ein Verständnis davon lebendig sein, was Philosophie ist, denn anders könnte sie Kulturgeschichte oder eine im weiteren Sinne verstandene Literaturgeschichte sein, aber nicht das, was sie sein will: *Philosophie*geschichte. Die klarste und deutlichste Ausprägung dieses Verständnisses dürfte zu finden sein, wenn die Philosophiegeschichte auf die Anfänge der Philosophie zurückgeht; wo die Philosophie sich als solche erst herausbildet und bildet, tritt sie dem philosophiegeschichtlichen Rückblick gleichsam jugendfrisch entgegen.

In ihrer frühen, vor allem durch Platon geprägten Gestalt, die hier mit wenigen Strichen umrissen sei, ist die Philosophie unvoreingenommene sachliche Klärung – unvoreingenommen, weil nicht durch Gewohnheiten, Interessen und Betroffenheiten getrübt. Ihre Frage heißt: *Was ist?* – zum Beispiel das Gerechte, das Schöne, das Wahre und Gute –, und die Antwort soll allein an der zu bestimmenden Sache orientiert sein. Mit der philosophischen Was-ist-Frage ist ein Einstellungswechsel markiert; wer philosophisch fragt, will den selbstverständlich gewordenen konventionellen Antworten nicht mehr trauen und gibt sich nicht mit Antworten zufrieden, die von Gewohnheiten, Machtwünschen, Interessen und affektiven Vorbehalten eingefärbt oder gar durchtränkt sind. Von dergleichen Trübungen soll das philosophische Fragen *frei* sein.

Aber diese Freiheit ist allein durch den Einstellungswechsel, mit dem sich das philosophische Fragen aufschließt, nicht garantiert; Rückfälle sind immer möglich. Deshalb muss das philosophische Fragen und Antworten reflektiert sein; es muss nach Kräften versuchen, in durchgängiger Selbstkontrolle Vorurteile, Selbstver-

ständlichkeiten und andere Vorgaben auszuschließen. Nur so kann die Philosophie sein, was sie um ihrer Sachlichkeit willen sein muss: *voraussetzungslos*. Es gilt, jeden Begriff, den man verwendet oder prägt, neu zu prüfen, alles vermeintlich Gewusste neu zu bedenken, um zu sehen, ob es der Sache, um die es geht, angemessen ist oder nicht.

Weil die Philosophie voraussetzungslos ist, lässt sie sich auch als Wissenschaft verstehen, und zwar als Wissenschaft im eminenten Sinne. Als Wissenschaft klärt die Philosophie das in den anderen Wissenschaften Gewusste, aber nur Vorausgesetzte, selbstverständlich Angenommene und nicht eigens Befragte. Das heißt zwar nicht, die Philosophie müsste alle anderen Wissenschaften in sich einbegreifen, und es heißt auch nicht, diese anderen Wissenschaften seien nur möglich, wenn ihre Grundlagen philosophisch geklärt sind. Im Gegenteil – wie schon bei Platon zu lesen ist, funktioniert zum Beispiel die Mathematik auch ohne philosophische Grundlegung sehr gut; sie funktioniert umso besser, je weniger man sich von philosophischen Überlegungen zu ihren Grundlagen irritieren lässt. Aber sofern die Philosophie als Wissenschaft verstanden wird, ist die Wissenschaftlichkeit der anderen Wissenschaften in ihr begründet. Sie ist erste, weil grundlegende Wissenschaft.

Es ist dieses Verständnis der Philosophie als Wissenschaft, das in der Moderne zweifelhaft wird und so die Philosophie in Turbulenzen bringt. Obwohl der Wissenschaftscharakter der Philosophie von Descartes renoviert und von Hegel in einer *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* auf monumentale Weise ausgebaut worden war, wurde der bereits von Platon gesehene Sachverhalt, dass die Wissenschaften auch ohne die Philosophie funktionieren, immer unübersehbarer. Kant hat es früh und sehr deutlich gesehen. Er hat die Philosophie in ihrem Verhältnis zu den Wissenschaften zu einer «Kritik» zurückgenommen, die die Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft, in diesem Fall der Physik Newtons, klärt. Dabei hat er zeigen wollen, dass die wissenschaftliche Erkenntnis die einzig ausweisbare Erkenntnis sei.

Doch Kants Neubestimmung der Philosophie ist offenbar nicht so eindeutig gewesen, dass sie sich allgemein hätte durchsetzen können. Auch geriet sie in den Schatten von Hegels systema-

tischem Riesengebäude, über dessen Portal wieder in dicken goldenen Lettern das Etikett «Wissenschaft» zu lesen war. Angesichts der sich emanzipierenden Wissenschaften musste man umso gründlicher am Wissenschaftscharakter der Philosophie zweifeln. Wenn die Philosophie weder erste Wissenschaft ist noch Wissenschaft unter anderen – was ist sie dann? Ist die Philosophie dann überhaupt eine Wissenschaft oder ist sie, wie Nietzsche annahm, etwas durchaus anderes, eher Kunst, genauer: als Erfindung von immer begrenzten Weltdeutungs- und Orientierungsmöglichkeiten «Dichtung des Lebens»?

Doch wer das zugibt, gibt die Philosophie letztlich auf. Auch Nietzsche wusste, dass die Philosophie nicht oder nicht nur erfindet, sondern wesentlich findet; Philosophie klärt und deckt auf. Ohne diesen Anspruch ist die Philosophie nicht zu denken; auch Nietzsche gibt ihn nicht auf. Aber seine Begründung und Einlösung wird schwierig, sobald die Philosophie nicht mehr als Wissenschaft verstanden wird. Der lange Abschied von der Philosophie, von dem die Rede war, gilt denn auch, genauer betrachtet, eher ihrem Wissenschaftscharakter als ihr selbst. In der Moderne sucht man neue philosophische Wege, indem man versucht, das zur Philosophie unzweifelhaft gehörende Wissen anders als wissenschaftlich zu fassen.

Die entscheidenden Schritte in diese Richtung führen über die Wissenschaft dadurch hinaus, dass sie hinter diese zurück führen. Hatte Platon und nach ihm die ganze Tradition wissenschaftlicher Philosophie angenommen, die Philosophie habe es mit den Wissensgegenständen der Wissenschaften zu tun und verstehe diese nur besser, so führen die maßgeblichen philosophischen Expeditionen der Moderne in Bereiche, die *vorwissenschaftlich* und damit der Wissenschaft unzugänglich sind. Das heißt nicht, diese Bereiche ließen sich nicht auch wissenschaftlich erforschen. Aber indem man dies unternimmt, verfehlt man ihren vorwissenschaftlichen Charakter; man versteht nicht mehr, dass die Wissenschaft erst in ihnen und aus ihnen entsteht. Sofern die Grundlagen der Wissenschaft vorwissenschaftlich sind, lassen sie sich nicht wissenschaftlich klären. Zu ihrer Klärung bedarf es eines Denkens, das dem Nichtwissenschaftlichen, dann auch Vorwissenschaftlichen gerecht werden kann, indem es von den eigen-

tümlichen Voraussetzungen der Wissenschaften frei ist. Nicht- und vorwissenschaftliche Bereiche in diesem Sinne und damit originäre Themen der Philosophie sind das leibliche Leben und mit ihm die Wahrnehmung der Dinge inmitten der Dinge, die alltägliche Sprache, die Lebenswelt oder, was beinah dasselbe ist, das In-der-Welt-sein, das Offenheit zu den Dingen ist und in dem die Dinge offen dafür sind, entdeckt zu werden.

Indem die Philosophie diese Bereiche erkundet, ist sie nicht mehr die bessere, weil die Gegenstände der Wissenschaft besser verstehende Wissenschaft. Sie erweist sich als ein Wissen ganz eigener, eben philosophischer Art. Das geschieht, wie gesagt, in der Moderne, keineswegs vorsätzlich und programmatisch, sondern auch aus der immer deutlicher werdenden Einsicht, dass die Wissenschaften sich nicht mehr philosophisch domestizieren lassen. Diese Einsicht muss keineswegs resignativ sein – als führe sie, in Trauer über den Verlust einstiger Größe, zu einer verkleinerten, weniger bedeutenden und entsprechend verzagten Philosophie. Im Gegenteil kann die Emanzipation der Wissenschaften von der Philosophie auch eine Befreiung sein. Nachdem die Wissenschaften sich verselbständigt haben, sieht man, dass es sie immer noch gibt, die Philosophie. Sie ist schlanker geworden und damit auch kräftiger – einfach mehr sie selbst. Sie kann ihre Möglichkeiten neu entdecken.

Damit schärft sich auch der Blick für die philosophische Tradition; man versteht genauer, was in den großen Texten dieser Tradition das eigentümlich Philosophische ist, und kann diese Texte so anders lesen. Die Philosophiegeschichte ist damit zu einer rückblickenden Selbsterkundung der Philosophie geworden, und man sieht, welches Verständnis der Philosophie in ihr allein darin lebendig war, dass man ihren Gegenstand als Philosophie erkannte. Nun erkennt man die nach der Emanzipation der Wissenschaften frei gewordenen eigentlich philosophischen Möglichkeiten wieder und gewinnt damit ein klareres Verständnis der gegenwärtigen, der modernen Philosophie. Man versteht, warum gerade die frühen, den Anfang der Philosophie fixierenden Texte so frisch sind, wenn man sie im Zusammenhang der modernen Erfahrungen betrachtet. Man muss sie nicht länger als etwas noch Unfertiges, Tastendes lesen, in dem die spätere wissenschaftliche Pracht der

Philosophie noch nicht erreicht ist. Man sieht, dass es gerade in ihnen um das eigentümlich Philosophische gegangen war. Und liest man sich weiter auf die Gegenwart zu, so sieht man, dass es auch in den Zeiten philosophisch-wissenschaftlicher Prachtentfaltung immer auch um das eigentümlich Philosophische geht.

Was dieses eigentümlich Philosophische ist, zeigt sich umso besser, je entschiedener die Philosophie den Anspruch der Wissenschaftlichkeit aufgibt. Sie muss deshalb nicht auf wissenschaftliche Darstellungsformen verzichten, aber sie ist ebenso in Darstellungsformen möglich, die wie der Essay oder der Aphorismus im engeren Sinne literarisch sind. Sogar Annäherungen an die Dichtung sind möglich. Von der Dichtung unterscheiden philosophische Texte sich jedoch grundsätzlich dadurch, dass sie ausweisungsbedürftig und variierbar sind. Ein Roman kann gut oder schlecht sein, aber er ist so, wie er ist, und muss nicht begründet werden. Und was ein Roman sagt, steht da, wie es da steht, während philosophische Gedanken immer auch anders formuliert, ergänzt und modifiziert werden können. Romane müssen keinem Gegenstand angemessen sein. Philosophische Texte hingegen können ihren Gegenstand mehr oder weniger gut treffen oder verfehlen. Mit einem Wort: Es gibt keine dichterische, wohl aber philosophische Wahrheit.

Das eigentümlich Philosophische zeigt sich demnach vor allem mit dem Gegenstand der Philosophie, dem es in Wahrheit zu entsprechen gilt. Dieser Gegenstand ist keine inhaltlich bestimmte Sache, als ob der Philosophie nur mehr ein Thema übrig bliebe. Es ist ein formal bestimmter Gegenstand, ein Gegenstandstyp, der sich mit verschiedenen Inhalten füllen lässt. Sofern ein Inhalt diesen Gegenstandstyp erfüllt, ist er damit als ein philosophischer erwiesen. Das heißt nicht, der Inhalt könne nicht auch anders behandelt werden, aber dann erfüllt er nicht den eigentümlichen, formal bestimmten Gegenstand der Philosophie. Der in diesem Sinne verstandene Gegenstand der Philosophie ist *das Einfache*. Philosophie ist die *Schule der Einfachheit*, und es ist die moderne Philosophie, mit der das in besonderer Deutlichkeit hervortritt.

Dafür gibt es Belege. In seinen 1913 erschienenen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* unterstellt Edmund Husserl seine Philosophie dem «Prinzip aller Prinzipien» genannten Grundsatz, «daß

alles, was sich uns in der ‹Intuition› originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit)» darbietet, einfach hinzunehmen sei, «als was es sich gibt». Statt sich durch «verkehrte Theorien» irre machen zu lassen, soll die Philosophie, wie es erläuternd heißt, «nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen» und diesen «durch bloße Explikation und genau sich anmessende Bedeutungen Ausdruck [...] verleihen».[1] In Ludwig Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen*, 1945 abgeschlossen, liest man, die «wichtigsten Aspekte der Dinge» seien «durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen». Und zur Erläuterung: «Die eigentlichen Grundlagen seiner Forschung fallen dem Menschen gar nicht auf. Es sei denn, daß ihm *dies* einmal aufgefallen ist.»[2] Sofern es der Philosophie um diese «eigentlichen Grundlagen», das Einfache und Alltägliche geht, sei die Philosophie das, «was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich» sei.[3] Dieses Vorgängige, das Einfache und Alltägliche, erschließe sich philosophisch nicht durch «Theorien», sondern allein durch Beschreibung: «Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle *Erklärung* muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.»[4] Martin Heidegger schließlich schreibt 1946 in seinem an den französischen Philosophen Jean Beaufret gerichteten *Brief über den «Humanismus»*, das «Befremdliche» an einem nicht mehr wissenschaftlich-philosophischen Denken sei «das Einfache». Das gelte es erst zu entdecken, denn normalerweise stelle man sich das Denken «nach der Art des wissenschaftlichen Erkennens und seiner Forschungsunternehmen vor». Es sei aber ein «unscheinbares Tun», das sich wesentlich darin vollziehe, dass es eigens auf die Sprache achte und das so zu Denkende «in der Acht des Sagens» behalte.[5] Das Denken im Sinne Heideggers vertraut darauf, dass das Wesentliche über das Sein – über die Anwesenheit und Zugänglichkeit der Dinge, in der Sprache selbst gesagt ist; man muss nur auf die Sprache hören.

Husserls, Wittgensteins und Heideggers Bestimmungen der Philosophie oder des Denkens stehen in durchaus verschiedenen Zusammenhängen; was Husserl, Wittgenstein und Heidegger jeweils unter Philosophie oder Denken verstehen, weicht deutlich voneinander ab, und entsprechend unterscheiden sich auch ihre Philosophien. So kann Husserl, obwohl er sich an die Erkundung des Vor-

1 Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie, Husserliana 3.1, Den Haag 1976, S. 51.

2 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen 129; Schriften 1, Frankfurt/M. 1969, S. 346.

3 Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen 126; Schriften 1, S. 346.

4 Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen 109; Schriften 1, S. 342.

5 Martin Heidegger: Brief über den «Humanismus»; Wegmarken, Gesamtausgabe Band 9, Frankfurt/M. 1976, S. 362.

wissenschaftlichen macht, seine Philosophie, nicht ohne innere Spannung, noch als Wissenschaft verstehen; Wittgenstein geht es um ein therapeutisches Denken, das philosophische Probleme nicht lösen, sondern auflösen will; Heidegger schließlich versteht sein Denken nicht mehr als Philosophie im traditionellen Sinne, sondern als Klärung der Möglichkeit von Philosophie und als Vorbereitung eines anderen Seins in der Welt, das ganz durch diese Möglichkeit bestimmt ist. Gerade wegen dieser Verschiedenheit der drei Selbstverständnisse ist der gemeinsame Bezug auf das Einfache erhellend. Gleichviel, ob die Philosophie als Beschreibung der originären Gegebenheit von etwas im Bewusstsein, als Analyse der alltäglichen Sprache oder als denkende Erkundung der Zusammengehörigkeit von Denken und Sein ausgearbeitet wird, – in jedem Fall ist das, was zur Sprache kommen soll, einfach und muss deshalb, noch einmal mit Husserl gesagt, «einfach hingenommen» werden.

Wie das Einfache und seine Erfahrung genauer zu verstehen sind, sagen die Äußerungen Husserls, Wittgensteins und Heideggers selbst. Etwas einfach hinnehmen, es einfach beschreiben, einfach der Sprache abhören, das heißt: es direkt, unmittelbar erfahren, also nicht überlagert durch vorgegebene Denkschemata oder im Netz vorgegebene Begriffe. Es heißt außerdem, das zu Erfahrende nicht von anderem her, als dessen Folge oder Ursache, zu verstehen und es so zu «erklären», sondern allein von ihm selbst her, als das, was es ist. Ein derart unmittelbares, einfaches Aufnehmen ist jedoch nur möglich, wenn das Aufzunehmende selbst einfach ist, und das heißt: Es darf nicht komplex und kompliziert sein, nicht auf schwer überschaubare Weise zusammengesetzt, sodass es sich allein in mehreren Schritten, in aufwendigen Forschungen erschließt.

Obwohl das Einfache «einfach hingenommen» werden muss, ist seine philosophische Erfahrung und Beschreibung eine echte Entdeckung. Das Einfache und Alltägliche fällt, wie Wittgenstein sagt, nicht eigens auf, obwohl es nicht versteckt ist. Es liegt offen zutage, aber man übersieht es, man schaut über es hinweg auf die vermeintlich wichtigen Dinge. Darin ist das Einfache das Schlichte, Unspektakuläre, das Unscheinbare, das nur zum Erscheinen kommt, indem man eigens auf es achtet und es durch das Man-

nigfaltige und darin Verwirrende hindurch sieht. Nicht selten ist es auch nötig, das Einfache als solches erst freizulegen; Erklärungen, schematische Beschreibungen, die das Einfache kompliziert machen und so verdecken, müssen durchschaut werden, damit man das Einfache als solches erkennt. Auch bedarf es besonderer Übung, das Einfache zu treffen. Die Sprache, in der man es erfassen und beschreiben will, muss unverbraucht sein – frei gegenüber terminologischen Festlegungen, wie sie die Wissenschaft kennt, und reflektiert, damit sie nah an ihrer Sache sein kann, statt sich selbstgenügsam zu feiern. Das Werk der hier exemplarisch genommenen Philosophen scheint zu belegen, dass die Beschreibung des Einfachen nicht leicht ist. Husserls und Heideggers Vorlesungs- und Forschungsmanuskripte, Wittgensteins Zettel stehen nicht für die Fragmentierung und Disparatheit des Denkens, sondern für die immer wieder neu ansetzende Konzentration auf etwas, das als es selbst zur Geltung kommen soll. Gesucht und geübt wird eine Mitte zwischen der schlicht alltäglichen Erfahrung, der das Einfache nicht auffällt, und dem wissenschaftlichen Blick, der es auf seine Weise verfehlen muss.

Die Schwierigkeit mit dem Einfachen wird noch dadurch verstärkt, dass das Einfache zwar das Unkomplizierte, nicht Komplexe ist, aber nicht das Einförmige. Die originären Gegebenheiten, von denen Husserl spricht, also die in «leibhafter Wirklichkeit» genommenen Anschauungsinhalte, sind ebenso gegliedert, wie es die alltägliche Sprache ist, der Wittgensteins Aufmerksamkeit gilt, und ebenso verhält es sich mit der Sprache im Sinne Heideggers. Doch in seiner Gliederung zerfällt das Einfache nicht; es ist keine Summe verschiedener, auch für sich verständlicher und möglicherweise unabhängig voneinander bestehender Teile, die erst zu einem Ganzen zusammengefügt werden müssten. Immer ist es als unauflösliches Ganzes da, und darin ist es einfach. So ist jede Wahrnehmung darin einfach, dass sie unauflöslich mit dem Wahrgenommenen zusammengehört und man beides, die Wahrnehmung und das Wahrgenommene, nur angemessen versteht, indem man sie in der Einfachheit ihrer Korrelation sieht. So ist jeder Satz darin einfach, dass seine Bedeutung ihm nicht von außen hinzugefügt werden muss, sondern zu ihm gehört, sofern er ein Satz ist. Auch das Zusammengehören von Den-

ken und Sein, von Zugänglichkeit und Anwesenheit ist, wie Heidegger immer wieder zu zeigen unternimmt, etwas Einfaches, dessen man inne wird, indem man das Offene, Freie, das die Möglichkeit beider ist, sieht.

Die genannten Sachverhalte – die Wahrnehmung, der einfache Satz, der Sachverhalt, dass etwas da und zugänglich ist – lassen einen Grundzug der Philosophie, die Schule der Einfachheit ist, erkennen. Diese Philosophie ist *antidualistisch*; sie will nicht an Entgegensetzungen orientiert sein und zum Beispiel die Wahrnehmung und das Wahrnehmbare nicht wie zwei voneinander unabhängige Sachen behandeln, die nachträglich in Beziehung zueinander zu setzen sind und deren Beziehung in ihrer Möglichkeit erklärt werden muss. Entsprechend werden geläufige Unterscheidungen wie Leib und Seele, Stoff und Form, Mensch und Welt, Sinnlichkeit und Vernunft, Bewusstsein und Sein für das Denken des Einfachen fraglich. Was sich derart einander entgegensetzen lässt, soll vielmehr in seiner einfachen Zusammengehörigkeit gesehen und aufgezeigt werden. Nietzsche ist in dieser Hinsicht – und nicht nur in ihr – der erste konsequente Philosoph der Moderne; er gibt die starren Entgegensetzungen auf und versucht zum Beispiel, in der Sinnlichkeit das Vernünftige, im Vernünftigen das Sinnliche zu entdecken.

An Nietzsche ließe sich auch besonders gut zeigen, dass das Denken des Einfachen sich gegen Dualismen richten kann, ohne dabei monistisch zu werden. Es wäre Nietzsche nicht eingefallen, die Vernunft auf die Sinnlichkeit oder die Seele auf den Leib zurückzuführen. Die Vertreter einer in diesem Sinne reduktionistischen Hirnforschung hätten in ihm keinen Verbündeten gehabt. Es gibt gute Gründe, Nietzsche darin zu folgen. Der Versuch, Bewusstseinsphänomene auf physikalisch messbare Vorgänge zurückzuführen und so als solche Vorgänge zu erklären, muss scheitern, weil man die physikalischen Vorgänge, die man misst, nur als Bewusstseinsphänomene verstehen kann, wenn man diese Bewusstseinsphänomene als solche kennt – also nicht nur in ihrer physikalischen Reduktion. Bewusstseinsphänomene sind als solche keine Vorgänge im Gehirn, sondern Wahrnehmungen, Gefühle oder Gedanken, auch wenn diese ohne Vorgänge im Gehirn nicht möglich sind. Entsprechend ist der Versuch, Bewusstseins-

phänomene wissenschaftlich zu erklären, von jenem Einfachen und Alltäglichen des Wahrnehmens, Empfindens und Denkens abhängig, das als solches nicht wissenschaftlich, sondern nur philosophisch erkundet werden kann. Eine Philosophie, die sich darauf beschränkt, der wissenschaftlichen Erklärung zuzuarbeiten, indem sie deren reduktionistische Erklärungen als den einzig angemessenen Zugang zu den Phänomenen des Lebens und Bewusstseins propagiert, gibt sich als Philosophie auf. Es wäre freilich auch ein philosophisches Selbstmissverständnis, wenn man die wissenschaftlichen Erklärungen zurückzuweisen oder zu widerlegen versuchte. Die Philosophie als Denken des Einfachen kann gar nicht gegen die Wissenschaft gerichtet sein, weil sie keine Alternative zur Wissenschaft ist. Weder als Wissenschaft noch als – reale oder nur vermeinte – Alternative zur Wissenschaft könnte sie zur Wissenschaft ein freies Verhältnis haben. Das aber braucht sie, wenn sie die Wissenschaft in ihrer Gebundenheit an das Nicht- und Vorwissenschaftliche verstehen und damit im einfachen Ganzen einer sowohl nichtwissenschaftlichen wie wissenschaftlichen Welt sehen will.

Mit diesen Überlegungen sollte deutlich geworden sein, dass eine Philosophie, die sich nicht mehr als Wissenschaft versteht, in einer wissenschaftlich geprägten Welt nicht überflüssig ist. Im Gegenteil ist sie nötiger als je, um der Wissenschaft gegenüber – nicht gegen die Wissenschaft – eine Freiheit zu wahren, die auch der Wissenschaft nur zugute kommen kann. Um diese Freiheit muss die Philosophie als ein Denken des Einfachen sich gar nicht bemühen. Sie stellt sich von selbst ein, indem man sich auf die Sache der Philosophie, das Einfache, bezieht und versucht, sie zur Sprache zu bringen. Immer, wenn das geschieht, gibt es Philosophie.

Denkbild

Yannis Hadjinicolaou

Blick durch zerstörte Dächer

Demetros Anastasatos' konservative Ästhetik

Im Nachlass des griechischen Künstlers Demetros Anastasatos[1] (1919-[2010])[2] finden sich zwei Photographien, die eine Figur in unterschiedlicher Körperhaltung zeigen. Vermutlich in einem Garten posiert – wie eine Skulptur – eine nackte, männliche Person. Anhand von zeitgenössischen Porträts Anastasatos' lässt sich ausmachen, dass es sich bei dem Abgebildeten um den Künstler selbst handelt. Auf der einen hält er seinen athletischen Körper aufrecht in lockerem Kontrapost, die Fäuste zusammengeballt und den Kopf nach vorne geneigt. *(Abb. 1)* Dank der dunklen Bäume im Hintergrund hebt sich sein Körper umso stärker skulptural hervor. Trotz der Starrheit der Pose hat die Photographie gleichwohl einen durchaus dynamischen, fast tänzerischen Charakter. Auf der anderen Aufnahme scheint es sich um eine sukzessive Bewegung aus der ersten heraus zu handeln: Anastasatos hat die zusammengeballten Fäuste nun über den Kopf gebracht, ohne dass sie sich berühren würden. *(Abb. 2)* Dadurch wirkt der vormals leicht gedrehte Torso nun gestreckt – die Bewegung in Verbindung mit dem geneigten Kopf verleiht dem Künstler/Modell den Charakter eines Gefangenen. Dieser Eindruck wird wiederum durch die Bäume und den senkrechten Stamm, der wie eine Säule agiert und die Figur stützt, nochmals verschärft. Um die Bewegung halten zu können, hat Anastasatos sein rechtes Bein weiter geöffnet und gestreckt, das Linke schiebt er zugleich nach vorn.

1 Die Beschäftigung mit dem Nachlass von Demetros Anastasatos (im Folgenden: (DA)) wäre nicht ohne die freundliche Hilfe von Reinhard Dittkrist (Berlin) möglich geworden, der diesen 2010 auf dem Schöneberger Flohmarkt erstanden hat. Ihm gebührt herzlicher Dank. Ebenso der ehemaligen Direktorin des Georg-Kolbe-Museums, Ursel Berger, für mehrere Gespräche und Auskünfte. Auskünfte zum «Anerkennungspreis» ermittelte Jost Philipp Klenner beim ehemaligen Kultursenator Berlins, Ulrich Roloff-Momin, beim Büro von Bundespräsident a.D. Prof. Dr. Roman Herzog und bei der Kulturverwaltung Berlin. Die Orthographie der zitierten Dokumente aus dem Nachlass von Demetros Anastasatos ist diplomatisch getreu wiedergegeben.

2 Das genaue Datum des Todes von Anastasatos ist dem Verfasser nicht bekannt. →

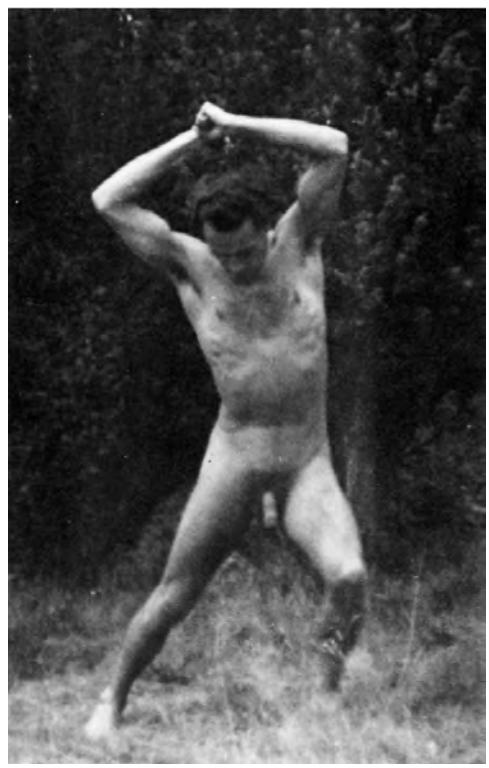


Abb. 1 & 2
Der Künstler als Skulptur. Demetros Anastasatos, Mitte 40er Jahre

Abb. 3
Georg Kolbe, Tanzender Mann, 1946

Die Photographie könnte in den 40er Jahren, genauer: zwischen 1943 und 1944 entstanden sein, als Anastasatos Schüler des Berliner Bildhauers Georg Kolbe (1877–1947) war. «*In meinen ersten Jahren in Berlin*», schrieb er später, «*war ich gleichzeitig bei Prof. Georg Kolbe tätig*».[3] Es könnte sich auf den Abzügen sogar um Aufnahmen aus dem Garten des ehemaligen Atelierhauses Kolbes, des heutigen Georg-Kolbe-Museums, handeln. Nach eigener Aussage will Anastasatos zuweilen für Kolbe Modell gestanden haben. Im Gespräch mit der ehemaligen Direktorin des Georg-Kolbe Museums, Ursel Berger, berichtete Anastasatos von seinem Posieren als Modell für Kolbe. Kolbe habe, so Anastasatos, vor allem von seinem «schönen Kopf» gesprochen und verschiedene Körperteile des jungen Künstlers als Vorlage für seine Skulpturen verwandt.[4] Auch die Positur auf den beiden überlieferten Aufnahmen könnte dafür sprechen, dass es sich bei den Photographien um Aktaufnahmen für oder von Georg Kolbe selbst handelt. Sie erinnern deutlich an späte Arbeiten Kolbes, wie die in den Vierziger Jahren entstan-

Kat. 192

dene Dionysos-Skulptur *Tanzender Mann* (1946). *(Abb. 3)* Sollten die Aufnahmen tatsächlich von der Hand Georg Kolbes stammen, wären sie von besonderem kunsthistorischem Wert, da bislang keine Zeugnisse von Modellen Kolbes bei der Arbeit bekannt sind.

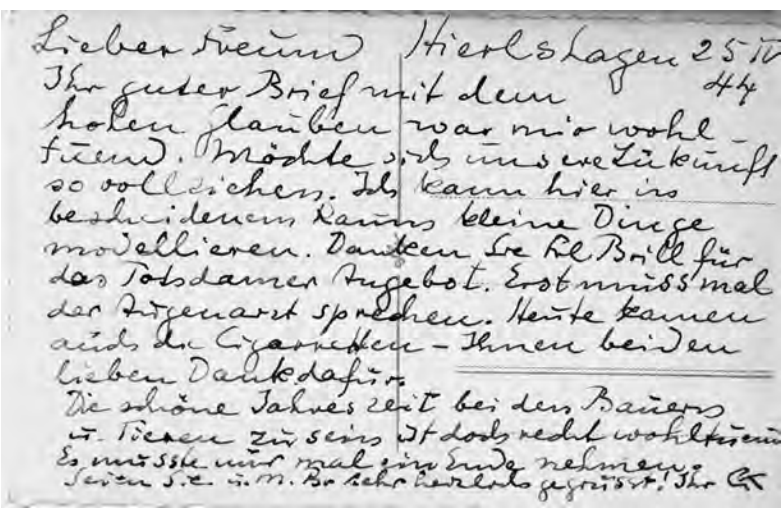
Was aber führte den jungen, griechischen Künstler ausgerechnet während der massiven alliierten Luftangriffe nach Berlin und zu Kolbe? War es eine rein künstlerische oder auch eine politische Entscheidung? Drückte sie gar Sympathie für den Nationalsozialismus aus? Anhand der Bilder und Dokumente aus dem Nachlass Anastasatos' lassen sich jenseits amtlicher Zeugnisse wie des Mitgliedspasses der Reichsmusikkammer keine expliziten Bezüge zur nationalsozialistischen Gesinnung nachweisen. Und auch sein «Lehrer» Georg Kolbe ist ideologisch schwer zu fassen. Obwohl seine Karriere zunächst durch den Verleger und Galeristen Paul Cassirer entscheidende Impulse erhalten hatte und er im Namen der Weimarer Republik größere Werke wie den *Rathenau-Brunnen* geschaffen hatte, avancierte er zu einem der wichtigsten Künstler des Dritten Reichs und stand auf Hitlers «Gottbegnadeten-Liste». Ungebrochen dauerte die vor allem bürgerliche Wertschätzung seiner Werke vom Kaiserreich bis in die Nachkriegszeit an. Bleibt Anastasatos' Nähe oder Ferne zu nationalsozialistischer Gesinnung unbestimmbar, lässt sich die Wahl des 25-jährigen Neuankömmlings in Berlin, sich in jenen Jahren an Kolbe zu wenden, kaum als zufällig charakterisieren. Mehrere Dokumente bezeugen das zwar kurzfristige, aber überaus enge Verhältnis des jungen griechischen Künstlers zu Kolbe. Im Nachlass befinden sich sowohl Aufnahmen der Werke Kolbes als auch ein Porträt des deutschen Bildhauers im Profil sowie Photographien aus seinem Atelier.[5]

→ Im Sterberegister des Bezirkes Spandau wird zwar der Tod vermerkt, aber kein Todestag und -jahr.

3 (DA), Lebenslauf (Beilage zu: Antrag auf Ehrenrente – Nachtrag, Demetros Anastasatos an Jürgen Zöllner, 14. September 2008).

4 Freundliche Mitteilung von Ursel Berger, ehemalige Direktorin des Georg-Kolbe-Museums.

5 (DA).


Lieber Freund Hierlshagen 25 IV 44
Ihr guter Brief mit dem
hohen Glauben war mir wohl-
tuend. Möchte doch unsere Zukunft
so vollziehen. Ich kann hier ins
beschiedenen Raums kleine Dinge
modellieren. Danken Sie Fl. Brill für
das Potsdamer Angebot. Erst müssmal
der Zigeunerart sprechen. Heute kamen
auch die Cigaretten – Ihnen beiden
lieben Dank dafür.
Die schöne Jahreszeit bei den Bauern
u. Tieren zu sein ist doch recht wohltuend.
Es müsste nur mal ein Ende nehmen.
Seien Sie u. M. Br. sehr herzlich gegrüsst! Ihr GK

Eine Photographie, die einen schräg von oben aufgenommenen Innenraum zeigt, sticht in der Sammlung Anastasatos' besonders hervor.[6] *(Abb. 4)* Durch ein zerstörtes Dach sind als einzige Überbleibsel einer Bombardierung Skulpturen zu erkennen, die – auf trümmerbedecktem Boden stehend – durch die Katastrophe unversehrt geblieben sind. Neben der Photographie steht, als ob das eindrückliche Motiv einer schriftlichen Erläuterung bedürfe: «Einblick durch das zerstörte Dach!». Der Abzug zeigt zweifellos – wie sich an historischen Aufnahmen aus dem Atelier Kolbes überprüfen lässt – den Arbeitsraum Kolbes.[7] *(Abb. 5)* Auch der Brief auf der Rückseite der Photographie, der von der Hand der Photographin und Sekretärin Kolbes, Margrit Schwartzkopff, stammen könnte, stützt dies:

Abb. 4 & 4a
«Einblick durch das zerstörte Dach!»
Postkarte 25. April 1944

Abb. 5
«Großes Atelier von Georg Kolbe», Aufnahme 1930

Hierlshagen 25 IV 44
Lieber Freund
Ihr guter Brief mit dem hohen Glauben war mir wohltuend.
Möchte sich unsere Zukunft so vollziehen. Ich kann hier im bescheidenen Raum kleine Dinge modellieren. Danken Sie Frl. Brill für das Potsdamer Angebot. Erst muss mal der Augenarzt sprechen. Heute kamen auch die Cigaretten – Ihnen beiden lieben Dank dafür.
Die schöne Jahreszeit bei den Bauern u. Tieren zu sein ist doch recht wohltuend.
Es müsste nur mal ein Ende nehmen.
Seien Sie u. m. Br. sehr herzlich gegrüsst! Ihr GK

Datierung und Ort sowie die Signatur der Photographie («GK») weisen den Brief als Autogramm Georg Kolbes aus. Während der Bombardierungen Berlins durch die Alliierten wurde sein Haus und Atelier mehrfach getroffen.[8] Nach ersten Schäden durch Luftangriffe Anfang Dezember 1943 hatte am 16. Dezember eine Sprengbombe das Atelierhaus getroffen. «Viele Dinge», schrieb Georg Kolbe daraufhin an Adolf Schleicher, «wurden zerschlagen, das Haus innen gänzlich demoliert. Die wenigen großen Modelle, die heil blieben, stehen unter freiem Himmel, das Dach ist aufgerissen. Keine Hilfe bis jetzt. Ein Jammer».[9] Kolbe wurde daraufhin ein Atelier im Reichsarbeitsdienstlager Hierlshagen bei Sprottau in Schlesien zur Verfügung gestellt.[10] Anastasatos, der erst 1940 mit einem Stipendium als Geiger nach Leipzig kam, muss noch in der Zeit der Krise ein Vertrauter Kolbes gewesen sein. Obwohl der

6 Ebd. Das Georg-Kolbe-Museum besitzt einen weiteren Abzug der Photographie, der ebenfalls als Brief gedient hat. Er trägt jedoch nicht den Satz «Einblick durch das zerstörte Dach!» auf der Vorderseite.

7 Vgl. «Großes Atelier von Georg Kolbe», Aufnahme 1930, in: Rudolf G. Binding: Vom Leben der Plastik. Inhalt und Schönheit des Werkes von Georg Kolbe, Berlin 1943 [8. Auflage], S. 110.

8 Vgl. Ursel Berger (Hg.): Georg Kolbe. Wohn- und Atelierhaus, Architektur und Geschichte, Berlin 2000.

9 Zitiert nach: Ursel Berger: Georg Kolbe – Leben und Werk, mit dem Katalog der Kolbe-Plastiken im Georg-Kolbe-Museum, Berlin 1990, S.145.

10 Ausst. Kat. Georg Kolbe: 1877–1947, hrsg. von Ursel Berger, München/New York 1997, S.12; Berger: Georg Kolbe – Leben und Werk, S.146.

Sinn seines «hohen Glauben(s)» in die Zukunft zu erahnen ist, lässt sich der Gehalt der Andeutung im Brief Kolbes doch nicht einwandfrei bestimmen.

Wer aber war Demetros Anastasatos? In Griechenland lassen sich kaum Hinweise zu Biographie oder Werkgeschichte finden, in Lexika und Abhandlungen über griechische Künstler im Ausland findet er keine Erwähnung.[11] Der Nachlass des Bildhauers lässt hingegen durch Konsulatsdokumente, Pässe und Familienphotographien zumindest Schlüsse auf Fragmente seiner Biographie zu: Anastasatos wurde am 14. September 1919 im rumänischen Sibiu (Hermannstadt) geboren. Sein Vater, Sotirios Anastasatos, war Grieche und zunächst als Unternehmer, dann als Redakteur tätig, seine Mutter Irene Inselburg war deutschsprachig und als Krankenschwester tätig.[12] In Sibiu begann Anastasatos ein Grundstudium für Geige, Gesang und Malerei, von 1943 bis 1945 lebte er als Geiger und Dirigent in Berlin.

Das umfangreichste biographische Zeugnis aber stammt von der Hand Anastasatos' selbst: Am 14. September 2008 verfasste er im Alter von 89 Jahren einen eigentümlichen «Lebenslauf», als er beim Berliner Senator Jürgen Zöllner einen Antrag auf Ehrenrente stellte.[13] Anastasatos schilderte zunächst seine kritische Situation: *«Wie bereits erwähnt beträgt meine Grundsicherungsrente 655,70 Euro. Die Miete beträgt 299,00 Euro. Für Ernährung und sonstiges verbleiben 233,22 Euro. Die Folge ist, daß ich auf 54 Kilogramm abmagerte; ursprünglich war ich 75 Kilogramm. Daß, ich nicht bereits verhungerte verdanke ich einen Freund, der inzwischen verstorben ist. – Ich bitte Sie nochmals meinem Antrag zuzustimmen»*.[14] Dem kurzen Anschreiben fügte er einen Lebenslauf bei, der auf zwei maschinenschriftlichen Seiten seine künstlerische und intellektuelle Biographie umfasst. Zu seiner Berliner Zeit, als er zum Freund und Vertrauten Georg Kolbes wurde, lautet es etwa: «*In Berlin spielte Ich ein Jahr im großen Berliner Rundfunkorchester un danach drei Jahre im Städtischen Symphonieorchester. Mein Laufbahn als Dirigent wurde durch das Kriegsende beendet. In meinen ersten Jahren in Berlin war ich gleichzeitig bei Prof. Georg Kolbe tätig*».[15] Dass er während der letzten Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft und während des Bombenkrieges nach Berlin ging und die Nähe zu Kolbe suchte, schien ihm nicht erläu-

11 Exemplarisch etwa: Ellines Kallitexnes tou Exwterikou, hrsg. von Niki Loizidi, Athen 1983; Stelios Lydakis Neoelliniki Glyptiki, Istoria, Typologia, Lexiko glyptwn, Athen 1981 [2. ergänzte Auflage 2011]; Lexiko Ellinwn Kallitexnwn. Zwgrafoi-Glyptes-Xaraktes, 16os–20os aiwnas, hrsg. von Eugenios Matthiopoulos, 4 Bände, Athen 1997–2000.

12 Seine Familie war seit dem 19. Jh. in Rumänien ansässig. Dies war für einen Griechen keine Seltenheit. Griechische Gemeinden befanden sich vor allem im Süden des Landes. Seine deutsche Bildung hat er wohl durch seine Mutter erhalten, da er bei den Großeltern mütterlicherseits in einer Stadt in Siebenbürgen aufwuchs, in der die deutsche Kultur einflussreich war. (DA): Dokument des Griechischen Konsulats Rumäniens (datiert auf 1875), das bezeugt, dass sein Großvater Einwohner Rumäniens war.

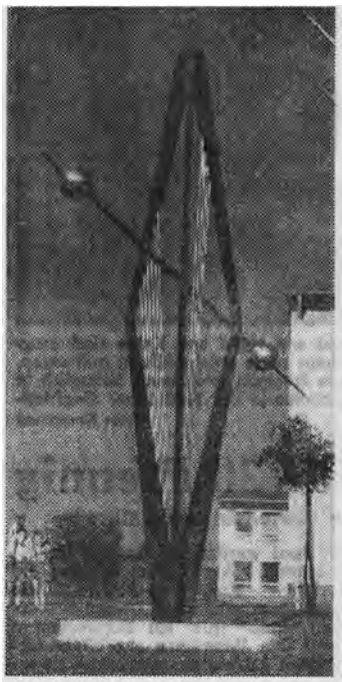
13 (DA): Antrag auf Ehrenrente – Nachtrag, Demetros Anastasatos an Jürgen Zöllner, 14. September 2008.

14 Ebd.

15 Ebd. Dies belegt auch sein Mitgliedspass der Reichsmusikkammer (16.10.1944), der ihn als Geiger und Komponisten ausweist.

16 Ebd.

17 Ebd.



„ONTOLOGIA" heißt die Plastik des Berliner Bildhauers Demetros Anastasatos, die jetzt vor der Albert-Einstein-Schule in Britz aufgestellt wurde. Sie soll an die Einsteinsche Relativitätstheorie erinnern und nach den Worten ihres Schöpfers „ein Sinnbild der Ordnung, Struktur und Funktion der realen Welt" sein. Juni 1960 Foto: BM-Hamann

Abb. 6
Demetros Anastasatos, Ontologia, Zeitungsausschnitt 1960

terungswürdig zu sein. Wie eine schicksalshafte Fügung notierte er zu seinen Kriegserlebnissen lediglich: «*Auf der Flucht von Berlin nach Hamburg hatte ich meine Geige eingebüßt. Zunächst wohnte ich in Wilsede, im Naturschutzpark der Lüneburger Heide. Ab dieser Zeit war ich ausschließlich als bildender Künstler wirksam*».[16] Anastasatos hatte sich freilich bereits in Rumänien mit bildender Kunst beschäftigt und war, wie er unbescheiden mitteilte, von Kind an talentiert: «*Ich habe absolutes Sehen. Der Kurator des Brukenthalmuseums erkannt meine Anlage und gestatete mir für die Zukunft jederzeit das Museum zu betreten um einzelne Bildwerke zu untersuchen*».[17]

Das Anschreiben und der Lebenslauf Anastasatos' an den Senator für Bildung, Wissenschaft und Forschung waren ebenso ungewöhnlich in der Form wie toposartig in der Stilisierung. Deutlich erinnert die «Vita» des griechischen Musikers und Bildhauers an die Künstlerlegenden der Renaissance. In Ernst Kris' und Otto Kurzs *Die Legende vom Künstler* wäre er problemlos unter dem Stichwort «verkanntes Genie» einzuordnen.[18] Wie die Künstlerviten setzte Anastasatos in seinem Lebenslauf weniger auf Daten seiner Laufbahn als auf Charakterisierungen seiner Gestaltungskraft und Kunstproduktion. Im Brief an Jürgen Zöllner lautet es: «*Habe bis bereits gesagt,* 120 *öffentliche Wettbewerbe gewonnen und ausgeführt: manche davon sind mehrteilig. Sie sind bewusst mit Wissen und Können nach der vollendeten Ordnung der Idealität gestaltet*».[19]

Neben der Selbstsicherheit des Künstlers verrät der Satz auch seinen konservativen Idealismus im Hinblick auf die Gestaltung der Form. Hatte sich seine Bildsprache nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zunehmend von der Konkretion zur Abstraktion gewandelt, bezog er sich gleichwohl verstärkt auf Ideen und Ideale konservativer, kulturkritischer Prägung: Abstraktion diente ihm als Camouflage. Sein abstraktes Werk *Ontologia,* 1957 als fünf Meter hohe Eisenskulptur für die Albert-Einstein-Schule in Britz (Parchimer Allee 109) geschaffen, bediente sich, zu einer Zeit, als dieser Denkstil erst langsam wieder Verbreitung jenseits der Philosophie fand, unverkennbar der Motive aus den phänomenologisch-ontologischen Debatten der Dreißigerjahre. *(Abb.6)* Wie einem Zeitungsausschnitt vom Juni 1960 zu entnehmen ist, sollte

Abb. 7
Demetros Anastasatos, Olympionike, 1962

Abb. 8
Olympionike (Detail)

Abb. 9
Olympionike (Seitenansicht)

die Skulptur, an Einsteins Relativitätstheorie erinnernd, «ein Sinnbild der Ordnung, Struktur und Funktion der realen Welt» schaffen.[20] Oder, wie Anastasatos selbst sein Werk beschrieb: «Mein Bildwerk ‹Ontologia› ist eine ästhetische Veranschaulichung der Metaphysik des Seins; ein Sinnbild der Ordnung, der realen Welt. Bezugnehmend auf die Relativitätstheorie gliederte ich drei Winkel auf einen Kreis, um somit die drei Dimensionen des Raumes und die Zeitkoordinate zusammengefasst als Kontinuum darzustellen. Die Stäbe verbildlichen die Seinsschichten: die Anorganische, die Organische und die des Bewusstseins. Ihre Anordnung entspricht den Formen und Zusammenhängen im Stufenreich der Welt. Die beiden Kugeln verbunden durch ein rautenförmiges Feld und schwebend eingeordnet symbolisieren das Weltgesetz der Polarität, der Urspannung des Weltseins und Weltgeschehens. Die Plastik ‹Ontologia› ist also ein Sinnbild der Fundamentalkategorien Raum, Zeit, Polarität und Seinsschichten».[21] Das Zitat Anastasatos' muss überraschen. Bezog sich das «Kontinuum» noch ausdrücklich auf die Relativitätstheorie, ließen die folgenden Sätze ihre Herkunft aus anderen Linien und Zusammenhängen deutlich erkennen.[22] Denn der Begriff der «Seinsschichten» und ihrer Abfolge wie die «Fundamentalkategorien» entstammen der *Ontologie* des Marburger Philosophen Nicolai Hartmanns, die er von den

Dreißiger bis in die Fünfziger Jahre entwickelte.[23] Dabei verstand sich der Marburger Kollege Heideggers als äußerster Widersacher Einsteins und verteidigte «Zeit» und «Raum» als die «äußerlichsten Kategorien» der realen Welt, wobei die Zeit fundamentaler sei, da sie auch das «geistig Reale» umfasse, während der Raum «auf halber Höhe» abbreche.[24] So scheint Anastasatos über die Formgestaltung seiner vordergründig Einstein gewidmeten Skulptur *Ontologia* Ideen Ausdruck gegeben zu haben, die ihn auch theoretisch beschäftigten. In seinem Lebenslauf äußerte er jedenfalls später, er verfolge eine «*Ontologie in eine evolutionäre Seinslehre*».[25] Darüber hinaus will er auch «*eine mehrwertige begriffliche Logi[k]*» und eine «*anschauliche aestetische Logik*» entwickelt haben.[26]

Der Ästhetik seines Lehrers Georg Kolbe fühlte sich Demetros Anastasatos jedoch auch in den Sechziger Jahren immer noch verpflichtet: Auf einem schlichten Sockel erhebt sich die aufrecht stehende Skulptur einer nackten weiblichen Figur, deren Hände, einer Kore ähnlich, eng an die Hüften gelegt sind. *(Abb. 7)* Der strenge Charakter der Skulptur wird durch die Verneinung von Faltenspiel oder Kurven zusätzlich unterstrichen. Auch das Gesicht der jungen Frau vermittelt den Eindruck von Härte und Strenge: wie Knöpfe in knochigen Höhlen sind die Augen platziert, aufgrund fehlender Pupillen erscheinen sie ausdruckslos. *(Abb. 8)* Die flachen Ohren, deren Ohrläppchen sichtbar werden, sind wie mit einer zweiten, dünnen Haut bedeckt, die sich über das Haar legt – es handelt sich um eine Badekappe. Die Nasenlöcher sind geweitet, der Bauch der Figur wölbt sich nach innen. Offenbar holt die Dargestellte gerade tief Luft, um aus der Nase wieder auszuatmen. Die Weiblichkeit des durchtrainierten Körpers wird durch die vollen Brüste der Frau unterstrichen. Ihre geraden und breiten Schultern, der kräftige Rücken und das volle Gesäß offenbaren den symmetrischen Körper einer Sportlerin. Von der Seite zeigt sich ein weiterer Aspekt: die Figur kippt leicht nach vorn, als könnte sie selbst in ihrer Starrheit Position nehmen, um ins Wasser zu springen. *(Abb. 9)* Die bronzene Skulptur *Olympionike* (signiert 1962) steht vor dem Berliner Schwimmbad des Bezirkes Wilmersdorf.[27]

18 Vgl. Ernst Kris/Otto Kurz: Die Legende vom Künstler. Ein geschichtlicher Versuch, Frankfurt/M. 1995 (Erstausgabe 1934).

19 (DA): Lebenslauf

20 (DA): Zeitungsausschnitt, handschriftlich datiert auf «Juni 1960».

21 http://www.aeo.de/Schule/Kunstwerke.htm [19.12.2012].

22 Der Bezug zu Hartmanns «Ontologie» und den Fundamentalkategorien: freundlicher Hinweis von Jost Philipp Klenner.

23 Nicolai Hartmann: Ontologie (4 Bände), Berlin 1935–1959.

24 Ders.: Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1933, S. 97.

25 (DA): Lebenslauf.

26 Ebd.

27 Es handelt sich um das Hallenschwimmbad Wilmersdorf in der Mecklenburgischen Straße/Ecke Detmolder Straße 76 in Berlin.

Die starre Haltung erinnert an archaische Skulpturen ebenso wie an Georg Kolbes bildhauerische Werke der Dreißiger Jahre – etwa *Amazone*, *Hüterin*, *Auserwählte* (1937–39) oder die *Auferstehung* (1933/34) *(Abb.* 10*)*, über die der Kunsthistoriker Werner Hofmann 1958 polemisch geschrieben hatte, sie zeigten in «ermüdender Wiederholung (...) kämpferische Athletengestalten und amazonenhafte Frauen. Muskelstarke Führertiere, denen der Herdenmensch seine Huldigung darbringen soll, Handelnde von jener denkfeindlichen Radikalität, wie sie in den Schriften Ernst Jüngers beschrieben wird».[28] An der *Olympionike* wird deutlich, wie sehr sich Anastasatos an Kolbe orientierte, ohne die Radikalität der Formgestaltung seines Lehrers völlig zu übernehmen, die der nationalsozialistischen Ästhetik äußerst nahe stand. Die *Olympionike* scheint ihr Vorbild aber ebenso in einer starren, freistehenden Skulptur aus Sandstein von Ernst Wenck (1865–1929), dem zweiten Vorsitzenden der Berliner Sezession, aus dem Jahre 1928 im Stadtbad Schöneberg zu haben *(Abb.* 11*)*, die freilich in ihrem statuarischen Stil durchaus mit Bildwerken Kolbes aus derselben Zeit vergleichbar ist.[29]

Aus einer kurzen Zeitungsbesprechung der *Olympionike* geht hervor, dass zwei Personen dem Künstler Modell standen: eine Schwimmerin (Körper) und die Tochter eines Berliner Politikers (Gesicht).[30] Offenbar genoss Anastasatos in den Sechziger Jahren in Berlin politische Unterstützung und Rückendeckung, die ihm ermöglichte, innerhalb der «Insel des Westens im Osten» dutzende von Werken (nach eigener Aussage 120) auszuführen. Ohne jemals große Aufträge zu erhalten, fertigte er Werke für Parks, Schulen oder Schwimmbäder vor allem in

28 Werner Hofmann: Die Plastik des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1958, S. 73.

29 Zu Wencks «Schwimmerin» und Anastasatos «Olympionike» vgl. Silke Wenk: Der öffentliche weibliche Akt. Eine Allegorie des Sozialstaates, in: Ilsebill Barta (Hg.): Frauen Bilder Männer Mythen. Kunsthistorische Beiträge, Berlin 1987, S. 217–238.

30 (DA): Zeitungsausschnitt. Sowohl der Titel der Zeitung als auch das Erscheinungsdatum fehlen.

31 Vgl. Marc Wellmann (Hg.): Bernhard Heiliger 1915–1995: Monographie und Werkverzeichnis, Köln 2005.

32 (DA): Lebenslauf. Wie und mit welchen Mitteln dies geschah, bleibt fraglich.

33 Ebd.

Abb. 10
Georg Kolbe, Auferstehung, 1933/34

Abb. 11

den Berliner Bezirken Wilmersdorf, Schöneberg und Neukölln. So blieb Anastasatos innerhalb eines «provinziellen» Radius der Großstadt tätig. Dabei bediente er sich sowohl der Figuration wie der Abstraktion. Dies ist eine Haltung, die viele Künstler seiner Zeit – etwa der ehemalige Schüler Arno Brekers, Bernhard Heiliger (1915–1995) –[31] einnahmen und die gewiss nicht ohne den Einfluss der US-amerikanischen Kunst zu verstehen ist: gestalterischer Pluralismus erhöhte die Gewinnchancen bei öffentlichen Wettbewerben.

Anastasatos beließ es in seinem «Lebenslauf» allerdings rückblickend nicht bei Beschreibungen seines künstlerischen Wirkens, er sah sich auch als Pädagoge. So will er in Hamburg vor seiner Rückkehr nach Berlin im Jahre 1945 eine eigene Kunstschule für «Plastik, Malerei, Dramatik und Musik» mit Hilfe dortiger Lehrkräfte aufgebaut haben.[32] Durch öffentliche Aufträge schaffte er es nicht nur, sein Grundgehalt zu sichern, sondern auch Immobilien zu erwerben: «*Für mein Lebensunterhalt im Alter, baute ich mir in Schlachtensee ei[n] Wohnatelier und am kleinen Wannsee ein Grundstück. Im Naturschutzgebiet Hohe Tauern baute ich mir auch ein Wohnatelier und in Osttirol ein Grundstück mit der Absicht, ein Atelier-Museum als Gesamtkunstwerk zu bauen. – Durch die Sparmaßnahmen der Beundesregierung und der Streichung jeglicher Kunstförderung hatte ich keine Aufträge. Ich müsste meine Liegenschaften verkaufen oder der Bank überlassen.*»[33] Wie bei der Hamburger Kunstschule lag auch dem «Atelier-Museum» das Wagnerianische Ideal des Gesamtkunstwerks zugrunde: «*Für ein Atelier-Museum als Gesamtkunstwerk habe ich in den letzten Jahren*

Bildnachweis: Abb. 1,2,4,5: Nachlass Demetros Anastasatos (in Besitz: Reinhard Dittkrist) – Abb. 3, 5, 10: aus: Ursel Berger: Georg Kolbe – Leben und Werk, mit dem Katalog der Kolbe-Plastiken im Georg-Kolbe-Museum, Berlin 1990. – Abb. 7, 8, 9: Fotografien Joris van Gastel – Abb. 11: Fotografie Andreas Heukäufer-M.

von etwa dreihunderfünfzig Entwüefen eine Auswahl von sechzig Planungen vorgesehen [...] Eine Stiftung soll durch den Verkauf von Vervielfältigungen die Kosten für die Verwirklichung decken. Das Atelier-Museum sollte mein Lebensabend sichern. Trotz Einsatz konnte ich das Ziel nicht erreichen».[34] Den großspurigen Bemühungen zum Trotz blieb Anastasatos' Aktivität größtenteils auf Berlin beschränkt. Ausstellungen seiner Werke sind nicht bekannt, und trotz seiner Verbindung zu Georg Kolbe wird er im Archiv des Georg-Kolbe-Museums nicht erwähnt.[35]

Abgesehen von seiner Teilnahme an öffentlichen Wettbewerben[36] hat Demetros Anastasatos, der von 1946 bis 1980 Mitglied des Berufsverbandes Bildender Künstler Berlins (BKK) war,[37] keine künstlerische Karriere gemacht. Sein von konservativer Formgestaltung geprägtes Schaffen wurde aber zumindest in Berlin anerkannt und politisch gefördert. Im «Lebenslauf» gab er zudem an: «*Zwischenzeitlich erhielt ich auf Empfehlung des Berliner Kultursena[tors]*[38] *von Herrn Bundespräsidenten Herzog, sowie von der Akademie der Küns[te] einen Anerkennungspreis*».[39] Dies scheint aber ins Reich der Fiktion zu gehören. Eine solche Ehrung lässt sich nicht belegen.

Auch die griechische Diktatur (1967–1974) hatte erstaunlicherweise Anastasatos' Verdienste nicht übersehen und ihn, nach den Worten des Künstlers, im Jahr 1972 ebenfalls geehrt.[40] Dies zeigt, wie nachhaltig das politische Credo Anastasatos' war: der Künstler, der sich 1940 entschieden hatte, nach Deutschland zu gehen, verteidigte in den Augen der griechischen Diktatur mit «modernem» Blick kolbescher Prägung die antike Vergangenheit Griechenlands und so die eigene politische Gegenwart.

34 Ebd.

35 So ist er nicht unter den Schülern und Nachfolgern Kolbes im Archiv des Museums zu finden. Im Internet werden unter «Bildhauerei in Berlin» allein Anastasatos' Geburtsjahr sowie einige seiner Werke erwähnt: http://www.bildhauerei-in-berlin.de/ [12.2.2013]. Ebenso sind einige Bücher verzeichnet, die Werke von ihm erwähnen. Exemplarisch: Stephanie Endlich/ Bernd Wurlitzer: Skulpturen und Denkmäler in Berlin, Berlin 1990, S. 5, 71, 83, 100, 109, 112, 159, 205. Träger der Internetseite sind das Georg-Kolbe-Museum, die Stiftung Bernhard-Heiliger sowie die Stiftung für Bildhauerei.

36 Etwa «Demetros S. Anastasatos Nr. 51», Ausschreibung des Bundeskanzleramtes (Archiv Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung).

37 http://www.bbk-berlin.de/

38 Ulrich Roloff-Momin, Berliner Kultursenator während der Amtszeit Roman Herzogs, hat keine persönliche Erinnerung an Demetros Anastasatos. Auch dem Büro des Bundespräsidenten a. D. und der Kulturverwaltung ist der Vorgang nicht bekannt.

39 (DA): Lebenslauf.

40 «Im Jahre 1972 übergab mir der griechische Botschafter festlich eine Ehrenurkunde des Ministers für Kultur Prof. Dr. Dimitrios Tsakonas für meine Verdienste auf dem Gebiete der Kuns[t]». Ebd. Eine Recherche des Verfassers in griechischen Archiven steht bislang aus.

Martin Mulsow

Politische Bukolik

Hermann von der Hardts Geheimbotschaften

Für Hinweise danke ich James T. Costa, Daniel Boyarin und David Freedberg.

Korallen

Im Sommer 1738 gelangten einige kleine Naturalien aus dem östlichen Mittelmeer und der Südsee ins verschlafene Helmstedt: eine leuchtend rote baumartige Weichkoralle (Alcyonacea), auf einer Muschel gewachsen, eine weitere Koralle, die man wegen ihrer netzartigen Aufspannung Seefächer nennt, schließlich eine «Maledivische Kokosnuss», der Samen einer Seychellenpalme. Schiffe der Ostindienkompagnie hatten die Objekte wahrscheinlich in die Niederlande gebracht, wo es zahlreiche Sammler gab, die sie – wie Albertus Seba – gleich ihren Kuriositätenkabinetten einverleibten, oder Wissenschaftler, die exotische Pflanzen und Tiere auf ihre verwertbaren Eigenschaften untersuchten.[1] *(Abb. 1-3)*

1 Vgl. Patrick Mauriès: Das Kuriositätenkabinett – Geschichte einer Faszination, Köln 2011; Harold J. Cook: Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age, New Haven 2007.

Man gab sie auch an Händler, die sie weiterverkauften, und so werden die drei kleinen Dinge bis nach Helmstedt gekommen sein, ins private Kunst- und Naturalienkabinett eines alten Professors. Der Mann war 78 Jahre alt, schrieb aber immer noch unverdrossen Texte, obwohl ihm das der Wolfenbütteler Hof schon seit Jahrzehnten verboten hatte. *(Abb. 4)* Nur Widerlegungen und Gratulationsschriften erlaubte ihm das Helmstedter Universitätsrecht, und so verpackte er seine Gedankenflüge eben in Widerlegungen und Gratulationsschriften. Dieser alte Mann, Hermann von der Hardt, hatte die Angewohnheit, die Gegenstände in seinem Kabinett (und er benutzte dazu die Universitätsbibliothek, der er vorstand) als Denkbilder zu verwenden. Das tat er etwa mit einer kleinen Narrenstatue, die er vor sich aufstellte,[2] und das tat er auch mit den Korallen und Nüssen aus Mittelmeer und Südsee. Sie inspirierten ihn, einen Arno Schmidt des frühen 18. Jahrhunderts, zu einem kleinen Kunstwerk, das er *Aquila Gordii* nannte, den Adler des Gordius.[3] Der Gordische Adler war jener Vogel, der sich der griechischen Legende nach auf den Pflug des phrygischen Bauern Gordios setzte und dort blieb, so dass dieser schließlich eine Seherin befragte, die er dann auch heiratete. Gordios wurde König von Phrygien, hatte Midas als Sohn und ist noch heute bekannt durch den Knoten, der in seinem Wagen Deichsel und Joch verband. Wer diesen Knoten löse, so hieß es, werde über ganz Kleinasien herrschen. Alexander der Große durchschlug den Knoten mit seinem Schwert – und herrschte.

Als Hardt die Korallen in ihrer schwer aufzulösenden Verstrickung sah, musste er an den Knoten des Gordios denken. Knoten waren für ihn, der alle antiken Mythen (und auch die biblischen Erzählungen) für bildliche Umschreibungen von eminenten historischen Ereignissen, nämlich Städtegründungen, Kriegen oder Konflikten, hielt, ein Ausdruck für Bündnisse. Der Metaphorologe Hardt deutete deshalb die Geschichte vom Gordischen Knoten als Bündnisgeschichte Phrygiens. Es geht nicht nur um einen Mann,

2 Martin Mulsow: Der Silen von Helmstedt, in: Frauke Berndt und Daniel Fulda (Hg.): Die Sachen der Aufklärung, Hamburg 2012, S. 301-313. Mit weiterer Literatur über Von der Hardt.

3 Hermann von der Hardt: Aquila Gordii serena auguria felicis natalis tertii academiae regiae Georgiae Augustae [...] divertens, Helmstedt 1738.

4 Für heutige mythologische Deutungen vgl. Lynn E. Roller, «Midas and the Gordian Knot», in: Classical Antiquity 3.2 (Oktober 1984), S. 256–271.

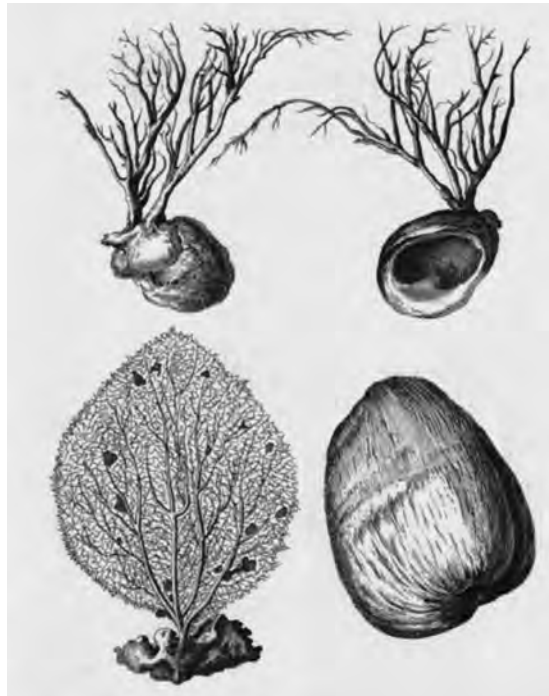


Abb. 1–3
Weichkoralle, Seefächer, Maledivische Kokosnuss: Hardts imaginäres Naturalienkabinett

Abb. 4
Helmstedter Professor und politischer Bukoliker: Hermann von der Hardt (1660–1746)

Abb. 5
Kupferstich der Korallen und der Nuss, Hardt, Aquila Gordii, 1738

sondern in Wirklichkeit um einen Senat in der Stadt Gordion in Phrygien; nicht um einige Jahre, sondern um lange Zeiträume; das «Acker bestellen» ist in Wirklichkeit das Bestellen der Staatsgeschäfte; gelenkt wird nicht der Ochse, sondern das Volk. Der Adler, der sich auf den Pflug setzt, ist, so von der Hardt, ein verschlüsselter Ausdruck für Kolonisten, die aus Telmessos nach Phrygien kamen und die Anzahl der Einwohner stark vermehrten.[4] In diesem Kontext wird dann auch Alexanders Zerschlagung des Knotens im Jahr 333 interpretiert: Er zerschlug den Bund zwischen Gordion und Telmessos.

Doch Hardt begnügte sich nicht damit, diese Interpretation vorzustellen, sondern ließ den Drucker des *Aquila Gordii* einen Kupferstich der Korallen und der Nuss in vier Ansichten voranbinden und komponierte gleichsam einen Text, der im Takt der Vier-Zahl vier Dedikationsgedichte an vier Absolventen der Helmstedter Universität, einen «Ludus» – nämlich eine Wortspielerei und Variation –, ein Rätsel und als «Postscaenium» ein fiktives «Kolloquium» zwischen Gordius, Midas und Alexander präsentierte. Ein rhizomisches Denkbild von staatlichen Angelegenheiten, verfasst wie eine Oper. (*Abb. 5*)

Aquila Gordii in literis. 19

Aquila Gordii in literis.

OSTENTIS tumida *integritas*, (a) *ruhet extimo*. PRIMI
Apportant *falsum* (b) ex tenebrosis (c) NVNCII. (d) ORIGO,
Firmamento SVBLIMIS, (e) *vagabundagus*, SENSVS (f)
Re valide *rutilantes*, judicioque *decori*,
Effulgent radiis EXCELSA NEGOTIA justi: (g)
LVCENT homanoque coruscantique vigore. (h)
EXPLET RESPVBLICA OLYMPVM. (i)

(a) *Bona litera* seculo XV. XVI, ortæ, instar *aurora*, (b) antiquam adverterunt *veritatem & falsum*. (c) Liberarunt ex longa *barbaries*, paganismi, judaismi & superstitionis *tenebris*. (d) Valla, Erasmus, Reuchlinus, Philippus. (e) *Fontium fuella* per Reuchlinum suscitata. (f) *Sensus Spiritus S. ex sanctus*. (g) Reformatio ecclesiæ. (h) Emendatio disciplinarum. (i) *Ex educatione & doctrina reipublicæ salus*: Pro analogia: (a) Gen. 1, 1. Creationis auspicia. (b c d) Gen. 1, 2-3. 4. 5. 6. dies primus, *ex tenebris lumen*. A. (e) Gen. 1, 6. 7. 8. 9. 10. dies secundus, *aetum & aqua*. I.J. (f) Gen. 1, 11. 12. 13. dies tertius, *flor.* J. (g) Gen. 1, 14-19. dies quartus, *fulcra*. M.K. (h) Gen. 1, 20-25. dies quintus, *animantia*, Æ.C. (i) Gen. 1, 26-31. dies sextus, *homo*. I. Nunc educatio & doctrina faciunt homines.

E 2 ANTI-

Angeschlagen ist das Thema des Staatswohls, und dies unter den Bedingungen einer düsteren Gegenwart. Hardt sieht um sich herum einen einzigen großen Verblendungszusammenhang. Es ist, sagt die Vorrede, «alles in der Welt voll List, von Kopf bis Fuß, dolus bonus & dolus malus». Um das zu illustrieren, entwirft Hardt kurzerhand ein Wörterbuch des Unmenschen: lauter Wörter, griechisch, lateinisch und deutsch, die List, Hass und Falschheit bezeichnen, in allen denkbaren Variationen. *(Abb. 6)* Das liest sich in der deutschen Variante so: «alle welt list / alle menschen listig / wie hunde, wölffe, füchse, raben / nicht ein bock, ziege, schaff, ohne list / bey allen leuten und thieren list / alle burg list / alle bürger list / alle bauren list / alle fürsteher list / alle unterthanen list / alle köpffe list / alle füsse list / alle hänge list / alle augen list», und so weiter: eine Litanei der Verzweiflung.

Abb. 6
Wörterbuch des Unmenschen, Hardt, Aquila Gordii, 1738

Der Anthropologe Geoffrey Cubitt hat Verschwörungsdenken unter anderem durch den Dualismus von Schwarz und Weiß, Gut und Böse charakterisiert; ganz in diesem Sinne verläuft Hardts Denken entlang der Opposition von «Justitia» und «Silentium». In einer gerechten Welt scheint die Sonne, in der realen Welt hingegen muss man schweigen, denn sonst holen einen die Schergen. Norm und Faktizität. Und so will Hardt auch seine vier exotischen Denkbilder verstanden wissen. «1. Der Baum des Lebens, stehend für Unversehrtheit – ein Korallenbaum, von der Sintflut aus dem Grunde des Mittelmeers wiedererweckt, Gerechtigkeit und Wohlstand; auf Tuffstein wurzelnd, der den Staat repräsentiert; wobei der Tuffstein sich auf einer perlentragenden Muschel gebildet hat; sie ist das Gesetz. Dieser Lebensbaum, Stamm aller Seligkeit, Wohl des Staates, gilt dem unschätzbaren Gesetz als Basis.» Hardt interessiert sich nicht so sehr, wie später Darwin, dafür, dass ein Korallendiagramm gerade kein Baumdiagramm ist, weil bei ihm die unteren Teile abgestorben sind.[5] Vielmehr blickt er auf den Untergrund, auf dem die Koralle steht: Stein und Muschel. In der christlichen Ikonographie war der Lebensbaum, als Zeichen des göttlichen Gesetzes, im Laufe des Mittelalters zum Ornament geworden: Er teilte die Seite des Paradieses, den Vollkommenheitszustand, von der Seite der Übertretung, der Sünde.[6] Für Hardt verschiebt sich das Gesetz vom Baum zum Untergrund. Der Sinn von «Gesetz» scheint sich bei ihm säkularisiert zu haben, auch wenn er noch vage an eine göttliche Providenz glaubt.

Das Bild lässt sich umkehren, anhand einer zweiten Koralle, die ebenfalls auf einer Muschel wächst, aber einer offenen. «2. Der Lebensbaum, wie er liegt, wegen Korruption. Die Gerechtigkeit und das Wohl des Staates sind zerbrochen aus Vernachlässigung oder Verachtung des Gesetzes, die perlentragende Muschel klafft offen, da das Gesetz gebrochen ist.» Spannender als diese Negativfolie ist die folgende Allegorisierung des Seefächers, die von der Faktizität zu deren Ursachen führt: Denn Hardt sieht im Seefächer einen Hinweis auf den Sündenfall. «3. Der Baum des Wissens vom Guten und vom Bösen: ein Meeresnetz, von der Kraft des Eisens, von der Sintflut aus der Tiefe des Syrischen Meeres mit einem Haken hervorgerufen. Die Wurzel ist das Unwissen, der Stamm und die Zweige in Form von eisernen Fäden sind Aber-

5 Horst Bredekamp: Darwins Korallen. Frühe Evolutionsmodelle und die Tradition der Naturgeschichte, Berlin 2005.

6 Romuald Bauerreiss: Arbor vitae. Der «Lebensbaum» und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes, München 1938.

glauben und Götzendienerei; die Frucht ist Eisen, Ketten, Kerker und Vernichtung.» Hardt mag – neben der Lebensbaum-Ikonographie – zeitgenössische Baumdarstellungen von Unwissenheit im Gedächtnis gehabt haben, wie etwa die polemische Darstellung, die der Pietist und Wolff-Gegner Joachim Lange ersonnen hat: Statt einer Genealogie der «Philosophia», der Liebe zur Weisheit, beschreibt er den Baum der «Philomoria», der Liebe zur Torheit – und meint damit doch nichts anderes als die Entwicklung der Philosophiegeschichte.[7] *(Abb. 7)*

Der Helmstedter Professor teilt diese grundsätzliche Ablehnung der Philosophie nicht; ihm geht es um Unwissen, aus dem Aberglaube entsteht, aus dem wiederum Gewalt resultiert. Es ist die harte «Eisenhaftigkeit» der gefächerten Koralle, die ihm die Deutung des Baumes als Negativgenealogie nahelegt. Dass dafür der Baum des Biblischen Paradieses herhalten muss, dass der Baum der Erkenntnis als Symbol der Übertretung des Gesetzes, der Idolatrie, taugt, verweist zum Teil auf die jüdische Bibelexegese, von der Hardt stark inspiriert ist; für diese Exegese war der Erkenntnisbaum – als Gegensatz zum Lebensbaum – Manifestation von Zweiheit, Laster und Sexualität. Eine Ergänzung findet die Genealogie Hardts denn auch entsprechend im vierten Objekt, der Seychellenpalmen-Nuss: «4. Die große Nuß Evas, wegen der Süße ihrer Milch täuschend.» Vielleicht hat der Professor die Ähnlichkeit dieser Nuss mit der weiblichen Hüfte und Scham festgestellt, die ihr oft nachgesagt wird. So wird ihm die Nuss – eine misogyne Assoziation – zur Nuss Evas, der Verführerin zur Übertretung des Gesetzes.

Die jungen Herren, denen das Werk gewidmet war und die sich in Helmstedt aufhielten, um ihr Examen zu machen, mussten sich diese Objekte sicherlich ansehen, so wie die Brüder Uffenbach 1709 staunend und ratlos die Kästchen mit Emblemen von «Justitia» und «Silentium» betrachteten, die der Professor ihnen zeigte.[8] Sie hatten Schwierigkeiten, zu verstehen, dass sich all diese Allegorisiererei zu einer politischen Mahnschrift summierte, wie ihnen ihr Professor wohl erklärte (wenn er sie überhaupt einweihte). Eine Mahnschrift nicht zuletzt in universitätspolitischer Absicht, denn Hardt schickte diese Schrift, kaum war sie gedruckt, an die gerade gegründete Universität Göttingen. Auf ihr

7 Joachim Lange: Medicina mentis, Berlin 1704 (2. Aufl. Berlin 1708).

8 Conrad Zacharias von Uffenbach: Merkwürdige Reisen durch Niedersachsen, Holland und England, Ulm 1753, Bd. I, S. 192f.

9 Exemplar der SUB Göttingen, H.lit.part. IV 86/5.

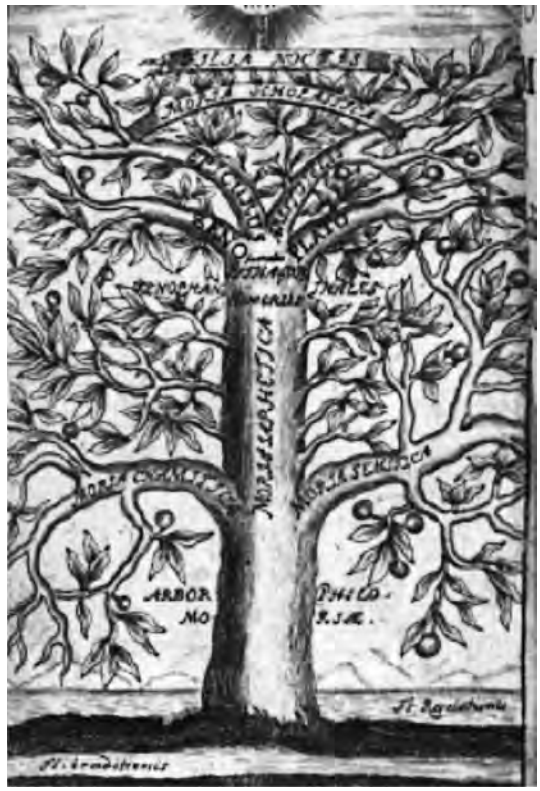


Abb. 7
Der Baum der Torheit, Joachim Lange, Medicina mentis, 1708

ruhten die Hoffnungen des Professors, der mit seiner eigenen Lehrstätte gebrochen hatte. In das Exemplar der *Aquila Gordii*, das er nach Göttingen schickte, schrieb er erläuternd hinein, er habe sich «dieses mahl den so geachteten unaufflößligen Knoten Gordii fürgenommen, welchen Alexander solle mit dem degen in einem Hieb gelöset haben, u. hoffe, es werde der academie davon ein Gefallen geschehen, in einem Spiegel zu sehen die bande und die leichte lösung der unvergleichlich schönen Sinnbilder der sinnreicheßten poeten.»[9]

In dieser Weise ging in den Jahren um 1740 eine Abhandlung nach der anderen in schneller Folge nach Göttingen. Fast jede von Hardts Schriften aus dieser Zeit ist ein sorgfältig komponiertes spätbarockes Kunstwerk, mit Zuschriften, Denkbildern, Verschlüsselungen, Szenen und Epilogen. Es sind kleine Festgaben, theatralische Inszenierungen, Liebhaberstücke, die dekodiert und genossen sein wollen. Anders als die *Anatomie der Melancholie* von Robert Burton wurde Hardts Anatomie der menschlichen Ränkespiele nie in ihrem Kunstcharakter erkannt. Lediglich einige Sammler eigneten sich beflissen die verstreuten Werke des Helmstedter Professors an, wann immer sie sie finden konnten.

Sag es durch die Blume

1738, als Hardt seine Korallen in der Bibliothek postierte, war er mitten dabei, solche kleinen Gesamtkunstwerke zu formen. Und die meisten von ihnen hatten mit Pflanzen zu tun, auch exotischen Pflanzen, mit Gärten und Hirten. Damals war Lorenz Heister, der medizinische Kollege von der Hardts, dabei, einen neuen botanischen Garten, einen «Hortus medicus», für die Universität einzurichten. Er hatte den alten Garten Stissers verkauft und orientierte sich jetzt an den modernen Pflanzungen eines Clifford oder Munting in den Niederlanden, wo exotische Früchte, Bananen oder Granatäpfel gezogen wurden.[10] Von der Hardt identifiziert nun Heister und seine Kollegen mit den Hirten Arkadiens, nennt sie Tityrus, Alexis und Pan und widmet ihnen einige seiner Werke, mit Vorworten über Vergils *Eclogae* und *Georgica*. Er nimmt die botanischen Aktivitäten in der Perspektive der antiken Bukolik wahr. Doch seine Bukolik zielt nicht auf die zuweilen eskapistischen Hirtenidyllen, wie wir sie aus der Barockliteratur und Malerei kennen. Ebenso wie die Geschichte vom Gordischen Knoten liest Hardt auch die bukolischen Werke Theokrits oder Vergils als metaphorisierte, ja verschlüsselte Berichte von Kriegshandlungen und Bündnissen. Silen ist für ihn kein harmloser Satyr, sondern (gemäß den antiken Angaben in Diodor) ein politisch-militärischer Berater. Entsprechend sind auch die kleinen Kunstwerke, die Hardt produzierte und die Titel wie «Die Syrinx des Theokrit» tragen (Syrinx war der Name einer Nymphe, die die Liebe Pans verschmähte und zum Schilfrohr wurde – zur Panflöte) oder «Die weitausladende Buche» (Vergils Beschreibung des bukolischen Lustortes) oder «Die schöne Amaryllis» (eine Hirtin bei Vergil; in der Botanik ist «Formosa Amaryllis» zur Jakobslilie geworden[11]), eminent politisch-historische Deutungen. Etwa über die Konkurrenzen zwischen Oktavian und Mark Anton in Alexandria im Jahr 41 v. Chr.

Eine ganz andere Ebene von politischer Deutung tut sich auf, wenn man entdeckt, dass etliche Kapitel dieser Schriften sich auch rückwärts lesen lassen. Man muss nur die Anfangsbuchstaben der Wörter in rückwärtiger Richtung zusammensetzen, dann erhält man sinnvolle lateinische, zuweilen auch französische, deutsche oder griechische Sätze. Hardt hat sich offenbar zunächst

10 Vgl. Johann Andreas Stisser: Botanica curiosa, oder nützliche Anmerckungen, wie einige frembde Kräuter und Blumen in seinem anno 1692 zu Helmstedt angelegten medicinischen Garten bißhero cultiviret und fortgebracht worden, Helmstedt [ca. 1708]; Johann Sigismund Leinker: Horti medici helmstadiensis praestantiam ex plantis rarioribus ibidem florentibus exhibet, Helmstedt 1746. – Carl von Linné: Hortus Cliffordianus, Amsterdam 1738. Abraham Munting: Phytographia Curiosa, exhibens Arborum, Fruticum, Herbarum & Florum Icones, Amsterdam und Leiden 1702. Zum globalen Kontext frühneuzeitlicher botanischer Gärten vgl. Cook (Anm. 1), S. 304–338.

11 Zu solchen bukolischen Begriffen vgl. Hubert Cancik: Verse und Sachen: Kulturwissenschaftliche Interpretationen römischer Dichtung, Würzburg 2003, S. 49–65. Zur Bukolik allg. vgl. Klaus Garber: Arkadien. Ein Wunschbild der europäischen Literatur, München 2009.

auf großen Blättern seine eigentliche Botschaft aufgeschrieben, von hinten nach vorn, mit Lücken zwischen den Buchstaben, und diese Lücken dann mit einem lateinischen Text aufgefüllt, der gleichfalls Sinn machte und zum angegebenen Thema sprach. Das tat er auf geradezu manische Weise, Tag für Tag. Auf diese Weise entstand eine doppelte Textur, fast eine Art *Finnegans Wake*, doch nicht als Literatur, sondern im Rahmen eines akademischen Traktats. Was steht in diesen Sätzen? Oftmals nur Dinge, die auch in den normalen Druckzeilen gesagt werden könnten. Aber auch Auszüge aus Hardts Korrespondenz, und nicht zuletzt Politisches. 1739 verschlüsselt Hardt Sätze zur kaiserlichen Erbfolgeproblematik, 1741 zum Ersten Schlesischen Krieg um das österreichische Erbe.[12] So heißt es beispielsweise: «Die Rechte schweigen bis sie erwachen, von der Vernunft geführt. Die Neiße hat ihre Brust noch nicht geöffnet, Brieg hatte gefroren, bis sie sich in der Frühlingszeit erwärmte mit einer Luft, die den Preußen ergeben war.»[13] Im Klartext: Die Preußen standen im Januar 1740 vor Brieg und Neisse, doch gab es in den folgenden Wochen österreichische Gegenwehr, so dass erst im Frühjahr, im Mai, Brieg eingenommen wurde, während die Festung Neiße «ihre Brust noch nicht geöffnet hat», wie von der Hardt sagt, also noch von den Österreichern gehalten wurde. Offenbar schlüpft der Professor hier in die Rolle seiner antiken und biblischen Helden, die sich in ihren jeweiligen kriegerischen Zeiten nur chiffriert äußerten, und probiert selbst einmal, wie es ist, heimlich und verschlüsselt über Kriegsereignisse zu berichten.

Das war seine Welt: Die antiken Epen, die bukolische Literatur, die ganze Bibel – alles sind Geheimberichte. Dabei ist Hardt hermeneutisch gesehen ungeheuer modern, ein wahrer Vorläufer des 19. Jahrhunderts. Was den Gordischen Knoten angeht, so entdeckt man heute hethitische Gründungsrituale hinter der Geschichte; aus dem hethitischen Wortstamm «mitta», der die verzwirbelte rote Wolle benannte, mit der man in Zeremonien Dinge zusammenband, ist, so meint man, später der Name von König «Midas» geworden.[14] Und die Bibel? Spinoza hatte den Weg freigemacht, die Bibel nicht anders als jedes andere normale Buch zu lesen, und nun begann – für die wenigen, die es sich trauten – die hohe Zeit wilder philologischer Hypothesen. Wie ein Berserker unterschei-

12 Theocriti … Syrinx … Carmen bucolicum … ingenti mythorum cumulo stipatum a nullo hactenus interprete enodatum, Helmstedt 1739, S. 18 zur Erbfolge.

13 Silenus expergefactus, Helmstedt 1741. Der zusammengezogene Text: «Iura silent donec evigilent ratione duce / nissa nondum aperuit sinum / frigerat briga /donec incalesceret verno aere borussis devote.»

14 Brendan Burke: Anatolian Origins of the Gordian Knot Legend, in: Greek, Roman and Byzantine Studies 42 (2001), S. 255–261.

det Hardt verschiedene Redaktionsstufen, spekuliert über unterschiedliche Verfasser der biblischen Bücher, nimmt Umdatierungen vor, vermutet mythisch-metaphorische Sprachschichten und verortet geographische und historische Kontexte. Er erzielt einige Volltreffer, liegt aber oft mit seinen Deutungen auch vollkommen daneben. In den 1720er Jahren beschäftigt er sich stark mit der Zeit von König Josias (7. Jh. v. Chr.) und meint mit dessen Hohepriester Hilkias einen Verfasser zahlreicher biblischer Bücher identifiziert zu haben, die verschlüsselt die Konflikte mit Assyrern, Skythen und Ägyptern reflektieren, während in den 1730er Jahren die Makkabäerzeit für ihn im Vordergrund steht. Hier konzentriert er sich auf die Hasmonäerherrscher Johannes Hyrkanos I. und dessen Sohn Alexander Jannaeus. In diese Periode der Konflikte mit Griechen, Sichemiten, Idumäern und Philistern (2./1. Jh. v. Chr.) datiert Hardt die Entstehung des Hohenliedes, dazu einen großen Teil der Psalmen, Daniel, Esther, Ruth und andere Bücher – extreme Spätdatierungen, die im Falle des Hohenliedes davon ausgehen, dass der Name Salomons für den der hasmonäischen Könige substituiert wurde, die sich an diesem mythischen großen Herrscher über das Königreich Israel ihr Vorbild nahmen.[15] Die «Hochzeit» im Lied, das als Drama aufzufassen sei, ist die Verbindung von Samaria und Judäa.

Hyrkanos ist für Hardt ein «Gärtner» wie auch Harpokrates oder der «Tityrus» Vergils.[16] Und Hardt probiert nicht nur selbst, heimliche Kriegsberichte zu schreiben, sondern verschlüsselt auch seinen spielerischen Umgang mit Freunden, mit denen er wie in einem bukolischen Zirkel verkehrte: «Zu Unrecht habe ich Dich, verehrt. und gel. Tityrus, bis jetzt mit Schweigen behandelt. Deine Hirtenflöten würde ich für ein Zeichen unterbrochener Freundschaft gehalten haben. Deine Briefe von kürzlich lehren etwas anderes, und das Buch, das zusammen mit ihnen geschickt wurde, ließ sichtlich keinen Zweifel daran, daß die Freundschaft bis jetzt beständig und unverletzt ist.»[17] Ob der Herr von Ribbeck, ein Beamter in Halberstadt, der da von Professor Hardt angesprochen wurde, wirklich das Spiel goutierte – und ob er es überhaupt verstand –, wissen wir nicht.

In Helmstedt und überhaupt im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel, in dem Hardt lebte, gab es für solche Geheimnistu-

15 Eine historisierende Deutung des Hohenliedes hatte Hardt in rabbinischen Kommentaren gefunden; das wurde für ihn der Auslöser für seine weiteren historisierenden Bibelexegesen, die weit über das hinausgehen, was Rabbinen je gemacht hatten.

16 Vgl. etwa Hardt: Malogranatorum paradisus gaudentibus Hyrcano et Paulo, Gloria Harpocratis, Gratia Heliconis, Graecae Hippocrenes, Helmstedt 1742 (Teil der Apologia philologica, erhalten als Ms. 335 der Landesbibliothek Karlsruhe).

17 Silenus, Alexandria, bellum Alexandrinum, ab Octaviano Augusto [...] subiugata, Helmstedt 1740, S. 7f.

erei ein Vorbild, und das war niemand geringeres als der frühere Fürst selbst. Herzog August der Jüngere, der 1666 gestorben war, war nicht nur ein Büchernarr und Schachexperte gewesen, sondern hatte 1624 unter dem Pseudonym «Gustavus Selenus» auch ein Buch über kryptologische Codierungen geschrieben: die fünfhundertseitige *Cryptomenytices*. In deren Tradition konnte Hardt nun nach Herzenslust steganographisch tätig werden. Steganographie ist die Lehre von den Geheimbotschaften, die als solche nicht einmal erkannt werden. Schon bei Trithemius im 15. Jahrhundert sind Beispiele genannt, bei denen Botschaften in Texten versteckt wurden, die scheinbar lediglich ein Gebet waren, sonst nichts.

Politische Bukolik

Diese Form von Geheimgärtnerei zielte also nicht nur auf Trivialmitteilungen, sondern auf versteckte politische Botschaften. Das Hohelied ist ein Kriegs- und Bundesbericht. Bukolik ist Politik. Gärtner und Hirten sind nur Staffagen, hinter denen sich die wahren Akteure der Geschichte verbergen. Man mag solch eine Auffassung politische Bukolik nennen: immer gibt es zwei Seiten, eine innere und eine äußere. Hardt hat die zeitgenössische Unterscheidung zwischen Esoterik und Exoterik internalisiert, die vor allem religiöse Erzählungen im Sinne einer «religio duplex» auf ihren doppelten Boden hin las.[18] Dementsprechend ist die «scaena externa», die äußere Bühne oder der Text an der Oberfläche, nur die Botschaft an die einfachen Leute. Diese freuen sich an Geschichten von Hirten in idyllischen Landschaften. So stellt man die Transmission von Texten sicher. Der eigentliche Inhalt aber, die «scaena interna» oder innere Bühne, handelt von Staatsgeschäften aus der harten Welt der Ungerechtigkeit.

Die Bukolik lässt sich in dieser Perspektive in unterschiedlichsten Richtungen variieren. 300 *exotische Pflanzen* nennt sich ein Stück von der Hardts aus dem Jahr 1742 mit 300 seltsamen Sinnsprüchen.[19] Es ist dem «Olitor», dem Gemüsegärtner, und dem «Hortulanus», dem Gartenaufseher, Harpokrates gewidmet, dem Mann, der schweigt – weil er die «scaena interna» nicht verrät. Das Schweigen ist für Hardt der adäquate Habitus in einer Welt der Verblendung und der Ungerechtigkeit, genau der Welt also, die er in der *Aquila Gordii* durch die verdorrte Koralle dargestellt hat-

18 Vgl. Jan Assmann: Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010. Zur mittelalterlichen jüdischen Tradition: Moshe Halbertal: Concealment and Revelation. Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications, Princeton 2007.

19 Olitoris CCC exoticae plantae, Helmstedt 1742 (Teil der Apologia philologica, erhalten als Ms. 335 der Landesbibliothek Karlsruhe).

20 Zu Harpokrates vgl. Mulsow: Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit, Berlin 2012, S. 197–219.

21 Aenigmata prisci orbis, Helmstedt 1723.

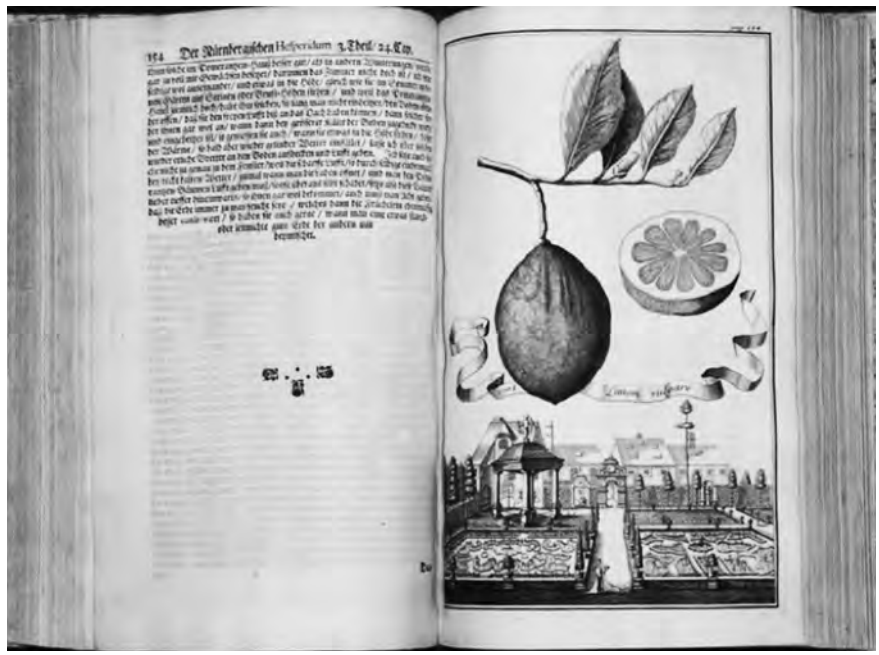
22 Giovanni Battista Ferrari: Hesperides Sive De Malorvm Avreorvm Cvltvra Et Vsv Libri Quatuor, Rom 1646; vgl. dazu David Freedberg und Enrico Baldini: Citrus Fruit, Amsterdam 1997. Johann Christoph Volkamer: Nürnbergische Hesperides, der gründliche Beschreibung der Edlen Citronat, Citronen, und Pomerantzen-Früchte, Wie solche, in selbiger und benachbarten Gegend, recht mögen eingesetzt, gewartet, erhalten und fortgebracht werden [...], Nürnberg 1708–1714. Vgl. Nürnbergische Hesperiden und Orangeriekultur in Franken, Petersberg 2011.

te.[20] In seinem großem Buch *Aenigmata prisci orbis* über «die Rätselbilder der alten Welt» taucht dieser ägyptische Gott Harpokrates auch auf. Er ist dort im Garten der Hesperiden zu sehen.[21] *(Abb.* 8*)*

Harpokrates steht deshalb vor einem Hesperidengarten (einer höfischen Orangerie und einem bukolischen Szenario zugleich), weil er eine Figur der politischen Bukolik ist. Schon in den 1630er und 40er Jahren hatte der Jesuit Giovanni Battista Ferrari die Kultivierung von Zitrusfrüchten in die elegante mythologische Sprache der Hesperiden gekleidet, und etwas später gab es in Deutschland ein Buch des Nürnberger Kaufmanns und Botanikers Johann Christoph Volkamer, das sich *Nürnbergische Hesperides* nannte.[22] Dort wurde die Analogie von Bukolik (der mythische Garten der Hesperiden) und Zuchtpflanzung in galanter Weise weiter ausgestaltet, und Zitrusfrüchte, die man jetzt im städtischen und höfischen Ambiente auch in Nordeuropa pflanzte, wurden als die «goldenen Äpfel» der Hesperiden verbrämt. Die oft kolorierten Illustrationen in diesem teuren Buch zeigten Zitronen oder Orangen vor dem Hintergrund von Schlossgärten. *(Abb.* 9*)*

Abb. 8
Harpokrates im Garten der Hesperiden, Hardt, Aenigmata prisci orbis, 1723

Abb. 9
Die Kultivierung der Zitronen, Johann Christoph Volkamer, Nürnbergische Hesperides, 1708-1714



Der Metaphorologe Hardt denkt bei alledem anders als Hans Blumenberg. Wo dieser anthropologisch deutet, interpretiert jener politisch-theologisch. Der Begriff, so Blumenberg, «entsteht im Leben von Wesen, die Jäger, später Nomaden sind und deren Verhalten sich immer auf etwas richtet, was sie nicht vor Augen haben.»[23] Das Unbegriffliche, zu dem die absolute Metapher Zugang gewährt, ist hingegen dasjenige, das als Horizont der Anthropogenese des Begriffs aufscheint. Dagegen ist für Hardt die Urszene weder die Steppe noch die Höhle oder jene Sesshaftigkeit, in der der erste Theoretiker in den Brunnen fällt: es ist die pastorale und hortolane Welt der Hirten und Gärtner. Und zugleich ist diese pastorale Welt des Silenos, des Harpokrates und des Tityrus eine Chiffre für das Politische. Wir sind schweigende Hirten in der Welt des Unrechts, der Nacht, der Verblendung. Die Metaphorologie hat daher politische Bukolik zu sein. Anders als eine politische Theologie hat eine politische Bukolik die Herkunft politischer Begriffe aus scheinbarer Harmlosigkeit heraus zu extrahieren. Alles Harmlose ist politisch. Von einfachen Tierfabeln (Hardt liebte den

23 Hans Blumenberg: Theorie der Unbegrifflichkeit, hg. von Anselm Haverkamp, Frankfurt/Main 2007, S. 109.

24 Giorgio Agamben: Profanierungen, Frankfurt 2005.

«Froschmeuseler») bis zu den Hirtenszenarien in Arkadien. Je harmloser, desto verdächtiger. Ein metaphorologisches Wörterbuch à la von der Hardt enthielte als Begriffe Knoten und Baum, Flöte und Pflug, Acker und Beil. Es verstünde sich als eine Geschichte der Reaktivierungen von älterer, mythischer Bildlichkeit für opportune politische Mitteilungen.

So wie Giorgio Agamben dafür plädiert, das latent Theologische in unserem Erbe bewusst zu profanieren, um das von ihm Thematisierte unserem Gebrauch zurückzugeben, so ließe sich aus Hardts Analysen ableiten, das Bukolische wieder zu echter Politik zu machen.[24] Völlig fern liegt das nicht. Die Granate, die sprengstoffgefüllt seit der Frühen Neuzeit das Feindesland verwüstet, nimmt ihren Namen vom Granatapfel. *(Abb. 10)* Diese Frucht schießt ihre Samen explosionsartig nach außen, wenn man Druck auf sie ausübt. Christlich-theologisch hat man das gern gedeutet, aber diese Zeit war jetzt langsam vorüber. Bei Hardt gibt es noch das «Paradies der Granatäpfel» im Zeichen von Hyrkanos, aber bereits sehr viel geerdeter. Und die Säkularisierung schaute dem Professor über die Schulter und überholte ihn.

Italienische Soldaten hatten als erste von «granata» gesprochen, die Deutschen taten es ihnen nun nach. 1740, im Ersten Schlesischen Krieg, den Hardt bukolisch kommentiert hat, benutzte man Handgranaten, kleine mit Schwarzpulver gefüllte Gefäße aus Glas.

Abb. 10
Granatapfelsplitter – die Entfesselung der Bukolik

Bildnachweise: Abb. 5: Hermann von der Hardt: Aquila Gordii, Hemstedt 1738, Vorblatt. [Exemplar der SUB Göttingen]; Abb. 6: Ebd., S. 19; Abb. 7: Joachim Lange: Medicina mentis, Berlin 1708, Frontispiz; Abb. 8: Hardt: Aenigmata prisci orbis, Helmstedt 1723, Frontispiz. [Exemplar des Verfassers]; Abb. 9: Johann Christoph Volkamer: Nürnbergische Hesperides, Nürnberg 1708–1714, S. 154.

Warren Breckman

Derrida im Kontext

Edward Baring: The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968, Cambridge und New York: Cambridge University Press 2011, 350 S.

Bislang hat die Forschung der Versuchung widerstanden, Jacques Derrida in seinem historischen Kontext zu verorten. Fast scheint es, als widersetze sich sein Werk selbst dem Ansinnen, als ein feststehender Untersuchungsgegenstand kategorisiert und auf den Begriff gebracht zu werden. Auch scheinen sich in der Dekonstruktion so viele ideengeschichtliche Genealogien zu kreuzen und zu vermischen, dass ein Historiker schier an der Aufgabe verzweifeln könnte, hier je eine erklärende Ordnung herzustellen und Schwerpunkte zu setzen, ohne dieses ungewöhnlich komplizierte Denken hoffnungslos zu verkürzen. Vor allem aber sind da Derridas Urteile gegen die begrifflichen Grundfesten, auf denen die Geschichtsschreibung traditionell beruht – Linearität, Periodisierung, Kontinuität, Teleologie, Kausalität, Wirkung und Autorschaft. Angesichts dieser Urteile wirkt die bloße Vorstellung einer Historisierung wie ein Verrat oder eine krasse Missachtung der Botschaft der Dekonstruktion. Edward Baring ist sich all dieser Verbotsschilder bewusst, bemüht sich aber dennoch unverzagt, den jungen Derrida im «philosophischen Schmelztiegel» des Vierteljahrhunderts vor 1968 zu verorten. Er misstraut dem Bild Derridas als eines eingefleischten «Außenseiters» und erinnert nachdrücklich daran, welche zentralen Positionen im französischen Geistesleben dieser innehatte. Einmal in Gang gesetzt, schlägt das Pendel schnell um: von einem gewissen Zögern, Derrida geschichtlich zu situieren, zu dem Umstand, dass Barings Buch in der Reihe «Ideas in Context» der Cambridge University Press erscheint.

Nichts könnte deutlicher von seinen Absichten künden als dieser Publikationsort. Immerhin steht diese Buchreihe unter der Ägide der sogenannten «Cambridge School», die für ihre starke Verpflichtung auf eine kontextualistische Ideengeschichte bekannt ist. Stellt Barings Werk den bislang ernsthaftesten Versuch dar, eine rigorose Auseinandersetzung mit Derridas Denken wechselseitig durch den historischen Kontext und eine Archivrecherche zu beleuchten, so bedeutet es zugleich Neuland für eine berühmte Schriftenreihe, die bislang weitgehend von Studien zur europäischen Ideengeschichte der frühen Neuzeit dominiert wurde und Themen des 20. Jahrhunderts fast völlig außen vor ließ.

Der historisierende Impuls von Barings Buch kommt an der Schnittstelle zweier Fragestellungen zur Geltung. Zum einen verbindet es eine genaue Lektüre von Derridas Texten mit einer souveränen Kenntnis der diskursiven Kontexte, in denen dieser von seinen frühesten Tagen an bis zur Geburt der Dekonstruktion Mitte der 1960er Jahre agierte. Zum anderen bietet es eine eingehende und differenzierte Untersuchung der institutionellen Zusammenhänge, in denen Derrida tätig war: vom *lycée* über seine Studien an der Ecole Normale Supérieure

und sein erstes Lehramt an der Sorbonne bis zu seiner Rückkehr an die ENS. Aus der Kombination dieser beiden Stränge ergeben sich die zentralen Thesen der Studie. Wie Derridas Biograph Benoît Peeters würdigt Baring den Umstand, dass Derrida in seinen Jugendjahren sehr viel stärker von Jean-Paul Sartre beeinflusst wurde, als man allgemein zur Kenntnis genommen hat. Gleichwohl zeigt Barings Lektüre der erhaltenen Aufsätze aus Derridas Jahren am *lycée*, dass dieser früh an Sartre zweifelte. In seinen Bemühungen, sich von Sartre zu distanzieren, habe Derrida laut Baring im «christlichen Existenzialismus» eine wichtige Stütze gefunden. Bei Figuren wie Gabriel Marcel oder Simone Weil entdeckte er eine Version des Existenzialismus, die Sartres maßlos subjektzentrierten Humanismus zügelte. Denn sie beschrieb die Beziehung des Menschen zu dem, was sich menschlichem Verständnis entzieht. Auch indem diese mystische Dimension die rationalistischen Anmaßungen des Menschen Bescheidenheit lehrte, schien sie einen Ausweg aus dem Sartre'schen Nihilismus, die Richtung zu einer affirmativeren Position zu weisen. Schließlich schien die religiöse Begegnung mit dem Absurden nach einem beherzten Sprung in den Glauben zu verlangen und nicht nach einer gequälten Freiheit in einem gleichgültigen und sinnlosen Universum.

Als Derrida 1952 an die ENS aufgenommen wurde, verschwanden die Existenzialisten, die eine tragende Säule seiner Schuljahre gebildet hatten, völlig aus seinem Gesichtskreis. Er wandte sich nun der Phänomenologie zu, vor allem Edmund Husserl. Für Baring waren es nicht allein philosophische Überlegungen, die zu dieser Interessenverschiebung führten, sondern vor allem Derridas Bemühen, sich an die Mischung aus politischem Dogmatismus und sozialem Druck anzupassen, die in der ENS vorherrschte. So waren die Studenten in den Fünfzigerjahren mehr oder weniger fein säuberlich in Kommunisten und Christen aufgeteilt. Obwohl sie von expliziten Bezugnahmen auf den christlichen Existenzialismus gereinigt sind, zeigen Derridas Husserl-Studien Baring zufolge doch die hartnäckigen Spuren seiner früheren Orientierung. Der Autor behauptet sogar, Derridas Dissertation über Husserl schreibe in phänomenologischem Gewand das Thema des Mystischen fort. Diese religiös getönte Phänomenologie zog sich durch die Jahre zwischen 1960 und 1964, die Derrida als wissenschaftlicher Assistent für «allgemeine Philosophie» an der Sorbonne verbrachte. Seine Rückkehr an die ENS markiert einen weiteren Wechsel des institutionellen Kontexts und einen weiteren Anpassungsprozess. Erstens hatte sich Derrida nun an einer Universität zu behaupten, die von Louis Althusser und seinen Studenten dominiert wurde. Unter dem Druck eines Klimas, das von Althussers antihumanistischem Wissenschaftsverständnis bestimmt war, entwickelte sich Derridas postexistenzialistische Phänomenologie zu einer quasistrukturalistischen Theorie weiter. Wie Baring geltend macht, revidierte Derrida die Form seiner früheren Kritik an den epistemologischen Anmaßungen der Vernunft grundlegend. In seinen Jugendaufsätzen hatte Derrida die Schrift als ein Instrument der totalitären Reduktion des Humanismus auf das Endliche verstanden (S. 198); im Unterschied zur Schrift eröffnete die Sprache eine spontane und befreiende Beziehung zum Transzendenten. Unter dem Einfluss von Saussures Logik des Signifikanten wurde die Schrift nunmehr selbst zum Ursprung der Störung, des Bruchs. Geschuldet war dies «einer internen Bewegung innerhalb der Signifikation, die zur Instabilität der Strukturen führte, und zwar aufgrund eines Überschusses des Zeichens – weil es sich als Supplement setzt, nicht weil es der Sache nicht adäquat wäre». Kurz gesagt: Das zentrale dekonstruktive Prinzip der *différence* verdankte sich einer Art Säkularisierung, insofern sich Derrida dafür entschied, «der Binnenbewegung einer Struktur» den Vorzug zu geben und «nicht dem permanenten Versuch, ihr zu entfliehen» (S. 200). Obwohl Baring in Derridas neuer Theorie der Schrift eine «radikale Kritik» des Althusser'schen Projekts sieht (S. 292), trug diese nichtsdestotrotz

den unauslöschlichen Stempel des tonangebenden philosophischen Lagers an der Ecole.

Die Entwicklung der Dekonstruktion erfuhr für Baring noch einen weiteren entscheidenden Impuls aus dem institutionellen Zusammenhang der Ecole. Denn Derrida kehrte als *agrégé répétiteur* an seine Alma Mater zurück, das heißt er war dafür zuständig, die Studierenden bei ihrer Vorbereitung auf die gefürchtete *agrégation* zu unterstützen. Um das Examen zu bestehen, musste ein Student zwei Aufgaben bewältigen, nämlich eine Standardinterpretation eines philosophischen Klassikers und zusätzlich eine zerstörerische Lektüre entfalten, die organisch aus ersterer hervorging. Er oder sie musste sich, mit anderen Worten, darauf verstehen, eine «zuverlässige pädagogische Darstellung» mit «individueller Brillanz» zu kombinieren (S. 256). Diese Technik Jahr für Jahr zu unterrichten, blieb nicht ohne Folgen für Derridas eigene Herangehensweise. Sie half ihm, sein Denken «von einer spezialisierten phänomenologischen Theorie in eine Lektüreweise [umzuwandeln], die sich auf ein breites Spektrum an Texten und Diskursen anwenden ließ» (S. 183).

The Young Derrida and French Philosophy ist eine herausragende historische Darstellung. Das Buch verbindet ein umfassend informiertes Feingefühl für den Kontext mit einer souveränen Kenntnis des Derrida'schen Denkens und des weiten intellektuellen Felds, auf dem dieser tätig war. Barings Werk gelingt es nicht nur, unsere Kenntnis von Derridas Umfeld in den prägenden Jahren seiner philosophischen Entwicklung außerordentlich zu bereichern. Mit seinen raffinierten philosophischen Lektüren, die eng mit einer kontextorientierten Ideengeschichte verschränkt sind, verändert es darüber hinaus unser Verständnis seines Denkens. Dennoch bleiben Zweifel.

Da ist zum einen die Frage des christlichen Existenzialismus, dem Derrida sich in sehr jungen Jahren zuwandte. Baring weist überzeugend nach, dass er darin geistige Nahrung fand. Die Benennung «christlich» trägt in diesem Buch jedoch eine gehörige Beweislast; sie bezeichnet Identitäten und steckt ein Territorium ab, das Derrida angeblich bewohnte. Doch etwas stört an Barings Verwendung dieser Kennzeichnung. Zweifellos gab es die Tradition eines christlichen Existenzialismus. Nur beginnt sie mit Kierkegaards Beharren darauf, dass das Universum paradox und das größte Paradox überhaupt die transzendente Vereinigung von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi ist. Diese Dimension hält sich auch bei den von Baring erörterten Gestalten wie Weil und Gabriel. Natürlich kennt der christliche Glaube viele Varianten, von denen nicht alle christozentrisch sind. Doch ob wir nun von Kierkegaard, Gabriel oder Clavel sprechen, stets tritt die Menschwerdung Gottes als zentrales Motiv und entscheidendes Mysterium des christlichen Glaubens zutage.

Das Problem der Inkarnation kommt weder in Barings Thematisierung der christlichen Existenzialisten noch in der von Derridas Auseinandersetzung mit ihnen zur Sprache. Schenkt man diesem Aspekt jedoch so gar keine Beachtung, dann wird undeutlich, was das spezifisch Christliche am «christlichen» Existenzialismus ausmachen soll – im Unterschied zu den vielfältigen Formen von religiösem Existenzialismus, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kursierten, jüdische Denker inbegriffen. Angesichts der Verbreitung des religiösen Existenzialismus in der Zwischenkriegszeit bedarf es weiterer Klärung, um nachvollziehen zu können, wie Derrida die spezifisch christlichen oder, genauer noch, katholischen Existenzialisten las. Vielleicht besteht die eigentliche Aufgabe ja darin, zu rekonstruieren, wie Derrida diese Autoren einfach als Existenzialisten las, ohne sich wirklich um ihre christlichen Anliegen zu kümmern oder diese auch nur anzuerkennen – als Autoren, die ihm Mittel zur Diskussion der Kluft zwischen menschlichem Subjekt und Welt boten. Derridas mangelndes Interesse an der Menschwerdung Gottes steht in spürbarem Kontrast zu der zentralen Bedeutung dieses Motivs in Denkansätzen, die sich selbst letztlich im Gegen-

satz zur Dekonstruktion verstehen. Man findet diesen Impuls bei Slavoj Žižek, bei Alain Badiou, der die Dekonstruktion als eine neue Sophistik anprangert, ja selbst bei Gianni Vattimo.

Wie Baring gleich zu Beginn seines Buches sagt, zeige die Erforschung von Derridas Frühwerk, dass sein ungefähr seit den Neunzigerjahren zu beobachtendes Interesse an der Religion nichts Neues, sondern in seiner Jugend verwurzelt war. Leider kommt der Verfasser auf die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Phasen von Derridas Denkweg nicht zurück. Während es zweifellos eine bedeutende Entdeckung darstellt, dass der junge Derrida aus dem religiösen Existenzialismus schöpfte, könnte es genauso legitim sein, die Blickrichtung umzukehren und aus der Perspektive von Derridas späteren Arbeiten zurückzuschauen. Denn in Wirklichkeit scheint der junge Derrida an «Gott» nicht als einem Glaubensartikel interessiert, sondern als einer Art Funktion oder Effekt. Dieses Interesse verstärkte sich mit der weiteren Entwicklung von Derridas Denken. Zur Zeit seiner klassischen Aufsätze der Sechzigerjahre scheint seine Grundeinstellung zu lauten, dass Gott einer jener Eigennamen ist, deren Funktion es war, die Metaphysik der Präsenz zu begründen. Vielleicht ist der Name Gottes Primus inter pares in diesem Prozess, aber er steht neben Natur, Vernunft und Logos als Grundlage einer ganzen Reihe philosophischer Systeme – und als imaginäres Ende einer jeden Signifikantenkette.

Zweifellos, der Verkündung «Gott ist tot» hat sich Derrida verweigert. Für ihn bedeutete sie lediglich eine negative Variante des positiven Bekenntnisses zu Gott als höchster Form von Präsenz. Auch konnte er bei den seltenen Gelegenheiten, wo er auf sein eigenes Verhältnis zum Glauben zu sprechen kam – wie etwa in «Zirkumfession» – ausgesprochen mehrdeutig sein. In solchen Fällen bekannte er sich so wenig zum Glauben, wie er ihn ableugnete. Diese Momente sind ein Bekenntnis zur Macht der Spur. Zugeständnisse dieser Art helfen zu erklären, warum Theologen so vieles in der Dekonstruktion finden konnten und warum Derrida in seinen späteren Jahren unter Theologen eine wohlwollende und ernsthafte Aufmerksamkeit genoss. Doch kann man sich dem Schluss nur schwer entziehen, dass sich Derrida als Außenseiter zum Glauben äußert und die Theologie sich deshalb so hartnäckig in seinem Diskurs hält, weil ihre konstitutive Kraft in der Philosophiegeschichte beim besten Willen nicht zu überwinden ist. Wenn dies zutrifft, dann ist die Religion nicht privilegierter als all die anderen Begriffsobjekte, die die Dekonstruktion verrücken und in Bewegung versetzen, aber niemals zum Verschwinden bringen kann.

Barings umsichtige Historisierung Derridas ist keine geringe Leistung. Dennoch bleibt der Leser am Ende mit Fragen nach den Grenzen einer kontextbezogenen Ideengeschichte zurück. Unter Verweis auf die von seinen Schülern gerne imitierte Geste Derridas, sich selbst als randständig zu situieren, argumentiert Baring, er würde den Grundbegriffen einer Philosophie, die jede absolute Äußerlichkeit verweigert, Gewalt antun, wenn er Derridas Selbstdarstellung für bare Münze nähme. Indem er die absolute Äußerlichkeit verwirft, die im Bildnis des abtrünnigen Denkers liegt, betont Baring die «Innerlichkeit» eines Mannes, der innerhalb der Konventionen des französischen Universitätssystems funktioniert. Natürlich verweigert sich der Geist der Dekonstruktion der absoluten Äußerlichkeit genauso wie der absoluten Innerlichkeit, und so weist Baring auch auf Elemente von Derridas Kreativität hin, die über seine institutionellen Kontexte hinausgehen. Dennoch fragt sich der Leser seiner Darstellung, worin die «Äußerlichkeit» Derridas eigentlich besteht. Können institutionelle Kulturen, Anforderungen und Praktiken die Entwicklung einer Weise des Lesens und Schreibens, die die herkömmliche philosophische Forschung und Lehre derart aufbricht, angemessen erklären? Viele Forscher haben diese Qualität auf Derridas Biographie zurückgeführt, auf seinen jüdischen Hintergrund oder seine Erfahrungen als in Algerien geborener

Franzose. Solche Erklärungsansätze wischt Baring dankenswerterweise mehr oder weniger beiseite. Trotzdem kann man sich des Eindrucks nur schwer erwehren, dass ein Gutteil von Derridas Geschichte jenseits der akademischen Mauern zu finden ist, zum Beispiel in seinem Interesse an diversen Avantgardebewegungen und in seiner Auseinandersetzung mit rebellischen Gegenströmungen des modernen Denkens und der modernen Literatur wie Artaud, Bataille oder Robbe-Grillet.

Trotz Barings nuancenreicher Schilderung bleiben Derridas Motive unklar. Wenn sich die Dekonstruktion zu einer Lektüreweise entwickelte, die sich auf eine große Bandbreite an Texten und Diskursen anwenden lässt, dann spräche dies unmittelbar für ihre Verwandlung in eine routinierte Methode. Wir wissen aber, wie Derrida darüber klagte, die Dekonstruktion habe sich in «ein Genre» verwandelt – mit «seinen Riten, seinem Theater, seinen unvermeidlichen Charakteren, seinen Gesetzen, seinem Gesetz des Genres» (in dem Band *French Theory in America*, 2001). Offensichtlich ging es Derrida nicht darum, eine Methode zu ersinnen, mit der eine neue Generation von verzweifelten Doktoranden ihre Dissertationen würde schreiben können. Worum aber ging es ihm dann? Wäre ihm einzig daran gelegen gewesen, sich an wechselnde institutionelle Rahmenbedingungen anzupassen, dann hätte es wahrscheinlich einfachere Strategien gegeben. Seine Motive lassen sich aber auch anders verstehen. Bringt er wirklich philosophische Argumente in irgendeinem herkömmlichen Sinn vor? Oder operiert sein Werk nicht auf einer Ebene, die wir als therapeutische bezeichnen könnten – in Form einer Untersuchung, die auf die Diagnose philosophischer Missstände zielt und uns dadurch von ihnen befreien möchte, einer Untersuchung mithin, die bei allen Unterschieden mit den Projekten Nietzsches und Wittgensteins geistesverwandt ist? Oder, um diese Frage auszuweiten: Zielt Derrida darauf, das Leben seiner Leser zu verwandeln? Ist der dekonstruktive Akt eine virtuose Darbietung oder vielleicht das Protokoll eines transformativen Prozesses, der bei Autor und Leser gleichermaßen stattfindet? Oder sollten wir im Derrida'schen Schreiben nach dem Vorbild von Pierre Hadots Arbeiten zur antiken Philosophie eine Art geistlicher Exerzitien sehen? Vielleicht sollten wir uns aber auch im Windschatten Hadots an Ian Hunters jüngsten Versuch (*Postcolonial Studies*, 2007) halten, die Geschichte der «französischen Theorie» als Neubelebung einer Art philosophischer Persona zu interpretieren oder zumindest als Versuch, diese Art von Rolle zu kultivieren? In diesem Licht würde Derrida einem psychagogischen Impetus folgen, nämlich «natürliches Wissen verachten, sich positiver Kategorien und Normen entäußern und auf das imminente und immanente Erscheinen eines ›Anderen‹ einstimmen, dessen ungeschriebene Präsenz eine Verflüssigung und Erneuerung des faden alten Selbst verspricht».

Baring stützt sich auf keines dieser denkbaren Motive. Aus den Seiten von *The Young Derrida and French Philosophy* tritt uns Derrida als ein mehr oder weniger nüchterner Philosoph entgegen, der sich mit den Argumenten historischer und zeitgenössischer Philosophen auseinandersetzt und darauf konzentriert ist, seine pädagogischen Pflichten zu erfüllen. Das ist ein gutes und wichtiges Gegengift gegen alle Versuche, Derrida abzuqualifizieren, indem man seine philosophische Qualifikation bestreitet oder ihn zu einem Hysteriker oder selbsternannten Orakel macht. Insofern muss man Barings meisterhafte Verortung Derridas in der französischen Philosophie zwischen 1945 und 1968 loben. Eine Frage treibt den Leser nach der Lektüre gleichwohl unverändert um: Welche Dimension von Äußerlichkeit, welches Moment von Inspiration, Wut, poetischer Fantasie, Manie oder visionärer Vorstellungskraft sprengte den Kontext und ließ Derrida zu einer so einzigartigen Gestalt in der Geistesgeschichte des späten 20. Jahrhunderts werden?

Aus dem Englischen von Michael Adrian

Marcel Lepper

Das Politische der Philologie

Markus Messling, Ottmar Ette (Hrsg.):
Wort Macht Stamm. Rassismus und Determinismus in der Philologie, München: Fink 2013, 392 S.

«Wie reden wir eigentlich?», lautete die wiederkehrende Frage in einer Rundfunkdebatte zum NSU-Prozess und den Ermittlungsfehlern. Politiker, Anwälte und Sozialexperten wirkten hilflos, als sie auf den problematischen Sprachgebrauch hinwiesen. Zuständig für die Frage, wie wir reden, ist die Philologie, die sich nicht bloß als Wortliebe begreift, sondern als Expertise für sprachliche Strukturen. Man hat deshalb die Philologie seit der frühen Neuzeit immer wieder mit Wohlredenheit und Schönschreibkunst verwechselt. Sie hat sich so erfolgreich dagegen gewehrt, dass sie sich den umgekehrten Vorwurf gefallen lassen muss, den Rückzug in die Hermetik organisiert zu haben. Als es darum ging, wie wir reden, saß die Philologie nicht mit am Tisch.

Muss sie sich selbst zuschreiben, dass die Sozialwissenschaften seit langem über die Diskurshoheit verfügen? Ist die Philologie in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit in den vergangenen Jahren nicht vor allem durch Klagen über den Verlust von Bildungsprivilegien und durch Beiträge zur Rechtschreibreform aufgefallen? Reden wir, mit anderen Worten, über eine Sackgasse auf der wissenschaftlichen Straßenkarte, wenn wir von «Philologie» reden? Durchaus nicht, wenn man dem späten Edward Said glaubt, der in *Humanism and Democratic Criticism* (2004) die Rückkehr zur Philologie ausrief. Keineswegs, wenn man Sheldon Pollocks programmatischen Beitrag in *Critical Inquiry* (2009) ernst nimmt: «Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World». Vom philologischen Abseits kann in den Humanities keine Rede sein, vielmehr formiert sich im amerikanischen und deutschen Sprachgebrauch seit einigen Jahren eine Bewegung, die deutlich über restaurative Tendenzen, über die befürchtete Rephilologisierung der Kulturwissenschaften hinausreicht.

Glänzt die Philologie in öffentlichen Debatten weitgehend durch Abwesenheit, dann ist dieser Glanz ein buchstäblicher: Sie erlebt einen verhängnisvollen Trend zur Musealisierung. Das hat nicht allein mit einer neoromantischen Sehnsucht nach Präsenz und Material zu tun, die einsetzte, als die Signifikanten und Simulakren ihren Reiz verloren. Vielmehr gilt die Philologie, wie Heinz Schlaffer anmerkte, als eine Praxis, die alle bewundern, aber die kaum jemand teilt. Im Museum der alteuropäischen Wissensordnungen hat sich die Philologie einen luxuriösen Platz gesichert. Ein Xanadu, vollgestopft mit Wörterbüchern und Editionen, gelehrten und verspielten Kommentaren zu einem Kanon, dessen Enge unter globalen Bedingungen unbarmherzig deutlich wird, wie Franco Moretti in *Conjectures on World Literature* (2000) vorführt. Ist die Party doch vorbei, finden die harten Auseinandersetzungen woanders statt?

Wenn es sich so verhält, dann ist der Band von Markus Messling und Ottmar Ette jedenfalls ein Appell an die Philologien, ihre politische Dimension wahrzunehmen. Und ein Signal an die Sozialwissenschaften, dass eine Geschichte des Handelns ohne eine Geschichte des Sprachdenkens nicht zu haben ist. Zu lange hat man die Geschichte der europäischen Philologien als eine bloße Geschichte von Nationalphilologien erzählt, die nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts zur komparatistischen Einsicht finden. Das dreifache Problem dieser Erzählung liegt erstens darin, dass die Philologie in Europa längst vor den Nationalbewegungen reiche Differenzierungen aufzuweisen hatte. Zweitens scheint der Philologie mit der Nationalidee die integrative Perspektive abhanden zu kommen: Die postnationalen Philologien sind dazu verdammt, von einer Integrationsidee zu zehren, von der sie sich politisch und epistemisch längst verabschiedet haben. Drittens mobilisiert die nationalphilologische Rekonstruktion, wie in den vergangenen

Jahrzehnten ausführlich erprobt, ihre kritische Energie gegen obsolete Gedankenfiguren, den Schlüssel zur Gegenwart aber findet sie nicht.

Dabei geraten philologische Denkstrukturen, deren Wirksamkeit und Zerstörungskraft weiter reichen, in den Hintergrund. Dazu gehört das Rassendenken. Gängige Darstellungen gehen von der Entwicklung politischer und biologischer Rassentheorien aus, die in der Philologie zustimmend oder ablehnend zitiert werden. Markus Messling zeigt im entscheidenden Kapitel «Text und Bestimmung. Determinismus und Rassenlogik in der Philologie», dass die Frage nach Philologie und Rassismus umgekehrt gestellt werden muss: Inwiefern beruht die Philologie auf Grundannahmen, aus denen sich rassentheoretische Vorstellungen entwickeln? Auf welche Weise ist die Philologie seit dem 18. Jahrhundert an der langfristigen Etablierung rassentheoretischer Denkfiguren beteiligt? Welche Alternativen hält die Philologie bereit, wenn es um Muster des Rassendenkens geht?

Messling argumentiert überzeugend, dass die Philologie keineswegs die stille Zuschauerin ist, für die sie sich gern hält. Stattdessen ist sie im 18. und 19. Jahrhundert lebhaft in die Ausarbeitung und Kritik deterministischer und rassenpolitischer Positionen involviert. Was die Philologie metaphorisch an Sprach- und Textstämmen geübt hat, kann sie nicht bloß auf «Menschenstämme» übertragen. Sie kann linguistische und anthropologische Entwicklung vielmehr aneinander koppeln. Wird das Denken in der Sprachform determiniert, die Sprachform mit der Abstammung kurzgeschlossen, die Abstammung aufgrund von Texttraditionen bewertet, so ergibt sich ein Sprengsatz, der bis in die kognitionswissenschaftliche Gegenwart hinein nicht entschärft ist. Mit Foucault gedacht: Das Herkunftsdenken der Philologie hat dazu beigetragen, Traditionsansprüche zu depotenzieren. Schlägt das Herkunftsdenken in Ursprungsdenken um, dann wird die Frage nach den Sprachen des Paradieses rasch zur Höllenmaschine.

Messling vermeidet in der Rekonstruktion philologischer Determinismen klug eine deterministische Rahmung: Das 19. Jahrhundert ist weder ein finsteres noch ein goldenes Zeitalter der Philologie, sondern verlangt nach tiefenscharfer Kartierung. In der Topographie der Ideen finden sich August Schleichers philologische Stammbäume, aber auch Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie des Geistes. Mit dem Sinologen Jean-Pierre Abel-Rémusat entdeckt Messling eine zentrale Figur für ein antideterministisches Sprachdenken. Abel-Rémusat erkennt luzide die Grundfehler einer Rassenphilologie und bringt außereuropäische Texttraditionen zur Geltung.

Die Frage nach der Macht der Philologie bekommt damit eine entscheidende Wendung. Nicht um Materialpräsenz und Schriftmagie geht es, sondern um die Entwicklung von Denkstrukturen, die in ihrer politischen Wirksamkeit und Ambivalenz begriffen werden müssen. Sieht Lévi-Strauss die Ursünde der modernen Anthropologie in der Überblendung biologischer und sozialer Konzepte, so liegt der Clou der philologischen Argumentation darin, dass Sprachgeschichte und Textgeschichte sich auf heikle Weise wechselseitig bedienen. Die Sprachgeschichte filtert ihre grammatischen Muster aus Textstrukturen heraus, die Textgeschichte stellt Deutungsmuster zur Verfügung, um die Grammatik zu bewerten: Muss die chinesische Entwicklung, wie Destutt de Tracy behauptet, stagnieren, weil sie aus der unterkomplexen Reihung überkomplexer Zeichen nicht mehr hinausfindet?

Der Band von Messling und Ette setzt nicht auf Analysen des politischen Sprachgebrauchs, ebenso wenig auf die biographischen und institutionellen Ermittlungen, die aus der philologischen Selbstaufklärung geläufig sind. Stattdessen bringen die Beiträger zwei wichtige Methodensets in Stellung, wenn sie die Grundlagen der modernen Philologie einem Kreuzverhör unterziehen: die historische Semantik einerseits, die ideengeschichtliche und diskursanalytische Langzeitbeobachtung andererseits.

Messling führt Leo Spitzers scharfsinnige Rekonstruktion aus den *Essays in Historical Semantics* (1948) an, in denen der Rassenbegriff nicht auf *radix* oder *generatio* zurückgeführt wird, sondern auf *ratio*. Er habe, erklärte Spitzer im amerikanischen Exil, den Ansatz zu dieser Herleitung 1933 nicht ohne Genugtuung publiziert: «Das Wort, das heute im Gegensatz zu ‹Geist› verwendet wird, hat also einen höchst geistigen Ursprung.» Spitzers Pointe, dass der pseudobiologische Begriff der Rasse selbst «aus der Domäne des idealistisch gedachten Geistes, und damit aus der Wirkmacht des Kulturellen und Zivilisatorischen» kommt, führt zu einer gründlicheren Selbstbefragung der Philologien. Philologisch lassen sich mindestens vier Rassenbegriffe zurückverfolgen: die Vorstellung der Blutsreinheit im Spanien der Reconquista mit antisemitischen Ausprägungen, die genealogische Selbstbeschreibung «de noble race» im französischen Adel, die zoologische Klassifikation, die seit dem 18. Jahrhundert ihre Wirksamkeit entfaltet, schließlich der imperiale, koloniale und ethnographische Rassenbegriff.

Die Beiträger, darunter Christopher Hutton, Suzanne Marchand, Sarga Moussa und Stefano Gensini, gehen einen erheblichen Schritt über die Ideen hinaus, die Maurice Olender in *Les Langues du paradis* (1989) und *Race sans histoire* (2005) vorgestellt hat. Sorgfältig rekonstruieren sie die Komplexität der philologischen Arbeit, wie sie sich im 18. und 19. Jahrhundert entwickelte. Dazu gehören die sprachtheoretischen Positionen der französischen Aufklärung ebenso wie die Darwin-Rezeption in der deutschen Sprachgeschichte, die eigentümliche Kombination von Sprachdeterminismus und Freiheitsvorstellungen bei Destutt de Tracy ebenso wie die Entwicklung eines polygenetischen Denkens bei Friedrich Schlegel. Der Band geht nicht in die Falle verstaubter Ideologiekritik. Gegen Edward Saids Dekonstruktion westlicher Orientvorstellungen stellen Messling und Ette die Gegenprobe: So analysiert Rukmini Bhaya Nair, wie die Kategorien des Zensus, der Kaste und der Rasse die Beschreibungen des modernen Indien bestimmen.

Die Herausgeber zeigen, dass die Philologie kein Handwerk im stillen Winkel ist, sondern eine globale Angelegenheit mit ihren eigenen Versuchungen und Gefährdungen. Der Band läuft auf die Frage zu, wie viel historischen Partikularismus, wie viel Universalismus das Sprachdenken riskieren will. Es ist nicht die Frage nach den Guten und den Bösen, sondern nach den weitreichenden Nebenwirkungen, die ein aufklärerischer Universalismus einerseits, ein romantischer Partikularismus andererseits mit sich bringen. Edward Said ging davon aus, dass die Geschichte der Philologien als Geschichte des zivilisatorischen Scheiterns erzählt werden muss – und zog sich damit aus der Affäre. Dem halten Messling und Ette die gegenwärtige «Renaturalisierung» entgegen, die sich in den Lebenswissenschaften, aber auch im politischen Populismus Bahn bricht. Die Problemstellung der Philologie besteht, so zeigen sie eindrucksvoll, nicht in der selbstgenügsamen Abwicklung philologischer Vergangenheit, sondern in der präzisen Rekonstruktion von Sprach- und Textgrundlagen, ohne die eine öffentliche Frage, wie wir eigentlich reden, ins Leere laufen muss.

Philipp Müller

Das Spinnennetz der Geschichte

Martin Gierl: Geschichte als präzisierte Wissenschaft. Johann Christoph Gatterer und die Historiographie des 18. Jahrhunderts im ganzen Umfang. fromann-holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 2012, 458 S. (=Fundamenta Historica. Texte und Forschungen Bd. 4)

Erklärtes Erkenntnisziel pragmatischer Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts war die Entdeckung von Systemen der Ursache und Wirkung. Insofern kausale Verbindungen durch alle historischen Begebenheiten hindurchliefen und sie miteinander verknüpften, schien erst die Einordnung einzelner historischer Ereignisse in systematisch-allgemeine Beziehungen Aufschluss über ihre Bedeutung zu vermitteln. Die Universalgeschichte galt so als die höchste Form der Geschichtsschreibung, da sie statt regionaler oder nationaler Zusammenhänge den Nexus aller Elemente der Geschichte ergründete. In seiner theoretischen Abfassung *Vom historischen Plan* formulierte der Göttinger Historiker Johann Christoph Gatterer weitgreifend: «Der höchste Grad des Pragmatischen in der Geschichte wäre die Vorstellung des allgemeinen Zusammenhangs der Dinge in der Welt (nexus rerum universalis). Denn keine Begebenheit in der Welt ist, so zu sagen, insularisch. Alles hängt an einander, veranlaßt einander, zeugt einander, wird veranlaßt, wird gezeugt, und veranlaßt und zeugt wieder.»

In seiner Arbeit zur Geschichtsschreibung von Johann Christoph Gatterer legt Martin Gierl einen besonderen Akzent auf die darstellerischen Konsequenzen dieses Ansatzes. Insofern die allgemeingeschichtliche Bedeutung des Partikularen nur in ihrem umfassenden Zusammenhang hervortrat, wurde für Gatterer die graphische Darstellung von Geschichte zu einem zentralen Instrument. Das historische Tafelwerk, die Geschichtskarte, die Tabelle, das Diagramm aggregieren und systematisieren Daten zu einem Bild, das nicht nur Zeit und Herrschaft, sondern auch den Einfluss natürlicher und kultureller Faktoren in *einen* Blick bannen und damit ihre Zusammenhänge erkennbar machen kann. Gatterer verstand Geschichte als Zivilisations- und Herrschaftsgeschichte und versuchte, den Übergang zwischen Alter und Neuer Welt im Sinne einer expandierenden Zivilisation universalhistorisch zu deuten. Das Tableau historischen Geschehens bot etwa die Möglichkeit, Aufstieg und Fall verschiedener Imperien neben der textlichen Darstellung in einer bildlichen Synopsis zu fassen. Hierzu bedurfte es nicht des nachvollziehenden Verstehens einer narrativen Textordnung, vielmehr war der Geschichtsbetrachter in die Lage einer synchronen Wahrnehmung verschiedener historischer Strömungen und ihrer Verbindungen versetzt.

Gierl macht damit auf eine Dimension der Anschaulichkeit von frühneuzeitlicher Geschichtsschreibung aufmerksam, die nicht im Begriff der «evidentia» aufgeht und damit über die rhetorische Tradition hinausweist. Dabei hat noch Gatterer selbst in seiner Vorrede zur *Allgemeinen Welthistorie* von 1767 Evidenz zum Ideal von Geschichtsschreibung erklärt. «Wer Begebenheiten so anschauend aus den historischen Grundsätzen herleiten kann, daß man sie mehr sieht, als ließt, daß die Leser so zu sagen Zuschauer der Sache werden, der hat die Ehre [...] zur höchsten Geschichtschreiberclasse, deren erhabenster Ruhm in der historischen Evidenz besteht, zu gehören.» Die optischen Darstellungsformen in Gatterers Geschichtstexten zielen zwar auch auf das Sehen von Geschichte, versuchen jedoch nicht, dem Rezipienten durch detaillierte Beschreibungskunst Szenen der Vergangenheit so vor Augen zu stellen, als seien sie gegenwärtig. Vielmehr abstrahieren sie von partikularen Kontexten und klassifizieren vergangenes Geschehen zu Bildern einer Übersicht, die Zeit und Raum umgreift. Chronologische Tabellen waren schon zuvor Teil

von Geschichtsschreibung, erst jetzt entstand jedoch eine Rahmenstruktur, die dem Verständnis eines Zeitstroms entsprach, der einer inneren Entwicklungsdynamik folgte. Neben Gatterer veröffentlichte zeitgleich in England Joseph Priestley historische Diagramme, die ebenfalls die Interaktion von Daten aus unterschiedlichen Wissensbereichen «okular» demonstrierten und damit die Vorstellung eines einheitlichen Zeitflusses entwarfen.

Die differenzierte Betrachtung der Ordnungs- und Systematisierungsleistung von Gatterers Geschichtsdarstellung knüpft zugleich an die alte Frage des Übergangs zwischen frühneuzeitlicher und moderner Geschichtswissenschaft an. Gierl stellt im Zuge seiner Untersuchung die Vermutung auf, erst die graphische Repräsentation von Geschichte habe jene Art der Konstruktion historischer Darstellung im 19. Jahrhundert möglich gemacht, die in jüngerer Zeit wiederholt im Hinblick auf ihre Erkenntnisleistung durch Erzählung interpretiert worden ist. Zwei Argumente sind diesbezüglich in der Diskussion: Zum einen ging die Aufbereitung der Geschichte zu klassifizierbaren Daten in graphischer Repräsentation mit ihrer Herauslösung aus moralischen und personalisierten Darstellungsformen einher. Erst dieser Abstraktionsprozess, so bereits Arndt Brendecke, habe vielseitig einsetzbare Ereignisse für die historischen Erzählungen des 19. Jahrhunderts bereitgestellt. Zum anderen sei die Organisation der historischen Fakten in einer systematischen graphischen Darstellung die Voraussetzung dafür gewesen, Geschichte in Form größerer Einheiten denken und schreiben zu können. Die Idee von Geschichten zu Geschichte bündelnden «Triebfedern» wäre demnach vom Tableau aus zum Organisationsprinzip historischer Texte geworden. In dieser Perspektive wird allerdings übersehen, dass weniger die Elemente oder Formen der Klassifikation, sondern vielmehr eine neue Konzeption ihrer Verbindung entscheidend für Historiker wie Ranke war. Aus den idealistisch-ästhetischen Vorstellungen seiner Zeit übernahm Ranke den Gedanken einander widerstrebender Gegensätze, die in der Entwicklung ihres Widerspiels eine ihnen zugrunde liegende Einheit zu erkennen gaben. Nicht das synchrone Erfassen, sondern der narrative Nachvollzug war hier der entscheidende Punkt des Erkenntnisprozesses: Erst in der erzählerischen Nachbildung der zeitlichen Abfolge wurden für Ranke die bewegenden Kräfte und der Zusammenhang der Geschichte deutlich; es ging ihm deshalb gerade um die Substitution begrifflich-klassifizierender durch erzählerische Verfahren der Repräsentation. Suchte man graphische Übersetzungen eines ähnlichen Gedankens, wären sie vielleicht eher in den gewundenen, vielfach verästelteten Linienverläufen von Friedrich Strass' *Strom der Zeiten* (1804) zu finden als in einer unmittelbaren Fortsetzung von Gatterers taxonomisch fundierten Darstellungen.

Der damit zwischen Ranke und Gatterer bestehende Gegensatz wirkt wie eine Illustration des von Michel Foucault ausgemachten Bruchs zwischen den Wissensordnungen des 18. und des 19. Jahrhunderts. Auch Foucault hat das «klassische Zeitalter» als eine Epoche beschrieben, dessen Suche nach einem System der Bezeichnungen vor allem in der räumlichen und graphischen Repräsentation zum Ausdruck kam. Für Foucault war dabei entscheidend, dass die bildliche Darstellung das zentrale Charaktermerkmal der Wissensordnung des 18. Jahrhunderts auf den Punkt brachte. Während das 19. Jahrhundert die Dinge der Welt von geschichtlichen Kräften getrieben gesehen habe, die sich in Formen der Repräsentation nie vollständig erfassen ließen, habe sich das Wesen der Dinge im Zeitalter der Repräsentation in ihren sichtbaren Merkmalen im Rahmen eines repräsentierenden Klassifikationssystems erschöpft: «Es ist charakteristisch, dass das erste Beispiel eines Zeichens weder das Wort oder der Schrei oder das Symbol ist, sondern die räumliche und graphische Repräsentation – die Zeichnung: Karte oder Bild. In der Tat hat das Bild nur das zum Inhalt, was es repräsentiert,

und dennoch erscheint dieser Inhalt nur durch eine Repräsentation repräsentiert.» Gatterers Bemühen um Geschichte als präzisierte Wissenschaft korrespondierte mit der von Foucault ausgemachten, Disziplinen übergreifenden Wissensordnung, wenn er unter Orientierung an der Botanik Carl von Linnés ein Klassifikationsverfahren unterschiedlicher Schriftformen zu entwickeln versuchte. Gatterers «Linnaeismus graphicus» sollte der Verifizierung von historischen Dokumenten dienen, indem er Schrifttypen anhand eines differenziert gegliederten Ordnungsschemas identifizierte.

Die Frage jedoch, ob mit der Dynamisierung des Linné'schen Schemas und dem Entwurf historischer Diagramme wichtige Elemente des «Historismus» des 19. Jahrhunderts bereits vorbereitet wurden, folgt einer auch bei Foucault noch vorhandenen Idee der Wissenschaftsgeschichte, die entweder aus entscheidenden Schritten auf dem Weg des Erkenntnisfortschritts oder aus der Ablösung konkurrierender Paradigmen besteht. Erhellender als die Frage nach vollzogener oder verpasster Gründungsleistung ist vor diesem Hintergrund Gierls Rekonstruktion der lokalen Bedingungen des bekannten Gelehrtenstreits zwischen Gatterer, Schlözer und Herder. Gierl macht deutlich, dass Gatterer und Schlözer ihre Universalgeschichten unter den Bedingungen einer scharfen Göttinger Konkurrenzsituation entwarfen, in der die Synthetisierungsleistung von Tabellen Erfolg versprechende Mittel im Kampf um zahlende Hörer und Lehrbücher kaufende Studierende waren. Herders Stellungnahme erscheint in dieser Perspektive als eine Verteidigung Gatterers gegen Schlözer und weniger als Geburtsstunde einer neuen Epoche der Historiographiegeschichte.

Während im 19. Jahrhundert die graphische Repräsentation geschichtlicher Entwicklung ihre Fortsetzung in statistischen Darstellungen der Wirtschafts- und Demographiegeschichte fand, verschwand sie weitgehend aus den historischen Textbüchern. Erst die sozialgeschichtlich orientierte Geschichtswissenschaft kehrte wieder zur Integration verwandter Formen der Geschichtsrepräsentation zurück. Martin Gierls umfassende Untersuchung zum Zusammenspiel medialer Formen in den unterschiedlichen Schaffensphasen von Johann Christoph Gatterer erinnert damit an ein häufig übersehenes, faszinierendes Terrain vergangener geschichtswissenschaftlicher Praktiken.

Die Autorinnen und Autoren

Michael Bender
geb. 1977, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt ePoetics – Korpuserschließung und Visualisierung deutschsprachiger Poetiken (1770–1960) für den «Algorithmic criticism».

Warren Breckman
geb. 1963, ist Professor für moderne europäische Ideengeschichte an der University of Pennsylvania und executive coeditor des *Journal of the History of Ideas.* 2013 ist erschienen *Adventures of the Symbolic: Postmarxism and Democratic Theory.*

Günter Figal
geb. 1949, ist Professor für Philosophie an der Universität Freiburg. 2012 ist erschienen *Kunst. Philosophische Abhandlungen.*

Ulrike Gleixner
geb. 1958, ist Professorin für Geschichte der frühen Neuzeit und Leiterin der Forschungsabteilung der Herzog August Bibliothek. Zurzeit schreibt sie an einer Monographie über das protestantische «Empire» im 18. Jahrhundert.

Anthony Grafton
geb. 1950, ist Henry-Putnam-Professor für Geschichte an der Princeton University. 2012 erschien eine Neuauflage von *Fälscher und Kritiker. Der Betrug in der Wissenschaft.*

Yannis Hadjinicolaou
geb. 1983, ist Fellow der Kolleg-Forschergruppe Bildakt und Verkörperung, Humboldt Universität zu Berlin. Demnächst erscheint *Paragone als Mitstreit* (gemeinsam mit Joris van Gastel und Markus Rath).

Christian Heitzmann
geb. 1965, leitet die Handschriftenabteilung der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. 2013 erschienen von ihm *Der Liber Floridus in Wolfenbüttel. Eine Prachthandschrift über Himmel und Erde* und als Mitherausgeber (mit Jochen Bebler) *Der Albani-Psalter. Stand und Perspektiven der Forschung.*

Stefan Laube
geb. 1964, ist Privatdozent an der Humboldt Universität zu Berlin und Projektkoordinator an der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. 2011 ist erschienen *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort, Wunderkammer und Museum.*

Marcel Lepper
geb. 1977, leitet das Forschungsreferat und die Arbeitsstelle Geschichte der Germanistik im Deutschen Literaturarchiv Marbach. Zuletzt erschien *Philologie. Zur Einführung* (2012).

Philipp Müller
ist wissenschaftlicher Assistent an der Universität Fribourg. 2008 ist erschienen *Erkenntnis und Erzählung. Ästhetische Geschichtsdeutung in der Historiographie von Ranke, Burckhardt und Taine.*

Martin Mulsow
geb. 1959, ist Professor für Wissenskulturen der europäischen Neuzeit an der Universität Erfurt und Direktor des Forschungszentrums Gotha. 2012 erschien *Prekäres Wissen. Eine andere Ideengeschichte der Frühen Neuzeit.*

Andrea Rapp
geb. 1963, ist Professorin für Germanistische Computerphilologie an der Technischen Universität Darmstadt.

Ina Schabert
geb. 1940, ist emeritierte Professorin für Englische Literaturwissenschaft an der LMU München. 2013 ist von ihr erschienen *SHAKESPEAREs. Die unendliche Vielfalt der Bilder.*

John Tresch
ist Professor für Wissenschaftsgeschichte an der University of Pennsylvania. 2012 erschien *The Romantic Machine: Utopian Science and Technology after Napoleon.*