

E-Journal (2012)

1. Jahrgang · 1

Forum  
Interdisziplinäre  
Begriffsgeschichte

Herausgegeben von Ernst Müller  
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin

(FIB)

## Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte I (2012), Heft 1

- Ernst Müller: Editorial
- Adi Ophir: Begriff
- Alexander Friedrich: Meta-Metaphorologische Perspektiven. Zur technotropischen Geschichte des Metaphernbegriffs
- Georg Toepfer: Distanz
- Wolfert von Rahden: Revolution und Evolution

Impressum:

Hg. von Ernst Müller, Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)

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

Direktorin: Prof. Dr. Dr. h.c. Sigrid Weigel

Redaktion: Ernst Müller

ISSN 2195-0598

# Editorial

Ernst Müller

Das Zentrum für Literatur- und Kulturforschung blickt bereits auf eine längere Tradition der Begriffsgeschichtsforschung zurück. Seit dem Initialprojekt der *Ästhetischen Grundbegriffe*, deren sieben Bände, nach den bis in die 80er Jahre zurückreichenden Konzeptualisierungen, zwischen 2000 und 2005 erschienen, ist nicht nur die begriffsgeschichtliche Arbeit, sondern auch die historische und systematische Grundlagendiskussion am ZfL fest institutionalisiert und wurde und wird in zahlreichen Forschungs- und Editionsprojekten praktiziert. Im thematischen Zentrum stand und steht dabei, entsprechend dem Forschungsprofil des ZfL, die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte, also insbesondere die Einbeziehung der Wissenschafts- und Naturwissenschaftsgeschichte sowie die Arbeit an den Grenzen von Natur, Gesellschaft und Kultur. Methodisch bedeutet dies die notwendige Erweiterung der Begriffsgeschichte um Diskurs-, Metaphern- und Ikonologiegeschichte, die Einbeziehung der Geschichte der Praktiken, Disziplinen und ihrer Theorien. Als übergreifendes Projekt befindet sich derzeit das *Historische Wörterbuch Interdisziplinärer Begriffe* in Arbeit. Seit 2008 bietet das angeschlossene »Forum Begriffsgeschichte« allen Interessierten in- und außerhalb des ZfL regelmäßig die Gelegenheit, sachlich und methodisch innovative Arbeiten zur Begriffsgeschichte, historischen Semantik und ihrer Theorie vorzustellen und zu diskutieren. Die vorliegenden Beiträge werden fortlaufend online archiviert und können als PDF abgerufen werden (<http://www.zfl-berlin.org/forum-begriffsgeschichte-archiv.html>).

Wenn wir uns nun darüber hinaus entschlossen haben, ein E-Journal zur interdisziplinären Begriffsgeschichte ins Leben zu rufen, so soll das bereits bewährte Verfahren ausgeweitet werden, um die verschiedenen, ZfL-intern oder von oder zusammen mit Kooperationspartnern erarbeiteten und diskutierten Texte zeitnah publizieren zu können. Das »Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte« wird zukünftig also zwei Erscheinungsformen unter gleichem Namen haben: die eingeführte Veranstaltungsreihe und das E-Journal. Die Zeitschrift wird das *Interdisziplinäre Wörterbuch* und seine Artikel vorbereiten und diskutierend im Entstehen begleiten, aber auch ein Publikationsforum für Texte bieten, die aus unterschiedlichen Gründen in das Lexikonformat keinen Eingang finden können. Mit der Fokussierung auf die interdisziplinäre Methodendiskussion tritt das neue Online-Journal in keine Konkurrenz zu anderen bestehenden Publikationsorganen. Die Zeitschrift erscheint halbjährlich. Sie wird längere *Beiträge*, aber auch *Miszellen* und *Debatten* publizieren. Die Publikationssprachen sind Englisch und Deutsch.

Gleich die erste Ausgabe des E-Journals fällt formal etwas aus dem Rahmen. Anstelle der Rubriken (Beiträge – Debatten – Miszellen) veröffentlichen wir vier längere Beiträge – zwei methodische Aufsätze und zwei angewandte begriffsgeschichtliche Studien –, die sehr gut geeignet scheinen, das thematische Spektrum der Zeitschrift zu umreißen.

Die beiden ersten Aufsätze untersuchen zwei essentielle, aber nach wie vor klärungs- und operationalisierungsbedürftige Werkzeuge der Begriffsgeschichtsforschung: Adi Ophir

argumentiert für einen methodischen Brückenschlag zwischen Begriffstheorie und Diskursanalyse, Alexander Friedrich rekonstruiert die *Metaphorik der Metapher* im Rahmen einer Technisierungsgeschichte.

Ausgehend von Gilles Deleuze und Félix Guattari sowie Michel Foucaults Diskurstheorie wendet der am *Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas* der Universität Tel Aviv Philosophie und Kritische Theorie lehrende ADI OPHIR die initiale sokratische Frage nach dem Begriff – was ist X? – auf Theorie und Pragmatik der Begriffe selbst an. Ophirs Interesse gilt dabei zunächst nicht der historischen Dimension der Begriffe, sondern der (jeder Historisierung vorausgehenden) Frage nach ihren Erscheinensbedingungen, der Frage, unter welchen diskursiven Bedingungen sprachliche Ausdrücke zu Begriffen werden (oder werden können). Ophirs Ansatz ist gegenwärtig und politisch, gerade deshalb aber von hochgradiger Relevanz für jede avanciertere Methodendiskussion der historischen Semantik. Kosellecks bekanntes Diktum, dass Begriffe immer umstritten seien, mit den sprachanalytischen Mitteln der Philosophie und der Diskursanalyse für die Methodendiskussion zu operationalisieren, blieb schließlich bislang weitgehend ein Desiderat. Umgekehrt kranken philosophische Begriffstheorien nicht selten daran, dass sie sich vielleicht auf die Logik ihrer eigenen Disziplin beziehen lassen, weniger bis gar nicht dagegen auf die Pragmatik außerphilosophischer Diskurse. Ausgehend von diesem Befund einer methodischen Lücke zwischen philosophischer Begriffstheorie, Linguistik und Diskursanalyse untersucht Ophir im Anschluss an Wittgenstein und Foucault die Logiken der Performation von Begriffen im Austausch zwischen Diskursen, Adressaten und Institutionen. Indem seine Begriffstheorie sowohl die politisch-soziale wie die philosophische und wissenschaftliche Dimension von Begriffen erfasst, ist sie zugleich genuin interdisziplinär – und zweifellos auch für die historische Arbeit fruchtbar zu machen. Adi Ophirs hier erstmals in deutscher Übersetzung veröffentlichter Beitrag entstand im Rahmen eines hebräisch-arabischen Lexikonbuchprojektes, dessen Mitherausgeber er ist: *Maft'e'akh – A Lexical Review of Political Thought*, herausgegeben vom *Minerva Humanities Center* der Universität Tel Aviv. Der Beitrag wurde, zusammen mit anderen Artikeln des Lexikons, auf einer ZfL-Tagung *Rewriting Political Concepts* im Dezember 2011 diskutiert.

ALEXANDER FRIEDRICH, Philosoph und Literaturwissenschaftler, der zur Zeit an der Universität Gießen eine Dissertation zur Metaphorologie und Metapher des Netzes abschließt, geht in seinem Beitrag von dem Befund aus, dass Metaphernbegriffe selbst immer schon metaphorisch sind. Wurde bislang vor allem die Einbeziehung der Metaphorologie in die Begriffsgeschichte und historische Semantik gefordert, so unternimmt es Friedrich, die Metaphorologie selbst historisch zu fassen. Anstatt seinen historischen Befund aber vergleichend auf elementare Grundbestände zurückzuführen, wie das etwa kognitive, aber auch anthropologisch orientierte Metapherntheorien vorschlagen, zeigt Friedrich, dass und wie der historische Index der Metaphorologien die Technisierung und Mediatisierung der Lebenswelt reflektiert. Friedrichs Skizze der in den Metaphorologien kondensierten Geschichte sozialer Praktiken und Kulturtechniken reicht vom aristotelischen Übertragungsmodell (mit seinem Bezug zu den *technai* der urbanen Polis) über optische und bildliche Medien (Kinematographie), Geld und Palimpseste bis zum heutigen metaphorischen Paradigma der Verknüpfung: dem Netz als Metapher der Metapher und zugleich als Meta-Metapher des technotropischen Erbes.

Die Frage, mit welcher Metapher (der Metapher) Okkurrenzen von Begriffswörtern in verschiedenen Disziplinen und Kulturen erklärt werden können, behandelt auch der Beitrag zu ›Distanz‹ von GEORG TOEPFER – Philosoph und Biologe, Autor des dreibändigen *Historischen Wörterbuchs der Biologie* und seit 2012 Mitarbeiter am ZfL. Eher zufällig weist die Problematik

der Distanz auch eine Beziehung zum ersten Beitrag der Ausgabe, zur Bestimmung des Begriffs des Begriffs auf, insofern Hans Blumenberg den Begriff aus der ›actio per distans‹, also aus dem Handeln auf räumliche und zeitliche Entfernung hin erklärt hat. Bei dem Begriff der ›Distanz‹ lassen sich einerseits die stabile ›Ausstrahlung‹ eines starken Bildes (oder einer Figur) beobachten, das dem geometrisch-geografischen Verständnis entspringt, zum anderen präzise beschreibbare interdisziplinäre Transferprozesse konstatieren. ›Distanz‹ hat nicht nur alle Eigenschaften eines interdisziplinären Begriffs, sondern scheint, da der Begriff selbst eine gewisse ›Distanz‹ zu den ›heißen‹ Gegenwartsbegriffen an der Grenze von Natur und Kultur hat, zugleich besonders geeignet, um Forschungs- und Darstellungsmethoden einer Wörterbuch bezogenen interdisziplinären Begriffsgeschichte zu erproben.

Der zweite Sachbeitrag von WOLFERT VON RAHDEN ist ein Beispiel dafür, dass die interdisziplinäre Wissenschaftsgeschichte auch bei scheinbar bereits erschöpfend erforschten Begriffen neue und weiterführende Aspekte zutage fördern kann. Von Rahden, der als Sozialwissenschaftler, Linguist und Philologe unter anderem zu Sprachursprungstheorien, zu Herder und Nietzsche gearbeitet hat, Gründungsredakteur der *Zeitschrift für Ideengeschichte* war und derzeit verantwortlicher Redakteur der *GEGENWORTE* ist, entwirft in seinem Beitrag eine neue Perspektive auf das Begriffspaar ›Evolution‹ – ›Revolution‹. Zur bekannten ›Vorgeschichte‹ des Revolutionsbegriffs gehört seit Koselleck und Blumenberg der Ursprung aus der Astronomie. Von Rahdens Beitrag demonstriert, welche blinden Flecken selbst in der Geschichte eines Zentralbegriffs der Moderne entstehen können, wenn politisch-soziale Sprache und Wissenschaftsgeschichte getrennt behandelt werden. Denn die Begriffe ›Revolution‹ und ›Evolution‹, die im relevanten Untersuchungszeitraum des 18. Jahrhunderts nur als Begriffspaar untersucht werden können, haben, in Wechselwirkung mit dem politischen Begriff, einen maßgeblichen Anteil an der Formierung des geologischen Diskurses. Der als Deskriptionsbegriff für kontinuierliche Planetenbewegungen eingeführte, dann auf politisch-historische Prozesse übertragene Begriff wandert mit gegenläufiger Bedeutung zurück zum terrestrischen Objektbereich, um nunmehr diskontinuierliche Veränderungen der Entwicklung des Planeten Erde zu beschreiben. Mit der neuen Interpretation aufgeladen, findet der Revolutionsbegriff Verwendung in der gerade zur Geologie werdenden Geognosie. Von Rahden behandelt das paradigmatisch an Herder, in dessen ›geognosischem‹ und geschichtsphilosophischem Entwurf die semantischen Umbrüche in den Bedeutungsfeldern von ›Revolution‹ und ›Evolution‹ besonders deutlich hervortreten. Die hier in nuce erkennbare Verbindung zwischen politischem Revolutionsbegriff, ökonomischer Gesellschaftstheorie und geologischer Metaphorik (etwa im Formationsbegriff) lässt sich noch bei Marx erkennen.

# Begriff

Adi Ophir (Tel Aviv)<sup>1</sup>

So viele Wissenschaftler mit und an Begriffen arbeiten – wenige von ihnen stellen sich dabei jemals ernsthaft die Frage: »Was ist ein Begriff?« Eben dieser Frage möchte ich mich hier widmen. Es ist nicht nur der Form nach eine sokratische Frage; sie ist auch zuerst von Sokrates gestellt worden.

»Die Philosophen haben sich nicht genügend um die Natur des Begriffs als philosophischer Realität gekümmert«, stellen Deleuze und Guattari fest. »Sie haben es vorgezogen, ihn als gegebene Erkenntnis oder Repräsentation zu betrachten, die sich durch Vermögen zu seiner Bildung (Abstraktion oder Verallgemeinerung) oder seinem Gebrauch (Urteil) erklärten. Aber der Begriff ist nicht gegeben, er ist geschaffen und muß geschaffen werden«.<sup>2</sup> Deleuze und Guattari setzen also voraus, dass ein Begriff entweder gegeben sein oder produziert werden kann. Ich werde hier dagegen für eine dritte, alternative Option argumentieren: Ein Begriff ist weder gegeben noch wird er produziert, er wird im Akt der Verbegrifflichung performiert und präsentiert. Die Verbegrifflichung, dieses Spiel mit dem Begriff, produziert und entdeckt ihn zugleich, lässt ihn zugleich erscheinen und gibt ihm seine Existenz; sie verwischt also gerade die Differenz zwischen dem, was gegeben ist und enthüllt wird, und dem, was erfunden und produziert wird.

Der erste Meister dieser performativen Kunst war niemand anders als Sokrates. Nach den anfänglichen Begrüßungsfloskeln und ein wenig small talk beginnt eine typische sokratische Unterredung mit der Frage nach irgendeinem abstrakten Wort X. »Was ist X?«, fragt Sokrates. Die Antworten, die er sodann, eine nach der anderen, untersucht und widerlegt, haben stets die Form von Definitionen: »X ist P.« Die Beschreibung P soll, so die Forderung des Sokrates, die hinreichenden und notwendigen Bedingungen angeben, unter denen es möglich sein soll, etwas als X zu identifizieren. Im Verlauf der Unterredung werden sich allerdings alle diese Definitionen als entweder nicht notwendig, nicht zureichend oder als beides zugleich herausstellen. In anderen Fällen sind sie auch widersprüchlich oder widerstreiten gewissen trivialen Wahrheiten. Es ist jedoch keineswegs das Ziel der sokratischen Analysen, wie Platon es seit den mittleren Dialogen darstellt, am Ende eine erschöpfende oder widerspruchsfreie Definition von X zu präsentieren. Die sokratischen Analysen führen vielmehr von den Unzulänglichkeiten der Verbalisierung zu einer reinen Form von X, die gewissermaßen der Seele oder dem Geist unmittelbar präsent sein soll. Nach Platon kann diese reine Form durch keine Definition eingefangen werden; sie ist weder eine linguistische noch eine mentale Entität. Jeder Versuch, ein X sprachlich zu definieren, ist nicht mehr als ein Durchgangsmoment auf dem Weg zur Freilegung einer reinen, allein durch das Auge des Geistes wahrnehmbaren Form.

---

<sup>1</sup> Die Übersetzung folgt der englischen Version des Aufsatzes »Concept«, erschienen in: Political Concepts – A critical Lexicon (<http://www.politicalconcepts.org/2011/concept> - 20.6.2012)

<sup>2</sup> Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Was ist Philosophie?*, Frankfurt/M. 2000, S. 16f.

Diese Differenz zwischen der philosophischen *Form der Analyse* und ihrem Ziel manifestiert sich in den platonischen Dialogen, ohne explizit artikuliert zu werden. Tatsächlich ist es präzise diese Differenz selbst, die Differenz zwischen dem Dialog als *performance, show, event* und seinem Gegenstand, die im Zentrum des sokratischen Sprachspiels steht. In der Geschichte der Begriffstheorie geht diese Differenz irgendwie verloren. Und so stellen Margolis und Laurence in einer breit angelegten Studie fest, dass die modernen angelsächsischen Versionen der Epistemologie, Philosophie des Geistes und den eng verwandten Kognitionswissenschaften hauptsächlich in einem Punkt übereinkommen: in der Auffassung, dass Begriffe sich nicht als Definitionen beschreiben lassen.<sup>3</sup> Selbstverständlich behaupten diese Theorien nicht, dass sich Begriffe nicht definieren lassen. Sie bestreiten aber, dass die kognitiven Strukturen, die begrifflichen Operationen zugrunde liegen, sich in Analogie zu definitivischen Verfahren beschreiben lassen. Für die allermeisten modernen Erkenntnistheoretiker ist ein Begriff nichts anderes als eine Einheit der mentalen Repräsentation, eine Kapazität der sprachlichen Perzeption oder, nach Frege, ein ›objektiver Sinn‹.<sup>4</sup> In all diesen Varianten fungieren Begriffe als alles mögliche, nur nicht als Definitionen.

Eine Definition ist eine spezifische Form eines Sprechakts innerhalb eines bestimmten Sprachspiels. Mit der Verabschiedung der klassischen Definitionstheorie des Begriffs geriet dieser diskursive Aspekt in Vergessenheit; ›Begriff‹ wurde zu einer mentalen Fertigkeit, einem kognitiven Werkzeug (einer Einheit der mentalen Repräsentation) oder zu einem kognitiven Operator (einem Sinn, einer Idee). Dabei ist die Definitionstheorie des Begriffs sehr viel älter als die kognitionstheoretische Wendung der Epistemologie im Allgemeinen und der Begriffstheorie im Besonderen. In sehr klarer Form erscheint sie schon im *Organon* des Aristoteles, wenn anlässlich einer Klärung der Natur der Definitionen Begriffe im strengen Sinne als linguistische Formeln beschrieben werden, die uns sagen, »was es für X bedeutet, zu sein« [*to ti ên einai*].<sup>5</sup> Die Vernachlässigung dieser Seite der Begriffstheorie hat in der modernen Philosophie – bei den Empiristen, den Rationalisten, und vor allem bei Kant – zu einer geradezu seriellen Erneuerung des Formkonzepts geführt. Sie alle behandeln Begriffe als Elementarbestandteile unseres kognitiven Apparats: als Muster, Prototypen oder Schemata, die die Sinnesdaten strukturieren und uns so erlauben sollen, Gegenstände zu identifizieren und die Beziehungen zwischen verschiedenen Gegenständen zu kategorisieren. Für Kant ist der Begriff ein Schema, das es uns erlaubt, die Formbestimmtheiten der Erscheinungen zu klassifizieren. Kants Begriffe (ähnlich noch Husserls Ideen) bevölkern gleichsam den Verstand, ohne noch irgendeine bestimmte Beziehung zur Sprache zu haben, mit der und durch die sie erworben werden und durch deren Vermittlung sie allein ihre volle Bedeutung erlangen.

Der *linguistic turn* hat zwar die lange vernachlässigte sprachliche Dimension der Begriffe energisch wiederbelebt, dies aber in der Regel unter Preisgabe ihres besonderen epistemischen und ontologischen Status. Bei Wittgenstein reduziert sich die Funktion des Begriffs auf die Sprachspielabhängigkeit der Wortbedeutungen. Immerhin scheint die Beobachtung, dass ein und dasselbe Wort in ganz unterschiedlichen Sprachspielen verwendet werden kann, auf eine über die bloße ›Familienähnlichkeit‹ hinausgehende Gemeinsamkeit dieser unterschiedlichen Gebrauchsweisen zu verweisen. Denn schon innerhalb eines zweiten Sprachspiels lässt sich die

<sup>3</sup> Stephen Laurence/Eric Margolis: »Concepts and Cognitive Science«, in: Margolis/Laurence (Hg.): *Concepts: Core Readings*, Cambridge 1999, S. 3-81.

<sup>4</sup> Diese Typologie folgt Laurence/Margolis (1999). Vgl. auch den Art. »Concepts« der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/concepts/>).

<sup>5</sup> Der griechische Ausdruck wurde im Lateinischen zu *essentia*, und demgemäß könnte man die aristotelische Definition der Definition als »die Behauptung einer Essenz« übersetzen.

Frage »was ist X?« nicht mehr beantworten, indem man auf die Gebrauchsweisen des Wortes in diesem Sprachspiel selbst oder/und in jenem anderen Sprachspiel verweist. Die Frage »was ist X?« zielt vielmehr gerade auf jene Eigenschaften des Wortes, die seine Verwendung in unterschiedlichen Sprachspielen ermöglichen, ohne zuerst gleichsam übersetzt worden zu sein. Sie setzt voraus, dass es sich bei dem Erscheinen ein und desselben Wortes in unterschiedlichen Sprachspielen um keine zufällige Koinzidenz handelt. Die Frage »was ist X?« so zu stellen, dass sie die für die einzelnen Sprachspiele spezifischen Gebrauchsweisen eines Wortes thematisiert, ohne sie darauf zu reduzieren, bedeutet offenbar, nach einer möglichen ›begrifflichen‹ Definition zu suchen. Diese Begriffsdefinition wäre insofern zugleich und gerade deshalb ein spezieller Fall der ›verbalen Definition‹ Wittgensteins, weil sich die Frage nach dem Begriff selbst als ein spezifisches Sprachspiel beschreiben lässt. Von diesem Punkt an aber führen Wittgensteins Analysen nicht mehr weiter. Für Wittgenstein bleiben Begriffe diskrete Bedeutungseinheiten, die Differenz zwischen der Identifikation und dem Verstehen dieser Bedeutungen interessiert ihn nicht; jenes besondere Sprachspiel, in dem die Begriffe erscheinen, kommt bei ihm nicht vor.

Wir können unsere Untersuchung also mit der Frage beginnen, wo, in der ganz wörtlichen, gleichsam sinnlichen Bedeutung, Begriffe als Begriffe *erscheinen*. Selbstverständlich zunächst dort, wo Menschen sprechen, schreiben oder generelle Termini verwenden. Gleichwohl werden viele und oft die gebräuchlichsten Ausdrücke verwendet, ohne (weder vom Sprecher noch vom Adressaten) als Begriffe verstanden zu werden. Ich möchte daher vorschlagen, von Begriffen immer dann zu sprechen, wenn es sich um einen Diskurs handelt, der jene spezifische Frage des begrifflichen Sprachspiels aufwirft. In diesem Sinne handelt es sich nicht um Begriffe, wenn irgendjemand, sei es ein Kind, ein Laie oder ein Philosoph, seine Fähigkeit zur Kategorienbildung und zum korrekten Umgang mit generellen Termini unter Beweis stellt oder wenn ein Wissenschaftler sich geläufiger *termini technici* bedient. Wenn hier Begriffe im Spiel sind, so erscheinen sie doch nur indirekt, als Spuren in den Performationen der Sprecher. Begriffe in dem hier gemeinten Sinn treten nur dann in Erscheinung, wenn irgendjemand versucht, *die Essenz dessen, worauf sich ein Begriff bezieht, zu erklären, zu präsentieren und darzustellen*. Diese Beschreibung ist vollkommen unabhängig davon, wie adäquat der jeweilige Begriff der Essenz des infrage stehenden Gegenstands ist, oder ob der infrage stehende Gegenstand überhaupt ein ›essentieller‹ oder auch nur existierender Gegenstand ist.

Ein Begriff ist eine linguistische Performation, die auf die Essenz des infrage stehenden Gegenstands zielt. Als diskursive Entität ist der Begriff unabhängig von dem Verhältnis zwischen dieser Essenz und ihrer Beschreibung, unabhängig von ihrer Aussagekraft oder Gültigkeit. Die einzige Bedingung des Begriffs ist die *Orientierung* auf eine solche Essenz. Begriffe sind keine Aussagen, die wahr oder falsch sein können. Sie können in ihrer Beziehung auf die infrage stehende Essenz nur mehr oder weniger genau sein. Aber auch ein ungenauer Begriff ist noch ein Begriff, ebenso wie eine falsche Aussage nicht aufhört, eine Aussage zu sein.

Begriffe erscheinen, wenn ein Wort, ein Ausdruck, eine Aussage problematisch wird. Es gibt keine Begriffe ohne Verbegrifflichung, ohne die Frage, »was dieses X ist«. Dies gilt ebenso im Fall, dass jemand noch keinen klaren Begriff von einem generellen Terminus hat, den er verwendet, wie im Fall, dass jemand einen generellen Terminus verwendet, als wäre sein Begriff schon vollkommen klar. Um einen Begriff handelt es sich nur dann, wenn das ›keinen Begriff von etwas haben‹ zu einem Problem wird, für das der Begriff eine Lösung wäre. Bergmann meint, dass »a concept turns distinct through its definition«<sup>6</sup> – tatsächlich aber wäre

<sup>6</sup> S. H. Bergmann: *Introduction to Logic: the Theoretical Science of Order*, Jerusalem 1964, S. 63.



zu sagen, dass der Begriff durch das *Begehren*, ihn zu definieren (zu klären und zu erklären), überhaupt erst zu einem Begriff wird. Wenn die Sprecher irgendeiner natürlichen Sprache unklare oder unscharfe Begriffe verwenden, dann haben sie im Wortsinn ›keinen Begriff von dem, worüber sie sprechen‹; sie sind nicht in der Lage, die Begriffe anzugeben, die in ihrer Rede impliziert oder auf andere Weise in ihr wirksam sind. Zu wissen, wie man bestimmte Ausdrücke verwenden muss, um eine Sprecherfunktion wahrzunehmen, eine Kommunikation aufrecht zu halten, bedeutet also bei weitem noch nicht, diese Ausdrücke als Begriffe zu verstehen. Verbegrifflichung setzt voraus, den Kommunikationsfluss um der Erklärung und Vergegenwärtigung willen zu unterbrechen (aufzuhalten, stillzustellen oder zu stören). Diese Unterbrechung – dieser entscheidende Moment im Leben der Begriffe – ist verantwortlich dafür, dass Begriffe immer schon und essentiell politisch sind.

Ein Ausdruck wird nur dann zu einem Begriff, wenn wir uns die Zeit nehmen, ihn aus seinen alltäglichen Verwendungsweisen herauszulösen, um ihn zur Diskussion zu stellen, nach seiner Bedeutung zu fragen und seine diskursive Existenz öffentlich zu machen. Wenn Philosophen, Wissenschaftler, Juristen oder Künstler innerhalb einer bestimmten Diskursgemeinschaft Termini verwenden, die sie für selbstverständlich halten, dann verwenden sie sie als ›wissende Subjekte‹ [*sujets supposés savoir*], und als ebensolche Subjekte sprechen sie ihre Adressaten an. Sie verwenden die Termini, als ob sie schon geklärt wären, als ob bei ihren Adressaten ein hinreichend substantieller Konsens über ihre Bedeutung, über die begriffliche Essenz, auf die sie sich beziehen, vorhanden sei. Sobald wir aber diese Voraussetzungen in Zweifel ziehen, werden wir erstaunt über das Ausmaß der faktischen Uneinigkeit zwischen den Teilnehmern des Diskurses sein, selbst dort, wo es sich um die allgemeinsten und scheinbar selbstverständlichsten Ausdrücke handelt. Die verbalen Operatoren einer funktionierenden Kommunikation, allgemeinverständlicher Argumente und erfolgreicher Handlungen sind *black boxes* der Bedeutung. Begriffe sind das, was in Erscheinung tritt, wenn die Menschen diese *black boxes* öffnen, indem sie fragen: »was ist eigentlich dieses X?«.

Oft genug sind es gerade Ausdrücke des allgemeinsten Gebrauchs – die zur allgemeinen Währung der Kommunikation geworden sind, auf die wir schwören könnten und auf die wir immer wieder zurückkommen – über deren Definition oder Erklärung sich die Menschen keine Gedanken machen, und die verwendet werden, als wären sie immer schon vertraut und wohlbekannt, obgleich sie in durchaus verschiedener und teilweise widersprüchlicher Weise in Anspruch genommen werden. Solche Ausdrücke funktionieren gleichsam als ›Statthalter‹, und sie erscheinen zumeist an den semantischen Knotenpunkten der Diskurse. Man denke an ›kritisch‹, ›Liebe‹, ›Sicherheit‹ oder ›jüdisch-demokratischer Staat‹. Die Effizienz solcher Ausdrücke verdankt sich ihrer relativen Leere, ihrer semantischen Unterbestimmtheit (die es ihnen erlaubt, unterschiedliche und sogar widerstreitende Bedeutungen zu transportieren), aber zugleich – und dies ist nur die andere Seite der Medaille – der semantischen Dichte ihrer Erscheinungskontexte. Der privilegierte kommunikative Status solcher Ausdrücke bringt es mit sich, dass jeder Versuch, sie zu (re)definieren, nicht nur die involvierten Diskurskonstellationen affizieren, sondern auch ihre denotativen und konnotativen Ausgriffsbereiche einengen wird.<sup>7</sup>

Nicht selten haben solche verbalen Statthalter den Status ›diskursiver Prominenz‹. Es zahlt sich aus, sich auf sie zu verlassen, mit der größten Überzeugung von ›Sicherheit‹,

<sup>7</sup> Einige Philosophen neigen dazu, auch solche ›Statthalter‹ als Begriffe anzusehen. Dann aber sollte man zumindest zwei Begriffstypen unterscheiden: die ›leeren Statthalter‹, deren Funktion es ist, den uneinholbaren Überschuss des Begriffs zu verschleiern oder zu neutralisieren, und die Begriffsnamen (*terms*), deren Überschuss sich in jedem Versuch ihrer Klärung oder Definition manifestieren wird. Nur die letzteren werden uns hier interessieren.

›Demokratie‹, ›Wandel‹ oder ›Krise‹ zu sprechen. Wer solche Ausdrücke verwendet, suggeriert zu wissen, wovon er redet. Er spricht, als hätte er bereits alles begriffen, er verwendet den Namen eines Begriffs als einen Index, der auf eine komplexe, gleichsam im Untergrund seiner Rede mitlaufende, bei Bedarf jederzeit abrufbare Theorie verweist. In funktionierenden Diskursen sind solche verbalen Statthalter weitaus bedeutsamer als Begriffe, und jedes Insistieren auf ihrer Verbegrifflichung wird sich dem Verdacht aussetzen, den Diskurs unterminieren zu wollen.

Die Begriffsanalyse, die ich hier vorschlagen möchte, setzt bei dem diskursiven Erscheinen von Begriffen an – nicht bei jenem kognitiven Vermögen, das wir uns und anderen gewohnheitsmäßig zuschreiben und das auf der Fähigkeit basiert, semantische Einheiten zu identifizieren, wiederzuerkennen und auf korrekte Weise zu verbalisieren. Die Analyse, die ich vorschlage, wird danach fragen, wie Begriffe erscheinen, um aus den Bedingungen ihres Erscheinens etwas über ihre Essenz zu erfahren. Jede andere Vorgehensweise scheint immer schon einen klaren Begriff von dem vorauszusetzen, was ein Begriff ist, ja zu beanspruchen, Begriffe auch dort zu erkennen, wo sie nicht als solche expliziert oder sogar überhaupt nicht aufgerufen werden. Beobachter kognitiven Verhaltens neigen dazu, Subjekten einen Grad an intellektueller Einsicht zuzuschreiben, der über das hinausgeht, was sich in ihren linguistischen Performationen beobachten lässt. Der Begriff, der einem Subjekt in solchen Fällen zugeschrieben wird, enthält einen prinzipiellen Überschuss über das beobachtbare kognitive Verhalten – und sei es nur in der Minimalform der unterstellten Fähigkeit, wiederholt Begriffe in Objekten ihrer Verkörperung und Objekte als Verkörperungen von Begriffen zu erkennen. Obgleich dem beobachteten Subjekt scheinbar nicht mehr als eine wiederholt abrufbare Fähigkeit zugeschrieben wird, ist doch das, was sich wiederholt, nicht Teil der Wiederholung selbst; es ist vielmehr dasjenige, was erst durch den Beobachter ergänzt werden muss, um das beobachtete ›Begriffsbild‹ zu komplettieren.

So müssen etwa die Fähigkeit eines Kindes, einen Gegenstand wiederzuerkennen, oder der wiederholte Gebrauch eines Wortes durch einen Sprecher schon zuvor im Diskurs des Linguisten, Philosophen oder Kognitionswissenschaftlers konzeptualisiert worden sein, um als Begriffe erscheinen zu können. Wenn man einem Baby, das an einem Schnuller (*pacifier*) saugt, einen Begriff von ›Schnuller‹ zuschreibt, dann muss der Begriff, den man selbst von einem Schnuller hat, reicher (komplexer, adäquater) sein als derjenige, den das Baby hat. Man unterstellt schon dadurch, ob explizit oder implizit, über einen solchen komplexeren Begriff zu verfügen, dass man das Verhalten des Babys als Indiz für das Vorliegen einer mentalen Repräsentation oder eines kognitiven Konzepts ›Schnuller‹ interpretiert. Allgemeiner gesagt, setzt jede Identifizierung einer kognitiven, logischen oder semantischen Einheit immer schon einen diskursiven Akt der Begriffsbildung voraus, der als operatives Schema der Beobachtung und als Validierungsschema ihrer Hypothesen fungiert.

*Ich unterstelle also, dass der Begriff keine elementare mentale, semantische oder logische Einheit, sondern ein Prinzip der diskursiven Tätigkeit ist, eine bestimmte Form der diskursiven Praxis, die aus einem sehr einleuchtenden Grund im Modus kognitiver Strukturen und Operationen weder verfügbar noch beschreibbar ist: weil sie überhaupt nur als diskursive Praxis möglich ist, über die kein Individuum verfügen, sondern die nur kollektiv performiert werden kann. Um einen Begriff zu erkennen, müssen die Praktiken, in die er involviert ist und die ihn hervorbringen, sehr genau untersucht werden.*

Die hier vorgeschlagene diskursive Perspektive auf die Begriffe basiert auf den von Foucault in seiner *Archäologie des Wissens* entwickelten diskursanalytischen Prinzipien.<sup>8</sup> Nach Foucault ist ein Diskurs eine mehr oder weniger durch Regeln kontrollierte linguistische Aktivität, die die Produktion und Reproduktion von Aussagen reguliert, indem sie mehr oder weniger strikte Regeln der Verknüpfung von Worten und Dinge angibt, des (in Rede und Schrift) ›Aussagbaren‹ und des Sichtbaren, der sprechenden Subjekte und ihrer Gegenstände (später werden wir hinzuzufügen haben: der Sprecher und ihrer Adressaten), Verknüpfungen zwischen verschiedenen Gruppen von Aussagen und zwischen der Aussage und ihren materialen Medien. Nach Foucault besteht eine Diskursformation in einer Regularität stabilisierender Beziehungen zwischen vier Dimensionen der Aussagefunktion bzw. in der Aussage (*énoncé*) selbst als Funktion dieser Beziehungen: einer Regularität des Erscheinens von Objekten in einem definierten Raum des Erscheinens und Bezeichnens; einer Stabilisierung der Subjektfunktion durch Dispositive der Autorität (des Sprechens, der Interpretation, des Zitierens, des Bezeichnens, der Demonstration, des Schlussfolgerns etc.); bestimmten Gruppierungen verschiedener Aussagen mit jeweils unterschiedlichen praktischen Effekten (das Erzählen einer Geschichte, die Etablierung eines Arguments etc.); und schließlich der Existenz bestimmter materialer Bedingungen, die es ermöglichen, Aussagen zu reproduzieren.<sup>9</sup> Im Unterschied zu all diesen Momenten gehört für Foucault der Begriff – die Verbegrifflichung – nicht zu den Bedingungen der diskursiven Produktion von Aussagen. In der Tat gibt es Diskurse, die vollkommen ohne Begriffe auskommen, und andere, die nur funktionieren, weil sie keine Begriffe zulassen.<sup>10</sup> Nur bestimmte Diskurse erfordern Begriffe, und wiederum nur in sehr wenigen Diskursen, wie der Philosophie oder Theologie, stehen Begriffe im Zentrum der diskursiven Tätigkeit selbst.

Foucault hat den individuellen Begriffen keinen eigenen diskursiven Status zugeschrieben, weil er sie als keiner der für das Funktionieren der Diskurse fundamentalen Aussagefunktionen zugehörig angesehen hat. Foucaults Perspektivenwechsel von den Signifikaten der Aussagen zu den Wissensdispositiven, die sie ermöglichen, hat sein Pendant in einer Verschiebung des analytischen Interesses von den Einzelbegriffen zu dem, was Foucault als die ›vorbegrifflichen Ebenen‹ bezeichnet hat: zur Analyse jener Verknüpfungsregeln von Aussagen und Praktiken, die die Formation diskursiver Begriffskomplexe steuern. Diese Regulierungsfunktion, die man auch als eine temporäre Stabilisierung von Bedeutungen beschreiben kann, sah Foucault als die entscheidende Bedingung diskursiver Begriffsbildung an. Wir können diese Annahme akzeptieren (ebenso, wie wir Wittgensteins Auffassung von der Bedeutung eines Wortes – oder, in diesem Fall, von der Bedeutung des Signifikanten eines Begriffs – als Funktion seiner Gebrauchsweisen in bestimmten Sprachspielen akzeptieren können), ohne es damit aufzugeben, zu fragen: »was aber ist, nach alledem, ein Begriff?« Die hier vorgeschlagene Begriffsanalyse zielt gerade auf jene Lücke der Begriffstheorie, die Foucault – nicht anders als die anderen Spielarten des *linguistic turn* – offengelassen hat.

Diese Lücke lässt sich im Wesentlichen mit den Mitteln der foucaultschen Analysen selbst schließen. Ein weiteres theoretisches Modell, dem meine Analyse sich verpflichtet sieht, ist die Begriffstheorie in Deleuzes und Guattaris *Was ist Philosophie?* Wenn ich im Folgenden einige der Beobachtungen Deleuzes und Guattaris übernehmen werde, werde ich sie jedoch bewusst

<sup>8</sup> Michel Foucault: *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1981.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., III, Kap. 2-3.

<sup>10</sup> Der jüdische *Midrash* etwa ist ein solches Beispiel eines Diskurses, der vollkommen ohne Begriffe auskommt. Am anderen Ende der Skala steht der militärische Diskurs, der (wie alle Diskurse, die unter Bedingungen strikten Gehorsams stattfinden) ein existentielles Interesse an der Unterdrückung der Begriffsfragen hat.

aus ihren komplexen ontologischen Einbettungen herauslösen; und ich werde mich zugleich ausdrücklich von zwei ihrer fundamentalen Voraussetzungen distanzieren: (1) »Der Begriff ist nicht diskursiv, und die Philosophie ist keine diskursive Formation«;<sup>11</sup> (2) allein die Philosophie, nicht aber die Wissenschaften oder Künste, bringt Begriffe hervor und denkt in Begriffen; Wissenschaft und Kunst haben eine andersgeartete Bedeutung für das schöpferische Denken,<sup>12</sup> und was sie für Begriffe ausgeben oder dafür halten, sind dies in Wahrheit nicht.<sup>13</sup> Die erste dieser Annahmen ist auf einer Linie mit Foucaults Behandlung der Begriffe; sie repräsentiert dieselbe, für die Philosophien des *linguistic turn* so typische Gleichgültigkeit gegenüber der Verbegrifflichung, jenem einzigartigen diskursiven Akt, dem sich die Produktion, das Erscheinen und die Existenz der Begriffe verdanken. Ich werde dagegen zu zeigen versuchen, dass Begriffe in der Tat diskursiv sind, dass sich ihre Existenz nicht vom Ereignis ihrer diskursiven Performance lösen lässt und dass ihre Erscheinungsweise sich in Abhängigkeit von den beteiligten Diskursen ändert. Es gibt ebenso viele Weisen der Verbegrifflichung wie es Diskursregimes gibt; und anders als Deleuze und Guattari denken, sind Begriffe keine exklusive Domäne der Philosophie – auch wenn sie selbstverständlich jederzeit zum Gegenstand der philosophischen Reflexion werden können.

## 2.

Es gibt, mit und über Foucault hinaus, gute Gründe, den Begriff nicht lediglich als eine jener Funktionen zu verstehen, die eine Aussage ermöglichen und definieren. Aber worin besteht dann die diskursive Existenz des Begriffs?

Beschreibt man den Diskurs, mit Foucault, als mehr oder weniger regulierte linguistische Aktivität, die die Produktion und Reproduktion von Aussagen kontrolliert, indem sie stabile Beziehungen zwischen Gegenständen, Wörtern, Sprechern und Adressaten etabliert, so ist der Begriff eine spezifische Form, diese Beziehungen zu realisieren: Der Begriff ist selbst eine spezifische Form der Aussage. Anders als Ausdrücke wie ›Energie‹ oder ›Gerechtigkeit‹, die fest mit ihrem Signifikanten, mit einem bestimmten Wortkörper verbunden sind und deren Gebrauch durch dessen grammatische Funktionen ermöglicht wird, ohne dass ihre Bedeutung geklärt sein müsste, ist der Begriff eine vollständige und komplexe Aussage, eine ›Polysemie‹. Versuchen wir nun anhand der von Foucault unterschiedenen vier Aussagefunktionen zu präzisieren, um welche Form der Aussage es sich bei den Begriffen handelt.

(1) Versteht man ihn als Aussage, so wird sich erstens der Begriff *durch seine Beziehung zu einem bestimmten phänomenalen Raum* definieren lassen. Jede Begriffsaussage markiert einen bestimmten (realen oder intellektuellen) Raum, in dem die Gegenstände, die diesen Begriff verkörpern, erscheinen (oder erscheinen können). Die Referenten des Begriffsobjekts sind entweder reale oder mögliche Objekte, Objekte, die existiert haben, gegenwärtig existieren oder auf einer bestimmten Referenzebene, in einem realen, fiktionalen oder möglichen Raum existieren können. Man kann Begriffe von Eigenschaften oder Gegenständen haben, die niemals existiert haben oder von denen man annimmt, dass sie nicht existieren können. In diesem Fall ist die Fiktionalität ein Teil des Begriffs selbst (etwa bei einem atheistischen Begriff von Epiphanie) und der Erscheinungsraum der Begriffsobjekte auf Texte beschränkt, die eine fiktive

<sup>11</sup> Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?* (Anm. 2), S. 29.

<sup>12</sup> Ebd., S. 11-13, 40-41.

<sup>13</sup> Ebd., S. 160.

Welt beschreiben. Jede Aussage ist eine Funktion von Beziehungen zwischen dem Gesprochenen und dem Sichtbaren oder Erfahrbaren, zwischen dem, was gesagt, und dem, was gesehen oder erfahren werden kann. Die Konditionen seiner Intelligibilität (seine Distribution in einem semantischen Feld, seine Differenzen oder Verwandtschaftsbeziehungen zu anderen Begriffen) allein konstituieren noch keinen Begriff. Wir müssen sie um diejenigen Bedingungen ergänzen, unter denen die Objekte, die den Begriff verkörpern, sichtbar und präsentierbar werden (einschließlich der Vorstellung darüber, welche der Begriffsmomente unsichtbar und nicht-präsentierbar sind). So referiert jeder Begriff des Staates auf einen Raum (oder Räume), in denen der Staat, seine Elemente, seine Repräsentanten und Repräsentationen erscheinen können. Dieser Begriff verändert sich notwendig, sobald wir realisieren, dass der Staat auch auf dem Markt und in jedem privaten Haushalt erscheinen kann, ja dass es tatsächlich keinen sozialen Raum gibt, dem er nicht seine Erscheinung einprägen könnte. Diese Omnipräsenz des Staates kann allerdings durch einen ›ontologischen Anarchismus‹ gekontert werden, der dem Staat all seine Machtattribute zugesteht – mit Ausnahme der Realität seines Erscheinens. Für den Anarchisten existiert der Staat nur in Texten, die vorgeben, ihn zu repräsentieren.

(2) Versteht man ihn als eine Aussage, so ist zweitens ein Begriff durch seine *Beziehung zu Subjekten – zu Sprechern und Adressaten* – definiert. Es gibt Begriffe, die zwar jedermann sich zu eigen machen kann, die aber nur von autorisierten Sprechern produziert, redefiniert, interpretiert und vermittelt werden können. Solche Begriffe tragen in ihrer Definition selbst die Signatur ihres Autors (so unterscheidet sich zum Beispiel der platonische Begriff der Idee von demjenigen Kants oder Hegels), und diese Signatur wird dann auch die Verwendungen des Begriffs durch andere prägen, die sich von den relevanten Texten des Autors inspirieren lassen, sie interpretieren oder kritisieren. In ähnlicher Weise gibt es Begriffe, deren Präsentation privilegierten Subjekten vorbehalten bleibt (wie z.B. der Begriff von Gott den Propheten, denen er offenbart worden ist) und/oder die nur von Adressaten mit einem (gleichfalls) besonderen Status erworben werden können (von jenen, die über eine bestimmte Qualifikation oder ausreichendes Wissen verfügen, deren Glaube stark und deren Herz der Wahrheit geöffnet ist). Solche Adressaten und Sprecher müssen nicht wirklich existieren. So ist es möglich, den Begriff X eines antiken Autors zu diskutieren, dessen Adressaten Teil einer Diskursgemeinschaft der Vergangenheit waren, und Geschichten der Begriffe und Verbegrifflichungen zu schreiben (was etwas anderes ist als die Geschichte des Diskurses, in dem diese Begriffe zirkulierten). So ist es auch möglich, einen Begriff zu rekonstruieren, ohne sich auf seinen Inhalt zu beziehen.

(3) Versteht man ihn als eine Aussage, so ist ein Begriff drittens definiert durch *seine Beziehung zu einer ›Wolke‹ angrenzender Begriffsaussagen*. Diese Wolke von Aussagen muss nicht notwendig eine klar definierte Struktur haben oder mit einem abgrenzbaren semantischen Feld zusammenfallen. Ihre Erscheinung ändert sich im Übergang von einem Diskurs zu einem anderen; sie ist eine derjenigen Variablen, die die Diskurse unterscheidbar werden lässt. So erscheint zum Beispiel der Begriff des Staates im Verbund mit Aussagen über so unterschiedliche Begriffe wie Souveränität, Territorium, Grenze, Regierung, Gesetz, Demokratie, Faschismus, Globalisierung etc. Einige, aber nicht alle dieser Aussagen sind nicht nur kollateral zum Begriff des Staates, sondern essentielle Momente desselben. Andere von ihnen definieren den Begriff durch externe Bestimmungen (so etwa Aussagen über Formen der politischen Assoziation, die dem Staat historisch vorausgehen oder außerhalb seiner existieren). Solche Definitionen können gleichwohl anzeigen, dass das, was hier aus einem Begriff ausgeschlossen wird, ihn gleichwohl qua Negation definiert (ein Subjekt ist ein Nicht-Objekt, ein Jude ist ein Nicht-Heide etc.). Die Umgebung, auf die sich eine Begriffsaussage bezieht, kann relativ wenig bestimmt sein (wie dies bei Begriffen der Fall ist, die zwar klar

definiert, aber nicht adäquat rezipiert wurden) oder äußerst komplex (wie beim Begriff ›Staat‹); sie kann hochgradig strukturiert sein (mathematische Begriffe) oder relativ amorph (etwa ›Trauer‹ oder ›Freude‹).

(4) Versteht man ihn als eine Aussage, so ist schließlich viertens ein Begriff durch seine *Beziehung zu einem materialen Medium* definiert, das es ihm ermöglicht, zu erscheinen und reproduziert zu werden. Diese Beziehung scheint vordergründig ein einigermaßen schwaches Kriterium zu sein, von dem wir geneigt sind, es in jedem Fall als gegeben vorauszusetzen: Selbstverständlich erscheinen Begriffe, wenn eine Verbegrifflichung stattfindet, in der geschriebenen oder gesprochenen Sprache. Nicht allein aber ist, von Platon bis Derrida, schon diese Differenz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit immer wieder debattiert worden. Die gesamte Geschichte der mentalistischen Begriffstheorie lässt sich vielmehr als eine Abfolge von Versuchen lesen, das Erscheinens- und Reproduktionsmedium der Begriffe anders als sprachlich zu definieren. Für die Kognitionswissenschaften – und die gesamte philosophische Tradition, auf sie hinausläuft und in ihnen konvergiert – ist dieses andere Medium das Bewusstsein (*the knowing mind*). In der hier vorgeschlagenen Begriffstheorie dagegen ist das Reproduktionsmedium der Begriffsaussagen ein durch und zwischen diskursiven Praktiken aufgespannter kommunikativer Raum. Für die Kognitionstheoretiker ist ein Begriff nicht anders reproduzierbar, er kann nicht anders im Bewusstsein (wieder-)erscheinen als durch den langsamen Prozess seines Erlernens, d.h. seiner Übertragung von einem Bewusstsein auf ein anderes. In der foucaultschen Perspektive, für die ich hier optiere, wird dieser Lernprozess durch diskursive Ereignisse und Performationen ersetzt, die niemals auf irgendwelche bewusstseinsinternen Prozesse reduziert oder ihnen zugeschrieben werden können.

Im Folgenden werde ich die vier Funktionen der Begriffsaussage nun etwas genauer untersuchen.

#### a. Die Erscheinungsebene

Ganz gleich, ob man ihn als mentale Einheit oder als ideellen Sinn verstand, wurde der Begriff über lange Zeit hinweg durch seine Funktion charakterisiert, eine Vielfalt von Erscheinungen in einem einheitlichen Schema zusammenzufassen; das Schema selbst blieb unsichtbar. Es ließ sich bezeichnen oder beschreiben, voraussetzen oder erschließen, aber man konnte es nicht vorweisen, nicht darauf zeigen. Nach dieser Auffassung gehört der Begriff, als Einheit einer Vielfalt oder Vielfalt einer Einheit, selbst keiner phänomenalen Ebene an, er existiert auf einem anderen Niveau als die Gegenstände, die ihn verkörpern. Der Begriff der Geschwindigkeit zum Beispiel erscheint an Körpern in Bewegung, aber als vereinheitlichendes Schema erscheint er nur auf der Ebene, auf der er bezeichnet wird, d.h. in der Formel  $v=s/t$ . So reicht es, wenn ein Begriff *erscheinen* soll, offenbar nicht aus, dass etwas ihn verkörpert oder es einen Signifikanten gibt, der ihn bezeichnet. Es reicht auch nicht aus, dass der Begriff eine Vielzahl von Erscheinungen in sich verbindet. *Diese Verbindung muss vielmehr selbst erscheinen*. Das Ziel einer Begriffsaussage ist nicht, zu erklären, zu rechtfertigen, infrage zu stellen oder eine Geschichte zu erzählen. Das Ziel einer Begriffsaussage ist es, die Vereinigung der Vielfalt von Erscheinungen, die der Begriff ist, selbst auf der Ebene der Erscheinungen zu präsentieren – eine Vielfalt in der Einheit des Begriffs dazustellen. In diesem Sinne will eine Begriffsaussage auf dieselbe Weise funktionieren wie ein Diagramm, ein Schaubild, eine Konjugationstabelle oder eine Landkarte – sie alle präsentieren eine Vielfalt von Details, schließen sie in einem

einheitlichen Schema zusammen und erlauben es so, die gesamte Vielfalt und das, was sie verbindet, gleichsam in nur einem Augenblick zu erfassen.

Ein Begriff ist also eine Aussage, die ein vereinheitlichendes Schema präsentiert. Diese Präsentation geschieht üblicherweise durch eine doppelsinnige Beschreibungsgeste: eine individuierende Bewegung vom einheitlichen Begriffsschema zu den Momenten, in denen es sich manifestiert<sup>14</sup> und eine generalisierende Bewegung von diesen zurück zum Strukturaufbau des Schemas. Das Schema kann nicht präsentiert werden, ohne zugleich zu präsentieren, was es zusammenhält, und diese seine verbindenden und vermittelnden Momente nicht, ohne wiederum das Schema zu re-präsentieren; diese Re-Präsentation wiederum bedarf einer verbalen Beschreibung. Die Erscheinungsebene des Begriffs ist also die diskursive Ebene, auf der seine Beschreibung stattfindet.

Offensichtlich verlangt eine solche Beschreibung mehr als die bloße Wiederholung eines Begriffsnamens. Bedeutsamer aber ist, dass, soll die Vielfalt der Instanzen, die den Begriff auf einer bestimmten Ebene seines Erscheinens verkörpern, erfasst werden, auch ein bloßes Bezeichnen nicht ausreicht. Das Bezeichnen ist der Nullpunkt der Verbegrifflichung; wenn eine Bezeichnung aber eine »was ist X?«-Frage beantworten soll, dann ist sie gewöhnlich ein Mittel der Klärung oder Identifizierung. Der Akt des Bezeichnens erzeugt den Eindruck einer direkten Beziehung zwischen dem Wort und seinem Referenten, die jede Verbegrifflichung überflüssig scheinen lässt. Und dies nicht nur, wenn es sich zum Beispiel darum handelt, eine Person, eine Farbe oder eine bestimmte Vorrichtung an einem technischen Apparat zu identifizieren, sondern auch, wenn es sich um den Gebrauch von verbalen Ausdrücken handelt: »dies ist der USB-Port«, »hier ist eine Siamkatze«, »das ist Glück«. Das Wort oder die Phrase erscheinen nur dann als Begriffe, wenn diese direkte Beziehung infrage gestellt wird. In diesem Moment, wenn die automatische Bewegung vom Signifikanten zum Signifikat fehlschlägt, wird es den Sprechenden klar, dass es sich nicht um die Klärung einer Wortbedeutung, sondern um die Analyse eines semantischen Netzwerks handelt, nicht um einen scheinbar transparenten Signifikanten irgendeines Dinges in der Welt, sondern um eine linguistische Entität, deren Existenz sich ihrem Ort und ihrer Funktion in einem bestimmten Diskurs verdankt. Dies zu realisieren, ist der Beginn der Verbegrifflichung, der erste Moment des Erscheinens des Begriffs.

Die Verbegrifflichung endet mit dem Verschwinden des Begriffs. Existiert ein Begriff noch außerhalb oder jenseits des Akts der Verbegrifflichung? Wie ein Kleinkind rasch lernt, zwischen der bloßen Nichtanwesenheit seiner Puppe und ihrem wirklichen Verlust zu unterscheiden, so weiß auch, wer Begriffe bildet, zwischen ihrem vorübergehenden Verschwinden und ihrer Nichtexistenz zu unterscheiden. Wer einen Begriff von etwas hat, weiß, dass er ihn auf eine entsprechende Frage hin reproduzieren kann. Der Begriff existiert in diesem Fall als Potentialität. Alle anderen jedoch können von dieser Potentialität nur durch eine tatsächliche Performance des Begriffs erfahren.

Die Übergänge zwischen Verschwinden und Verlust oder Nichtexistenz sind fließend. Was für die Puppe eines kleinen Mädchens gilt, gilt ebenso von jedem Begriff. Es ist daher sinnvoll, nach der Existenz eines Begriffs zu fragen, wenn es keine Spuren mehr von dem Akt seiner Konzeptualisierung, von dem Ereignis seines Erscheinens gibt. Es führt ein Kontinuum vom erscheinenden Begriff zum Begriff, der in einer *black box* archiviert, zum gebrauchsfertigen Terminus geworden ist. Wer sich frei zwischen der *black box* des Terminus und der Performance des Begriffs zu bewegen weiß, verhält sich wie das Kind, das weiß, wo es nach der

---

<sup>14</sup> Oder »Komponenten«, in der Terminologie Deleuzes/Guattaris.

verschwundenen Puppe suchen muss. Manchmal aber verhalten sich die Menschen, als wüssten sie, wo sie nach etwas Verschwundenem zu suchen haben, und leugnen seinen tatsächlichen Verlust; in ähnlicher Weise verwenden sie Termini, indem sie vorgeben oder sich vortäuschen, sie könnten jederzeit ihre verlorenen Begriffe rekonstruieren. Dass dies eine trügerische Voraussetzung ist, lässt sich durch die einfache Frage »was meinst du mit X?« (oder: »was ist X für dich?«) öffentlich machen. Diese Frage ist zugleich der Moment, in dem die besondere Beziehung des Begriffs zu einem sprechenden Subjekt und seinen Adressaten erscheint.

### **b. Die Beziehung zu Sprecher und Adressaten**

Wo es sich um Begriffsaussagen handelt, geht den autorisierten Sprechern und qualifizierten Adressaten der foucaultschen Aussage eine primäre und essentielle Bedingung voraus: jenes besondere Interesse, ohne das kein Wort, kein Terminus, keine Phrase zu einem Begriff werden könnte. Sprecher und Adressat einer Begriffsaussage müssen an der ›Essenz‹ des infrage stehenden Gegenstands interessiert sein. Mit Interesse ist hier keine subjektive Intention, sondern eine objektive Position gemeint: beide, Sprecher und Adressat einer Begriffsaussage (der Adressat sogar mehr als der Sprecher) müssen die Sprecherposition einer vorgängigen »was ist X?«-Frage besetzen. Der besondere Status eines begriffsindizierenden Wortes besteht schließlich zunächst und vor allem darin, im Focus einer Frage über die ›Essenz‹ von etwas zu stehen. Der Begriff tritt in Erscheinung, wenn ein bestimmter Ausdruck (ein Wort oder eine Phrase) ins Zentrum einer Diskussion über Definition, Erklärung oder Rekonstruktion seiner Bedeutung gerückt wird – entweder auf grundsätzliche Weise oder in Bezug auf einen bestimmten historischen Kontext. Präziser: der Begriff ist das Begriffswort als Statthalter der Leerstelle jener Frage »was ist X?«, die durch keine Angabe einer Referenz und keine Gebrauchsanweisung beantwortet werden kann. Subjekt einer Begriffsaussage ist, wer die Frage »was ist X?« stellt und sich weigert, eine Bezeichnung oder eine Gebrauchsanweisung als Antwort zu akzeptieren. Es ist ein Subjekt, das, indem es diese Frage stellt, von sich voraussetzt oder zumindest vorgibt, *nicht* zu wissen. Es sind *das Bedürfnis und die Forderung*, einen Ausdruck zu erklären, zu erklären, was X ist (und nicht: worauf es verweist oder wozu es zu gebrauchen ist), die dieses X als Begriff erscheinen, es zum Begriff werden lassen.

Das fragende und fordernde Subjekt ist nicht allein in der Welt. Um eine Begriffsaussage zu ermöglichen, muss es seine Frage an einen Adressaten richten, dem ebenso wenig an einer vorgefertigten Antwort liegt, an einem denotativen Stereotyp, das jeder Bewegung der Verbegrifflichung sogleich die Tür verschließen würde. Eine Begriffsaussage setzt immer eine (wie immer auch kleine oder imaginäre) Diskursgemeinschaft, ein geteiltes Interesse voraus. Erst ein solches gemeinsame Interesse setzt den Prozess der Verbegrifflichung in Bewegung, und nur vor dem Hintergrund dieses gemeinsamen Interesses erscheint der Begriff als solcher. Dieses gemeinsame Interesse bedingt den Ereignis-, den performativen Charakter des Begriffs: als eine durch eine besondere Art des Fragens motivierte Untersuchung, in die eine ganze Diskursgemeinschaft involviert ist. Die Existenz einer solchen Diskursgemeinschaft ist die Bedingung und der Grund der politischen Existenz der Begriffe, der Tatsache, dass Begriffe politische Ereignisse sind.

Manchmal genügt eine einzige Frage, um dem Wort, das X indiziert, den besonderen Status eines Begriffsnamens zu garantieren. Im stärksten Kontrast zu gebrauchsfertigen Termini umgibt den Begriffsnamen die Aura einer Distanz, gleichsam eine Warnung vor seinem Gebrauch, zumindest insofern oder solange jenes X, das er stellvertretend repräsentiert, nicht geklärt worden ist. Solche Vorbehalte gegenüber dem Gebrauch eines Terminus sind selbst



noch nicht Moment des Begriffs. Der Begriffsname signalisiert aber, dass hier noch Fragen offen, dass Vorsicht und Verantwortung geboten sind, und er weckt Misstrauen gegenüber jenen, die zu verstehen vorgeben, was tatsächlich noch nicht begriffen worden ist. Er signalisiert möglicherweise auch, dass es einen bestimmten Adressaten der Begriffsfrage, ein wissendes Subjekt und eine zuständige Diskursgemeinschaft gibt.

Entscheidend für die diskursive Existenz der Begriffe sind jedoch nicht die (möglichen) Adressaten der Begriffsfrage, sondern jene, die sie stellen.<sup>15</sup> Die Diskursgemeinschaft, an die sich eine Begriffsfrage richtet, mag selbst imaginär, im Gestus der Frage nur impliziert, oder zwar vorhanden, aber für diese neue Frage noch nicht sensibilisiert sein. Jedes Subjekt, das die Frage nach einem Begriff stellt, zielt auf eine Sensibilisierung, auf das Zuständigkeits- oder Verantwortungsbewusstsein einer Diskursgemeinschaft; und es ist die Frage, die nach der Mitteilung verlangt, nicht notwendig die Antworten. Eine Begriffsfrage zielt nicht auf eine Einstimmigkeit der Antworten; ein solcher Konsens würde gerade den Prozess der Verbegrifflichung beenden, den Begriff absterben lassen. Ein Wörterbuch ist keine Aufstellung von Begriffen, sondern allenfalls eine Sammlung potentieller Begriffe und verflüchtigter Spuren vergangener Konzeptualisierungen. Die Definitionen eines Wörterbuchs stehen in keiner notwendigen Beziehung zu einem fragenden Subjekt. Ihrer Form nach sind sie eher dazu prädestiniert, die Fragen verstummen zu lassen oder sie zumindest (durch das Ausräumen von Mehrdeutigkeiten, die Standardisierung von Vergleichsgrößen, Berechtigungstiteln und korrekte Verwendungsweisen) zu disziplinieren. Wenn ich aber ein Wörterbuch *konsultiere*, dann können seine Definitionen sehr wohl zum Ausgangspunkt einer neuen Serie von Fragen werden, für die ich verantwortlich bin; der Begriff steht nun unter meiner Verantwortung – im Kontext, natürlich, einer Sprachgemeinschaft und eines allgemeinen Interesses an beidem, den Fragen und den Antworten. Meine Frage kann einen Prozess der Verbegrifflichung, der Performation des Begriffs, initiieren, wenn ich sie präsentiere, mit anderen teile, nach einer Antwort suche. Ein Begriff existiert nur, solange er ein Element enthält, das noch *nicht* begriffen, noch nicht erreicht wurde und vielleicht auch nicht erreichbar ist,<sup>16</sup> das von einer Frage aufgerufen wird und selbst neue Fragen aufwirft. Dies ist eine schwächere, wenngleich vielleicht präzisere Bedingung als jene Forderung Deleuzes und Guattaris, dass ein Begriff immer als Lösung eines theoretischen Problems in Erscheinung trete. Ein Begriff beziehe sich auf die ›Immanenzebene‹ eines Problems – auf jenen Bereich, in dem das Problem und seine möglichen Lösungen relevant sind – und sei eben der Modus, diese verschiedenen möglichen Lösungen zu integrieren.<sup>17</sup> Für Deleuze und Guattari ist ein solches Problem selbst jedoch vollkommen unabhängig von einem fragenden Subjekt. Es hat ebenso eine objektive Bedeutung (*an objective sense*) wie die Begriffe, die als seine mögliche Lösung erscheinen, und diese Bedeutung ist durchaus verschieden, je nachdem es sich um eine wissenschaftliche oder eine philosophische Lösung handelt. Daher Deleuzes und Guattaris Neigung, Begriffe auf Parallelstrukturen theoretischer Probleme zu reduzieren, ihre Neigung, Begriffe allein der Philosophie zuzuschreiben. Für sie ist eine philosophische ›Frage‹ nichts anderes als der Name eines philosophischen Problems, das sich nicht in den wissenschaftlichen (oder theologischen)

<sup>15</sup> Wenn ein Lehrer einem Studenten, ein Prüfer einem Kandidaten die Frage nach einem Begriff stellt, dann unterstellt er seinem Adressaten zugleich, nicht zu wissen (Bedingung des Begriffs) und zu wissen (Bedingung einer Antwort). Der Student, der wirklich verstanden hat, worum es geht, ist nicht derjenige, der eine erwartete Antwort zu geben, sondern derjenige, der die Antwort mit der Frage zu verknüpfen weiß – und der darum auch weiß, warum die Antwort offengehalten werden muss. Die Rolle des Lehrers ist es, ihm dieses Wissen zu vermitteln: das Wissen, wie man eine Antwort offenhält.

<sup>16</sup> Im Hebräischen ist ›Begriff‹ [*mussag*] eine passiv-adjektivische Form des Verbs ›erreichen‹ [*le-hassig*].

<sup>17</sup> Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?* (Anm. 2), S. 42ff., 90-93.

Diskurs übersetzen lässt.<sup>18</sup> Ich möchte diese Figur umkehren: Ein Problem ist etwas, das einem denkenden Subjekt widerfährt. Ein Problem ist eine Frage, die das Nachdenken ebenso verlangt wie seine Unterbrechung, die es verlangt, zu zögern und Umwege einzuschlagen. Jedem, der denkt, kann sich diese Art von Fragen jederzeit stellen, in der wissenschaftlichen Arbeit, der journalistischen Tätigkeit, während eines Besuchs seines Therapeuten oder eines Museums, beim Morgenkaffee oder im Klassenzimmer. Und jede Frage, die sich auf eine solche Weise stellt, kann ein Problem indizieren, zu einem Problem werden oder auch ein Problem verbergen.

Eine Begriffsaussage verlangt nach einem fragenden Subjekt. Dieses Subjekt handelt: es setzt das Begriffswort gleichsam in Klammern. Sein Gebrauch wird gleichsam eingefroren, verzögert, eingeschränkt, unter Bedingungen gesetzt, kontemplativ. Der Begriff trägt die einzigartige Signatur dieses fragenden Subjekts, seines Denk- und manchmal auch seines Schreibstils. Descartes' Signatur ist dem Cogito eingeprägt, Kants Signatur dem kategorischen Imperativ, Hegels Signatur dem Geist, Nietzsches Signatur dem Willen zur Macht und so weiter. Wer auch immer Fragen nach Begriffen stellt, die solche Signaturen tragen, sieht sich gleichsam automatisch in den Raum der Fragen versetzt, die von diesen *personae* aufgeworfen wurden – aber diese Begrenzung liegt nicht in der Natur der Begriffsaussage selbst. In den Diskursen der Naturwissenschaften und der Mathematik ist es üblich, eingeführte Begriffe mit den Namen ihrer Urheber zu verbinden oder unter Namen zu gebrauchen, die diese ihnen gegeben haben. Zugleich tendieren diese Diskurse dazu, neue Begriffe relativ schnell zu naturalisieren und sie damit von der Signatur ihres Urhebers abzulösen. Dasselbe gilt für die Philosophie, sofern sie (natur)wissenschaftliche Rhetoriken und Denkfiguren übernimmt. In Philosophien, die literarische und poetische Rhetoriken und Denkfiguren übernehmen, finden wir dagegen den entgegengesetzten Trend, die Begriffsaussagen auf das zu fokussieren oder zu beschränken, was (wie man annimmt) die unterzeichnete Person hätte sagen können. Man muss sich jedoch nicht für eine dieser beiden Möglichkeiten entscheiden. So lässt sich beispielsweise dem hier entwickelten Projekt einer Begriffsanalyse zweifellos die Signatur Foucaults ablesen: Es versteht den Begriff als Aussage, und es situiert die Frage »was ist X« innerhalb jenes von Foucault aufgemachten analytischen Paradigmas, in dem es um die Bedingungen der Produktion (und Reproduktion) von (Begriffs-)Aussagen geht. Das bedeutet aber nicht, dieses Projekt auf Foucaults spezielle Fragen oder Untersuchungsinteressen zu reduzieren, auf das, »was Foucault gesagt haben würde.«

Kein Autor kann einen Diskurs beherrschen, souverän über die Begriffe verfügen, die in ihm zirkulieren und wirksam sind. Zweifellos ist es möglich, begriffliche ›Territorien‹ zu markieren, Demarkations- und Ausschlusslinien zu ziehen, oder auch existierende Territorialisierungen zu unterwandern; all diese Interventionen geschehen aber niemals von der privilegierten Perspektive eines absoluten Subjekts (*sovereign subject*) aus. Selbst die privilegierte Autoritätsposition eines Begriffs-›Autors‹, dessen Signatur sich bestimmten Begriffsverbindungen (Begriffsassoziationen, Relationen) eingeschrieben hat (etwa die Beziehungen zwischen Gewissheit, dem Cogito und einem omnipotenten Gott bei Descartes; die Beziehungen zwischen Begriff und Sinnesdaten bei Kant) ist nicht imstande, umstandslos die Myriaden anderer Begriffe zu kontrollieren, mit denen sie assoziiert sind (für die Vorgänger Descartes' war Gott nicht nur allmächtig, sondern auch gütig; Kants Begriff der Sinnlichkeit ist eng verbunden mit der Rezeptivität, diese wiederum negativ mit Freiheit und Spontaneität etc.). Kein Autor beherrscht die semantischen Umgebungen der von ihm geprägten Begriffe.

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 90.

Selbst dort, wo es sich um sehr spezifische Begriffe handelt, die die unverwechselbare Signatur ihres Autors tragen, und wenn sie ausschließlich als historische diskutiert werden, wird uns die Begriffsanalyse von jeder Authentizitätsfiktion befreien. Jeder, und noch der idiosynkratischste Begriff ist verwoben in ein Netz semantischer Interrelationen, das sich der Koexistenz verschiedener Aussagen, Sprecher und Begriffe verdankt – so sehr sich diese auch widerstreiten, negieren, ausschließen mögen. Wo es sich um Begriffe handelt, bleibt der Platz des Souveräns leer, und keine auktoriale Position wird ihn je besetzen können.

### c. Die Umgebung der Aussagen

#### i. Interne Verbindungen

Selbst der einfachste Begriff verlangt nach seinem Anderen, nach einem Gegenbegriff, von dem er sich unterscheidet, um sich, qua Negation, zugleich mit ihm untrennbar zu verbinden. Begriffe treten stets im Plural auf, miteinander verbunden, voneinander abhängig, sich überkreuzend, widersprechend und ergänzend. Zwischen ihnen vermitteln nicht nur Argumente, sondern auch Behauptungen, Kontrastschemata, Deszendenz- und Mengenbegriffe.<sup>19</sup> Dieser Vielfalt ihrer Beziehungen zu anderen Begriffen geht aber wiederum eine interne Vielfalt voraus. Damit ein Ausdruck zu einem Begriff werden kann, muss die Antwort auf die Frage »was ist X?« zumindest zwei Bestimmungen verbinden, von denen jede eine potentielle Begriffsaussage bildet. Ein Begriff ist selbst ein semantisches Feld, insofern er in sich eine Vielfalt von Bestimmungen einschließt und sie in einem einheitlichen Schema verbindet. Das Begriffsschema verbindet eine Gesamtheit von Bestimmungen, von denen jede einzelne prinzipiell zu einem Begriff werden kann. So kann beispielsweise jede der vier foucaultschen Aussagefunktionen selbst und mit eigenem Recht als Begriff aufgefasst werden; so sind die Bestimmungen des Territoriums, der Souveränität etc., die den Begriff ›Staat‹ konstituieren, jeweils selbst Begriffe; und so kann es keinen Begriff der Unendlichkeit geben, der nicht die Bestimmungen der Endlichkeit, Negativität etc. einschließen würde. Diese Versammlung entgegengesetzter Bestimmungen durch den und im Begriff unterscheidet sich vollkommen von der Art der Verbindung der Begriffsobjekte auf der Erscheinungsebene, in der sich das Schema in den Instanzen seiner Verkörperung reproduziert.

Der Begriff verbindet seine vielfältigen Momente zu einer synthetischen Einheit. Die Begriffsaussage produziert und präsentiert die Einheit des Verbundenen im Akt ihrer Herstellung selbst. »The concept is the unity of multiplicity that develops from its as a law [...] the expression of a multiplicity [...] that is enfolded, like a law, within the unity of content«, schreibt Samuel Hugo Bergmann in einem vergleichsweise archaischen, dennoch aber immer noch relevanten Text.<sup>20</sup> Andere Theorien des Begriffs suchen anderswo nach der *Beziehung* (oder dem Gesetz, das sie determiniert) zwischen Einheit und Vielfalt, Begriffsinhalt und Begriffsumfang, zwischen der ›Essenz‹ des Begriffs und ihrer Individuation in den Objekten ihrer Verkörperung. Mir ist jedoch keine Begriffstheorie bekannt, die sich nicht mit jener essentiellen Funktion der Begriffe befassen würde, eine semantische Vielfalt in einem einheitlichen Schema zu verbinden und zu integrieren. Ist diese Verbindung analytisch, dann erscheint sie als Äquivalenzbeziehung, in der die besonderen Diskursbedingungen, die sie stabilisieren, tendenziell unsichtbar werden; damit auch jener besondere Überschuss der Begriffsaussage, die dem Begriff eine Aura der Unerreichbarkeit und Unbegreifbarkeit verleiht.

<sup>19</sup> Zu den »beweglichen Brücken« zwischen den Begriffen vgl. Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?* (Anm. 2), S. 30, 33.

<sup>20</sup> Bergmann: *Introduction to Logic* (Anm. 6), S. 72.

Handelt es sich um einen synthetischen Begriff, dann lässt er sich niemals durch eine wechselseitige Substitution seiner Bestimmungen präsentieren, weil jede Bestimmung eines Begriffs Moment eines Ganzen ist, das sich nicht auf die bloße Summe seiner Teile reduzieren lässt.

Dieser Überschuss, diese Aura der Unbegreifbarkeit des Begriffs ist der Grund der Instabilität und Unruhe der internen Beziehungen aller synthetischen Begriffe. Die synthetische Verbindung ist die notwendige und hinreichende Bedingung der semantischen Dimension der Begriffe, ihrer Existenz als distinkte Einheiten in einem semantischen Feld. Anders als die oben angeführte ›analytische‹ Äquivalenz einer Wörterbuchdefinition oder die in jeder Denotation implizierte Transparenz ist ein Begriff weder Resultat noch Ursache einer seriellen Ersetzbarkeit eines Signifikanten durch einen anderen oder durch ein bezeichnetes Objekt. Ein Begriff ist vielmehr eine Verbindung zwischen mehreren Bestimmungen (oder Momenten), durch die jedes einzelne derselben selbst in den potentiellen oder aktuellen Status einer Begriffsaussage versetzt wird. Die im Begriff verbundenen Bestimmungen gelten insofern als entweder selbst schon verbegrifflicht oder als solche, deren Verbegrifflichtung zugunsten des infrage stehenden Begriffs zurückgestellt wird. Es ist daher jederzeit möglich, in die Diskussion eines bestimmten Begriffs durch die Frage nach einem seiner konstitutiven Momente zu intervenieren, die Diskussion auf dieses Moment umzulenken und dergestalt einen neuen Begriff erscheinen zu lassen. Der Akt der Vergrifflichtung ist in gewisser Weise ein Instrument der Kontrolle solcher Abschweifungen; er suspendiert die Beantwortung neuer Fragen, die nach neuen Begriffen verlangen würden, ohne aber zu vergessen, dass der Rückgang auf all dasjenige, was zunächst beiseite gesetzt wurde, jederzeit notwendig werden kann. Die Arbeit des Begriffs ist unendlich – eine ›schlechte Unendlichkeit‹ im Sinne Hegels – und jedes ihrer abschließenden Ergebnisse bleibt temporär und tentativ. Der Abschluss ist nicht das regulative Ideal der Verbegrifflichtung, aber der Modus ihrer Progression; jede ihrer Wiederholungen ist zugleich eine Wiederholung ihres Scheiterns, und dies prinzipiell solange es interessierte Sprecher gibt, die dieser Wiederholungen noch nicht überdrüssig geworden sind.

Die Verbindung zwischen den Momenten eines Begriffs präsentiert sich als Serie von ›Brückenaussagen‹, die die eigentliche Begriffsaussage bilden; obgleich der Begriff gelegentlich mit dem Anspruch intuitiver, gleichsam visueller Evidenz auftritt, als innere Anschauung, als in einen Moment absoluter Präsenz eingefrorene Zeit, unabhängig von aller Zeit und und Mühe, deren es bedarf, um ihn im Akt der Verbegrifflichtung zu entfalten.<sup>21</sup> Ein solches (Vor- oder Nach-)Bild des Begriffsschemas schwebt gleichsam über jeder Begriffsaussage, obgleich das Bild selbst nur ausgesagt werden kann, indem es, in der Wechselbewegung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, in seine konstitutiven Elemente zerlegt wird. Diese Bewegung muss man sich als eine Serie von Wiederholungen vorstellen, von denen jede eine Differenz in das Begriffsschema einträgt und so, gewissermaßen, die Intuition der Präsenz wieder in den zeitlichen Prozess zurücknimmt. Die ikonische Präsenz des Begriffs ist weder Voraussetzung noch Ergebnis einer Begriffsaussage, sondern ihr unerreichbares Ideal. Nach diesem Ziel zu streben, ist eine konstitutive Regel des begrifflichen Sprachspiels. Wäre es, wie Platon voraussagte, möglich, dieses Ziel zu erreichen, dann wäre das Spiel beendet; der Begriff wäre damit aus dem Diskurs ausgetreten – und das fragende Subjekt aus den Grenzen der Sprache in den Status einer reinen – und leeren – Kontemplation versetzt, in den Zustand gleichsam eines

<sup>21</sup> »Der Begriff definiert sich durch die Untrennbarkeit einer endlichen Zahl von heterogenen Komponenten, die von einem absoluten Überflugs punkt mit unendlicher Geschwindigkeit durchlaufen werden. [...] Der Begriff ist in diesem Sinne tatsächlich Denkakt, wobei sich das Denken mit unendlicher (und dennoch mehr oder weniger großer) Geschwindigkeit vollzieht.« (Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?* [Anm 2], S. 28.)

bloßen Starrens, mit dem nicht nur das Ende des Begriffs, sondern auch das Ende des Denkens besiegelt wäre.

Auf der phänomenalen Ebene bringt ein Begriff vielfältige Erscheinungen zusammen und verbindet sie in einem einheitlichen Schema. Diese beiden Momente müssen sich jedoch nicht gleichzeitig ereignen. Ich muss nicht in einer einzigen Vorstellung alle rekrutierten Soldaten, Waffen, Fahrzeuge, Stützpunkte und Posten erfassen können, obgleich jedes einzelne dieser Elemente, mit seinen Symbolen und Uniformen, für mich den Begriff ›Armee‹ verkörpert. Auf der semantischen Ebene ist das ganz anders: Um zu begreifen, was eine Armee ist, muss ich in der Lage sein, eine simultane Beziehung zwischen den Termen Staat, Gewalt, Waffen, Krieg, Uniform, Rangbeziehungen, Befehl, Gehorsam etc. herzustellen. Ich muss jedes einzelne dieser Elemente in seiner besonderen Existenz begreifen, um aus der Gesamtheit ihrer Beziehungen das intellektuelle Bild des Begriffs ›Armee‹ zu synthetisieren. Jedes dieser Momente ist ein konstitutiver Bestandteil des Begriffs. Aber, wie schon bemerkt, kann jedes dieser Momente gleichermaßen und unabhängig von allen anderen danach befragt werden, was es ist, und damit die ursprüngliche Bewegung des Begriffs ablenken und verschieben und unser Denken auf alle Dimensionen des Begriffs ausdehnen: nach außen, in Richtung auf neue, implizierte oder assoziierte Begriff; und nach innen, auf den Begriffsstatus jener Momente, die bei der Klärung des infrage stehenden Begriffs zunächst unerklärt in Anspruch genommen wurden. Das volle Verständnis eines Begriffs verlangt die Entfaltung aller Begriffsaussagen, die in seinen Momenten gleichsam eingefaltet sind. Jede Begriffsaussage ist ein transitorischer Moment in einer permanenten Unruhe. Um Kontrolle über diese Bewegung zu gewinnen oder zu simulieren, müssen die Autoren jeder Begriffsaussage, der Verfasser eingeschlossen, so tun, als handle es sich bei den Elementen des Begriffs um bloße Stellvertreter schon bekannter Begriffe, oder als ob alle Fragen, die den begrifflichen Überschuss dieser Elemente an die Oberfläche des Diskurses transportieren würden, sich einfrieren oder einklammern ließen; zumindest solange, bis das Begriffsbild einigermaßen geklärt worden ist. Jede Begriffsaussage simuliert einen ausschließenden Akt.

Die Verbindung zwischen den Elementen eines Begriffs präsentiert sich als eine propositionale Struktur. Das bedeutet nicht, dass ein Begriff sich auf eine Serie von Propositionen reduzieren ließe.<sup>22</sup> Der Begriff erscheint im Medium von Propositionen, aber er ist nicht nur aus ihnen komponiert; das Begriffsschema ›inhäriert‹ oder ›subsistiert‹ in solchen Propositionen in derselben Weise, in der nach Deleuze ein Sinngehalt ›inheres or subsists in the proposition«,<sup>23</sup> oder, bildlich gesprochen, in der Weise, in der ein Kreis in einem Quadrat enthalten ist. Jeder Versuch, einen Begriff allein in Propositionen zu begründen – sei es in einer einzigen, die alle anderen zusammenschließt, oder in der Summe aller Propositionen, in die die Terme sich auseinanderfalten, wenn sie selbst als Begriffe behandelt werden – würde in einen infiniten Regress führen. Die propositionalen Verbindungen der verschiedenen Momente eines Begriffs lassen sich nicht stabilisieren, weil keines dieser Momente (oder keiner dieser Aspekte) weder den Begriff erschöpft noch sich auf Aussagen über einen anderen Aspekt des Begriffs reduzieren lässt oder durch sie repräsentiert werden kann. Der Begriff erfordert die irreduzible Simultaneität all seiner Momente, und selbst wenn es sich um nur sehr wenige, nur um drei oder auch nur um zwei verschiedene Bestimmungen handelt, wird der Begriff unser Denken

<sup>22</sup> Ich schließe hier an Foucaults Unterscheidung zwischen Aussage und Proposition an (vgl. *Die Archäologie des Wissens* (Anm. 8), S. 117f.).

<sup>23</sup> Gilles Deleuze: *The Logic of Sense*, New York 1990, S. 31. Dies sollte aber keineswegs so verstanden werden, dass die Wissenschaften nicht zu Begriffen fähig wären, wie Deleuze und Guattari argumentieren (vgl. *Was ist Philosophie?* [Anm. 2], S. 40f.).

gleichsam dazu nötigen, in jener ›unendlichen Geschwindigkeit‹ Deleuzes und Guattaris zwischen diesen beiden Momenten zu kreisen, um beide einschließen zu können, ohne auf eines der beiden reduzierbar zu sein.<sup>24</sup>

Seit Platon und Aristoteles neigten die Philosophen stets dazu, die Momente eines Begriffs als seine Subkategorien, den Begriff also gleichsam als Spezies einer allgemeineren Gattung zu behandeln. Aber selbst dieses simple Schema erweist sich bei näherem Hinsehen als höchst instabil, denn der Begriff soll immer beides zugleich enthalten: sowohl die Subkategorien, in denen er sich individuiert, wie die Gattung, der er angehört, und die er daher nicht eigentlich in sich enthalten, sondern lediglich darstellen oder als eines seiner Momente instantiieren kann. Um gleichwohl eine Stabilität dieses Begriffsschemas hypostasieren zu können, waren Denker von Aristoteles bis Hegel versucht, ein allgemeines Ordnungssystem zu etablieren, an dem alle Begriffe gleichermaßen, wenn auch auf unterschiedlichen Abstraktionsniveaus, partizipieren sollten. In dieser Logik argumentierten Spinoza, Hegel und andere, wenn sie hypostasierten, dass der vollständige, letztinstanzliche Begriff einer jeden Substanz nichts anderes sei als die Weise ihres Enthaltenseins im Begriff einer bestimmten Totalität – Gottes, des Geistes oder der unendlichen Substanz. Eine Taxonomie von Gattung und Art ist aber nicht nur offensichtlich unzureichend (es sind schließlich auch Begriffe, die diese Unterscheidungen und ihre Zuordnungen regieren); es handelt sich, vor allem, nur um eine Variante der möglichen Individuierungen des Begriffs. Die Komposition verschiedener Momente zu einem Begriff, ihre Integration durch einen Begriff muss nicht notwendig von einer vorgängigen Ordnung abgeleitet werden, diese Beziehungen müssen nicht als etwas von ihren Momenten Verschiedenes aufgefasst werden, auch wenn jede der (essentiellen) Bestimmungen eines Begriffs selbst wiederum als ein Begriff erscheinen kann.

## ii. Außenbeziehungen

Wie schon erwähnt, enthält jedes konzeptuelle Schema nicht nur eine Vielfalt interner Beziehungen zwischen seinen konstitutiven Momenten, sondern es unterhält zugleich eine ebensolche Vielfalt propositionaler Beziehungen zu Bestimmungen, die dem Begriff selbst äußerlich sind. Eine Art dieser propositionalen Außenbeziehungen eines Begriffs besteht in Aussagen über mögliche, aber nicht wesentliche Qualitäten oder Manifestationen desselben (eine beruhigende Farbe, ein aufgeklärtes Regime etc.); eine andere besteht umgekehrt in Aussagen darüber, welche Eigenschaften einem Begriff nicht zukommen können (ein unsterblicher Mensch, ein koscheres Schwein, ein Nicht-Staatsbürger mit Wahlrecht). Präzise dieses System der Interrelationen zwischen internen und externen Begriffsbestimmungen ändert sich, folgt man Foucault, radikal, wenn ein herrschendes Diskursregime durch ein anderes abgelöst wird: Bestimmte Verbindungen, die zuvor unmöglich schienen, werden nun als kontingent gelten, kontingente Verbindungen als notwendig und so weiter. Was eine Begriffsaussage einzigartig macht, ist dennoch weniger das System ihrer Innen- und Außenbeziehungen als solches und die verschiedenen ›Brücken‹ zwischen Begriffen und Begriffsmomenten. Es ist vielmehr die unablässige Tendenz, gewisse Ausschlusskategorien in die Begriffsaussage einzuschließen und so den Begriff qua Negation zu differenzieren und zu definieren. Soll sich der Begriff nicht nur zufällig in seiner semantischen Umgebung behaupten, so muss er seine Grenzen qua Negation in sich einschließen: Der Jude muss den Heiden einschließen, das Öffentliche das Private, die hypostasiert apolitische und wertneutrale

<sup>24</sup> Vgl. Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?* (Anm. 2), S. 27f.

Wissenschaft jene politische Dimension, die sie ausschließen und jene Werte, denen gegenüber sie neutral sein soll, und so weiter. Auch in dieser paradoxen Hinsicht ist der Begriff das Einheitsschema einer Vielfalt, zu dem er sich in der unabschließbaren Arbeit ihres Ausschließens mit sich zusammenschließt.

Ausschließen meint nicht Abschließen. Das Ausschließen des Begriffs ist vielmehr eine der essentiellen Formen seiner Verbindung mit anderen Bestimmungen und Begriffen und den assoziierten Problemen und Aussagen. Wie die Begriffe selbst erscheinen diese Probleme als Cluster. Jede Arbeit an Begriffen ist zugleich ein Versuch, die assoziierten Problemcluster zu klären und zu unterscheiden, ein Versuch, die wilden, anarchischen, unvorhersagbaren Dynamiken ihrer Beziehungen zu kontrollieren. Jede Unterscheidung aber – zwischen Problemen wie zwischen Begriffen – stiftet zugleich eine Verbindung. Die korrekte Formierung eines Begriffs sollte eine Verbindung separierter Elemente stiften, die durch den und im Begriff zu einer untrennbaren Einheit werden, und das Erscheinen einer Einheit in und aus einer Vielfalt. Aber dies ist noch nicht genug. Korrekte Begriffsbildung bedeutet zugleich korrektes Verbinden. Beides, die Unterscheidung des Begriffs und die Verbindung seiner Elemente, kann nicht stattfinden ohne Wiederholungen, Verdoppelungen, Übertragungen aus einem Kontext in einen anderen. Die Regulation der Beziehungen innerhalb der und zwischen den Begriffen ist temporär, veränderlich und vollkommen abhängig von den interaktiven Schauplätzen der Diskurse.

Diese interaktive Dimension der Begriffe bedeutet, dass jede Verbegrifflichung weitreichende Konsequenzen haben kann. ›Schlüsselbegriffe‹ sind Begriffe, deren Erklärung ein relativ umfangreiches diskursives Feld tangiert. Solchen Begriffen gilt vornehmlich das Interesse der Begriffshistoriker und das Interesse der historischen Diskursanalyse. Dennoch lässt sich nicht im Vorhinein bestimmen, welche Begriffe die Schlüsselbegriffe der untersuchten Diskurse sind. Dies lässt sich erst herausfinden, wenn schon ein Wechsel der diskursiven Leitbegriffe stattgefunden hat. Was umgekehrt bedeutet, dass jeder Versuch, qua Redefinition seiner Schlüsselbegriffe in einen Diskurs zu intervenieren, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist. Schlüsselbegriffe sind eine Kategorie der historischen Diskursanalyse und daher allenfalls retroaktiv mit aktuellen Diskursen verbunden; im gegenwärtigen Leben der Diskurse handelt es sich stets nur um die mehr oder weniger intensive Arbeit der Verbegrifflichung.

Schlüsselbegriffe und ›analytische Begriffe‹ markieren die beiden Endpunkte eines Kontinuums diskursiver Wechselbeziehungen. Jeder Schlüsselbegriff ist verwoben in ein ausgedehntes und komplexes Netzwerk von Aussagen, Termen, Propositionen und anderen Begriffen. Ein analytischer Begriff ist ein Term, der sich erklären lässt, indem man ihm einen äquivalenten Term substituiert, ohne dass damit ein nennenswerter Bedeutungsverlust verbunden wäre. Die analytische Substitution will eine Frage abschließen; wie das Bezeichnen, nur diesmal innerhalb der Sprache, ist sie ein Nullpunkt der Verbegrifflichung. Früher oder später aber wird diese Substitution fehlschlagen, weil ein Begriff sich nicht restlos durch einen äquivalenten Term oder durch sein Bezeichnetes ersetzen lässt. Der semantische und referentielle Überschuss der Begriffe lässt sich durch kein abschließendes definatorisches Verfahren erschöpfen. Im Fall der Schlüsselbegriffe wird diese Aura der Unerreichbarkeit, die die Begriffe umgibt, so evident, dass sie sich nicht ignorieren lässt. Sie repräsentiert die Lücken und Desiderate der Begriffsklärung in Bezug auf seine semantische und lebensweltliche Umgebung, auf seine Sprecher und Adressaten und auf die Bedingungen seiner Reproduzierbarkeit.

### iii. Verschiebungen

Jede Begriffsarbeit verschiebt einen Terminus aus seiner ›natürlichen‹ Umgebung, in der sein diskursiver Status normalerweise unbemerkt bleibt, in einen anderen Kontext, in dem eben diese Diskursivität zur Verhandlung steht. Eine Begriffsaussage steht daher in simultaner Verbindung mit zwei distinkten diskursiven Settings, deren Verhältnis oder Distanz sich nach der Art des konzeptuellen Diskurses richten wird. (Genau darin liegt die Schwäche der lexikalischen Definitionen eines Wörterbuchs: Je mehr nämlich die Worte aus ihren natürlichen Umgebungen herausgelöst werden, umso schmaler wird ihre semantische Basis; je näher wiederum die Definition an der natürlichen Gebrauchsweise bleibt, umso weniger handelt es sich um eine Erklärung. Das nicht-spezialisierte Wörterbuch partizipiert an keinem lebendigen Diskurs.)

In den platonischen Dialogen verhält sich Sokrates geradezu, als verfolge er das Projekt eines philosophischen Wörterbuchs; das Besondere seiner Fragemethode liegt aber darin, Ausdrücke aus ihren alltäglichen Gebrauchsweisen herauszulösen. Die frühen, aporetischen Dialoge lassen die Zuhörer eher ratlos zurück; in den späteren Dialogen aber entsteht gleichsam eine neue Umgebung der Aussagen, in der die Ausdrücke graduell als Begriffe in Erscheinung treten. Diese Umgebung ist der eigentliche Anwendungsbereich der platonischen ›Dialektik‹, deren Konturen mit den fortschreitenden Formierungen und Unterscheidungen immer deutlicher hervortreten, als ein ganzes Netzwerk von Bestimmungen, das schließlich eine überzeugende Reformulierung des in Frage stehenden Begriffs erlaubt. Was der sokratische Dialog an der Begriffsarbeit *zeigt* – vom Sistieren des natürlichen Sprachflusses, der Verzögerung und den Umwegen bis zur besonderen Aufmerksamkeit auf die Formbedingungen des Begriffs – ist weitaus bedeutsamer als alles, was Platon über die Begriffe (als Ideen oder reine Formen) *sagt*. Der sokratische Dialog funktioniert wie ein Kunstwerk, das die Philosophen zur unablässigen Interpretation dessen, auffordert, was es zeigt.

Nietzsche, bedeutender noch Wittgenstein, und die zahlreichen von ihnen beeinflussten Historiker und Anthropologen des Geistes haben eine umgekehrte Bewegung vorgeschlagen: von der privilegierten Position des Begriffs aus zurück zur ›natürlichen Sprache‹, zu den alltäglichen oder professionellen Gebrauchsweisen von Ausdrücken und Termini in bestimmten Handlungskontexten. Ganz gleich aber wie begrenzt oder kurzlebig ihre Anwendungskontexte sein mögen, lassen sich die verwendeten Begriffe immer noch konzeptualisieren. Es hat immer einen Sinn und eine Berechtigung, zu fragen, was – jenseits von und über die besonderen, konkreten Gebrauchsweisen seines Signifikanten hinaus – X für die Menschen dieser oder jener Kultur, für diese Epoche, für dieses Sprachspiel war oder ist. Es ist berechtigt und sinnvoll, die Chroniken eines Begriffs zu rekonstruieren und die Transformationen seines Gebrauchs zu entfalten. Es ist berechtigt und sinnvoll, bestimmte vordergründig sehr unterschiedliche Verwendungen zueinander in Beziehung zu setzen, um sie als Instanzen eines identischen Gebrauchsschemas zu erkennen – des Reproduktionsschemas, beispielsweise, der Illusion der Willensfreiheit, der Fiktion, die Strafe diene der Besserung des Delinquenten, oder der Vorstellung, Sprache sei eine Beziehung zwischen Worten und Dingen. Mit jeder Identifikation oder Rekonstruktion eines solchen Schemas entsteht ein mehr oder weniger bestimmter Begriff.

Die Begriffsaussage, die Sektionen einer bestimmten Umgebung kopiert und in eine andere verschiebt, um ihnen einen neuen Status und eine neue Bedeutung zu verleihen, überbrückt zugleich diese zwei diskursiven Ebenen und ermöglicht also immer auch eine Umkehr der Bewegung (um etwa zu lehren, zu unterweisen, zu korrigieren oder um jene in Erstaunen



zu setzen, die den Terminus in aller Unschuld seiner ›natürlichen‹ Gebrauchsweise zu verwenden gewohnt sind). Zunächst aber stellt jede Problematisierung eines Begriffs die Bewegung in (zumindest) einer diskursiven Umgebung still, um Bewegung in eine andere zu bringen. Dieses Stillstellen ist jedoch selbst schon ein Akt der Intervention, eine Invasion, eine virale Bewegung, die sich in alle möglichen Richtungen fortsetzen und vervielfältigen kann, ohne sich jemals zu erschöpfen. Sie ist wie ein quälender, rastloser Parasit, der sich überall ansiedeln und sich zu jeder Konversation einladen kann. Sie gräbt sich Pfade wie das Wasser, das den Boden erodiert, Gräben entstehen lässt und durch seinen Lauf die Landschaft verändert. Diskursive Umgebungen unterscheiden sich im Grad ihrer Immunität gegenüber den Invasionen des Begriffs, danach, ob und wie sehr sie ihnen Widerstand leisten oder, umgekehrt, ob und wie sehr sie sich ihnen öffnen und bereit sind, ihre Resultate zu akzeptieren. Im Prinzip aber ist keine diskursive Umgebung vorstellbar, an der die Begriffsarbeit nicht ansetzen könnte, der sie nicht Termini entnehmen könnte, um sie ihr und sie ihr als Begriffe zurückzugeben.

Der alltägliche politische Diskurs gegenwärtiger hochdifferenzierter Gesellschaften gehört zu jenen, die sich der Invasion der Begriffe am wirkungsvollsten entziehen. Die Gouverne- mentalisierung des Staates und seiner Politiken im Verbund mit einer fortschreitenden ›Ökonomisierung‹ der Gesellschaft und des Politischen verlangen geradezu nach dem *black-boxing* und verbuchen die Zeit, die die Arbeit an Begriffen in Anspruch nimmt, als Effizienzeinbuße. Jede Verbegrifflichung politischer Stereotype ist daher, ungeachtet ihres Gegenstands, schon eine Form des politischen Widerstands.

#### d. **Materiale Medien**

##### i. **Zeitverschwendung**

Jede Begriffsaussage setzt eine Austauschbeziehung zwischen zwei relativ getrennten Diskurs- ebenen in Gang; das materiale Medium, in dem sie erscheint und durch das sie sich reproduziert, muss daher zunächst die Überbrückung ihres Abstands ermöglichen. Wie schon erwähnt, handelt es sich darum, Bewegung in einem semantischen Feld einzufrieren, um sie in einem anderen hervorzurufen. Die Frage nach dem Sinn eines Ausdrucks verzögert oder unterbricht seinen Gebrauch. Diese Verzögerung oder Unterbrechung eines linguistischen Flusses ist die primäre Bedingung jeder Begriffsaussage. Die abstrakte Möglichkeit der Zeitverschwendung – jenseits jener konkreten und determinierten Zeiträume, in denen man eine Rede oder einen Aufsatz verfasst – ist daher die eher seltene, aber erste und wichtigste materiale Möglichkeitsbedingung einer Begriffsaussage.

Die Unterbrechung eines Diskursflusses kann ein zufälliges und flüchtiges Ereignis sein. Typische Beispiele dafür sind die Missverständnisse der alltäglichen Kommunikation und der Präziserungsbedarf in den technischen, juristischen und vielen anderen wissenschaftlichen Diskursen. Sie verhalten sich gleichsam parasitär zu den eigentlichen Interessen der Teilnehmer dieser Diskurse, zu den Effizienzerwartungen, die an jeden kommunikativen Austausch gestellt werden. Aber die begriffliche Verzögerung kann ebenso ein wesentliches Bedürfnis des Diskurses selbst (bzw. vieler seiner Teilnehmer) sein. Wenn sich mit einer gewissen Berechtigung behaupten zu lassen scheint, dass nur die Philosophie mit Begriffen arbeitet, so liegt dies einzig daran, dass der philosophische Diskurs die Verzögerung institutionalisiert hat. Nur hier ist die auf die linguistische Reflexion verschwendete Zeit zugleich den eigentlichen Gegen- ständen des Diskurses gewidmet. Nur hier besteht das Interesse und Vergnügen der Sprach- spiele wesentlich in Abschweifungen und Umwegen, und an der Virtuosität ihrer Beherrschung bemisst sich der Grad der philosophischen Meisterschaft. Die Diskurse unterscheiden sich nach

den Graden ihrer Toleranz solcher Verlangsamungen und Unterbrechungen, danach, ob und auf welche Weise sie deren Dauer, Kontinuität, Frequenz und Status zu begrenzen versuchen, ob sie ihnen einen legitimen Aufenthalt gewähren oder ihnen ihr Wohlwollen entziehen. Anstatt uns mit der Intimität von Begriff und Philosophie zufrieden zu geben, um aus ihr alles auszuschließen, was nicht philosophisch genug ist, sollten wir sie als Gradmesser eines Kontinuums betrachten, das sich zwischen der unendlichen Abweichung und den gradlinigen, vorgefertigten Antworten erstreckt.

## ii. Begriffspolitiken

Die Begriffsarbeit verzögert den Gebrauch des Begriffs, seine Naturalisierung und Routinisierung in den diskursiven Sprachspielen. Jeder pragmatische Diskurs (sei es auf juridischem, ökonomischem, wissenschaftlichem oder politischem Terrain) neigt daher dazu, mit Abstoßungstendenzen auf sie zu reagieren. Es handelt sich dabei nicht nur um eine Frage der Zeitvergeudung und Ineffizienz, sondern um eine potentielle Ursache gravierenderer Schwierigkeiten, weil jede Verbegrifflichung Folgen für ein ganzes diskursives Feld, ja schließlich für die Politiken des Diskurses insgesamt haben kann.

Dennoch basiert die fundamentale Antinomie zwischen Begriffsarbeit und politischem Diskurs auf einer gemeinsamen Voraussetzung. Beide, der König wie der Philosoph, haben ein essentielles Interesse an Definitionen. Jede Regierung hat ein essentielles Interesse daran, ihr Territorium, seine Bevölkerung, ihre Ziele und Mittel, Hierarchien der Autorität und gewisse Freiheitsräume darin zu definieren und zu limitieren.<sup>25</sup> Das philosophische Bedürfnis der Definition entsteht mit der Frage danach, was es für eine Sache bedeutet, zu sein, was sie ist. Anders als die gouvernementale Definition einerseits, die lexikalische Definition andererseits ist die erklärende Definition kein Mittel, sondern ein Ziel. Ihr Horizont ist offen, wenngleich (oder gerade weil) sie unablässig danach strebt, den Begriff zu klären und abzuschließen. Sie kann daher jederzeit mit den Grenzziehungen und Ausschließungen der politischen Begriffe kollidieren. Letztere geben ihr nur dann den Weg frei, wenn die Teilnehmer des Begriffsdiskurses sich einem Projekt der herrschenden Gewalt zur Verfügung stellen.<sup>26</sup> Wenn, wie Deleuze argumentiert, alle Philosophen bislang Staatsphilosophen waren, so nicht, weil oder insofern sie sich in der Begriffsarbeit engagiert haben, sondern insofern oder sobald sie aufgehört haben, dies zu tun. Das heißt nicht, dass sie aufgehört hätten, philosophische Sprachspiele zu spielen; Philosophie findet nicht nur im begrifflichen, sondern auch in vielen anderen Sprachspielen statt, die sehr gut mit herrschenden politischen Interessen harmonieren können. Ihnen subsumiert werden können sie dennoch nur dann, wenn sie dem Begriffsdiskurs entfremdet oder an schon eingefrorene Begriffe angeheftet werden, also auf die eine oder andere Weise ein Ende der Verbegrifflichung erzwungen wird.

Die Reproduktion einer Begriffsaussage verlangt nach einem Raum, in dem ihre Bewegung von keinem anderen Interesse durchkreuzt wird. Diese Bedingung müssen ihre Medien garantieren. Platons tiefe Abneigung gegen die Schriftlichkeit hat damit zu tun, dass die Schrift dazu tendiert, die Bewegung des Gedankens zu verknöchern, gleichsam in geschriebenen Zeichen einzubalsamieren. Es besteht keinerlei Notwendigkeit, diese Abneigung Platons (die sich uns schließlich selbst in spektakulären Schriften präsentiert) zu teilen, um

<sup>25</sup> Der hebräische Infinitiv *le-hagdir* (definieren) leitet sich aus derselben Wurzel ab wie *le-gader* (einzäunen, begrenzen).

<sup>26</sup> Diesen Aspekt scheint Roy Wagner in seiner Diskussion der begrifflichen und gouvernementalen Ausschließungen nicht genügend zu berücksichtigen (»Response to »Preface«, in: *Mafté·akh*, 2, 2010).

diese Besorgnis nachvollziehen zu können; es besteht keinerlei Notwendigkeit, Platons Bewunderung der ›lebendigen Stimme‹ und seine Metaphysik der Präsenz zu übernehmen, um die komplette Priorität des *performativen Ereignisses* über das Begehren der Vollständigkeit und Erfüllung zu erkennen, die am Grund der platonischen Bevorzugung der Rede vor der Schrift liegt.

Denn was schließlich ist das performative Ereignis der Begriffsaussage? Es ist die initiale Frage »was ist X?“ und der Versuch ihrer Beantwortung; es ist die *Ex-position* und *Ex-plication* des Gegenstands als Begriff, die Artikulation seiner konstitutiven Momente und ihre Rekomposition und Repräsentation in einem einzigen, einheitlichen Schema. Die Begriffsaussage *zeigt* die synthetische Komposition der individuierenden Begriffsmomente, indem sie auf der Oberfläche des Diskurses die Vielfalt ihrer wechselseitigen Beziehungen präsentiert. Sie indiziert zugleich den Erscheinungsraum der Begriffsobjekte, verweist auf die Beziehungen des Begriffs zu bestimmten Fragen und damit zugleich auf Sprecher und Adressaten, Subjekte der Fragen und der Antworten. Schließlich und vor allem aber präsentiert die Begriffsaussage sich selbst als eine solche: die öffentliche Verhandlung eines Begriffs ist zugleich die Exposition seiner diskursiven Existenz, der Tatsache, *dass* der Begriff eine diskursive Entität *ist*.

Was die Begriffsaussage zeigt, indem sie den Begriff präsentiert, ist nicht notwendig zugleich das, was sie sagt. Was eine Begriffsaussage sagt, hat gewöhnlich mit der Entfaltung der Begriffsmomente, der Beschreibung ihrer wechselseitigen Beziehungen zu tun; es ist, wie oben schon zitiert, eine Aussage über eine »multiplicity [...] that is enfolded, like a law, within a unity of content.«<sup>27</sup> In diesem Sinne funktioniert die Begriffsaussage wie ein Bild, das etwas zeigt, ohne zu sagen, was es zeigt, so dass immer noch etwas über es zu sagen übrig bleibt. Kein Narrativ, geschweige denn ein Bildtitel kann die essentielle Irreduzibilität des Sichtbaren auf das Sagbare kompensieren. Aber die *Verpflichtung*, zu sagen, was noch nicht gesagt worden ist, ist nicht selbstevident. Im Fall eines Kunstwerks leitet sie sich aus der sakralen Aura des musealen Schauraums ab, der Aura einer Überschreitung des Sichtbaren, die sich in keiner Beschreibung einfangen lässt und die Interpretation vor die unendliche Aufgabe stellt, diesen Überschuss in der Sprache abzubilden. Eine ähnliche Differenz liegt zwischen dem, was die Begriffsaussage als performatives Ereignis zeigt, und dem, was sie sagt. Nur gibt es in diesem Fall keine vergleichbare Verpflichtung, den performativen Überschuss in Sprache zu fassen. In diesem Fall gibt es keine Institution, die den Überschuss des Sichtbaren sanktifiziert; und dennoch kann sich die Bewegung des Begriffs jederzeit auf diese Differenz berufen, um die Frage »was ist X?« voranzutreiben und sie auf die Bedingungen ihres eigenen Erscheinens zurückzuwenden. Diese Rückwendung ist umso wesentlicher, als die diskursive Natur der Begriffsaussage es dem Begriff zugleich ermöglicht, als vereinheitlichendes Schema zu erscheinen, wie sie ihm jeweils willkürliche Grenzen setzt.

Die Aufmerksamkeit auf die diskursiven Erscheinungsbedingungen eines Begriffs mindert nicht (wie es bei Wörterbüchern der Fall ist) das Interesse an seinem semantischen Gehalt, sie schließt ihn vielmehr ein, um ihn gleichzeitig zu suspendieren. Die lexikalische Definition eines Wörterbuchs ist die öffentliche Präsentation eines Wortes unter dem Aspekt seines semantischen Gehalts. Die textuelle Institution Wörterbuch präsentiert die Bedeutung der Worte isoliert von ihren Gebrauchskontexten (womit auch andere Eigenschaften des Wortes in den Hintergrund treten, wie etwa das Verhältnis von Laut- und Schriftbild oder seine verschiedenen Aussprachen). Die Erklärung eines Wortes dagegen löst es aus seinen nicht-problematischen Verwendungskontexten ab und stellt es öffentlich aus, um den Blick auf seine

<sup>27</sup> Bergmann: *Introduction to logic* (Anm. 6), S. 72.

*diskursive* Erscheinung zu lenken, sofern sie sich von seinen spezifischen Verwendungen isolieren lässt. Diese Performance der diskursiven Existenz der Begriffe erfordert jedoch bestimmte Bedingungen.

Nicht irgendeine essentielle Qualität prädestiniert ein Objekt oder ein Bild zum Kunstwerk, sondern seine *Exhibition* – seine öffentliche Performance – innerhalb einer Institution, die Bilder und Objekte als Kunstwerke sanktifiziert. Diese Exhibition entfremdet das Bild oder Objekt seiner ›natürlichen‹ Umgebung und löst es von jeglichem Gebrauch ab, den es vormals gehabt haben mag. Dank dem artistischen Beobachtungskontext, den die museale Institution schon qua Definition bereitstellt und der sich im Habitus des geschulten Betrachters reproduziert, lenkt die Ausstellung unseren Blick und unsere Aufmerksamkeit auf die *ästhetische* Erscheinung der Bilder oder Objekte, darauf, wie sie sich unseren Sinnen präsentieren und auf unsere Gefühle und Gedanken wirken.

Analog können wir ergänzen, dass die Gerichte oder die Royal Society, deren diskursive Patterns teilweise der Funktionsweise juridischer Verfahren abgelesen sind, auf ähnliche Weise distinkte Orte, Szenarien und Verfahren einer öffentlichen Demonstration und Verhandlung faktischer (Gericht) oder kausaler Behauptungen (wissenschaftliches Experiment) geschaffen haben. In all diesen Fällen haben wir es mit einer Herauslösung von Gegenständen, Behauptungen und narrativen Elementen aus ihren ›natürlichen‹ Umgebungen zu tun, um sie den argumentativen Strukturen eines öffentlichen Beweisverfahrens einzulesen. Anders als die museale Exhibition, aber ähnlich der eines Wörterbuchs, zielt die juridische oder wissenschaftliche Exhibition nicht darauf, einen bestimmten Fall schlicht der Beobachtung, Reflexion, Interpretation auszusetzen. Sie zielt im Gegenteil darauf, einen Schlusspunkt zu setzen, eine gültige Interpretation zu liefern, die relevanten Fakten und Argumente zu präsentieren und die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.

Auch in einer Reihe philosophischer Kontexte zielen Begriffsaussagen (zumindest scheinbar) darauf, Debatten abzuschließen, standardisierte Interpretations- und Entscheidungsregeln zu präsentieren und die Arbeit an den Begriffen zu vervollständigen. Erfolgreich waren und sind sie damit allerdings nie. Die Performance einer Begriffsaussage überschreitet stets das, was in ihr ausgesagt wird, und das Bedürfnis des Fragens und Interpretierens lässt sich nicht effektiv sanktionieren. Anders als den ästhetischen Expositionen des Museums, den semantischen des Wörterbuchs, den faktischen des Gerichts oder den kausalen des Experiments steht den begrifflichen Exhibitionen keine eigene Institution zur Verfügung. Keine philosophische Fakultät soll und kann sich als eine solche Institution verstehen. Die Begriffsarbeit ist nur eine ihrer vielfältigen Aufgaben, und nicht einmal notwendig ihre wesentlichste. Zugleich stellen die verschiedenen Diskurse verschiedene Bedingungen der Begriffsarbeit bereit und unterscheiden sich in den Graden ihrer Toleranzbereitschaft gegenüber tiefergehenden Invasionen in ihre Funktionslogiken. Es mag sinnvoll sein, in dieser Hinsicht drei Diskurstypen zu unterscheiden. In den vorrangig pragmatisch orientierten Diskursen etwa von Recht und Verwaltung erschöpft sich die diskursive weitgehend in einer exzessiven definitorischen Aktivität, einer möglichst umfassenden Vereindeutigung der Terminologie zugunsten möglichst ungestörter Abläufe. In eher kontemplativen Diskursen wird die diskursive Aktivität regelmäßig durch die Arbeit an Begriffen unterbrochen. Schließlich ist in der Philosophie und den ›philosophieanfälligeren‹ Bereichen der verschiedenen Wissenschaften die Arbeit an Begriffen kein bloßes Mittel, sondern ein Ziel; die Bewegung in einem Begriff (zwischen den verschiedenen Momenten eines Begriffs) oder zwischen den Begriffen ist hier die Bewegung des Denkens selbst.

Die Philosophie und die mit ihr sympathisierenden Wissenschaften sind daher der Begriffsarbeit gegenüber prinzipiell aufgeschlossen und geduldig. Aber Toleranz und Geduld allein kompensieren nicht den Mangel einer Institution, deren Zweck es wäre, der Exhibition der Begriffe ähnliche Bedingungen bereitzustellen wie das Museum der ästhetischen, der Gerichtshof der faktischen und das Wörterbuch der semantischen Exhibition. Die platonische Akademie, die aus einer solchen Intention hervorgegangen war, sah sich rasch durch andere Fragen und andere Untersuchungspraktiken überflutet. Noch vor dem Anspruch, den philosophischen Glauben zu befördern oder sich als gesellschaftlich wohltätig zu erweisen, scheiterte die Akademie darin, der Begriffsanalyse eine stabile institutionelle Umgebung bereitzustellen, die die Aufmerksamkeit der Beobachter/Zuhörer/Leser auf die diskursive Dimension der Begriffe, auf den einzigartigen Status der Begriffsaussagen gelenkt hätte. Die sokratische Bewegung wurde niemals institutionalisiert. Was also ist notwendig, um sie aufrechtzuerhalten? Alles, was notwendig ist, ist die Geduld der Adressaten – es genügt ein einziges Subjekt, das die Frage teilt und selbst nicht zu fragen aufhört – und die Existenz einer Diskursgemeinschaft, deren Sprecher bereit sind, sich die Zeit zum Denken zu nehmen. Diese Bedingungen können überall, jederzeit und in nahezu jedem Kontext gegeben sein, sich aber ebenso rasch wieder verflüchtigen – so bei jedem noch so geringfügigen Anzeichen eines Widerstands realer Gewalten und bei jedem Appell an andere – praktische, ästhetische, religiöse – Arten der Aufmerksamkeit. Mit dem Mangel einer Institution hängt alles von den Subjekten ab; sie und nur sie sind die Hüter der Begriffe.

Aus dem Englischen übersetzt von Stefanie Ertz

# Meta-Metaphorologische Perspektiven: Zur technotropischen Geschichte des Metaphernbegriffs

Alexander Friedrich

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Metapher, dass in ihrem Begriff *explicans* und *explicandum* untrennbar miteinander verflochten zu sein scheinen. Dass die Definition der Metapher als *Übertragung* – von Worten, Begriffen oder Eigenschaften – selber metaphorisch bestimmt sei, ist im Zuge der Modernisierung ihrer Theorie oft genug festgestellt worden und »kann mittlerweile als Gemeinplatz gelten«.<sup>1</sup> Mit der wiederholten Feststellung verschwindet aber noch nicht die Merkwürdigkeit. Sie verweist allenfalls auf »eine produktive Begriffsstutzigkeit«<sup>2</sup>, die sich in dem Diskurs über die Metapher bekundet. Was in seinen paradoxen Konsequenzen am radikalsten wohl von Jacques Derrida formuliert wurde, betrifft nicht nur die Schwierigkeiten einer systematischen Unterscheidung von Begriff und Metapher.<sup>3</sup> Das Problem hat auch begriffsgeschichtliche Konsequenzen. Dass nicht nur Begriffe einen historischen Index haben, sondern auch die Erforschung ihrer Geschichte, gehört zu den Grundeinsichten einer sich selbst im Umbruch verstehenden Begriffsgeschichte.<sup>4</sup> So verbindet sich mit ihrer kulturwissenschaftlichen Neuorientierung eine anhaltende Kontroverse über die Frage, wie sich ihre Gegenstände zu jenen einer Diskurs- und Metapherngeschichte verhalten: ob sie sich einander ergänzen, aufheben, unterordnen oder wechselseitig bedingen.<sup>5</sup>

Wenn Hans Blumenberg die Metaphorologie zunächst als eine Hilfswissenschaft der Begriffsgeschichte ausgab, die zwar in das *Historische Wörterbuch der Philosophie* keinen systematischen Eingang fand,<sup>6</sup> so zeichnete sich doch schon bald ihre Verselbständigung zu einem eigenständigen Forschungsansatz ab, der ebenso neue Einsichten wie Probleme mit sich

---

<sup>1</sup> Stefan Willer: »Metapher/metaphorisch«, in: Karlheinz Barck et al. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 7, Stuttgart 2010, S. 89–148, hier S. 90.

<sup>2</sup> Ebd., S. 93. Vgl. ders.: »Metapher und Begriffsstutzigkeit«, in: Ernst Müller (Hg.): *Begriffsgeschichte im Umbruch?*, Hamburg 2005, S. 69–80.

<sup>3</sup> Vgl. Jacques Derrida: »Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text«, in: *Randgänge der Philosophie*, hg. v. Peter Engelmann, Wien 1999, S. 229–290.

<sup>4</sup> Vgl. Ernst Müller (Hg.): *Begriffsgeschichte im Umbruch?*, Hamburg 2005.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. Carsten Dutt (Hg.): *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003. Hans Erich Bödeker und Mark Bevir (Hg.): *Begriffsgeschichte – Diskursgeschichte – Metapherngeschichte*, Göttingen 2004. Anselm Haverkamp und Dirk Mende (Hg.): *Metaphorologie*, Frankfurt/M. 2009.

<sup>6</sup> Vgl. Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt/M. 1998, S. 13 bestimmt »das Verhältnis der Metaphorologie zur Begriffsgeschichte [...] als ein solches der Dienstbarkeit.« Joachim Ritter begründet im »Vorwort« des *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, S. ix den vorläufigen Verzicht auf ihre Dienste damit, dass »das Wörterbuch bei dem gegebenen Stand der Forschungen in diesem Felde überfordert würde«.

brachte.<sup>7</sup> Die besonderen Schwierigkeiten und Vorzüge von Blumenbergs Metaphorologie bestehen sicherlich darin, dass sie wenig darüber sagt, was eine Metapher ist, aber viel darüber, was sie leistet. Obwohl sie sich nicht weiter um Definition und Paradoxie des Metaphernbegriffs kümmert, kann sie doch einen Anhalt zur Interpretation seiner Geschichte geben. Interessieren sich die *Paradigmen zu einer Metaphorologie* vor allem für die Funktion von Metaphern für die philosophische Begriffsbildung, kehrt Blumenberg ihre Blickrichtung in seinem späteren *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* gleichsam um: »auf die rückwärtigen Verbindungen [der Metapher] zur Lebenswelt als dem ständigen – obwohl nicht ständigen präsent zu haltenden – Motivierungsrückhalt aller Theorie.«<sup>8</sup>

Eine metaphorologisch reflektierte Begriffsgeschichte könnte daher auch versuchen, diese Perspektive auf den Begriff der Metapher selbst einzunehmen, um nach den ›rückwärtigen‹ Motiven seiner metaphorischen Bestimmung zu fragen. Mit einem solchen Versuch möchte der folgende Beitrag zwei Thesen zur Historisierung des Metaphernbegriffs vorschlagen: Erstens, dass die Historizität des Metaphernbegriffs durch seinen lebensweltlichen Bezug bedingt ist und zweitens, dass dieser lebensweltliche Bezug einen technotropischen Index aufweist. Zusammengefasst würden beide Thesen besagen, dass sich in der Geschichte des Metaphernbegriffs die Technisierung der Lebenswelt reflektiert. Dieser Zusammenhang ermöglicht es, von der Paradoxie der metaphorischen Selbstimplikation zu einer metaphorologischen Perspektive auf die Begriffsgeschichte der Metapher zu gelangen.

## I. META-METAPHORIZITÄT UND HISTORIZITÄT

Während die Feststellung der metaphorischen Selbstimplikation inzwischen als Gemeinplatz gilt, gibt es bisher nur wenige weiterführende Untersuchungen dieses Problems. Seitens der kognitiven Linguistik hat Judit Ferenczy eine Studie über »Metaphors for Metaphors«<sup>9</sup> vorgelegt, in der sie die terminologischen Metaphern dreier Metapherntheorien vergleicht: der *interactional theory* nach Max Black, der *pragmatic theory* nach John Searle und der *conceptual metaphor theory* nach George Lakoff und Mark Johnson. Dabei kommt sie zu dem Schluss, dass die unterschiedlichen und bisweilen gegensätzlichen Theorien auf ein gemeinsames Netzwerk (*network*) oder System (*system*) von Meta-Metaphern (*meta-metaphors*) rekurren, indem sie das abstrakte Konzept ›Metapher‹ durch konkretere Konzepte wie ›Werkzeug‹, ›Akteur‹ oder ›Karte‹ erklären.<sup>10</sup> Dafür isoliert Ferenczy nach der Methode der kognitiven Linguistik verschiedene Aussagen der jeweiligen Theorien über die Metapher und gruppiert die als metaphorisch identifizierten Ausdrücke nach bestimmten Begriffsklustern (*conceptual domains*). Einen solchen Vergleich unternimmt auch Olaf Jäkel in seiner Studie über *Die kognitive Metapherntheorie und ihre Anwendung in Modell-Analysen der Diskursbereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion*, wobei er nicht nur einem ähnlichen Ergebnis, sondern auch zu der Vermutung gelangt, dass sich »anhand der metapherntheoretischen Metaphorik sogar eine nicht uninteressante Geschichte der Metapherntheorie schreiben«<sup>11</sup> ließe. Während

<sup>7</sup> Dass die Verselbständigung der Metaphorologie bereits in den Paradigmen »angelegt« war, argumentiert Philipp Stoellger in *Metapher und Lebenswelt*, Tübingen 2000, S. 94ff. und 253ff. Dass sie das HWdP nicht nur gesprengt, sondern »in der geplanten Form insgesamt erledigt« hätte, erklärt Anselm Haverkamp: »Metaphorologie zweiten Grades«, in: ders./Mende (Hg.): *Metaphorologie* (Anm. 5), S. 239.

<sup>8</sup> Hans Blumenberg: »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit«, in: *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt/M. 1997, S. 87. Anm. von mir.

<sup>9</sup> Judit Ferenczy: »Metaphors for Metaphors«, in: *Cuadernos de filología inglesa* 6 (1997) 2, S. 147–159.

<sup>10</sup> Ebd., S. 157f.

<sup>11</sup> Vgl. Olaf Jäkel: *Wie Metaphern Wissen schaffen. Die kognitive Metapherntheorie und ihre Anwendung in Modell-Analysen der Diskursbereiche Geistestätigkeit, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion*, Hamburg 2003, S. 109.

eine solche Meta-Metapherngeschichte noch aussteht, sehen beide Autoren durch ihre Befunde aber schon grundsätzlich die These der *conceptual metaphor theory* bestätigt, dass Metaphern unidirektionale Abbildungen (*mappings*) bekannter, empirischer Konzepte auf weniger bekannte, abstrakte sind.<sup>12</sup> So wird die Paradoxie des Begriffs zum Selbstbeweis der Theorie.

Jacques Derridas Thesen zur Metaphorizität des Metaphernbegriffs scheinen mit einem solchen Befund zunächst in Einklang zu stehen, doch haben sie eine gegenteilige Konsequenz. Denn in *Die Weiße Mythologie* kritisiert Derrida die metaphysischen Implikationen einer systematischen Metaphorologie, die Metaphern auf bestimmte Grundkonzepte zurückführt, um zu einem unmetaphorischen Begriff der Metapher zu gelangen. Dafür dekonstruiert er zwei scheinbar entgegengesetzte metapherntheoretische Positionen. Der ersten, klassischen Position zufolge ist die Metapher die Übertragung eines Wortes, das von seiner eigentlichen Bedeutung abweichend gebraucht wird.<sup>13</sup> Diese auf Aristoteles zurückgehende Position sei deshalb metaphysisch, weil sie mit der »eigentlichen« Bedeutung eines Wortes eine ontologische Beziehung zwischen Begriff und Sache behauptet.<sup>14</sup> Die zweite Position ist dieser genau entgegengesetzt. Denn sie erkennt in der wörtlichen Beziehung zwischen Begriff und Sache selber eine ursprüngliche Metapher. Gerade Abstrakta seien oft nur tote Metaphern, die sich infolge ihres wiederholten Gebrauchs abgenutzt haben, wie eine Münze, deren Prägung längst abgegriffen ist. Nachdem ihr ursprünglicher Sinn verblasst sei, habe er einer neuen, allgemeineren Bedeutung Platz gemacht, die nun als Begriff behandelt wird. Als namhaftesten Vertreter dieser etymologisch genannten Metapherntheorie nennt Derrida Friedrich Nietzsche.<sup>15</sup> Etymologisch sei diese Metapherntheorie deshalb, weil sie auf der kontinuierlichen Vorstellung beruht, man könne die ursprüngliche Bedeutung wieder lesbar machen, wie durch die Restitution eines Palimpsests.<sup>16</sup> Darum sei auch sie metaphysisch, weil sie noch immer auf der Vorstellung einer eigentlichen Bedeutung beruht, die nun aber nicht in der Beziehung zwischen Begriff und Sache, sondern in dem metaphorischen Ursprung eines Wortes gesucht wird.

Derridas Argument, dass der Begriff der Metapher selber metaphorisch bestimmt ist, gewinnt zunächst Plausibilität durch das Bild der Münze und das Modell des Palimpsests – auf die später noch einmal zurückzukommen sein wird – sowie aus der griechischen Etymologie, insofern die *metaphorá* in der aristotelischen *Poetik* als Übertragung (*epiphorá*) definiert ist.<sup>17</sup> Da *metaphorá* wie *epiphorá* denselben Wortstamm *phérō* für *tragen*, *bringen* haben, verweist ihr etymologischer Sinn auf eine räumliche Bewegung. Sie modelliert den Transfer eines Wortes (*onómatos*), das aus seinem üblichen (*kýrion*) Verwendungszusammenhang genommen und auf einen neuen Kontext übertragen wird, wo es zunächst befremdlich (*allótrios*) wirkt. *Allótrios* kann je nach Kontext *fremd*, *ausländisch*, *feindlich*, *abgeneigt*, *entfremdet*, *sonderbar* oder *auffallend* heißen.<sup>18</sup> Das Übertragungsmodell der Metapher impliziert damit eine Topologie der Sprache, die durch die Unterscheidung heimisch und fremd organisiert ist.

<sup>12</sup> Vgl. George Lakoff und Mark Johnson: *Metaphors we live by*, Chicago/London 1980 sowie Zoltán Kövecses und Szilvia Csábi: *Metaphor*, Oxford 2002.

<sup>13</sup> Vgl. Jacques Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 287.

<sup>14</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik*, übersetzt von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1994, S. 67: »Eine Metapher ist die Übertragung eines Wortes (das somit in uneigentlicher Bedeutung verwendet wird) [...]«.

<sup>15</sup> Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 230f. Der wohl am häufigsten zitierte Referenztext dieser Position ist der aus dem Nachlass herausgegebene Aufsatz Nietzsches »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, München 1999, S. 873–890.

<sup>16</sup> Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 231f.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Poetik* 1457b 6–7: Μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ονόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ.

<sup>18</sup> Vgl. Wilhelm Gemoll: *Gemoll*, München 2007 und Henry G. Liddell/Robert Scott: *A Greek English Lexicon*, Oxford 1996.



Obwohl Derrida in dieser Hinsicht oft missverstanden wird – am prominentesten seinerzeit sicherlich durch Paul Ricœur<sup>19</sup> – begründet er die Metaphorizität der aristotelischen Bestimmung nun seinerseits nicht mit dem etymologischen Metaphernbegriff. Er könnte es auch gar nicht, ohne dabei die metaphysische Prämisse zu affirmieren, die er dekonstruieren möchte: den Nominalismus der Eigentlichkeit. Darum bestimmt Derrida die Metapher nicht als ein Phänomen auf Ebene der Lexis, sondern der Syntax: Die Meta-Metapher der *Übertragung* erhalte ihre Bedeutung gerade nicht aus einem wie auch immer gearteten eigentlichen Wortsinn, sondern aus einem »Netz von Philosophemen«,<sup>20</sup> in das der philosophische Text sie einspinnt. Dieses Netz bilde eine »Schicht von ›Gründer‹-Tropen«,<sup>21</sup> die die Unterscheidung von Begriff und Metapher erst ermöglichen. Daher nennt Derrida solche definierende Tropen später auch *Quasi-Metaphern*.<sup>22</sup>

Damit scheinen sie den absoluten Metaphern Blumenbergs verwandt. Denn nach Blumenberg sind »absolute Metaphern« tropische Grundbestände theoretischer Begriffsbildungen, die sich »nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen«.<sup>23</sup> Doch während absolute Metaphern die uneinholbare Differenz zwischen den Ansprüchen und Leistungen des Begriffs gleichsam überbrücken, indem sie denkbar machen, was theoretisch nicht sagbar ist, stellen Quasi-Metaphern die Differenz zwischen Begriff und Metapher erst her. Bezieht man beide Begriffe aufeinander, könnte man also sagen: Quasi-Metaphern sind als Meta-Metaphern absolute Metaphern der Metapherntheorie. Diese Aussage hätte eine interessante Konsequenz. Denn zum einen argumentiert Derrida, dass Quasi-Metaphern begrifflich »nicht beherrscht werden«<sup>24</sup> können, da jeder Versuch sie begrifflich einzuholen immer nur neue Quasi-Metaphern produzieren würde. Zum anderen erklärt Blumenberg: »Auch absolute Metaphern haben [...] Geschichte.«<sup>25</sup> Die Konsequenz würde also darin bestehen, dass die Wahl solcher Meta-Metaphern nicht systematisch, sondern historisch begründet ist.

Diese Konsequenz lässt sich mit dem Befund der Historizität des Metaphernbegriffs verbinden, zu dem Christian Strub in seiner sprachanalytischen Untersuchung zur Theorie der Metapher gelangt ist. In *Kalkulierte Absurditäten* erklärt Strub, dass die klassische Vergleichstheorie, derzufolge alle Metaphern begrifflich prinzipiell einholbar und also ersetzbar sind, genauso konsistent und erklärungs mächtig ist, wie die moderne Metapherntheorie, derzufolge bestimmte Metaphern ein irreduzibles epistemisches Potential bergen, wodurch sie prinzipiell unersetzbar sind.<sup>26</sup> Wenn beide Theorien aber gleichermaßen konsistent und erklärungs mächtig sind, wie Strub feststellt, dann könne die Entscheidung zwischen ihnen – und mit ihr auch die Zurückweisung der klassischen Theorie durch die moderne – nicht systematisch, sondern nur historisch begründet sein. Strub sieht den Grund dieser historischen Entscheidung letztlich darin, dass sich in der modernen Metapherntheorie die Reflexion auf die Kontingenz unserer begrifflichen Ordnungen und Weltmodelle artikuliert, die erst mit der modernen Sprachskepsis möglich wurde.<sup>27</sup>

Derridas dekonstruktive Metapherntheorie kommt also mit Strubs sprachanalytischer

<sup>19</sup> Derrida wendet sich mit »Le retrait de la métaphore«, in: *Psyché*, Paris 1987, S. 63–94 explizit gegen Ricœurs Lesart der *Weißten Mythologie* in dem letzten Kapitel von *La métaphore vive*, Paris 1975.

<sup>20</sup> Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 239.

<sup>21</sup> Ebd., S. 240.

<sup>22</sup> Jacques Derrida: »Der Entzug der Metapher«, in: Anselm Haverkamp (Hg.): *Die paradoxe Metapher*, Frankfurt/M. 1998, S. 222. Vgl. dazu auch Rodolphe Gasché: »Metapher und Quasi-Metaphorizität«, in: ebd., S. 235–267.

<sup>23</sup> Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Anm. 6), S. 10.

<sup>24</sup> Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 240.

<sup>25</sup> Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Anm. 6), S. 13.

<sup>26</sup> Christian Strub: *Kalkulierte Absurditäten*, Freiburg/München 1991.

<sup>27</sup> Ebd., S. 471ff.

darin überein, dass die Definition des Metaphernbegriffs selbst nicht begrifflich entschieden werden kann. Während Derrida im Blick auf die metaphysische Metapherntheorie über die Gründe der Entscheidung nur so viel sagt, dass die »Zufluchtsstätten der Wahrheit und der Eigentlichkeit (*propriété*) sicherzustellen«<sup>28</sup> hat, benennt Strub eine nach-metaphysische Konsequenz der modernen Metapherntheorie, die ihre Entscheidung dem Bewusstsein ihrer eigenen Kontingenz verdanke.

Der Zusammenhang von Metaphorizität und Historizität des Metaphernbegriffs eröffnet damit eine Perspektive, die sich mit Blumenbergs *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* auf seine lebensweltlichen Bezüge hin verlängern ließe. Statt also vergleichende historische Befunde auf elementare Grundkonzepte zurückzuführen, wie es etwa die kognitive Metapherntheorie vorschlägt, würde diese Perspektive den Ansatz einer metaphorologisch reflektierten Begriffsgeschichte nahelegen, die den historischen Index theoretischer Entscheidungen für eine bestimmte Meta-Metaphorik auf seine »rückwärtigen Verbindungen zur Lebenswelt«<sup>29</sup> hin lesbar zu machen versucht. Wie ein solcher Versuch aussehen und wohin er führen könnte, sollen die folgenden Beobachtungen und Überlegungen zeigen.

## II. KOSMO-POLITISCHE TECHNOTROPIE

Weit davon entfernt, die bloße Definition eines sprachlichen Stilmittels zu sein, als die sie von modernen Ansätzen gern verkannt wird,<sup>30</sup> hat die Metapherntheorie des Aristoteles weitreichende natur- und technikphilosophische Implikationen. Was Derrida ein Netz von Philosophemen nennt, formiert sich dabei um die zentralen Begriffe *phýsis* und *téchnē*. Die Kunst (*téchnē*) bestimmt Aristoteles in seiner *Poetik* als eine Technik der Nachahmung (*mimēsis*). Was die Kunst nachahmt, sind Handlungen, wobei Aristoteles unter Handlung eine Aktivität (*enérgeia*) versteht, durch die sich bestimmte Möglichkeiten (*dýnamis*) verwirklichen. Was durch Handlungen mittels bestimmter Techniken verwirklicht werden kann, ist wiederum durch die Natur beschränkt. So erklärt Aristoteles in seiner *Physik*: »Kunstherrlichkeit [*téchnē*] bringt teils zur Vollendung, was die Natur [*phýsis*] nicht zu Ende bringen kann, teils eifert sie ihr (der Natur) nach [*miméitai*].«<sup>31</sup> Die Natur als *phýsis* ist hier noch nicht der Gegenstand der modernen Wissenschaft, sondern alles, was das Prinzip seiner Entstehung in sich selbst hat, d.h. alles ›Gewordenes‹ – im Unterschied zum ›Gemachten‹, was als Produkt der *téchnē* den Grund

<sup>28</sup> Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 262–264.

<sup>29</sup> Blumenberg: »Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit«, (Anm. 8), S. 87. Anm. von mir.

<sup>30</sup> Exemplarisch dafür etwa George Lakoff: »The contemporary theory of metaphor«, in: Andrew Ortony (Hg.): *Metaphor and thought*, Cambridge 1998, S. 203: »since Aristotle [...] [i]n classical theories of language, metaphor was seen as a matter of language, not thought.« Vgl. auch Monika Fludernik et al.: »Metaphor and Beyond: An Introduction«, in: *Poetics Today* 20 (1999) 3, S. 384: »traditionally, metaphor has been regarded as a purely literary phenomenon«. Die *Poetik* vom Nimbus einer bloßen Regelpoetik zu befreien, ist indessen ein dezidiertes Anliegen der Neuübersetzung Arbogast Schmitts in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 5, Darmstadt 2008. Den Beschlag des aristotelischen Textes durch die klassische Rhetorik gelöst zu haben, ist ein wesentliches Verdienst Paul Ricœurs, dessen Interpretation in *Die lebendige Metapher* (München 2004, zuerst Paris 1975) eine Reihe aufschlussreicher Lesarten der aristotelischen Metapherntheorie eröffnet hat. Vgl. Samuel R. Levin: »Aristotle's Theory of Metaphor«, in: *Philosophy and Rhetoric* 15 (1982) 1, S. 24–46. Umberto Eco: »The Scandal of Metaphor: Metaphorology and Semiotics«, in: *Poetics Today* 4 (1983) 2, S. 217–257. Geoffrey Lloyd: »Metaphor and the Language of Science« in: *The revolutions of wisdom*, Berkeley 1989, S. 172–215. Alfredo Marcos: »The Tension between Aristotle's Theories and Uses of Metaphors«, in: *Studies in History and Philosophies of Science* 28 (1997) 1, S. 123–139. John T. Kirby: »Aristotle on Metaphor«, in: *American Journal of Philology* 118 (1997) 4, S. 517–554. Vgl. dazu auch den Kommentar von Christof Rapp zu Aristoteles: *Rhetorik*, in: *Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4/II, Darmstadt 2002, insb. S. 921f.

<sup>31</sup> Aristoteles: *Physik. Vorlesung über Natur*, II 8, 199a 15–17, hg. und übersetzt von Hans Günter Zekl, Hamburg 1987, S. 88–89: »ὄλωσ δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.« Anm. v. mir.

seiner Entstehung nicht in sich selber hat.<sup>32</sup> Wenn Technik in diesem Sinne nur Nachahmung und Vollendung der Natur ist, dann bringt also einer, der Häuser baut nur das hervor, was auch entstehen würde, wenn Häuser in der Natur von selber wüchsen.<sup>33</sup> Wachstum heißt Selbstverwirklichung der *phýsis*. *Téchnē* ist ihre Verwirklichung durch Kunst.

Für die Metapher als eine *téchnē*, in der *Poetik* wie der *Rhetorik*, hat das naturphilosophische Prozessmodell der *Physik* eine wesentliche Bedeutung.<sup>34</sup> Denn gute Metaphern, so Aristoteles, sind nicht nur darum geistreich (*asteía*), weil sie das Verwandte (*oikéōn*), doch nicht Offenkundige (*mē phaneōn*) in weit auseinanderliegenden Dingen (*poly diéchousi*) erkennen lassen (*theōreîn*).<sup>35</sup> Indem sie etwas in seiner Verwirklichung (*energoûnta*) vor Augen führen (*prò ommátōn poeîn*),<sup>36</sup> vermitteln sie zugleich eine Einsicht in diesen Prozess. Wenn die Tragödie, als Hauptgegenstand der *Poetik*, die Geltung der aristotelischen *Physik* auch außerhalb der Sphäre natürlicher Prozesse vor Augen führt,<sup>37</sup> so gilt dies auch für die Metapher, die unter den sprachlichen Mitteln »bei Weitem das Wichtigste«<sup>38</sup> sei.

Die aristotelische Theorie der Metapher beruht dabei auf der Prämisse einer strukturellen Identität von Natur und Technik. Das naturalistische Verständnis der Technik entspricht einem technologischen Verständnis der Natur. Das Verhältnis von Natur und Technik ist, mit anderen Worten, anthropozentrisch bestimmt. Plausibel konnte eine solche Deutung noch unter den Bedingungen der Antike sein, in der technische Apparate und maschinelle Systeme nicht als reine, der Natur entthobene Künstlichkeit erschienen. Die Möglichkeit der modernen Technik, artifizielle Gegenstände hervorzubringen, die sich nicht mehr ohne Weiteres als die Verwirklichung eines Naturzwecks interpretieren lassen, ist in der aristotelischen Naturphilosophie ebenso wenig vorgesehen, wie ihre enorme destruktive Macht, mit der spätestens das 20. Jahrhundert konfrontiert ist. Diese Macht der Technik ist in der Lebenswelt der Antike inmitten eines harmonisch geordneten Kosmos' so nicht vorstellbar. Denn »Kosmos und Logos waren Korrelate«<sup>39</sup>, wie Blumenberg resümiert. Darum ist das, was der Logos in und durch die Metapher erkennt, immer schon durch eine Analogie von Natur und Technik präformiert.

Auf die zentrale Bedeutung der Analogie für das aristotelische Metaphernmodell soll an dieser Stelle zugunsten des Zusammenhangs von Metaphorizität und Historizität der aristotelischen Theorie nur hingewiesen werden.<sup>40</sup> Wenn die Definition der *metaphorá* als *epiphorá* aufgrund desselben Wortstamms *phérō* für *tragen*, *bringen* nicht nur zirkulär, sondern auch metaphorisch zu sein scheint, dann verdankt sich die scheinbare Tautologie zunächst einmal einem Benennungsproblem im Griechischen und einem Übersetzungsproblem der Zielsprachen: Wenn schon *metaphorá* »Übertragung« heißt, dann kann *epiphorá* nicht auch

<sup>32</sup> Vgl. Aristoteles: *Physik* II 1, 192b 8–33. Vgl. Arbogast Schmitts Kommentar in: *Werke* (Anm. 30), Bd. 5, S. 275.

<sup>33</sup> Vgl. Aristoteles: *Physik* II 8, 199 a 12–15, übersetzt von Hans Günter Zekl (Anm. 31), S. 89: »Wenn z.B. ein Haus zu den Naturgegenständen gehörte, dann entstünde es genau so, wie jetzt aufgrund handwerklicher Fähigkeit«.

<sup>34</sup> Vgl. Schmitt in: *Werke* (Anm. 30), Bd. 5, S. 277.

<sup>35</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik* III 11, 1412a 10–18.

<sup>36</sup> Vgl. Aristoteles: *Rhetorik* III 11, 1411b 25: Λέγω δὲ πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν, ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει. Vgl. Rapps Kommentar in: *Werke* (Anm. 30), Bd. 4/II, S. 904.

<sup>37</sup> Vgl. Wolfram Ette: »Die Tragödie als Medium philosophischer Selbsterkenntnis«, in: Hans Feger (Hg.): *Handbuch Literatur und Philosophie*, Stuttgart 2012 <<http://www.etteharder.de/TragoediePhilosophie.pdf>> (11.06.12). Siehe dazu auch Ders.: *Die Aufhebung der Zeit in das Schicksal*, Berlin 2003, S. 21–22.

<sup>38</sup> Aristoteles: *Poetik* 22, 1459a 5–6, übersetzt von Fuhrmann (Anm. 14), S. 75.

<sup>39</sup> Blumenberg: *Paradigmen* (Anm. 6), S. 8. Siehe auch Hans Blumenberg: »Nachahmung der Natur«, in: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart 1999, S. 56.

<sup>40</sup> Zum aristotelischen Analogiemodell der Metapher vgl. Eco: »The Scandal of Metaphor« (Anm. 30), S. 226f. und Hans Georg Coenen: *Analogie und Metapher*, Berlin 2002, S. 97f. Siehe dazu auch Christof Rapp: »Ähnlichkeit, Analogie und Homonymie bei Aristoteles«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 4, S. 538f. und Rapps Kommentar zur *Rhetorik* in Aristoteles: *Werke* (Anm. 30), Bd. 4/II, S. 891.

›Übertragung‹ heißen.<sup>41</sup> Das Präfix *epi-* indiziert eine Bewegung auf etwas hin oder den Vorgang einer Anreicherung.<sup>42</sup> *Epiphora* kann, neben *Hinbringen* und *Beitragen*, *Zufügung*, *Aufschlag* oder *Anhäufung* bedeuten, weshalb es bisweilen auch eine *Zulage zum Sold*, eine *Totenspende* oder einen *Überfall* bezeichnet.<sup>43</sup> Aristoteles verwendet es vermutlich in dem älteren Sinne von *anhäufen* (*piling up*), wie John Kirby erklärt: »the new or additional designation of a(n) (unusual or unaccustomed) name to something that already has a(n) (ordinary) name. Hence [...] we might translate it ›additional assignment‹.«<sup>44</sup>

In diesem Sinne wäre eine Metapher die Anreicherung eines von seinem gewöhnlichen Sinn entfremdeten Wortes mit einer zusätzlichen Bedeutung. Die Definition referiert so aus Sprachnot nicht nur auf eine räumliche Bewegung, sondern auch auf den Prozess eines Bedeutungsgewinns, die durch die Begegnung des Vertrauten mit dem Fremden entsteht, wodurch eine nicht offensichtliche Verwandtschaft zwischen beiden vor Augen geführt wird. In diesem Sinne erwägt Richard Moran auch einen Bezug der Metaphertheorie zu den politischen Kategorien von Einheimischen und Fremden.<sup>45</sup> Bezeichnender Weise ist die Metapher nicht die Verwendung eines Fremdwortes (*xénikon* oder *glôtta*), sondern der befremdliche Gebrauch eines bekannten (*kýrion ónoma*).<sup>46</sup> In dieser Hinsicht lässt sich die Definition der Metapher auf einen kulturellen Index hin interpretieren, der auf ihren gesellschaftlichen Kontext verweist: nicht nur auf Ebene des Sprachgebrauchs und Bedeutungswandels, sondern auch der zivilisatorischen Entwicklung.

Wenn Aristoteles die Metapher geistreich (*asteía*) nennt, weil die das Verwandte im Verschiedenen vor Augen führt, so bedeutet der Ausdruck *asteía* wörtlich *städtisch* oder *urban* (zu *ásty*: *Wohnstätte*, *Hauptstadt*).<sup>47</sup> In übertragener Weise konnotiert er *Eleganz*, *Witz* oder das, was man im Englischen *sophistication* nennt.<sup>48</sup> Somit könnte man *asteía* auch allgemein mit *kultiviert* übersetzen, insofern es meint, was *vornehm* ist und in Städten hervorgebracht wird. Die Metapher wird dadurch als etwas ausgezeichnet, was auf einer Kultivierung des Geistes und der Sprache beruht, die ein städtisches Leben voraussetzt. Die Trope (von *trópos*: *Wendung*, *Richtung*) ist in ihrer kosmo-politischen Weltgewandtheit also nicht nur auf die Erkenntnis der Naturgesetze (*phýsis*) des Kosmos gerichtet, sondern immer auch den Kulturtechniken (*téchnē*) der Polis zugewandt. Was sich in dieser rückwärtigen Verbindung zur Lebenswelt bekundet, ist ein technotropischer Index der Metapher. Durch die Annahme der strukturellen Identität von Kultur und Natur birgt wie verbirgt die aristotelische Signatur diesen Index – und damit auch seine Geschichtlichkeit.

<sup>41</sup> Vgl. Willer: »Metapher/metaphorisch« (Anm. 1), S. 92 und Kirby: »Aristotle on Metaphor« (Anm. 30), S. 531f.

<sup>42</sup> Ebd., S. 532: »Epi- as a prefix may designate movement over or beyond boundaries. Too, it may have a sense of addition, or (as per LSJ s.v. epi G.I.4) ›accumulation of one thing over or besides another.‹ Thus *epipherein* may mean to put, or pile, something on top of something else (so Ar. *Peace* 167; Xen. *Anab.* 3.5.10; Hdt. *passim*). The noun *epiphora* may mean an additional payment (so Thuc. 6.31, *IG* 12 205)«.

<sup>43</sup> Vgl. Kirby: »Aristotle on Metaphor« (Anm. 30), S. 532 sowie Liddell/Scott: *A Greek English Lexicon* und Gemoll/Vretska: *Gemoll* (beides Anm. 18).

<sup>44</sup> Vgl. Kirby: »Aristotle on Metaphor« (Anm. 30), S. 532. In diesem Sinne hält der Aristoteles-Interpret *application* für die glücklichste Übersetzung für *epiphora*, ebenso wie *transference* für *metaphora*.

<sup>45</sup> Richard Moran: »Artifice and Persuasion. The Work of Metaphor in the ›Rhetoric‹«, in: Amélie Oksenberg Rorty (Hg.): *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley 1996, S. 385–398.

<sup>46</sup> Vgl. Aristoteles: *Poetik* 21, 1457b 3–6. Siehe dazu auch Michael Schramm: »Gedanke, Sprache und Stil«, in: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles: Poetik*, München 2010, S. 187 und Alfred Gudemanns Kommentar in: Aristoteles: *Peri Poietikes*, Berlin/Leipzig 1934, S. 356–357.

<sup>47</sup> Aristoteles: *Rhetorik* III 10, 1410b u. III 11, 1411b. Zu *asteía* vgl. Gemoll: »städtisch; übertr.: fein, hübsch; niedlich, witzig, gebildet« und Liddell/Scott: *A Greek English Lexicon* (Anm. 18): »of the town [...] II. town-bred, polite [...] of thoughts and words, refined, elegant, witty«. George Kennedy übersetzt in *Aristotle on Rhetoric*, New York 1991: *urbanities*.

<sup>48</sup> Vgl. Kirby: »Aristotle on Metaphor« (Anm. 30), S. 544.

### III. OPTISCHE TECHNOTROPIE

Ein signifikanter technotropischer Aspekt der Begriffsgeschichte der Metapher bekundet sich in ihrer späteren Charakterisierung als bildliche Rede. Wenn Aristoteles noch davon sprach, dass sie Ähnlichkeiten zu erkennen gebe, indem sie weit Auseinanderliegendes als Verwandtes vor Augen führe (*prò ommátōn poeîn*), schreiben sich in diese Bestimmung im Laufe ihrer Rezeptionsgeschichte neue ästhetische und mediale Konnotationen ein, die sich bestimmten technik- und wissenschaftlichen Innovationen verdanken. Die noch heute zur Erklärung des »Metaphorischen oft unproblematisch gebrauchte Kategorie des Bildes (in Begriffen wie ›Bildspender‹ und ›Bildempfänger‹)« beginnt sich erst vor dem Hintergrund neuzeitlicher Bildgebungsverfahren herauszubilden: »Einbildungskraft und Imagination sind Konzepte von Metaphorik als Bildlichkeit«<sup>49</sup> – und als solche verdanken sie sich auch einer technologischen Zurüstung des Gesichtssinns.

So ist der titelgebende Apparat für Emanuele Tesauros barocke Großtheorie der Tropen bezeichnender Weise das Galileische Fernrohr, das nun als kosmologisches Erkenntnis-Instrument die aristotelische Theorie technotropisch re-metaphorisiert. Wenn der Turiner Gelehrte in *Das aristotelische Fernrohr (Il cannocchiale aristotelico, 1654)* seine *Grundidee des witzigen und ingeniösen Ausdrucks* entfaltet, die jeglicher rednerischer, epigraphischer und symbolischer Technik dienlich sei, dann tut er dies in dezidiertem Bezug auf eben jene Stelle der aristotelischen *Rhetorik*, die das Vermögen der Metapher lobt, den Zusammenhang weit auseinanderliegender Dinge vor Augen zu führen.<sup>50</sup> Nun stiftet das astronomische Gerät eine technologische Evidenz der geistreichen Sinnlichkeit jener Trope, die für Tesauro zur *figura ingeniosa* schlechthin wird.<sup>51</sup> Auch ihre ciceronische Klassifizierung als Redeschmuck (*ornatus*)<sup>52</sup> gewinnt im Manierismus eine neue, über die bloß rhetorische hinausgehende, epistemische Qualität – erkennt der spätbarocke Blick im Ornament doch einen eigentümlichen Erfindungsreichtum, den vor allem der deutsche Gelehrte Daniel Georg Morhof in seinem *Polyhistor literarius* (1688) hervorhebt, wo die Metapher an erster Stelle unter den Ornamenten (*primum inter ornamenta locum*) einordnet wird.<sup>53</sup>

Mit der Erfindung des Teleskops und der mit ihr einhergehenden Entwicklung der Zentralperspektive setzt die optische Transfiguration metaphorischer Bildlichkeit eine wechselseitige Perspektivierung rhetorischer und medialer Bildtechniken in Gang. So entwirft der jesuitische Universalgelehrte Athanasius Kircher in seiner *Physiologica* (1624) die Apparatur einer ›Metaphernmaschine‹, die durch eine bewegliche Spiegelkonstruktion das Bild des Betrachters in einem Kaleidoskop zufällig wechselnder Bilder zeigt, um einen Prozess manieristischer Assoziationen in Gang zu setzen, der das Verfahren der Imagination technisch imitieren soll.<sup>54</sup> Kirchers Maschine beruht dabei nicht mehr auf einer mimetischen, sondern

<sup>49</sup> Willer: »Metapher/metaphorisch« (Anm. 1), S. 110.

<sup>50</sup> Emanuele Tesauro: *Cannocchiale aristotelico, ossia Idea dell'arguta et ingeniosa elocutione che serve a tutta l'Arte oratoria, lapidaria, et simbolica esaminata co' Principij del divino Aristotele*, Turin 1654. Zur Übersetzung des Untertitels vgl. Klaus-Peter Lange: *Theoretiker des literarischen Manierismus*, München 1968, S. 26.

<sup>51</sup> Tesauro: *Cannocchiale aristotelico* (Anm. 50), S. 82, 266. Vgl. Lange: *Theoretiker des literarischen Manierismus* (Anm. 50), S. 40f.

<sup>52</sup> Vgl. Marcus Tullius Cicero: *De Oratore* III 96–165.

<sup>53</sup> Daniel Georgius Morhofius: *Polyhistor, Literarius, Philosophicus Et Practicus*, Lübeck 1688. Vgl. Willer: »Metapher/metaphorisch«, S. 99.

<sup>54</sup> Vgl. Gustav René Hocke: *Die Welt als Labyrinth*, Reinbek bei Hamburg 1987, S. 152ff.

einer kombinatorischen Logik des Metaphorischen, die an den Platz von Ähnlichkeit und Verwandtschaft den Zufall und die produktive Einbildungskraft setzt.<sup>55</sup>

Die technotropisch induzierte Rückübertragung des optisch transfigurierten Metaphernbegriffs auf seine Modelle setzt sich auch in das Feld der Malerei hinein fort. Wie Stefan Willer in den *Ästhetischen Grundbegriffen* darlegt, gewinnt die Metapher während des 18. Jahrhunderts eine zentrale Funktion für die Neuinterpretation der aristotelischen Mimesis-Theorie, indem sie das ›Sprachbild‹ in eine enge Beziehung zum Gemälde setzt, wodurch sich Metapher und Malerei zunehmend wechselseitig erläutern – wenn etwa Johann Adolf Schlegel in seiner Übersetzung von Charles Batteux' *Les beaux-arts réduits à un même principe* von der »hauptsächlich [...] im Besitze der Metapher« befindlichen »Poesie der Malerei« ganz metaphorisch sagt: »sie redet ins Auge.«<sup>56</sup>

Im Kontext moderner Theorien ist es die Technologie der Kinematographie, die eine Fortschreibung der optischen Transfiguration des Metaphernbegriffs erlaubt. Während Kirchers Metaphernmaschine ein barockes Simulakrum entwirft, das sich als eine manieristische Abwandlung des platonischen Höhlenmodells interpretieren ließe, in der die kombinatorische Einbildungskraft eine epistemische Aufwertung erfährt, tendieren die Begründungen des schöpferischen Potentials der Metapher im 20. Jahrhundert signifikanter Weise zum Paradigma der Projektion. So erklärt Max Blacks Interaktionstheorie den metaphorischen Prozess durch ein Verhältnis von *focus* und *frame*, die sich gegenseitig neu belichten und wechselweise aufeinander projizieren (*project*).<sup>57</sup> Harald Weinrich spricht von der metaphorischen Übertragung zwischen *Bildspender* und *Bildempfänger*, was kohärent kaum im Paradigma der Malerei-, sondern nur der Belichtungstechnik vorstellbar ist.<sup>58</sup> Auch die Theorie der *conceptual metaphor* beschreibt die metaphorischen Übertragungen zwischen *source domain* und *target domain* als *projections*.<sup>59</sup> Desgleichen behauptet die Theorie des *Conceptual Blending* eine zentrale Rolle metaphorischer Projektionen (*metaphorical projection*) für die Prozesse kognitiver Bedeutungskonstruktionen.<sup>60</sup> In ihrer emphatischen Absetzung vom klassischen Metaphernbegriff rekurrieren die neuen Metapherntheorien zu ihrer Plausibilisierung damit auf eine genuine Technologie der Moderne.

Indessen erfährt der Begriff der *Übertragung* selbst eine medientechnische Umdeutung. Während die *metaphorá* bei Aristoteles auf befremdliche, aber geistreiche Weise die Konvergenz von politischer und kosmologischer Weltordnung zum Ausdruck bringt, impliziert die Übertragung als Projektion die perspektivisch gebundene Überblendung prinzipiell kontingenter Vorstellungen, deren mimetisches Potential hinter ihr produktives zurücktritt. Die damit nicht notwendig artikulierte, aber indizierte Historizität der Metapher wird mit dem 19. Jahrhundert zum Gegenstand metaphorologischer Reflexionen. Dabei spielen wiederum zwei andere Medien eine wichtige Rolle: die Schrift und das Geld. Hierfür sind Derridas Beobachtungen zu *Weißer Mythologie* sehr aufschlussreich.

<sup>55</sup> Vgl. Peter-André Alt: *Der Schlaf der Vernunft*, München 2002, S. 89.

<sup>56</sup> Johann Adolf Schlegel: »Von dem höchsten Grundsatz der Poesie«, in: Charles Batteux: *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, Th. 2, übersetzt von J. A. Schlegel, Leipzig 1770, S. 214. Zit. nach Willer: »Metapher/metaphorisch« (Anm. 1), S. 111.

<sup>57</sup> Vgl. Max Black: »Metaphor«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954/55), S. 276 und Ders.: »More On Metaphor«, in: Andrew Ortony (Hg.): *Metaphor and thought*, Cambridge 1998, S. 28.

<sup>58</sup> Vgl. Harald Weinrich: »Semantik der kühnen Metapher«, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* (1963) 37, S. 324–344.

<sup>59</sup> Vgl. George Lakoff: »A Contemporary Theory of Metaphor« (Anm. 30), S. 229.

<sup>60</sup> Vgl. Gilles Fauconnier und Mark Turner: »Conceptual Integration Networks«, in: *Cognitive Science* 22 (1998) 2, S. 133ff.

#### IV. HISTORISCHE TECHNOTROPIE

In seiner Kritik der etymologischen Metapherntheorie bezieht sich Derrida auf Anatol Frances *Le jardin d'Epicure* (1894).<sup>61</sup> Auch wenn sich seine Lektüre des Textes letztlich einer Dekonstruktion der Eigentlichkeit widmet, weist sie doch auf einen Wandel des Metaphernbegriffs hin, der sich erst unter den Bedingungen des Historismus entwickeln konnte. In einem Dialog über die metaphysische Sprache diskutieren Frances Figuren Ariste und Polyphile über den ursprünglich metaphorischen Sinn abstrakter philosophischer Begriffe. So erklärt Polyphile, er habe geträumt, dass die Metaphysiker sich eine Sprache schaffen, indem sie Worte wie »Medaillen und Münzen an den Schleifstein legen, um die Inschrift, die Jahreszahl und das Kopfbildnis auszulöschen. [...] Zunächst sieht man, was sie dabei verlieren; man sieht aber nicht sofort, was sie dabei gewinnen.«<sup>62</sup> Denn gerade durch die Auslöschung ihrer Signatur könne der abgeschliffenen Münze (*pièce*) erst ein allgemeiner Sinn zugewiesen werden, dessen Geltung nicht mehr von den Grenzen ihres ursprünglichen Währungsraums abhängt. Daraufhin erwägen die beiden die Möglichkeit, die getilgte Signatur der Münze, ihre ursprüngliche metaphorische Bedeutung, wiederherzustellen:

»Wir können uns von all diesen Wörtern, die durch den Gebrauch entstellt oder poliert oder im Hinblick auf irgendeine geistige Konstruktion sogar geschmiedet wurden, deren ursprüngliche Gestalt vorstellen. Die Chemiker stellen das Reagens her, das auf dem Papyrus oder auf dem Pergament die ausgelöschte Tinte sichtbar macht. Mit Hilfe dieser Reagenzien können die Palimpseste gelesen werden. Wenn man den Schriften der Metaphysiker eine analoge Prozedur auferlegte, wenn man die einfache und konkrete Bedeutung ans Licht brächte, die unter der abstrakten und neuen Bedeutung unsichtbar und präsent bleibt, dann könnte man so recht sonderbare und manchmal auch recht aufschlussreiche Ideen finden.«<sup>63</sup>

Frances poetologische Spekulation und Derridas Kritik indizieren damit eine signifikante Verschiebung der technotropischen Referenz: Denn sie rekurriert nicht mehr auf der Prozess der *phýsis*, in dem sich die Möglichkeiten der Natur durch ihre technische Nachahmung vollenden. Das Modell der abgeschliffenen Münze verweist vielmehr auf einen technischen Prozess der Entfremdung von ihr. Gleichwohl bleibt sie etymologisch daran gekoppelt – jedoch im Modus des Verlorengegangenen, wieder Herzustellenden: in der Gestalt des Palimpsests. Wenn Derrida dieses Modell kritisiert, gilt seine Dekonstruktion den theoretischen Implikationen der Palimpsest-Metapher – nicht jedoch ihren historischen Voraussetzungen. Während die Herstellung von Palimpsesten ein bereits seit der Antike praktiziertes Verfahren ist, um wertvolles Pergament durch das Abschaben alter Texte für Neubeschriftungen wieder verwendbar zu machen, bekundet sich in dem Wunsch nach einer Restitution der getilgten Inskription ein zeitgenössischer Bezug zum technologischen Kontext des Historismus. Denn er verweist auf ein spezifisch modernes Verfahren historischer Forschung, das erst durch die Verbindung von Chemie und Philologie möglich wurde.<sup>64</sup> Was zur Voraussetzung ihres

<sup>61</sup> Anatole France: *Le Jardin d'Epicure*, Paris 1894, dt. *Der Garten des Epikur*, übersetzt von Olga Sigall, Minden i. W. 1906.

<sup>62</sup> Ebd., zitiert nach Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 230–231.

<sup>63</sup> Ebd., zitiert nach Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 231.

<sup>64</sup> Zur Beschreibung des Verfahrens siehe Otto Wächter: »Diagnose und Therapie in der Pergament- und Miniaturenrestaurierung«, in: *Restaurator* 5 (1983) 1–2.

anamnetischen Sinns wird,<sup>65</sup> bezeugt die technotropische Kehrseite der Metapher: In der archäologisch-etymologischen Implikation einer verborgenen, aber zu rekonstruierenden Fortdauer des Vergangenen im Gegenwärtigen artikuliert sich einerseits das Bewusstsein des Historismus und andererseits das Vertrauen in die Objektivität der Naturwissenschaft. In beidem bekundet sich ein spezifisches Selbstverständnis des 19. Jahrhunderts. Indem Derrida die etymologische Metapherntheorie nun wesentlich als eine bloße Umkehrung der metaphysischen ausweist, blendet er diesen historischen Index wieder aus – und zwar, sowohl in Bezug auf die Metapher des Palimpsests als auch auf jene des Geldes, die sich damit verknüpft.

## V. ÖKONOMISCHE TECHNOTROPIE

Wenn Frances Polyphile in *Jardin d'Épicure* das Abschaben von Pergamenten mit dem Abnutzen von Münzen vergleicht, um philosophische Begriffe auf ursprüngliche Metaphern zurückzuführen, so verweist die Verknüpfung von Palimpsest- und Geld-Metaphorik auch auf die Sphäre der neuzeitlichen Ökonomie. Denn sie modelliert die Produktion eines arbiträren, abstrakten Sinns nach der Logik des Geldes: Der Wert und die Zirkulationsfähigkeit eines Wortes nehme zu, indem es seine konkreten Bezüge in allgemeine verwandelt, wodurch es sich wie eine Münze baren Geldes verhält. Sein Wert besteht nicht mehr in einer bestimmten, sondern einer potentiellen Referenz, analog zur potentiell unendlichen Vielfalt an Waren. Indem sich der Wert des Geldes nicht mehr auf eine absolute Größe, sondern allein auf das Verhältnis möglicher Tauschakte bezieht, beruht das Geld auf einer funktionalen Abstraktion, die höchst verschiedene Dinge miteinander vergleichbar macht.<sup>66</sup> Alles, was sich für Geld kaufen lässt, wird dadurch zur Ware. Die Analogie zur Denkform des Begriffs besteht in der Abstraktion der Warenform, denn auch der Begriff stellt eine Äquivalenz zwischen Disparatem qua Abstraktion her. Auf ganz andere Weise als das Fernrohr führt das Geld nun die Ähnlichkeit weit auseinanderliegender Dinge vor Augen: Auf dem Markt werden alle Waren miteinander vergleichbar – als Produkte, die einen Preis haben.

Zwar bemerkt Derrida in seiner Lektüre, dass die »Inscription der Münze [...] der Schauplatz des Austauschs zwischen dem Linguistischen und dem Ökonomischen«<sup>67</sup> ist, doch geht er diesem Zusammenhang nicht weiter nach. Nimmt man diesen Zusammenhang allerdings ernst, dann markiert die Geld-Analogie einem Unterschied *innerhalb* der von Derrida als »metaphysisch« kritisierten Metapherntheorie, die sich auf ihren historischen Index hin lesbar machen lässt. So markiert die Geldanalogie eine grundlegende Differenz zur aristotelischen Metapherntheorie, beruht diese doch auf dem naturphilosophischen Wachstumsmodell der *phýsis*, demzufolge die Metapher die Entfaltung des Wesens der Dinge vor Augen führt. Überdies gründet die Geldtheorie des Aristoteles in der Vorstellung, dass Geld zwar ein besonderes, aber eben nur ein Ding unter vielen sei, das Menschen aufgrund ihrer Bedürfnisse miteinander tauschen.<sup>68</sup> In der neuzeitlichen Ökonomie bedeutet »Wachstum« und »Verwertung« jedoch nicht mehr die Verwirklichung eines natürlichen Wesens, sondern die Produktion eines Mehrwerts, der vorher noch nicht existierte. Grundlage dafür ist das Geld, dessen Wert durch keine natürliche Größe, keine kosmisch verbürgte Ordnung, sondern allein durch eine

<sup>65</sup> Vgl. Aleida Assmann: *Erinnerungsräume*, München 2006, S. 151–158.

<sup>66</sup> Nach Eske Bockelmann: *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springer 2004, S. 182 beruht die Logik des Geldes dabei auf einem abstrakten Ausschließungsverhältnis: Es ist, was es ist, nur dadurch, dass es nicht ist, wofür es sich eintauschen lässt.

<sup>67</sup> Vgl. Derrida: »Die weiße Mythologie« (Anm. 3), S. 237.

<sup>68</sup> Vgl. Joseph Alois Schumpeter: *Geschichte der ökonomischen Analyse*, Göttingen 2009, S. 89–106.



funktionale Relation bestimmt ist.<sup>69</sup>

Dadurch wird das Geld *per se* zu einer technotropischen Referenz. Wenn Blumenberg in seiner metaphorologischen Studie zu Georg Simmels *Philosophie des Geldes* (1900) bemerkt, dass »traditionell Teleologie ein Merkmal der Natur gewesen war«, so erweist sich jene »des Geldes von höchster Künstlichkeit«. <sup>70</sup> Mit der allgemeinen Durchsetzung der modernen Geldwirtschaft verabsolutiert sich die reine Referentialität zu einer Referenz *sui generis*. Das absolute Mittel wird zum Selbstzweck. <sup>71</sup> Es gerät dabei zu einer zweiten Natur: einer Technik, die kein natürliches Vorbild kennt, sich auf Natur nur noch als Abstraktum bezieht, als ein Wertmaßstab, dessen Maß kein natürliches mehr – gleichwohl ein universales ist. <sup>72</sup>

So figuriert die abgeschliffene Münze als monetäres Palimpsest ein Metaphernmodell, das seine historischen Voraussetzungen in der Logik der neuzeitlichen Ökonomie hat. Unter den Bedingungen einer Kultur, in der Geld als abstraktes Zeichensystem zu einer universalen Vergesellschaftungsform geworden ist, kann es als ein plausibles Modell der Sprache erscheinen, des Begriffs zumal, der wie das Geld eine Äquivalenz zwischen Nicht-Identischem herstellt. <sup>73</sup> Woraus noch keine Identität der Logik des Geldes mit jener der Sprache folgt, doch setzt die monetäre Metaphorik beide in Analogie zueinander. <sup>74</sup> Die technotropische Kehrseite der Münzmetapher ist die monetär vermittelte Form des sozialen Zusammenhangs funktional differenzierter Gesellschaften. <sup>75</sup> Als solche unterscheidet sie sich grundlegend von der kosmopolitischen Ordnung des antiken Stadtstaats. Entsprechend verbirgt sich die historische Signatur des technotropischen Indexes hier nicht mehr in der Annahme einer strukturellen Identität von Kultur und Natur, sondern in jener von Sprache und Ökonomie. Denn auch die ursprüngliche Metapher bliebe nach ihrer Restitution als sinnliches Zeichen – eine Münze.

## VI. TEXTILE TECHNOTROPIE

Der Bezug der Geld-Metaphorik zum historischen Bewusstsein der Moderne unter den Bedingungen der funktional differenzierten Gesellschaft schreibt sich den Meta-Metaphoriken im 20. Jahrhundert unter veränderten Bedingungen weiter fort. Spätestens mit dem *linguistic turn* setzt jene Reflexion auf die unhintergehbare Kontingenz der Sprache ein, die alle

<sup>69</sup> So fragt sich Dirk Baecker in seinen *Studien zur nächsten Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2008, S. 66 mit Blick auf Aristoteles: »ob ein (Fern-)Handel, der nur dem Gelderwerb dient [...] noch mit der Ordnung des Kosmos übereinstimmt«.

<sup>70</sup> Hans Blumenberg: »Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels«, in: *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/M. 2001, S. 178.

<sup>71</sup> Vgl. Georg Simmel: *Philosophie des Geldes*, Frankfurt/M. 1996, S. 139–253.

<sup>72</sup> Vgl. Christoph Deutschmann: »Geld als absolutes Mittel«, in: Ders. (Hg.): *Kapitalistische Dynamik*, Wiesbaden 2008, S. 46 und Karl-Heinz Brodbeck: *Die Herrschaft des Geldes*, Darmstadt 2009, S. 402–460.

<sup>73</sup> Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: *Geld und Sprache*. Vortrag zum Symposium »Die Wirtschaft des 21. Jahrhunderts!«, Abbazia di Rosazzo, Manzano am 03.06.11, S. 171–215 <<http://www.khbrodbeck.homepage.t-online.de/sprache.pdf>>.

<sup>74</sup> Zur Geschichte der Sprach-Geld-Analogie, insbesondere der Neuzeit siehe Eric Achermann: *Worte und Werte*, Tübingen 1997 sowie Kolja Frey: *Geld als Sinnbild für Sprache*, Hamburg 2009.

<sup>75</sup> Die Prädominanz der Analogie entfaltet sich daher konsequenter Weise auch in den Gesellschaftstheorien der Moderne. Die Problematik dieses Wechselverhältnisses in der Systemtheorie Parsons untersucht Jan Künzler: »Talcott Parsons' Theorie der symbolisch generalisierten Medien in ihrem Verhältnis zu Sprache und Kommunikation«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 15 (1986) 6, S. 422–437. Zur Bedeutung des Geldes in der Systemtheorie Luhmanns siehe Axel T. Paul: *Die Gesellschaft des Geldes*, Wiesbaden 2004. Brodbeck: *Geld und Sprache*, S. 15 interpretiert die Kritik des instrumentellen Denkens von Heidegger bis Habermas als eine »mehr oder minder entfaltete« Kritik der Geldlogik. Eske Bockelmann: *Im Takt des Geldes* (Anm. 66) erklärt aus der Logik des Geldes gar die *Genese modernen Denkens*.

sprachphilosophischen Hoffnungen der etymologischen Metapherntheorie desavouiert, insofern Sprache nun nicht mehr als die richtige oder falsche Repräsentation eines natürlichen Weltbezugs, sondern als ein immer schon kulturell bedingtes Zeichensystem gedacht wird. Dies hat weitreichende Folgen für das Verhältnis von Begriff und Metapher, das nun einer grundsätzlichen Revision unterzogen wird. Was sich in einer bemerkenswerten Konjunktur an metapherntheoretischen Arbeiten niederschlägt, veranlasst den Literaturwissenschaftler Wayne C. Booth auf einem 1978 veranstalteten Symposium zu der ironischen Prognose, dass es bei einer Fortsetzung des Trends im Jahr 2039 mehr Metaphernforscher geben werde als Menschen.<sup>76</sup> Der Trend mobilisiert schließlich auch neue Meta-Metaphern.

Während das neu aufkommende Modell der Projektion als eine Modernisierung der optischen Technotropie erscheint, lässt sich eine paradigmatische Umbesetzung innerhalb jener ›Schicht von Gründer-Tropen‹ verzeichnen, die Derrida als ein ›Netz von Philosophemen‹ bezeichnet. Als eine textile Metapher weist das Netz eine bis in die Antike zurückgehende Tradition des Sprechens über Sprache auf, die sich noch in vielen lexikalisierten Wendungen erhalten hat, wenn etwa die Rede davon ist, dass man den *Faden* aufnimmt, sich in Widersprüchen *verstrickt*, Thesen *entwickelt*, Argumente *verbindet*, Aussagen *verknüpft* – so geht auch der Begriff des *Textes* auf das lateinische Verb *texere* für *weben* und *flechten* zurück.<sup>77</sup> Mag die Metaphorik ursprünglich im Blick auf die Kunst der Textiltechnik im Verarbeiten kleinster Fasern zu einem komplexen Gebilde entstanden sein (noch das Wort *komplex* geht auf das lateinische *complexus* zu *plectere* zurück und heißt also: zusammengeflochten), erhält sie in ihrer Wiederbelebung durch die sprachphilosophische Reflexion eine neue Bedeutung.

Hatte bereits Friedrich Nietzsche notiert: »Die Verführer der Philosophen sind die Worte, sie zappeln in den Netzen der Sprache«,<sup>78</sup> so reserviert Wittgenstein das textile Verhängnis nicht mehr nur für Philosophen: »Die Menschen sind im Netz der Sprache verstrickt und wissen es nicht.«<sup>79</sup> In seiner Lektüre Paul Valérys bemerkt Blumenberg, dass auch dem Dichter die Sprache »immer wieder als ein Netz von Bindungen und Einschränkungen des reinen Denkens«<sup>80</sup> vorgekommen sei. Mit der Re-Metaphorisierung des lexikalisierten Textils als Fangzeug evoziert das Netz eine Verstricktheit des Geistes, die bis in das beginnende 20. Jahrhundert hinein vor allem als das Resultat eines täuschenden Sprachgebrauchs gilt, zu dem auch die Metapher gehört.<sup>81</sup> Im Laufe des 20. Jahrhunderts verweist sie dann zunehmend auf die Unhintergebarkeit der Sprache und die Irreversibilität ihrer geschichtlichen Logik. So problematisiert Derrida Edmund Husserls Repräsentationsmodell der Sprache mit dem Argument der irreduziblen Verwobenheit von Sprachlichem und Nicht-Sprachlichem:

Diese *Verwebung\** der Sprache, dessen, was in der Sprache rein sprachlich ist, mit den anderen Fäden der Erfahrung, bildet ein Gewebe. Das Wort *Verwebung\** verweist auf dieses metaphorische Feld: Die ›Schichten‹ sind ›verwoben‹, ihre Verflechtung ist von der

<sup>76</sup> Wayne C. Booth: »Metaphor as Rhetoric« (1978), in: Sheldon Sacks (Hg.): *On metaphor*, Chicago 1993, S. 47: »I have in fact extrapolated with my pocket calculator to the year 2039; at that point there will be more students on metaphor than people.«

<sup>77</sup> Siehe dazu auch Erika Greber: *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie*, Köln 2002 und Mareike Buss und Jörg Jost: »Die Schrift als Gewebe und als Körper. Eine metaphorologische Skizze«, in: Elisabeth Birk (Hg.): *Philosophie der Schrift*, Tübingen 2009.

<sup>78</sup> Friedrich Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1875–1879«, in: *KSA*, Bd. 8, München 1999, S. 113.

<sup>79</sup> Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Grammatik*, in: *WA*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1984, S. 462.

<sup>80</sup> Hans Blumenberg: »Sprachsituation und immanente Poetik«, in: *Wirklichkeiten*, Stuttgart 1999, S. 150–151.

<sup>81</sup> Vgl. Christian Emden: »Netz«, in: Ralf Konersmann (Hg.): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, S. 248–260.

Art, daß man Schuß und Kette nicht voneinander unterscheiden kann [...]: denn Gewebe bedeutet *Text*. *Verweben*\* bedeutet hier *texere*.<sup>82</sup>

Während die Verstrickungsmetaphorik noch mit einer Aussicht auf Befreiung verbunden bleibt, impliziert die *Verwebung* nun die prinzipielle Unmöglichkeit, an einen Ort jenseits des Gewebes zu gelangen. Mit der Totalisierung verliert auch die Vorstellung der Gefangenschaft ihren Sinn. Auf diese Weise gewinnt die Textilmetaphorik im Laufe des 20. Jahrhunderts ihrerseits eine neue ›Schicht‹. Über die ältere Bedeutung der Kunstfertigkeit und der Verstrickung webt sich nun jene eines potentiell unendlichen Netzes von Zeichen und Bedeutungen, der die Logik eines Systems ohne natürliches Zentrum korrespondiert.<sup>83</sup> Obschon die Ambivalenz von *fangen* und *verknüpfen* nie ganz verschwinden wird, tritt die Konnotation der Verstrickung bald zugunsten jener der rein funktionalen Relation zurück.

## VII. TECHNOTROPIE ZWEITEN GRADES

Während der Bedeutungswandel der Netzmetaphorik seinerseits eng mit wissenschaftlichen und lebensweltlichen Veränderungen zusammenhängt, insbesondere mit der rasanten Ausbreitung technischer Infrastrukturen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts,<sup>84</sup> wird die Metapher des Netzes als Metapher der Sprache zu einer Metapher der Metapher. Hatte Derrida die Struktur von Quasi-Metaphern als ein ›Netz von Gründertropen‹ bestimmt, schreibt Ricoeur diese Meta-Metaphorik in seiner Kritik der Derridaschen Dekonstruktion weiter fort, indem er das Netz der Metapher (*réseau métaphorique*) interaktions- und sprechakttheoretisch als ein komplexes Netz von Aussagen (*réseau complexe d'énoncés*) bzw. als ein syntaktisch strukturiertes Netz von Prädikaten (*réseau de prédicats*) expliziert.<sup>85</sup> Das Netz der Metapher unterscheidet sich dabei von einem Begriffsnetz (*réseau conceptuel*)<sup>86</sup> nur noch durch eine Konventionalität des Sinns und Geltungsanspruchs, den letzteres in einem bestimmten kulturellen Kontext behauptet, während die Metapher stets eine mögliche Neubeschreibung des Wirklichen eröffne.

Wenn schon die Gewebemetaphorik auf eine elementare Kulturtechnik verweist, die Textilverarbeitung, so lässt sich an der Netzmetaphorik nun eine signifikante Verschiebung der technotropischen Referenz feststellen. Denn wenn Ricoeur den Prozess der Vernetzung

<sup>82</sup> Jacques Derrida: »Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache«, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, S. 181. Gekennzeichnete Worte\* sind deutsch im Original, Derrida bezieht sich dabei auf Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980, S. 256. Vgl. Derridas Untersuchung zur Metaphorik der ›Verflechtung‹ von Husserls *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* in: *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 2005. Siehe dazu auch Maxime Doyon: *Der transzendente Anspruch der Dekonstruktion*, Würzburg 2010, S. 94–97.

<sup>83</sup> Vgl. Willard Van Orman Quine und Joseph Silbert Ullian: *The Web of Belief*, New York 1970, S. 41: »Implication is [...] the very texture of our web of belief, and logic is the theory that traces it.« Richard Rorty entwickelt in einer Abwandlung des Gedanken seine philosophische Konzeption personaler Identität. So empfiehlt er in »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1995, S. 103: »die Auffassung, der Mensch sei ein mittelpunktloses Netz von Überzeugungen und Wünschen, dessen Vokabular und Meinungen durch die historischen Umstände determiniert sind«. Zur Sprache als Netz siehe auch Jean Aitchison: *The Language Web*, Cambridge 2002.

<sup>84</sup> Vgl. Alexander Friedrich: »Vernetzte Zwischenräume«, in: Uwe Wirth (Hg.): *Bewegen im Zwischenraum*, Berlin 2012, S. 55-74.

<sup>85</sup> Vgl. Ricoeur: *Die lebendige Metapher* (Anm. 30), S. 233 u. 278 [*La métaphore vive*, S. 206 u. 379.]

<sup>86</sup> Ebd., S. 261f. [364].

(*organisation en réseau*)<sup>87</sup> als einen der Wechselwirkung (*réseau d'interactions*)<sup>88</sup> und diese Wechselwirkung durch Begriffe wie Transaktion (*transaction*),<sup>89</sup> Spannung (*tension*),<sup>90</sup> Kollision (*collision*)<sup>91</sup> und Sinnakkumulation (*cumulation de sens*)<sup>92</sup> bestimmt, dann lassen sich diese Vorgänge kaum noch sinnvoll innerhalb des textilen Paradigmas verstehen. Vielmehr setzen die technischen und ökonomischen Implikationen dieser Begriffe ein Verständnis von Netzen als dynamische Strukturen funktionaler Relationen voraus. Dieses Verständnis hat seine Herkunft offenbar aus einem sozio-technischen Kontext. Denn im Unterschied etwa zu *filet*, was ein Fangnetz bezeichnen würde, verweist *réseau*, das Ricoeur durchgängig gebraucht, auf die Organisationsform komplexer Kommunikations- und Infrastrukturen.<sup>93</sup>

Insofern das sozio-technische Verständnis von Netzen selber das Produkt einer komplexen Metaphern- und Begriffsgeschichte ist, die in einer immanenten Wechselwirkung mit Technisierungsprozessen der Lebenswelt steht, bekundet sich in der Wahl der Meta-Metaphorik nicht nur der Bezug auf eine zentrale Kulturtechnik der Industrialisierung. Wenn »Netz« und »Netzwerk« [...] zu kulturellen Leitmetaphern der modernen Gesellschaft und ihrer Wissenschaften geworden«<sup>94</sup> sind, dann gilt dies offenbar auch für den Begriff der Metapher selbst. So bestimmt Nelson Goodman ein Jahr nach dem Erscheinen von *La métaphore vive* in *Languages of Art* (1976) die metaphorische Übertragung als »a reorientation of a whole network of labels«.<sup>95</sup> Vier Jahre darauf erhält das *network* eine systematische Stellung in der Metapherntheorie der kognitiven Linguistik, die das *mapping* von *conceptual metaphors* als »a coherent network of entailments«<sup>96</sup> beschreibt. Eine exponierte Stellung erlangt die Metapher schließlich in der *Conceptual Blending Theory* – hier wird das Metaphernmodell der *Conceptual Integration Networks* (1998) sogar titelgebend.<sup>97</sup>

Was sich in dieser Entwicklung abzeichnet, ist eine Verschiebung des metapherntheoretischen Paradigmas *von der Übertragung zur Verknüpfung*. Bemerkenswert ist dabei, wie sich das Netz in seiner Funktion als Meta-Metapher das technotropische Erbe seiner Vorgänger anverwandelt. So fungiert nicht nur die technotropische Referenz der Optik als eine vermittelnde Figur dieser Verschiebung, indem die Übersetzung zwischen beiden Paradigmen wesentlich über die Konzepte *focus*, *frame*, *mapping* und *projection* erfolgt. In Ricoeurs Theorie des *réseau métaphorique* lässt sich mit den Begriffen der Transaktion und Akkumulation noch eine Transformation des monetären Palimpsests erkennen, wenn er in der Metapher einen Grundmechanismus der Produktion von Polysemien erkennt. Zwar löst er dabei das Postulat einer eigentlichen Wortbedeutung und damit auch den Etymologismus auf, doch nur zugunsten eines Modells, das den Prozess einer Anreicherung lexikalischer Bedeutung durch die Konventionalisierung metaphorischer Ausdrücke beschreibt: Die Metapher wird zur Produzentin eines semantischen Mehrwerts, indem sie immer neue Verknüpfungen im Netz der Sprache stiftet und sie dadurch bereichert.

<sup>87</sup> Ebd., S. 235 [308].

<sup>88</sup> Ebd., S. 165 [127].

<sup>89</sup> Ebd., S. 139 [105].

<sup>90</sup> Ebd., S. 239 [311].

<sup>91</sup> Ebd., S. 163 [125].

<sup>92</sup> Ebd., S. 206 [150].

<sup>93</sup> Vgl. Jean Dubois: *Larousse. Dictionnaire de français*, Berlin 2000.

<sup>94</sup> Hartmut Böhme: »Netzwerke. Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion«, in: Jürgen Barkhoff et al. (Hg.): *Netzwerke*, Köln 2004, S. 26.

<sup>95</sup> Nelson Goodman: *Languages of Art*, Indianapolis 1997, S. 72.

<sup>96</sup> George Lakoff und Mark Johnson: »Conceptual Metaphor in Everyday Language«, in: *The Journal of Philosophy* 77 (1980) 8, S. 482.

<sup>97</sup> Fauconnier/Turner: »Conceptual Integration Networks«. Siehe Anm. 60. Vgl. Dies.: »Rethinking Metaphor«, in: Raymond W. Gibbs (Hg.): *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge 2008, S. 53–66.

In seiner Lektüre der aristotelischen Metapherntheorie versteht Ricœur damit den Prozess der metaphorischen Anreicherung (*epiphorá*) nicht mehr als das Mittel einer *Darstellung* der *phýsis*. Indem die Metapher als eine Neubeschreibung der Wirklichkeit das schöpferische Potential der Sprache realisiere, beschreibt er sie selbst als ein konstitutives Moment der *phýsis*,<sup>98</sup> die nun aber ein anderes Weltverhältnis impliziert. Ist diese bei Aristoteles noch als teleologischer Naturprozess gedacht, dem die Kultur als *téchnē* untergeordnet ist, versteht sie bei Ricœur als einen schöpferischen Prozess, in dem das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit nicht mehr durch den Modus der Repräsentation, sondern der Produktion bestimmt ist. Das Netz als Meta-Metapher dieses Weltbezugs bezeichnet so das produktive »Ganze der Sprache als Gesagt-Sein der Wirklichkeit«.<sup>99</sup>

Als das Resultat von Sprachspielen einer Kultur ist das Netz wesentlich kontingent, d.h. historisch wandelbar. Doch erhält es über längere historische Zeiträume hinweg eine relativ stabile Struktur. Denn seine Verknüpfungen sind nicht einfach zufällig, sondern das Produkt bestimmter sozialer Praktiken und Kulturtechniken. Dadurch wird das Sprachgewebe gleichsam zu einer zweiten Natur, in der sich die Geschichte einer Kultur sedimentiert. In der Metapher des Netzes bekundet sich mithin ein technotropischer Index zweiten Grades, der sich einer historischen Stratifizierung der Meta-Metaphorik verdankt, in der sich stets neue Verknüpfungen bilden, während alte sich verfestigen oder re-metaphorisieren, wobei sie nicht mehr als verstrickende Einschränkungen des Denkens erscheinen, sondern als dessen konstitutiven Voraussetzungen. Die Metapher selbst wird zu einem wesentlichen Verfahren, dieses Netz ständig weiterzuspinnen und umzustricken.

Wenn Anselm Haverkamp in Bezug auf die »Sprachsituation« einer Zeit als das Ergebnis historischer Sedimentationsprozesse den Ausblick auf eine *Metaphorologie zweiten Grades* gibt, die sich als eine »Archäologie« dessen versteht, was im »Bodensatz der Gesagtseinsgeschichte [...] als Geschichte auf-geschichtet ist«,<sup>100</sup> dann scheint dieser Ansatz genau dieses Phänomen zu adressieren. Eine Meta-Metaphorologie hätte überdies nicht nur ihre eigene Metaphorizität, sondern auch das Problem einer Technotropie zweiten Grades zu reflektieren. Mit dieser Überlegung sollen die bisherigen Beobachtungen zur Geschichte des Metaphernbegriffs noch einmal auf das eingangs problematisierte Verhältnis von Metaphorizität und Historizität des Metaphernbegriffs und seiner begriffsgeschichtlichen Implikationen zurückbezogen werden.

### VIII. SCHLUSSÜBERLEGUNG: META-METAPHOROLOGISCHE PERSPEKTIVEN

Methodologisch betrachtet eröffnet die hier vorgeschlagene Perspektive einer Historisierung des Metaphernbegriffs, neben zwei grundsätzlichen Strategien der metaphorischen Selbstimplikation zu begegnen, eine dritte Möglichkeit. Die erste Strategie wäre der Versuch, das Problem systematisch aufzulösen, um zu einer nicht-metaphorischen Bestimmung des Metaphernbegriffs zu gelangen. Beispielhaft dafür sind etwa Paul Ricœurs *La métaphore vive* oder die Versuche der kognitiven Linguistik, die Meta-Metaphern auf elementare Grundkonzepte zurückzuführen. Doch während in Ricœurs Theorie das *réseau* zur definierenden Trope avanciert, gelangt auch Ferenczy in ihrer vergleichenden Systematik zu

<sup>98</sup> Vgl. Ricœur: *Die lebendige Metapher* (Anm. 30), S. 295.

<sup>99</sup> Ebd., S. 287.

<sup>100</sup> Anselm Haverkamp: »Metaphorologie zweiten Grades«, in: Haverkamp/Mende (Hg.): *Metaphorologie* (Anm. 5), S. 248–252.

einem »network of meta-metaphors«. <sup>101</sup> Das Netz erweist sich in diesen Versuchen damit als eine Instanz jener Quasi-Metaphorik, die nach Derrida begrifflich nicht einzuholen ist.

Wenn die zweite Strategie darin besteht, das Problem der paradoxen Selbstimplikation als ein bloß abstraktes zurückzuweisen oder zu ignorieren, um sich vielmehr auf Evidenzen aus rein pragmatischen Verfahrensweisen zu verlassen, so darf hierfür sicherlich Blumenbergs Metaphorologie als Beispiel gelten. Auf die Risiken einer methodisch unkontrollierten Identifizierung und Interpretation von Metaphern hat indessen Petra Gehring in ihrem kürzlich erhobenen »Ordnungsruf« <sup>102</sup> an die Metaphernforschung hingewiesen. Doch ruft das Insistieren auf Systematik das Problem der Paradoxie wieder an seinen Platz.

Neben dem systematischen Lösungsansatz und einem pragmatischen Verzicht darauf sowie den Versuchen seiner methodologischen Korrektur könnte also eine metaphorologische Begriffsgeschichte der Metapher einen Weg eröffnen, dem Problem der Meta-Metaphorizität zu begegnen, ohne dabei notwendig aporetisch, metaphysisch, beliebig oder paradox zu werden. Zugleich ließe sich damit auch ihr eigenes Verfahren reflektieren. Eine Meta-Metaphorologie würde dabei auf eine Historisierung der paradoxen Selbstimplikation hinauslaufen: Was rein theoretisch unlösbar scheint, erweist sich als umso aufschlussreicher hinsichtlich des lebensweltlichen Bezugs der historischen Lösungsstrategien. Die Frage nach der Definition der Metapher verwandelt sich damit in die Frage, welches Weltverhältnis die jeweiligen Versuche zur Definition der Metapher voraussetzen oder begründen.

Wenn die Geschichte des Metaphernbegriffs auch eine seiner eigenen Metaphorizität ist, so weist ihr technotropischer Index sie zugleich als eine Geschichte seiner lebensweltlichen Bezüge aus. Der Wandel ihres Begriffs indiziert daher nicht nur den Wandel eines theoretischen, sondern auch eines kulturellen Weltverhältnisses, das wesentlich technisch bedingt ist. Auf diese Weise lässt sich die beobachtete Paradigmenverschiebung *von der Übertragung zur Verknüpfung* auch als eine Folge von Technisierungsprozessen interpretieren, die auf apparativen Innovationen beruhen, die modellgebend für die Theoriebildung werden, wie etwa neue bildgebende Verfahren, aber auch auf umfassenden gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen, etwa durch das Geld oder soziotechnische Infrastrukturen.

Dass die avanciertesten Technologien gern zum Modell eines kulturellen Welt- und Selbstverständnisses werden, ist ein bekanntes Phänomen, das selbst als metaphorischer Prozess beschrieben werden kann. Wenn die Technologien ihrerseits Gegenstand von Metaphorisierungen werden, so ergibt sich daraus eine konstitutive Wechselwirkung von Technisierung und Metaphorisierung, die sich in die Geschichte des Metaphernbegriffs selbst einschreibt. In diesem Sinne ließe sich die Feststellung Rüdiger Campes, dass die »Frage nach der Metapher [...] letztlich gar nichts anderes als die Frage nach der Technik« <sup>103</sup> sei, im Kontext einer kulturwissenschaftlichen Begriffsgeschichte als eine metaphorologische Konsequenz des ›Vico-Axioms‹ lesen: *verum et factum convertuntur*. <sup>104</sup> Hatte Blumenberg diese Konsequenz bereits in den *Paradigmen* auf die pragmatistische Formel gebracht: »Die Wahrheit der Metapher ist eine *vérité à faire*«, <sup>105</sup> so gilt dies offenbar auch für ihren Begriff. Dessen technotropischer Index gibt einen Hinweis darauf, dass er nicht nur historisch kontingent ist,

<sup>101</sup> Ferenczy: »Metaphors for Metaphors« (Anm. 9), S. 157.

<sup>102</sup> Petra Gehring: »Erkenntnis durch Metaphern?«, in: Matthias Junge (Hg.): *Metaphern in Wissenskulturen*, Wiesbaden 2010, S. 203.

<sup>103</sup> Rüdiger Campe: »Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher«, in: Haverkamp/Mende (Hg.): *Metaphorologie* (Anm. 5), S. 309.

<sup>104</sup> Vgl. Ferdinand Fellmann: *Das Vico-Axiom*, Freiburg 1976.

<sup>105</sup> Blumenberg: *Paradigmen* (Anm. 6), S. 25.

sondern immer auch von den Welt- und Selbstbeschreibungen einer bestimmten Kultur im Verhältnis zu ihren Technologien abhängt.

Eine technotropisch orientierte Begriffsgeschichte der Metapher würde daher nicht nur eine Metaphorologie zweiten Grades verlangen, die sich als eine Archäologie sprachlicher Sedimentierungen versteht, sondern ebenso sehr eine kulturwissenschaftlich informierte Technisierungsgeschichte,<sup>106</sup> die den Prozess meta-metaphorologischer Umbesetzungen als eine Folge von Übersetzungen, Transformationen und Anverwandlungen historischer Metapherdefinitionen und -theorien lesbar machen kann, die stets in enger Wechselbeziehung mit ihrem lebensweltlichen Kontext stehen.

---

<sup>106</sup> Vgl. Dirk Mende: »Technisierungsgeschichten. Zum Verhältnis von Begriffsgeschichte und Metaphorologie bei Hans Blumenberg«, in: Haverkamp/Mende (Hg.): *Metaphorologie* (Anm. 5), S. 85–107.

## Distanz

1. Ein interdisziplinärer Begriff
2. Sprachliches
3. Geometrisch-physikalische Grundbedeutung
4. Soziologie
5. Psychologie
6. Biologie
7. Anthropologie
8. Ästhetik
9. Ökonomie

### 1. Ein interdisziplinärer Begriff

›Distanz‹ ist ein interdisziplinärer Begriff. Anders als wissenschaftliche Allgemeinbegriffe wie ›System‹, ›Form‹ oder ›Interaktion‹ haben interdisziplinäre Begriffe spezielle Bedeutungen in den Wissenschaften, in denen sie erscheinen. Sie sind Begriffe mit theoretischem Gewicht, mit deren Hilfe für eine Disziplin zentrale Verhältnisse zum Ausdruck gebracht werden können. Dies gilt für ›Distanz‹ gewiss. Kaum eine Theorie der sozialen Beziehungen, des ästhetischen Produzierens und Konsumierens oder der Sonderstellung des Menschen unter den Lebewesen, die ohne diesen Begriff auskommen könnte. Und doch sind es jeweils andere Aspekte und Schwerpunkte, die in den verschiedenen Disziplinen in dem Begriff gesetzt sind.

Weil ›Distanz‹ in verschiedenen Disziplinen nicht nur spezifische Verhältnisse auf den Begriff bringt, sondern grundsätzliche Aspekte des Ansatzes der Disziplinen betrifft, kann er als ein multipler Grundlegungsbegriff verstanden werden. Ob es Lebewesen im Vergleich zu leblosen Gegenständen, Tiere im Vergleich zu Pflanzen, Menschen im Vergleich zu Tieren, soziale Verbände im Vergleich zu Aggregationen oder Objekte der Ästhetik im Vergleich zu Nutzgegenständen sind – jedes Mal ist es der Distanzbegriff, der in Anspruch genommen werden kann, um das Wesentliche dieser Differenzen zu benennen. Es ist dabei nicht die Unterschiedenheit zu Perspektivierungen anderer Wissenschaften, die mit dem Begriff jeweils zum Ausdruck gebracht wird, sondern ein innerdisziplinäres Abspaltungsphänomen: das für Lebewesen konstitutive Entferntsein vom thermodynamischen Gleichgewicht, das für Animalität konstitutive Verhältnis der nicht unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung, die für Humanität konstitutive Bedingung der Reflexivität in der Überlegung, die für Gesellschaftsbildung grundlegenden

Momente der sozialen Differenzierung und das für Kunst konstitutive Merkmal der Lösung von gewohnten Kontexten.

Die weite Verbreitung von ›Distanz‹ als Differenz- und Grundlegungsbegriff hängt mit seiner eindeutigen Metaphorik und Anschaulichkeit zusammen. Der Begriff bezeichnet eines der einfachsten geometrischen Verhältnisse. Die Einfachheit des Bildes macht es geeignet, fundamentale Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen. Das einfache Bild bleibt auch der gemeinsame Referenzpunkt der Verwendungen des Wortes in den verschiedenen Disziplinen. Es kann daher von einem *Ausstrahlen* einer starken Kernbedeutung in die davon abgeleiteten Bedeutungen der spezifischen Kontexte gesprochen werden. Weil es aber auch zu Übernahmen von Bedeutungsaspekten von einer Disziplin zu einer andern kommt, kann der Begriffstransfer von ›Distanz‹ daneben ebenso in den traditionellen Bildern des *Wanderns* oder *Zirkulierens* des Wortes zwischen den Disziplinen beschrieben werden. Zwischen den Bedeutungen in verschiedenen Disziplinen kann es dabei auch zu reziproken Beziehungen mit wechselseitiger Übernahme von Konnotationen kommen. Der zentrale Referenzpunkt, das geometrisch-geografische Verständnis des Wortes, wird davon aber nicht tangiert und bleibt als stabiler Referenzpunkt im Zentrum der Wortbedeutung bestehen.

Die evaluative Neutralität dieses Referenzpunktes und seine disziplinäre Ferne von den Geistes- und Sozialwissenschaften bedingt wohl auch die Attraktivität des Wortes für die Formulierung grundlegender Verhältnisse in diesen Disziplinen. Denn gerade bei theoretisch als grundlegend angesehenen Begriffen besteht der Bedarf, sie als unableitbar aus benachbarten Konkurrenzdisziplinen einzuführen, als Termini für Phänomene *sui generis*, die gerade nicht aus der Perspektive konkurrierender Disziplinen in den Blick kommen können.

Der evaluativen Neutralität seines zentralen Referenzpunktes in der Geometrie ungeachtet ist ›Distanz‹ in den Geistes- und Sozialwissenschaften aber alles andere als eine neutrale Kategorie. Sie ist vielmehr ein mit wertenden Konnotationen und ideologischen Bezügen hoch aufgeladenes Konzept. Gerade diese Aufladungen können als ein wesentlicher Grund für das Wandern des Wortes zwischen den Disziplinen interpretiert werden. Ihren Ausgang nimmt diese Wanderung von der sozialwissenschaftlichen Bedeutung, die sich auf eine aristokratische Distinktionspraxis bezieht. Die im sozialwissenschaftlichen Bereich gewonnenen evaluativen Konnotationen machen den Begriff für andere Disziplinen wie die Ästhetik und Anthropologie interessant.



Insbesondere im Dreieck dieser drei Disziplinen, der Soziologie, Ästhetik und Anthropologie, vollzieht sich ein Spiel der Übernahme von Bedeutungen und Wertungen, das den Begriff in seinen verschiedenen Rollen zugleich stabilisiert und problematisch macht: ›Distanz‹, soziologisch gedacht als die feinen (und groben) Unterschiede der sozialen Distinktionen, ist ein Begriff, der attraktiv ist für die theoretischen Versuche, das Konstitutive des Menschen im Vergleich zu den anderen Lebewesen in seiner Autonomie und »Naturbefreiung« zu sehen; diese Autonomie wiederum, ebenso wie die »Kälte« der sozialen Distinktion, sind für die Ästhetik interessante Konzepte, über die die Selbstreferenzialität und Nüchternheit des künstlerischen Schaffens gedeutet werden können; und Selbstreferenzialität der Kunst, die ästhetizistische Beschäftigung mit Dingen, die als den Verwertungs- und Nutzungskreisläufen der Gesellschaft entzogen angesehen werden, ist wiederum ein probates Mittel, soziale Distinktionen zu leben und zum Ausdruck zu bringen. In dem Begriff der Distanz überlagert und stabilisiert sich also etwas gleichermaßen soziologisch wie anthropologisch und ästhetisch Grundsätzliches.

## 2. Sprachliches

Seit der Antike bezeichnet der Ausdruck ›Distanz‹ ein elementares räumliches Verhältnis zwischen Dingen. Davon abgeleitet ist der Begriff zwar eine beliebte Metapher, die sich in vielen unterschiedlichen Bereichen findet. Er hat allerdings nicht die universale Verbreitung philosophisch elementarer Begriffe wie ›Form‹ und ›Inhalt‹, ›Allgemeines‹ und ›Besonderes‹, ›Ganzes‹ und ›Teil‹, ›Grund‹ und ›Folge‹ oder ›Zweck‹ und ›Mittel‹. Das Wort ›Distanz‹ hat ebenso wie diese Ausdrücke mit ›Nähe‹ einen polaren Gegenpart und ist damit Teil eines elementaren begrifflichen Oppositionspaars. Im Unterschied zu den anderen genannten Wörtern bezeichnet das Wort aber nicht nur den einen Pol einer Opposition, sondern kann daneben als kontinuierlich variierende Messgröße für das ganze Spektrum verwendet werden: ›Nähe‹ kann damit als Zustand geringer Distanz definiert werden. Ebenfalls anders als die genannten Wörter gehört ›Distanz‹ außerdem einer gehobenen Sprache an; es hat im Deutschen bis in die Gegenwart seinen Status eines Fremdwortes bewahrt, was durch die verbreitete französisch-nasale Aussprache der zweiten Silbe unterstrichen wird. Diese Aussprache des Wortes praktiziert damit eine performative Selbstanwendung: Das Wort wird in prononcierter

Distanz zur Alltagssprache in den Mund genommen. Noch immer ist das Wort offenbar »vom Geist einer aristokratisch-großbürgerlichen Gesellschaft geprägt«, wie Klaus Lichtblau 1986 konstatiert.<sup>1</sup>

Seiner Grundbedeutung nach bezeichnet ›Distanz‹ ein rein statisches Verhältnis des Abstands zwischen Dingen. Die Bedeutung des Ausdrucks lässt sich aber durch die Umwandlung des Wortes in ein Verb leicht dynamisieren. In seiner dynamisierten Bedeutung von ›Distanzierung‹ verweist das Wort, im Gegensatz zum Grundwort, häufig auf ein asymmetrisches Verhältnis zwischen zwei Dingen: Das eine ist der aktive Part, der sich von dem anderen entfernt. Die aktivische Konnotation des Wortes ermöglicht auch seine doppelten Anwendung als einerseits soziale und andererseits psychische Kategorie: Im soziologischen Kontext ist ›Distanz‹ weitgehend synonym mit dem weniger durch seine Herkunft belasteten strukturalistischen Ausdruck ›Differenzierung‹<sup>2</sup>, der ›Distanz‹ seit Mitte des 20. Jahrhunderts in der Soziologie auch weitgehend verdrängt hat. Die Anwendung von ›Distanz‹ im psychologischen Kontext wird dagegen erst durch die in dem Begriff angelegte akteurszentrierte und intentionalistische Perspektive möglich.

Die im Allgemeinen positive Besetzung von Aktivität könnte auch der Grund sein für die evaluative Neutralität des Wortes trotz seiner Opposition zu dem eindeutig positiv konnotierten ›Nähe‹: Der Verlust an Intimität und Bindung, der mit ›Distanz‹ verbunden ist, scheint durch einen Gewinn an Eigenständigkeit und Autonomie in der aktiven ›Distanzierung‹ kompensiert werden zu können. Der Distanzgewinn kann außerdem mit einem Gewinn an Übersicht und Klarheit verbunden werden: »Das Ideal der Klarheit gehört seinem Ursprung nach der räumlichen Distanz zu« (Hans Blumenberg 1975).<sup>3</sup>

In einer derartigen Interpretation scheint bereits die gesamte Komplexität des Begriffs durch, dessen Anwendung von einer Verankerung in Geometrie und Geografie über Biologie, Psychologie, Soziologie und Ökonomie bis zur Anthropologie und Ästhetik reicht und in all diesen Bereichen elementare Verhältnisse zum Ausdruck bringt, aber dabei doch keinen terminologisch eindeutig fixierten Status erlangt – ein Symptom eines typisch interdisziplinären Begriffs.

Etymologisch geht ›Distanz‹ auf das fast gleich lautende lateinische Wort ›distantia‹ zurück; dieses ist abgeleitet von dem Verb ›distare‹ mit der wörtlichen Bedeutung »auseinanderstehen«. In seiner räumlichen Bedeutung bezeichnet das Substantiv im klassischen Latein nicht nur den Zustand des Auseinander-

inanderstehens von zwei Dingen, sondern auch den Raum dazwischen und damit ihren Abstand. Die Messgröße der räumlichen Entfernung ist überhaupt die Grundbedeutung des Substantivs im Lateinischen (Lukrez 55 v. Chr.: »longe distantia«<sup>4</sup>). Daneben wird das Wort schon früh auch in übertragenem Sinn verwendet, etwa für zeitliche Entfernungen oder bei Cicero in der allgemeinen Bedeutung »Verschiedenheit«, z.B. für die Diskrepanz der Charaktere und der Neigungen von zwei Menschen (ca. 45 v. Chr.: »morum studiorumque distantia«<sup>5</sup>) oder bei Vitruv und später Boethius für den Abstand zwischen Tönen (Vitruv um 30 v. Chr.: »intervallorum distantia«<sup>6</sup>; Boethius um 500: »intervallum vero est soni acuti gravisque distantia«<sup>7</sup>).

Von diesem übertragenen Sinn ist die um das Jahr 1000 im Altfranzösischen für das Wort »distance« zuerst nachweisbare Bedeutung »Uneinigkeit, Widerstreit, Zerwürfnis« abgeleitet.<sup>8</sup> In dieser Schreibweise und Bedeutung geht das Wort aber bald wieder unter; als Entlehnung aus dem Lateinischen taucht es in der Form »distance« erneut im 13. Jahrhundert auf und wird meist in übertragener Bedeutung im Sinne von »Verschiedenheit« gebraucht.

Im Englischen bezieht sich, ähnlich wie im Französischen, die älteste Bedeutung auf zwischenmenschliche Auseinandersetzungen im Sinne von »Uneinigkeit, Streit, Zerwürfnis, Tumult«. In dieser Bedeutung erscheint das Wort seit dem späten 13. Jahrhundert, um 1600 auch bei William Shakespeare (»bloody distance«, von Wieland mit »blutigem Hass« übersetzt).<sup>9</sup> Bei Shakespeare findet sich auch die später verbreitete soziale Bedeutung, nach der »Distanz« die emotionale oder soziale Verbundenheit zwischen Menschen bezeichnet (1597: »she [...] kept cold distance, and did thence remove, to spend her living in eternal love«<sup>10</sup>; 1604: »polite distance«<sup>11</sup>). Im Französischen erscheint diese Bedeutung wohl erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Corneille 1660: »la distance des lieux affoiblit dans le cœur ce qu'elle cache aux yeux«<sup>12</sup>; Racine 1669: »combien sa confidence entre un sujet et lui doit laisser de distance«<sup>13</sup>).

Anders als im Französischen und Englischen bezieht sich die älteste für das Deutsche nachweisbare Bedeutung von »Distanz« allein auf räumliche Verhältnisse. Das Wort erscheint Mitte des 15. Jahrhunderts (Algorismus Ratisbonensis 1461: »distanz [zwischen zwei Planeten]«<sup>14</sup>; Grammateus 1518: »distanz oder weyte«<sup>15</sup>; Münster 1544: »ein gross distanz oder ein breit möre zwischen zweien örtern gelegen ist«<sup>16</sup>; 1591: »ehe man eine Büchse zum zil ordne, ist von nöten, das die distanz oder ferne

desselben bekannt sey«<sup>17</sup>). Im späteren 16. Jahrhundert wird es auf abstrakte Sachverhalte übertragen und erhält die allgemeine Bedeutung »Unterschied« (Roth 1571: »Distantz, Unterscheid, ein weit von einander«<sup>18</sup>). Die auf soziale Verhältnisse bezogene Bedeutung findet sich erst seit dem 18. Jahrhundert (von Zinzendorf 1757: »Es muß eine ewige distanz bleiben zwischen dem HERRN und dem diener«<sup>19</sup>; Bürger [1794]: »das Bewußtseyen unserer Distanz von den unvernünftigen Geschöpfen«<sup>20</sup>; Hartenstein 1844: »Das Ideal des Wohlwollens [...] ist charakterisiert durch die Besinnung auf die Distanz zwischen dem Ich und dem Du«<sup>21</sup>; Lindner 1858: »Die Liebe sucht sich dem geliebten Gegenstande so viel als möglich zu nähern [...]. Sie verschmilzt also die Individuen in die Einheit des Daseins, und hebt die Distanz, die sich zwischen ihnen befindet, so viel als möglich, auf«<sup>22</sup>). Für die verschiedenen Aspekte der sozialen Distanz werden im Deutsche viele Komposita gebildet, z.B. »Distanzsphäre« (Simmel 1908)<sup>23</sup>, »Beziehungsdistanz« und »Verhaltensdistanz« (Geck 1949: »Die persönliche Distanz kann als innere Distanz nach außen hin mehr oder weniger deutlich erkennbar sein, kann sich aber auch insbesondere in der Verhaltensdistanz äußern. Die tatsächliche Distanz zweier Menschen, d.h. also die Beziehungsdistanz zwischen zwei Menschen, kann rein von deren persönlichem Verhältnis zueinander bestimmt sein, kann aber auch durch irgendwelche soziale Normen oder Gruppenzugehörigkeit bestimmt sein«).<sup>24</sup>

Verdeutscht wird das Wort »Distanz« 1648 mit »Abstand« durch Philipp von Zesen (»Abstand/abständigkeit/abgelägenheit. Distantia, Distance«).<sup>25</sup> Der Ausdruck »Abstand« ist zuvor und auch danach weiterhin in der Bedeutung »Ablassen, Aufgeben« in Gebrauch.

Lexikografisch bemerkenswert ist es, dass »Distanz« trotz seines immer wieder behaupteten Charakters eines Grundbegriffs für verschiedene Disziplinen in den fachwissenschaftlichen Lexika in der Regel nicht erscheint, weder in den großen Enzyklopädien der Soziologie<sup>26</sup> noch der Psychologie<sup>27</sup>, Anthropologie<sup>28</sup>, Philosophie<sup>29</sup>, Ökonomie<sup>30</sup> und Ästhetik<sup>31</sup>. Auch für eine Aufnahme in den Kanon der philosophischen Metaphern hat es für »Distanz« nicht gereicht.<sup>32</sup> Lediglich meist kleinere Lexika der Psychologie<sup>33</sup> und Ästhetik<sup>34</sup> enthalten Einträge zu dem Lemma. In einem verbreiteten französischen Wörterbuch der Ästhetik erscheint zwar das Wort »distanciation«<sup>35</sup>, allerdings in einer speziellen terminologischen Bedeutung als Übersetzung für den Terminus »Verfremdung« aus der Damentheorie, d.h. für »die künstlerisch bewußt gesetzte grundlegende

Distanz der poetischen Realität zur Alltagsrealität<sup>36</sup>. Begriffsgeschichtliche Darstellungen zum Distanzbegriff fehlen fast vollständig; lediglich aus den Jahren 1948/49 liegt jeweils eine begriffshistorische und dogmengeschichtliche Abhandlung von L.H. Adolph Geck vor.<sup>37</sup> Das ›Historische Wörterbuch der Philosophie‹ hat je einen Eintrag zur ästhetischen und sozialen Distanz<sup>38</sup> und die ›Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie‹ behandelt den mathematischen Distanzbegriff<sup>39</sup>.

In allgemeinsprachlichen Lexika finden sich Einträge zu dem Wort seit dem 19. Jahrhundert, anfangs bloße Worterklärungen als »Abstand, Entfernung«, so in der 14. Auflage des Brockhaus aus dem Jahr 1894<sup>40</sup>, später nach verschiedenen Disziplinen differenzierte Darstellungen. In der 15. Auflage des betreffenden Bandes der ›Brockhaus-Enzyklopädie‹ von 1929 erfolgt eine Differenzierung in Nautik und Rennsport; diese wird in der 16. Auflage von 1953 wieder zurückgenommen. In der 17. Auflage von 1968 wird die bis heute gültige Gliederung der Darstellung in Biologie, Sozialpsychologie, Mathematik und Rennsport begründet; die in dieser Auflage noch einem eigenen Eintrag zugewiesene ›Distanzmessung‹ wird ab der 18. Auflage von 1978 unter ›Vermessungskunde‹ bzw. später ›Geodäsie‹ dem Haupteintrag ›Distanz‹ untergeordnet. Die Gliederung der Darstellung in fünf Disziplinen, nämlich Geodäsie, Mathematik, Soziologie, Sport und Verhaltensforschung, bleibt von der 19. Auflage von 1988 bis zur 21. Auflage von 2006 unverändert.

### 3. Geometrisch-physikalische Grundbedeutung

Seit der Antike bezieht sich eine durchgehende Bedeutung von ›Distanz‹ auf eine elementare geometrische Messgröße. Im ›Zedler‹ von 1734 ist dies die Grundbedeutung, neben der eine davon abgeleitete geografische und astronomische Bedeutung behandelt wird. Die mathematische Grundbedeutung wird bestimmt als »kürzeste Linie, so zwischen zweyen Dingen enthalten ist.«<sup>41</sup> Moderne Definitionen weichen davon kaum ab: Mathematisch wird der Abstand zwischen zwei Punkten als das »Längenmaß ihrer Verbindungsstrecke« definiert.<sup>42</sup> Der Versuch, die Geometrie auf dem Abstandsbegriff aufzubauen, der später zur so genannten »Distanzgeometrie« führt, geht auf Carl Friedrich Gauß zurück. Hermann von Helmholtz bemüht sich in den 1860er Jahren darum, eine physikalische Begründung des Abstandsbegriffs zu geben, für die eine Definition der Starrheit des für die Messung benötigten Körpers notwendig ist.<sup>43</sup>

Seit der Antike viel diskutiert wird das Konzept der Distanz- oder *Fernwirkung* (»*actio in distans*«).<sup>44</sup> Der Begriff bezeichnet die Wirkung eines Körpers auf einen räumlich entfernten anderen, die ohne Berührung und auch ohne vermittelndes Medium erfolgt.<sup>45</sup> Die aristotelisch-scholastische Position lehnt eine Fernwirkung ab und nimmt allein eine Berührungskausalität an.<sup>46</sup> Thomas von Aquin führt in diesem Zusammenhang die Formulierung des Handelns über eine Distanz ein (»*nullius in alio, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquod distans, nisi in quantum in illud per media agit*«).<sup>47</sup> Besonders im theologischen Zusammenhang ist das Prinzip der Wirkung über Distanzen von großer Bedeutung, weil es die Annahme der Anwesenheit Gottes in allen Dingen ermöglicht. In der Scholastik werden aber auch einzelne Naturphänomene wie der Magnetismus und die Gezeiten über Fernwirkungen erklärt. In dezidiert Weise nimmt Wilhelm von Ockham Mitte des 14. Jahrhunderts eine Fernwirkung in seiner Erklärung des Magnetismus an (»*agit in distans*«).<sup>48</sup> Eine weite Verbreitung erfährt das Modell der Fernwirkung nach der Formulierung der Gravitationstheorie durch Isaac Newton. Ungeklärt bleibt dabei allerdings die genaue Natur der angenommenen Kraft; so kann Leibniz Newton vorwerfen, er postuliere nur eine magische Kraft und falle zurück zu den »sonderbaren Ansichten einiger Scholastiker«.<sup>49</sup> Newtons Ansatz findet trotzdem weite Anerkennung, die so weit reicht, dass das Prinzip der Fernwirkung im 18. und 19. Jahrhundert zu einer universalen Erklärungsgrundlage für alle Naturphänomene wird. Erst mit der Verschränkung der Konzepte von Feld und Materie, die um 1900 erfolgt, löst sich der physikalische Begriff der Fernwirkung auf.

Seit dem 19. Jahrhundert vollzieht sich eine Übertragung der Vorstellung der Fernwirkung auch auf psychische, soziale und kulturelle Phänomene. So erklärt beispielsweise Georg Friedrich Wilhelm Hegel das harmonische Verhältnis zwischen Tönen in der Musik, das er als »eine Rückkehr, eine überraschende Übereinstimmung« zwischen Tönen beschreibt, als eine »*actio in distans*«.<sup>50</sup> Bei Nietzsche heißt es 1882: »Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine *actio in distans*: dazu gehört aber, zuerst und vor allem – *Distanz!*«.<sup>51</sup> Und, ein Beispiel aus jüngerer Zeit, Anthony Giddens erklärt 1994 die Globalisierung der Ökonomie als den Prozess der Entfaltung von Distanzwirkungen (»*Globalization is essentially ›action at distance‹; absence predominates over presence, not in the sedimentation of time, but because of the restructuring of space*«).<sup>52</sup>

#### 4. Soziologie

Nietzsche ist es auch, der Ende des 19. Jahrhunderts den Begriff in einen soziologischen Kontext rückt. Er verbindet ihn mit einer affektiven Einstellung, für die er den Ausdruck *Pathos der Distanz* prägt, einer formelhaften Wendung, die im Werk Nietzsches wiederholt erscheint. Nietzsche bezieht diese Formel zunächst auf das Verhältnis der Differenzierung zwischen herrschenden und beherrschten sozialen Gruppen: Das »Pathos der Distanz« erwächst für Nietzsche »aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herablick der herrschenden Kaste auf Untertänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten«. <sup>53</sup> Neben diese soziale Distanz stellt Nietzsche die Distanz im Bereich der Psyche, ein »Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus »Mensch«, die fortgesetzte »Selbstüberwindung des Menschen«. <sup>54</sup> Für Nietzsche ist der Begriff der Distanz positiv besetzt; kennzeichnend für ein Leben in Distanz sei »der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben«, und das »Pathos der Distanz« sei »jeder starken Zeit zu eigen«. <sup>55</sup> Charakterisiert wird das Pathos der Distanz insgesamt als ein Elitenbewusstsein, ein »Aristokratismus der Gesinnung«, ein »Mut zu Sonderrechten, zu Herrschafts-Rechten, zu einem Ehrfurchts-Gefühl vor sich und seines Gleichen«. <sup>56</sup> Dieser positiven Bewertung der Distanz entsprechend, bemisst sich für Nietzsche auch der kulturelle Fortschritt wesentlich an ihr: Das »Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch« bezeichnet er als »Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachsthum der Cultur«. <sup>57</sup>

Interpretationen Nietzsches sehen mit seinem »Pathos der Distanz« ein spezifisches »Ethos der Distanz« verbunden. Volker Gerhardt spricht 1988 von einer »basalen ethischen Grundregel«, welche die Maxime eines »souveränen Menschen« sei. <sup>58</sup> Eva Strobel interpretiert das »Pathos der Distanz« 1998 im Kontext von Nietzsches Aphorismenstil und sieht in ihm die Haltung des Verzichts auf dezidierte Urteile und Weltbemächtigung. <sup>59</sup> Der Aphorismenstil Nietzsches sei performativer Ausdruck des »Ethos der Distanz«, insofern er einen Perspektivenreichtum pflege und sich eines abschließenden Urteils enthalte. Statt eines Denkens in einander ausschließenden Gegensätzen und der Vereinnahmung durch eine Ansicht ermögliche der Aphorismenstil das Zulassen von Nuancen und einer Vielfalt von Betrachtungs-

weisen. Ausdrücklich entwickelt Nietzsche diese Haltung aus dem Begriff der Distanz; so heißt es im »Ecce homo« (1888): »Distanz; die Kunst zu trennen ohne zu verfeinden; Nichts vermischen, Nichts »versöhnen«; eine ungeheure Vielfalt, die trotzdem das Gegenstück des Chaos ist«. <sup>60</sup> Und in einem Nachlassfragment über das »Pathos der Distanz« aus dem Jahr 1887 formuliert er: »Hauptgesichtspunkt: Distanzen aufreißen, aber keine Gegensätze schaffen«. <sup>61</sup> »Distanz« steht bei Nietzsche damit im Kontext einer Einstellung, die eine differenzierte Weltsicht ermöglicht. Ausgehend von einer sozialen Kategorie entwickelt er sie zu einem Grundbegriff einer reflektierten Lebenshaltung und Ästhetik (siehe unten).

Im Hinblick auf dieses Ethos einer verfeinerten und vornehmen Lebenshaltung – Helmut Lethen spricht 1994 von den »Verhaltenslehren der Distanz« <sup>62</sup> – findet Nietzsche im 20. Jahrhundert manche Nachfolger, an prominenter Stelle Ernst Jünger. Bei Jünger steht die Haltung des aristokratischen Individualismus unter dem Stichwort der »Désinvolture«, die er mit »göttergleicher Überlegenheit« und der »Unschuld der Macht« in Verbindung bringt. <sup>63</sup> Aktualisiert für die Gegenwart wird dies mit »Coolness« und »Hipster«-Einstellung übersetzt. <sup>64</sup> Bei Jünger steht der Bezug zu Nietzsches »Pathos der Distanz« auch im Kontext eines krassen Antisemitismus. So schreibt er in einem Zeitschriftenbeitrag aus dem Jahr 1930, »der Jude« bedürfe für seine Rhetorik, »die schon deshalb immer ethische Struktur besitzt, weil sie keine heroische besitzen kann, einer Grundstimmung, die als das umgekehrte Pathos der Distanz bezeichnet werden kann. Daher ist er auf Verfolgung, auf Antisemitismus angewiesen«. <sup>65</sup> Auch der vornehmlich selbstbezügliche Aristokratismus Jüngers lebt damit noch aus einer sozialen Distinktion, die dem Distanzbegriff eingeschrieben ist.

An der Wende des 19. zum 20. Jahrhunderts wird der Distanzbegriff verstärkt zur Beschreibung nicht nur sozialer, sondern auch psychischer Verhältnisse eingesetzt. In diesem Zusammenhang etabliert sich auch der Ausdruck der *kritischen Distanz*: Ein Kommentator der Münchner Kunstszene mahnt 1898 in einer politisch-literarischen Zeitschrift, es habe sich für Max Klinger eine »Gattung von Anbetern« gebildet, »die jede kritische Distanz ihm gegenüber verloren haben«. <sup>66</sup> Der primäre Bezug des Wortes ist aber weiterhin die aristokratisch-großbürgerliche Sphäre. So lässt Carl Sternheim in dem Schauspiel »1913« eine der Figuren bemerken: »Auch mit ihrem Stillschweigen überschreiten Sie die Distanz, die ein Angestellter zu Handlungen der Herrschaft einzuhalten hat«. <sup>67</sup> Und Jakob Wassermann schreibt im ersten

Band seines Romans ›Christian Wahnschaffe‹ (1919) von den Söhnen aus reichem Hause, sie seien »durch Geburt und Vermögen der Mühe des Berufs entoben. Ihr Wesen ist aristokratische Unberührtheit und Distanz.«<sup>68</sup>

Als erster Soziologe, der sich des Distanzbegriffs bedient, gilt Gabriel Tarde. In seiner Monografie zu den »Gesetzen der Nachahmung« (*Les lois de l'imitation*) von 1890 versteht er unter ›Distanz‹ »im soziologischen Sinne« den Grad der Annäherung von Individuen, der sich in der Leichtigkeit zeigt, wie ein Mensch in der Lage ist, Einstellungen und Handlungsweisen eines anderen nachzuahmen (»facilités de satisfaire le désir de l'imiter«).<sup>69</sup> In seinem soziologischen Ansatz, der aus dem Prinzip der Nachahmung soziale Prozesse erklärt, wird die Distanz, ebenso wie die Nachahmung selbst, primär auf Individuen bezogen. Tarde spricht daneben aber auch von der Distanz zwischen sozialen »Klassen«, wobei als Klasse sowohl die Schwarzen (»les nègres«) wie die Christen und Muslime gelten.<sup>70</sup>

Als durchgehender roter Faden seines Denkens erscheint der Distanzbegriff in der Soziologie Georg Simmels. Er exponiert die Distanz als ein »Strukturprinzip menschlichen Lebens« (Heinz Otto Luthé 1985).<sup>71</sup> In seiner ›Philosophie des Geldes‹ (1900) bezeichnet Simmel die Distanz als »Modus des Verhältnisses« zwischen einem Ich und »den Dingen, Menschen, Ideen, Interessen.«<sup>72</sup> Insbesondere auf soziale Verhältnisse bezieht Simmel das Konzept, so weist er 1907 auf die »Nähe und Distanz zwischen Uebergeordnetem und Untergeordnetem« in der »soziologischen Gestaltung einer Gruppe« hin.<sup>73</sup> Trotz seiner häufigen Verwendung erlangt der Begriff bei Simmel allerdings keine theoretisch fundierende Stellung; er bildet mehr einen universalen Aspekt des menschlichen Weltbezugs als eine die Soziologie als Wissenschaft begründende Kategorie.

Diesen letzteren Status eines die Soziologie tragenden theoretischen Grundbegriffs erlangt der Begriff erst in Leopold von Wieses soziologischem Hauptwerk. In der ersten Auflage des ersten Bandes der ›Allgemeinen Soziologie‹, der ›Beziehungslehre‹ aus dem Jahr 1924, spielt das Konzept allerdings zunächst nur eine marginale Rolle: »als bloßer Begriff des Fernseins, der Berührungslosigkeit« sei ›Distanz‹ »soziologisch irrelevant«; daneben komme dem Phänomen eine gewisse Rolle als »eine Unterart des Kontaktes« zu.<sup>74</sup> Von Wiese definiert die soziale Distanz, die räumliche Metaphorik dabei nicht verlassend, als »den Zustand einer durch Vorstellungen oder äußere Situationen des Gegeneinander gehemmten Annäherung.«<sup>75</sup>

Im zweiten Band der ›Allgemeinen Soziologie‹, der ›Beziehungslehre‹ von 1929 wird ›Distanz‹ bereits als soziologische Grundkategorie geführt.<sup>76</sup> 1931 in einer Handbuchdarstellung seiner »Beziehungs- und Gebildelehre« fasst von Wiese »Abstand (Distanz)« neben »sozialen Prozessen« und »sozialen Gebilden« als einen der drei soziologischen »Grundbegriffe.«<sup>77</sup> In der zweiten Auflage der ›Allgemeinen Soziologie‹ von 1933 avanciert ›Distanz‹ schließlich zur »zweiten Hauptkategorie der Beziehungslehre«; das Konzept sei neben dem des »sozialen Prozesses« »der eigentliche Grundbegriff aller Soziologie.«<sup>78</sup> Denn jede Betrachtung des »Abstandes zwischen Menschen« führe zu einer soziologischen Fragestellung. Es liege »in den beständig wechselnden Distanzierungen von Menschen (und Menschengruppen) die Grunderscheinungen [...], aus denen letztlich das soziale Leben besteht.«<sup>79</sup> Als Distanzphänomene gelten alle sozialen Erscheinungen, die sich im »sozialen Raum« befinden, etwa »Verbindungen, Trennungen, Bindungen, Lösungen, Brechungen, Verteilungen, Gesellungen.«<sup>80</sup> Als graduierbare Größe wird über die Distanz die Konsonanz von Individuen, die sich auf der Ebene des Verhaltens und Empfindens äußert, gemessen; einen wichtigen Aspekt bildet dabei der Grad der Formalisierung der Umgangsformen, denn: »Besonders die geselligen Beziehungen der ›guten Gesellschaft‹ beruhen auf Distanz« (von Wiese 1924).<sup>81</sup>

Der grundlegenden theoretischen Rolle entsprechend, führt von Wiese den Distanzbegriff als spezifisch soziologisches Konzept ein, das insbesondere nicht auf psychologische Begriffe zurückgeführt werden könne. Es könne ebenso wenig aus psychischen Kategorien wie Sympathie und Antipathie abgeleitet werden wie es von dem Prinzip der Abhängigkeit der Menschen deduziert werden könne; ›Distanz‹ sei eben »eine nicht weiter ableitbare Grundkategorie der Beziehungslehre.«<sup>82</sup> Trotz des offensichtlich metaphorischen Charakters des Begriffs soll er damit als terminologisch autochthon disziplinärer Begriff in Abgrenzung von anderen Disziplinen verstanden werden.

Parallel zur Soziologie von Wieses etabliert sich in der amerikanischen Soziologie das Konzept der Distanz. Seit Mitte der 1920er Jahre wird es als Messgröße verstanden, über welche die Intensität sozialer Beziehungen gemessen werden kann. Eine Definition in diesem Sinne liefert Robert E. Park, der in Berlin persönlichen Kontakt zu Simmel hatte (1923/24: »The concept of ›distance‹ as applied to human, as distinguished from spacial relations, has come into use among sociologists, in an attempt to reduce to



something like measurable terms the grades and degrees of understanding and intimacy which characterize personal and social relations generally».<sup>83</sup> Trotz seiner Verortung in der Soziologie analysiert Park das Konzept primär in psychologischen Kategorien; er verbindet es mit dem imaginierten Eindringen in den Geist eines anderen, geteilten Erfahrungen sowie einem empathischen Mitfühlen von Schmerzen, Freuden, Trauer, Hoffnungen und Ängsten. Zu einer soziologischen Kategorie wird es erst in seiner Anwendung auf soziale Gruppen, die eine definierte Identität ausbilden (»class consciousness«) und denen mit spezifischen Vorurteilen begegnet wird (»race prejudice«). Die Entwicklung von aristokratisch geprägten zu demokratischen Gesellschaften sieht Park dadurch gekennzeichnet, dass soziale Distanzen auf der Ebene gesellschaftlicher Gruppen abgebaut werden und nur noch auf individueller Ebene fortbestehen: »Democracy abhors social distinctions but it maintains them. The difference between democracy and other forms of society is that it refuses to make class or race, i.e., group distinctions. Distinctions and distances must be of a purely individual and personal nature. In an individualistic society like ours, every man theoretically is treated on his merits as an individual.«<sup>84</sup> Diese Entwicklung könnte auch so beschrieben werden, dass mit der Demokratisierung und Individualisierung »Distanz« von einer klassenorientierten, soziologischen zu einer zwischenmenschlichen, psychologischen Kategorie wird.

Die explizite Differenzierung zwischen sozialer und personaler Distanz schlägt 1926/27 Willard C. Poole vor. Unter »Distanz« versteht Poole allgemein den Grad der Intimität im Denken und Handeln von verschiedenen Individuen oder Gruppen. Die Intimität (»intimacy«) wird dabei als eine bewusste Entscheidung für das Öffnen des eigenen Empfindens und Denkens gegenüber anderen verstanden (»conscious sharing and confiding, where one takes another into his life of thought and action«).<sup>85</sup> Die Differenz zwischen sozialer und personaler Distanz sieht Poole in normativer Hinsicht: Während die soziale Distanz durch soziale Normen bestimmt würden (»the degree of intimacy which group norms allow between any two individuals«), seien personale Distanzen allein durch die persönlichkeitsbedingten Grenzen der Intimität und Assoziationsfähigkeit gegeben.<sup>86</sup> In erster Linie für die personale Distanz formuliert Poole fünf einfache Gesetze, die lauten: (1) Wahre personale Distanz zeigt sich im kontinuierlichen, intimen Kontakt; (2) Personale Distanz wächst mit der zunehmenden Anzahl an Kontakten; (3) Personale Distanz wächst mit zunehmender räumlicher Entfernung

zwischen den Individuen; (4) Soziale Distanz wächst mit der zunehmenden Segregation der Individuen (z.B. in städtischen Ghettos) und (5) Persönliche Distanzen zwischen den Mitgliedern derselben Gruppe nehmen mit zunehmender räumlicher Segregation der Gruppe ab.<sup>87</sup>

Viel Beachtung findet der Versuch von Emory S. Bogardus aus dem Jahr 1933, den Begriff der sozialen Distanz für die empirische Forschung zu operationalisieren und eine Sozialdistanz-Skala zu entwickeln. Bogardus ermittelt diese Skala aus Daten einer Befragung von 100 Versuchspersonen, die 60 Aussagen zu Situationsbeschreibungen mit unterschiedlichen Distanzgraden umfasste. Als Ergebnis dieser Befragung formuliert Bogardus sieben prototypische äquidistante soziale Situationen: (1) Würde ich heiraten; (2) Würde ich als echten Freund haben; (3) Würde ich zusammen in einem Büro arbeiten; (4) Würde ich als Familien in meiner Nachbarschaft haben wollen; (5) Würde ich lediglich als Gesprächsbebekantschaft haben; (6) Würde ich außerhalb meiner Nachbarschaft haben wollen; (7) Würde ich außerhalb meines Landes haben wollen.<sup>88</sup>

Von besonderer Bedeutung erscheint der Begriff der Distanz in den 1930er Jahren einigen Autoren, weil er als ein komplexer aggregierender und integrierender Parameter für die Bestimmung und Klassifikation sozialpsychologischer Persönlichkeitstypen fungieren kann. In diesem Sinne versteht ihn Andreas Walther 1931 im Hinblick auf ein »Psycho-Soziogramm«, das ein Maß für »Distanz-Attitüden« abgeben soll: »Das Denkbild der Distanz ermöglicht gerade wegen seines formal-quantitativen Charakters, das qualitativ unübersehbar Vielfältige unserer gesellschaftlichen Beziehungen gleichsam auf einen Nenner zu bringen und vergleichbar zu machen, so daß sich hier ein gewisses Gesamtbild der sozialen Persönlichkeit in ihrer sozialen Welt ergibt von einer Vollständigkeit, wie sie unter keinem andern einzelnen Gesichtspunkt zusammengeschaut werden kann.«<sup>89</sup>

Bis in die Gegenwart ist »soziale Distanz« ein wichtiges Konzept der Sozialwissenschaften. Erhöhte Aufmerksamkeit erfährt es ausgehend von Studien über die sozialen Mechanismen der Konstitution und Stabilisierung der »feinen Unterschiede« (Pierre Bourdieu 1979<sup>90</sup>) und der Krisendiagnose vom »Verfall und Ende des öffentlichen Lebens« durch eine »Tyrannei der Intimität« (Richard Sennett 1977<sup>91</sup>). Trotz dieser Studien kann der Distanzbegriff aus soziologischer Perspektive noch Mitte der 1980er Jahre als »vernachlässigte Kategorie« (Heinz Otto Luthé 1985) gelten.<sup>92</sup> In den aktuellen Auseinandersetzungen

gen ist er zentral u.a. im Kontext der Debatten um die soziale Integration von Ausländern sowie die »feinen Unterschiede und groben Spaltungen« (Stefan Hradil 1998) zwischen den sozialen Gruppen westlicher Gesellschaften.<sup>93</sup>

›Distanz‹ wird aber meist nicht mehr als ein für die Soziologie grundlegender Begriff verstanden. Bereits 1948 bemerkt L.H. Adolph Geck zur Beziehungslehre Leopold von Wieses, »daß man manchen Tatbeständen, mit denen sich die Soziologie zu befassen hat, mit Hilfe der Distanz-Optik garnicht bekommt«. <sup>94</sup> Ausgeblendet würden etwa die unpersönlichen sozialen Prozesse; wenig geeignet sei der Distanzbegriff außerdem zur Beschreibung komplexer Vorgänge, bei denen sich eine Annäherung in einer Hinsicht mit einer Distanzierung in anderer Hinsicht überlagert; und schließlich müssten die Art und Qualität der Distanz sowie ihre physische Gebundenheit jeweils im Einzelfall geklärt werden.

Klaus Lichtblau diagnostiziert 1986 eine Ersetzung des Distanzbegriffs durch die »nicht nur etymologisch quasi-synonyme Kategorie der (sozialen) Differenzierung«. <sup>95</sup> Die Richtigkeit dieser Diagnose einer weitgehenden Ersetzbarkeit der innerdisziplinären Verwendung des Begriffs durch andere zeigt sich auch an mancher Definition des Distanzbegriffs. Julius Schaaf beispielsweise definiert 1956: »Distanz im sozialen Sinn bedeutet Verschiedenheit zwischen Menschen, wobei räumliche Distanz im leiblichen Sinne nur einen Begriff der Verschiedenheitsbeziehung unter vielen anderen dar stellt«. <sup>96</sup> Mit einer solchen Definition kann ›soziale Distanz‹ weitgehend verlustfrei durch ›soziale Differenzierung‹ ersetzt werden. Verloren gehen bei dieser Ersetzung aber Bezüge, die durch die Verwendung des Begriffs in anderen Disziplinen entstehen, insbesondere psychologische Momente, die ›Distanz‹ und ›Distanzierung‹ im Gegensatz zu ›Differenzierung‹ aufweisen. Darin zeigt sich vielleicht ein allgemeines Merkmal vieler interdisziplinärer Begriffe: die Verbindung eines interdisziplinären Beziehungsreichtums mit einer intradisziplinären Substituierbarkeit.

## 5. Psychologie

Die soziologischen Verwendungen des Distanzbegriffs im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert weisen immer auch psychologische Aspekte auf. Als spezifischer Begriff der Psychologie erscheint das Wort bei Alfred Adler in einem Aufsatz aus dem Jahr 1914. In diesem Zusammenhang erscheint die Distanz als eine pathologische Verkennung der eige-

nen Handlungsurheberschaft. Als »Distanz« gilt die Barriere, die eine Person »zwischen sich und die zu erwartende Tat oder Entscheidung« legt; über die Distanz »entschlägt« sie sich ihrer Verantwortung für die eigene Entscheidung und Handlung, wie Adler formuliert. <sup>97</sup> Anstelle der eigenen Person werden Faktoren der Vererbung, die Eltern oder andere Einflüsse als Handlungsgründe angeführt. Als pathologische Ursache hinter dieser »Distanz« sieht Adler ein »Minderwertigkeitsgefühl«.

In weniger terminologischer Bedeutung wird das Wort von psychoanalytischen Autoren verwendet: Alphonse Maeder spricht 1912 von der »Eigenart der vornehmen englischen ›Distanzhöflichkeit«. <sup>98</sup> Und Sigmund Freud bemerkt 1937, die analytische Arbeit gehe am besten vor sich, »wenn die pathogenen Erlebnisse der Vergangenheit angehören, so daß das Ich Distanz zu ihnen gewinnen konnte«. <sup>99</sup> Zu einem theoretisch wichtigen Begriff wird ›Distanz‹ im Rahmen der Psychoanalyse aber nicht; er erscheint daher auch nicht in psychoanalytischen Wörterbüchern <sup>100</sup>.

Seit den 1920er Jahren bemühen sich Psychologen um eine Operationalisierung des Konzepts im Zusammenhang von Untersuchungen zur Nähe und Ferne in persönlichen Beziehungen. Wilhelm Stok definiert 1927: »Zwei Menschen stehen einander um so näher je besser sie sich ineinander einfühlen können, je gründlicher sie einander kennen, und je mehr sie einander von sich selbst kundtun.« <sup>101</sup>

Die Psychologie ist die einzige Disziplin, in deren Wörterbüchern ›Distanz‹ regelmäßig als Lemma geführt wird. Es wird definiert als »Maß des Intimitätsgrades interpersonalen Beziehungen« (1983) <sup>102</sup>, als »subjektive Entfernung zu einer Person oder Gruppe« (2001) <sup>103</sup> oder als »Grad von Nähe oder Ferne im sozialen Raum« (2004) <sup>104</sup>. Die Einstellung der Körperdistanz zu den Mitmenschen gilt als eine über psychische Rückkopplungsmechanismen auf der Ebene der Individuen regulierte Größe. Nach dem Kommunikationszyklus-Modell der non-verbalen Kommunikation von Michael Argyle werden Abweichungen von dem zwischen Anziehung und Abstoßung ausbalancierten Gleichgewichtspunkt der individuellen Distanz auszugleichen versucht, z.B. durch Einschränken des Blickkontakts. <sup>105</sup>

Neben der Körperdistanz können in der Psychologie verschiedene andere Dimensionen der Distanz unterschieden werden, so insbesondere die emotionale Distanz zu anderen und die Distanz zur eigenen Person. Bemerkenswerterweise erscheint das, was im sozialen Umgang als Unhöflichkeit und Unfreundlichkeit vorgeworfen werden kann (»er verhält sich distanziert zu seinen Kollegen«), im Innerpsy-

chischen meist als Kompliment (»sie hat Distanz zu sich«). Das psychologische Konzept der *Selbstdistanz* erscheint erst am Ende des 19. Jahrhunderts. Lou Andreas-Salomé bemerkt 1899 in Bezug auf den Typus der schreibenden Frauen, ihnen würde »jenes eigentümliche selbstlose, zum eigenen Selbst Distanz gewinnende Sich-Verbrauchen-Lassen vom künstlerischen Gebilde« fehlen.<sup>106</sup> Von einem anderen Autor wird 1925 Goethe dagegen »die große Kunst, zu den Dingen und zu sich selbst Distanz zu halten« attestiert.<sup>107</sup> Als wissenschaftlich-methodisches Prinzip der Objektivität exponiert der Völkerkundler Wilhelm Mühlmann die Selbstdistanz 1938, indem er als Ziel formuliert, »daß der Forscher zu sich selbst Distanz gewinne«.<sup>108</sup>

Mit dem Begriff der ›Selbstdistanz‹ ist ein Verhältnis zwischen verschiedenen psychischen Ebenen eines Individuums bezeichnet. Dieses Verhältnis gilt auch als Ausdruck der individuellen Reflektiertheit, so heißt es bei Dieter Claessens 1968: »Reflexivität kann [...] als ein Maß für die ›Distanz‹ angesehen werden, die zwischen den aufeinander reflektierenden Ebenen der Psyche zugelassen wurde oder der Chance nach besteht«.<sup>109</sup> Zwischen dem unreflektierten »Engstirnigen« und dem distanzierten »Zweifler« macht sich hier ein Spektrum von Persönlichkeitstypen auf.

Eine besondere Rolle kommt dem Begriff der Distanz schließlich in der Psychologie der Liebe zu. Dies gilt zunächst in rein räumlicher Hinsicht in dem Sinne wie Wilhelm Busch 1875 dichtet: »Und die Liebe per Distanz,/ kurz gesagt, mißfällt mir ganz«<sup>110</sup> – ein Vers, den Sigmund Freud 1909 aufnimmt<sup>111</sup>. Von eigentlicher Bedeutung ist der Begriff der Distanz aber in seiner nicht-räumlichen, sozialen Dimension, die in vielen literarischen Texten thematisiert wird, etwa in den Worten einer Erzählung Ingeborg Bachmanns aus dem Jahr 1961: »Menschlichkeit: den Abstand wahren können. Haltet Abstand von mir, oder ich sterbe, oder ich morde, oder ich morde mich selber. Abstand, um Gottes willen!«.<sup>112</sup> Oder bei Peter Handke, der in einem Interview aus dem Jahr 1978 bemerkt: »Die Liebe sollte etwas sein, das ganz kühn macht und zugleich immer in Distanz bleibt. Damit meine ich nicht eine räumliche Entfernung, sondern eine Distanz, die dem anderen die Würde läßt. Liebe kann ich mir jedenfalls nur in dieser heroischen Distanz vorstellen – die auch eine Verehrung des einen für den anderen ist und gleichzeitig eine Art Strenge«.<sup>113</sup> Einige Jahre später identifiziert Niklas Luhmann in einer soziologischen Analyse der Liebe eine »typisch romantische Paradoxie«: »die Erfahrung, der *Steigerung* des Sehens, Erlebens,

Genießens *durch Distanz*. Der Abstand ermöglicht jene Einheit von Selbstreflexion und Engagement, die im unmittelbaren Genuß verlorengehen würde. So wird der Akzent von der Erfüllung in die Hoffnung, in die Sehnsucht, in die Ferne verlagert, und man muß den Fortschritt im Prozeß des Liebens dann ebenso suchen wie fürchten«.<sup>114</sup> – Trotz dieser zentralen Stellung der Distanz für das Thema der Liebe, haben das Wort oder seine Synonyme und Antonyme aber keinen Eingang in die Haupteinträge populärer Wörterbücher der Liebe gefunden<sup>115</sup>.

## 6. Biologie

Im Bereich des Lebendigen fungiert der Distanzbegriff zunächst allgemein zur Charakterisierung der besonderen Seinsweise aller Lebewesen. Als offene Systeme, die für ihren Erhalt auf einen Stoff- und Energieaustausch mit ihrer Umwelt angewiesen sind, müssen Lebewesen beständig Arbeit verrichten, was ihnen aber nur möglich ist, wenn sie sich fern des thermodynamischen Gleichgewichts befinden. In der biologischen Systemtheorie werden diese Verhältnisse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts näher bestimmt. Der Begründer der Systemtheorie, Ludwig von Bertalanffy, stellt 1942 fest, das Fließgleichgewicht, in dem sich Organismen befinden, könne kein echtes Gleichgewicht sein, weil dieses arbeitsunfähig wäre, sondern nur ein scheinbares Gleichgewicht, »das in einem gewissen Abstand vom wahren konstant erhalten wird, daher arbeitsfähig ist, andererseits aber zur Aufrechterhaltung der Distanz vom wahren Gleichgewicht ständig neu zugeführter Energien bedarf«.<sup>116</sup>

Aus thermodynamischer Perspektive werden Organismen als »dissipative Strukturen« bestimmt (Prigogine und Nicolis 1967<sup>117</sup>), die ihren Ordnungszustand nur unter ständiger Energiezufuhr aufrechterhalten können. In dieser Perspektive haben Organismen den gleichen Status wie einige anorganische Systeme, z.B. Strudel oder Wirbel. Unterschieden sind sie von diesen aber, weil sie aus eigener Dynamik einen Körper aufbauen. Dieser Körper spielt in der Entfaltung der Lebendigkeit der Organismen eine entscheidende Rolle, weil er als ein zu den physikalischen Prinzipien hinzukommender Bedingungsfaktor (»constraint«) wirksam ist, der die Eigengesetzlichkeit und Autonomie des Organismus begründet.<sup>118</sup> Mit Michael Polanyi gesprochen, ist der Körper als die von dem biologischen System selbst gegebene »Randbedingung« für die chemischen und physikalischen Prozesse wirksam. Weil diese Randbedingung



nicht selbst Teil der physikalischen Gesetze ist, stellen Organismen (ebenso wie Maschinen) für Polanyi gegenüber der Physik »irreduzible Strukturen« dar.<sup>119</sup> In seiner Studie über »Gesetz und Distanz« drückt Michael Hampe diese Zusammenhänge 1996 so aus, dass in Organismen und Maschinen eine Distanzierung von den Naturgesetzen erfolge, beispielsweise eine »Distanzierung der Vögel von der Schwere mit Hilfe der Vogelflügel«<sup>120</sup>: »Der mit den Schwingen schlagende Vogel und das beschleunigende Flugzeug distanzieren sich von den Schweregesetzen (sie reflektieren sie), indem sie auf deren Hintergrund eine weitere Determination etablieren, indem sie unter ihren Flügeln einen höheren Druck erzeugen, als über diesen herrscht«<sup>121</sup>. In diesem Verständnis ist der Distanzbegriff für die Biologie fundamental: Er bringt die Etablierung einer weiteren Determinationsebene zum Ausdruck, über die sich die Biologie als eine autonome Wissenschaft konstituiert, als eine Wissenschaft, die es mit Eigenschaften und Aktivitäten komplexer Körper zu tun hat, die erst auf der Ebene dieser Körper real sind.

Einen in spezifischer Weise auf Tiere bezogenen Distanzbegriff entwickelt Hans Jonas in den 1950er Jahren. Nach Jonas sind alle Lebewesen als offene Systeme durch eine Bedürftigkeit im Hinblick auf ihre Umwelt ausgezeichnet. Weil Pflanzen in dauerndem Kontakt mit ihrer Nahrung stehen, gebe es in ihrem Leben aber keine Lücke, über die hinweg Bedürfnisse fühlbar würden: »Unmittelbarkeit ist hier garantiert durch ständige Kontiguität zwischen Aufnahmeorgan und äußerem Vorrat«<sup>122</sup>. Anders dagegen bei den Tieren, die von organischer Nahrung abhängen, deren unmittelbare Anwesenheit in ihrer Umwelt nicht garantiert ist. Ihr Leben sei daher durch eine »Mittelbarkeit« und »Lücke« zwischen Bedürfnis und Befriedigung beherrscht. Kognitiv manifestiert sich diese Mittelbarkeit nach Jonas durch eine »Einschaltung von *Abstand* zwischen Trieb und Erfüllung«, so dass Jonas allgemein von der »wesenhaften »Abständigkeit tierischen Seins« sprechen kann.<sup>123</sup> In dem Raum dieser Abständigkeit entwickle sich die Welt der Gefühle der Tiere: »Tierisches Sein ist seinem Wesen nach leidenschaftliches Sein«.<sup>124</sup>

Organismen sind aber nicht nur in Distanz zum thermodynamischen Gleichgewicht existierende chemische Systeme, sondern in Raum und Zeit befindliche konkrete Einzeldinge. Gerade wegen dieser Existenzweise als räumlich separierte Individuen spielt die Distanzregulation zwischen ihnen eine fundamentale Rolle. Denn Organismen sind aufeinander bezogen, nicht selten in der Verrichtung ihrer biolo-

gischen Funktionen aufeinander angewiesen, sei es als Nahrung, Sexualpartner oder Mitglieder in Kooperationsnetzwerken. Die biologische Bedeutung der Distanz findet ihren Ausdruck in der affektiven Besetzung der Wahrnehmung von Distanz. Biologen haben eine Reihe von Termini für verschiedene Kontexte entwickelt, in denen die interindividuelle Distanz mit einem Zahlenwert verknüpft werden kann: Die *Individualdistanz* für die Entfernung zwischen Individuen einer Art, die sie zu unterschreiten zu vermeiden versuchen, die *Sozialdistanz* für die Entfernung zwischen sozial lebenden Individuen, die sie nicht zu überschreiten bestrebt sind, die *Fluchtdistanz* für die Entfernung, die sich ein Räuber einem Beutetier nähern kann, bevor dieses davonläuft, wenn es den Räuber wahrgenommen hat, und die *Wehrdistanz* für die Distanz, ab der ein von einem Feind verfolgtes Tier von der Flucht- auf die Verteidigungsreaktion umschaltet. Alle vier Ausdrücke gehen auf den ehemaligen Zürcher Zoodirektor Heini Hediger zurück, der sie zwischen 1934 und 1941 einführt.<sup>125</sup> *Distanztiere* nennt Hediger allgemein solche, bei denen es nur anlässlich von Paarungs- und Brutpflegeverhalten oder im Spiel zu einer geduldeten Unterschreitung der Individualdistanz kommt.<sup>126</sup>

Im Anschluss an Hediger entwickelt der Kulturanthropologe Edward T. Hall eine differenzierte Beschreibung der personalen und sozialen Räume des Menschen. Als Sammelbezeichnung für alle Untersuchungen in dieser Richtung führt Hall 1963 die Bezeichnung *Proxemik* (engl. »proxemics«) ein.<sup>127</sup>

Ein ganz anderer biologischer Distanzbegriff kann für das Verhältnis zwischen den universalen Funktionsbezügen der Lebewesen bestimmt werden. Die beiden für die Biologie grundlegenden Funktionskomplexe aller Lebewesen sind Selbsterhaltung und Fortpflanzung. Mit dem Dualismus dieser Funktionsbezüge ist die Möglichkeit für eine innerbiologische Distanzierung von einem Funktionsbezug zu Gunsten des anderen gegeben. Der biologisch häufigste Fall ist der Verzicht auf die Optimierung der Selbsterhaltung zu Gunsten der Fortpflanzung. In der Absicht, den »animalischen Ursprung der Ästhetik« nachzuweisen, bezieht sich Wolfgang Iser auf diesen Dualismus und behauptet von der sexuellen Selektion unter Tieren, sie bewirke eine »erste Abstandsgewinnung gegenüber den Anforderungen ausschließlich natürlicher Fitness« (d.h. der Selbsterhaltung des Individuums): »sexual selection [...] yields a *second range of utility*. It develops things that are useful for the sexual struggle without being useful – in fact are often even disadvantageous – in the struggle for life. So sexual selection effects a first

distancing from the requirements of natural fitness alone«. <sup>128</sup> Mit dieser Distanzierung von der Nützlichkeit des Überlebens durch die Selbstbezüglichkeit der sexuellen Selektion sieht Welsch den offenen Raum der Ästhetik begründet.

## 7. Anthropologie

*Distanz* ist die Metapher, die neben der optischen Metapher der *Reflexion* am häufigsten eingesetzt wird, um die *conditio humana* auf allgemeine Weise zu bezeichnen. Der Mensch ist das Distanztier *par excellence*. Die verbreitete Rede von der Distanzierungsfähigkeit als ein spezifisches Humanum findet sich allerdings erst seit den 1920er Jahren, genauer seit der Begründung der Philosophischen Anthropologie. Bezogen wird die Distanz in der Anthropologie meist auf das Verhältnis des Menschen zu seiner (biologischen) Umwelt. In der Distanzierung von dieser Umwelt entwickelt der Mensch seine Welt, so Max Scheler 1928. Die Tiere haben nach Scheler allein eine »Umwelt«, aber keine »Welt«, denn: »Das Tier hat keine ›Gegenstände‹: es lebt in seine Umwelt ekstatisch hinein, die es gleichsam wie eine Schnecke ihr Haus als Struktur überall hinträgt, wohin es geht – es vermag diese Umwelt nicht zum Gegenstand zu machen«. <sup>129</sup> Die »eigenartige Fernstellung, diese Distanzierung der ›Umwelt‹ zur ›Welt‹« bilde dagegen ein Spezifikum des Menschen. <sup>130</sup> Ähnlich heißt es 1929 bei Ernst Cassirer: »Alle Erkenntnis der Welt und alles im engeren Sinne ›geistige‹ Wirken auf die Welt erfordert, daß das Ich die Welt von sich abbrückt, daß es, im Betrachten wie im Tun, eine bestimmte ›Distanz‹ zu ihr gewinnt. Das tierische Verhalten kennt diese Distanz noch nicht: das Tier lebt in seiner Umwelt, ohne sie sich in dieser Weise gegenüberzustellen und sie, kraft dieser Gegenüberstellung ›vorzustellen‹«. <sup>131</sup>

Die Rede von der Distanz des Menschen zur Umwelt wird erst möglich, nachdem der Umweltbegriff in der Biologie eine zentrale Rolle erhalten hat. Dies erfolgt im 19. Jahrhundert im Zuge der Etablierung von Evolutionstheorien, welche die langfristige Veränderung von Organismen in der Folge der Generationen auf den Einfluss der Umwelt zurückführen, einen direkten Einfluss (Lamarck) oder einen über Prozesse der Selektion vermittelten indirekten Einfluss (Darwin). Neben diese evolutionstheoretische Verflechtung von Organismus und Umwelt tritt seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine ökologische Perspektive, die die Spezifität der ökologischen Nische für jede biologische Art betont. In der Folge dieser

Beschreibung des Organismus als »Anpassung« an seine Umwelt wird häufig überhaupt der Zusammenhang von Organismus und Umwelt als eine Einheit formuliert (von Uexküll 1909: »Die Umwelt, wie sie sich in der Gegenwelt des Tieres spiegelt, ist immer ein Teil des Tieres selbst«<sup>132</sup>; Haldane 1913: »The living body and its physiological environment form an organic whole«<sup>133</sup>).

Vor dem Aufkommen des evolutionstheoretisch motivierten adaptationistischen Denkens im 19. Jahrhundert ist nicht ›Distanz‹, sondern ›Reflexion‹ die Leitmetapher zur Bestimmung der Sonderstellung des Menschen. Sie findet sich deutlich formuliert in Hermann Samuel Reimarus' Schrift über die »Kunsttriebe« der Tiere von 1760 (1773: »in der Reflexion [...] sind alle Vorzüge der Menschen enthalten«<sup>134</sup>) und bei Johann Gottfried Herder in seiner Sprachabhandlung von 1772, in der er die Reflexionsgabe unmittelbar mit der Sprachfähigkeit des Menschen verknüpft: »Der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden«. <sup>135</sup> Trotz der sehr unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Bilder, die mit ›Reflexion‹ und ›Distanz‹ aufgerufen sind, werden beide eingesetzt, ein verwandtes Verhältnis zu bezeichnen: das der Separation des Menschen von den determinierenden Einflüssen seiner Umgebung und die Fähigkeit zur autonomen Setzung eigener, aus innerer Dynamik entwickelter Ziele. Für Immanuel Kant ist der Mensch »das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen«. <sup>136</sup> Das »Reflexionsvermögen« (Tetens 1777 im Anschluss an Reimarus<sup>137</sup>) oder »Distanzierungsvermögen« gilt damit als die spezifisch menschliche Entkopplungskraft, die ihn davor bewahrt, zu einem Spielball äußerer und von der Natur eingepflanzter innerer Antriebe zu werden.

Der Ausdruck ›Distanzierungsvermögen‹ erscheint allerdings erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts, zunächst im Kontext der Literaturwissenschaft: Arthur Moeller-Bruck gesteht 1901 dem Dichter Arno Holz ein »Distanzierungsvermögen« zu, das er auf dessen »synthetische Fähigkeit, die Art zu taxieren, in der sich Literatur entwickelt«, zurückführt. <sup>138</sup> In den 1920er Jahren erscheint ›Distanzierungsfähigkeit‹ als ein psychoanalytischer Begriff: Mit Hilfe eines »Projektionsmechanismus« sei »die Libido an den Objekten wieder angebracht worden, und die durch die Identifizierung verloren gegangene Distanzierungsfähigkeit wieder hergestellt«. <sup>139</sup> Erst seit den 1970er Jahren wird der Ausdruck zu einem regelmäßigen verwendeten Terminus: Wolfram Fischer konsta-

tiert 1973 ein »anthropologisches Grunddatum der Distanzierungsfähigkeit des Menschen«<sup>140</sup>, und im folgenden Jahr heißt es in einer theologischen Abhandlung: »Die Distanzierungsfähigkeit des menschlichen Geistes ist sein Reflexionsvermögen«<sup>141</sup>.

Seit den 1920er Jahren ist ›Distanz‹ ein stets wiederkehrender Begriff in den philosophischen Versuchen zur Bestimmung der Eigenart des Menschen. Erich Rothacker stellt 1941 polarisierend einander gegenüber: die »animalisch-eschafte Drangnähe« des Tieres und die »ichhafte objektivierende Distanz« des Menschen; formelhaft bringt er diese Opposition auf die Gleichung »Mensch : Tier = Distanz : Drang«.<sup>142</sup> Helmuth Plessner streicht 1950 die »spezifische Distanz« heraus, »welche allen menschlichen Monopolen, nicht zuletzt der Sprache, zugrundeliegt«.<sup>143</sup> Er identifiziert die »Distanziertheit des Menschen zu sich und seiner Umwelt« mit seiner »Geistigkeit«.<sup>144</sup> Bei Werner Flach heißt es 1997: »Der Mensch nimmt seiner lebensgeschichtlichen Determination ungeachtet dieser gegenüber eine gewisse Distanz ein. Er hat neben dem Lebensdienlichen auch anderes im Auge. Er ist dazu jedenfalls imstande. Er vermag sich den Ansprüchen des Lebens gegenüber souverän zu verhalten. [...] Die Lebensbelange sind nachrangig [...]; sie sinken dazu herab, Träger eines Überbaus zu sein«.<sup>145</sup>

Im Denken Hans Blumenbergs spielt der Distanzbegriff seit seiner (unveröffentlichten) Habilitationsschrift über ›Die ontologische Distanz‹ von 1950 eine grundlegende Rolle. In Anlehnung an Heidegger und Cassirer geht es Blumenberg anfangs um eine kulturphänomenologische Geschichte der Distanz von Sein und Seiendem.<sup>146</sup> Besonders prominenten Status erlangt der Distanzbegriff in Blumenbergs posthum 2006 erschienener ›Beschreibung des Menschen‹. Ausgangspunkt ist dabei im Anschluss an Paul Alsberg die anthropologische Grundsituation der Aufrichtung des Körpers und des Freiwerdens der Hände zum Werfen von Gegenständen. Durch diese Körperaufrichtung sei der Mensch in die Lage versetzt, sich die Welt körperlich auf Distanz zu halten, indem mittels Wurfgeschossen sowohl Feinde abgewehrt als auch Nahrung gewonnen werden konnten: »Der Mensch ist [...] mit einem Wurf entstanden«.<sup>147</sup> Mit der körperlichen Distanz von der Welt entsteht nach Blumenberg auch die Möglichkeit einer geistigen Distanzierung, in der das Gegenwärtige abgehalten und zugleich das Abwesende zur Anwesenheit gebracht werden könne. Die »Gewinnung der Distanz« wird zur »elementaren Fähigkeit des Menschen«; sie reiche »vom ersten Abwehrakt durch Steinwurf bis zum Begriff, der die Welt in der Schreibstube

versammelt, ohne daß ein Sandkorn von ihr gegenwärtig sein müßte«.<sup>148</sup> In Anlehnung an den alten Begriff der Fernwirkung, die *actio in distans* (s.o.), spricht Blumenberg von der *actio per distans* als dem beim Menschen wirksamen Handlungsprinzip. Dieser Begriff wird bei Blumenberg zum grundlegenden »Menschheitsprinzip« (Alsberg): »In der deskriptiv darstellbaren Mannigfaltigkeit der Leistungen des Menschen läßt sich das Einheitsprinzip am ehesten unter dem Stichwort ›Distanz‹ erfassen. Eine Antwort auf die Frage, wie der Mensch möglich sei, könnte daher lauten: *durch Distanz*«.<sup>149</sup> Die *actio per distans* steht dabei nicht nur am Anfang der Menschheitsentwicklung – also in der menschlichen Distanzierung von der Natur oder *Naturbefreiung*, wie es seit den 1820er Jahren und 1922 bei Alsberg heißt<sup>150</sup> –, sondern sie wird ebenso zum Prinzip der Kulturentwicklung, denn auch Kulturtechniken wie die Erinnerung erscheinen Blumenberg als Formen der *actio per distans*; die Vernunft avanciert überhaupt zum »Inbegriff« der »Leistungen auf Distanz«, weil über sie das Abwesende und das bloß Mögliche vorgestellt werden kann<sup>151</sup>: »Vernunft [ist] die *actio per distans* in Reinkultur«<sup>152</sup>. Die Praxis der menschlichen Kultur kann damit insgesamt als die Rekursivität und Iteration von Distanzierungsprozessen interpretiert werden.<sup>153</sup>

Ähnlich wie Blumenberg interpretiert auch der Soziologe Dieter Claessens Distanzierungsoperationen als die entscheidenden Schritte zur Entstehung und Stabilisierung des Menschen als Gattungswesen. Nach Claessens vollzieht sich dabei eine allmähliche Übertragung von Geltungsansprüchen aus den natürlich gegebenen Instinkten auf den kulturellen Kontext einer sozialen Gruppe: »›Geltung‹ wird im Prozeß der Distanzierung gleichsam aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgelöst und damit erst zur Frage, die beantwortet werden muß. [...] Der die Distanzierung institutionalisierende Insulationsprozeß [gegenüber den natürlichen Selektionsdrücken] selbst schafft [...] Geltung [...]. Die Gruppe, das ›Wir‹, das ›Ganze‹ *sind* die Geltung, denn sie sind das Leben: nämlich Garantie für menschliches, und das muß hier auch immer heißen: distanziertes Leben«.<sup>154</sup>

Als »Distanzierungstechnik« (Claessens 1968<sup>155</sup>) und Medium der Entzweigung mit der Welt gilt in der Anthropologie allgemein die Sprache, und dabei besonders die geschriebene Sprache. Denn in der Schrift zeigt sich die Differenz von Zeichen und Welt, oder wie Niklas Luhmann 1997 schreibt: »Mit der Einführung von Schrift wird die Zeichenhaftigkeit, die Worthaftigkeit, der Abstand der Worte,

ihre Kombinatorik (Grammatik), kurz: die Distanz zur Welt zum Problem, das in der Kommunikation reflektiert wird.«<sup>156</sup> In der Kommunikation darüber wird die Schrift nicht nur zum Medium der Distanzierung von der Welt, sondern gleichzeitig der möglichen Distanzierung von der Sprache.

In den Diskussionen um die Sonderstellung des Menschen spielt die Beschreibung einer Distanzierung des Menschen von den Mechanismen, welche die gesamte organische Natur beherrschen, eine wichtige Rolle. Besonders die Ausschaltung der Prinzipien der Selektion in der Evolution des Menschen wird bis in die 1970er Jahre intensiv diskutiert. Nach der Analyse Hugh Millers von 1964 ist die Zivilisation als eine Isolierung gegen den Selektionsdruck zu verstehen. Das Sozialleben des Menschen habe um den Einzelnen eine schützende Hülle oder einen Muff erzeugt, der ihn gegenüber dem Druck der Selektion isoliere.<sup>157</sup> Peter Sloterdijk spricht im Anschluss daran 2001 allgemein von der *Naturdistanzierung* als einem Prinzip der menschlichen Evolution: Mit dem Menschen gebe es eine »Naturgeschichte der Naturdistanzierung«.<sup>158</sup> Eine entscheidende technologische Innovation ist für Sloterdijk in diesem Zusammenhang – und im Anschluss an Paul Alsbergs Monografie »Das Menschheitsrätsel (1922) – die Fähigkeit zum Werfen von Steinen; der »Körperausschaltung« mittels »außerkörperlicher Abwehrmethoden« (Alsberg<sup>159</sup>) korrespondiere eine »Handeinschaltung«.<sup>160</sup> Im Werfen von Steinen erweise sich die manuelle »Dingbeherrschung als evolutionäre Alternative zur fluchterzeugten Distanz«; der Mensch entwickle auf diese Weise eine besondere »Distanzbeziehung zu bewertbaren Objekten«.<sup>161</sup> In der Überzeugung, dass diese Beziehung elementar für den Prozess der Menschwerdung ist, kann Sloterdijk überspitzt behaupten: »Der Mensch stammt weder vom Affen (*singe*) ab, [...] noch stammt er vom Zeichen (*signe*) ab, [...] sondern er kommt vom Stein her«.<sup>162</sup> Mit der Werkzeugbeherrschung, wie dem Werfen von Steinen, erfolgt dabei nicht nur eine wörtlich zu nehmende Distanzierung von der (feindlichen) Umwelt, sondern auch eine Distanzierung von der Natur insgesamt: »die erhöhte Distanzierung von der Umwelt« ermögliche »die weitere Nichtanpassung«.<sup>163</sup>

## 8. Ästhetik

»[E]in Dichter nehme sich ja in Acht, mitten im Schmerz den Schmerz zu besingen. [...] Aus der sanften und fernenden Erinnerung mag er dichten,

[...] aber ja niemals unter der gegenwärtigen Herrschaft des Affekts, den er uns schön versinnlichen soll« – so schreibt Friedrich Schiller 1791 in seiner anonym veröffentlichten und später berühmten Kritik der Gedichte Gottfried August Bürgers.<sup>164</sup> Er bringt damit eine klassische Position auf den Punkt, die für die Epoche nach dem »Sturm und Drang« am Ende des 18. Jahrhunderts charakteristisch ist. Besonderer Ausdruck dieser Auffassung sind die sachlichen Beschreibungen von menschlichem Elend und Leid in Heinrich von Kleists Novellen, etwa dem »Erdbeben in Chili« (1807). Ihnen wird ein Stil des »chronischen Berichtens« und eine »Ästhetik ohne Mitleid« attestiert.<sup>165</sup>

Ein solcher Stil findet sich aber nicht erst in der deutschen Klassik, sondern seit der Antike. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno sehen bereits in der homerischen Dichtung, besonders dem 22. Gesang der Odyssee, die von der Hinrichtung der zu Huren herabgesunkenen Dienerinnen des Odysseus berichtet, »eine Genauigkeit des Beschreibens, die schon die Kälte von Anatomie und Vivisektion ausstrahlt«<sup>166</sup>; hier zeige sich eine »kalte Distanz der Erzählung, die noch das Grauenhafte vorträgt, als wäre es zur Unterhaltung bestimmt«<sup>167</sup>.

Am Ende des 18. Jahrhunderts ist es Friedrich Hölderlin, der den Distanzbegriff im Zusammenhang von ästhetischen Überlegungen einführt. Der Anfang der letzten von »sieben Maximimen« aus dem Jahr 1799 lautet: »Es kommt alles darauf an, daß die Vortrefflichen das Inferieure, die Schönen das Barbarische nicht zu sehr von sich ausschließen, sich aber auch nicht zu sehr damit vermischen, daß sie die Distanz, die zwischen ihnen und den andern ist, bestimmt und leidenschaftslos erkennen, und aus dieser Erkenntniß wirken, und dulden«.<sup>168</sup> Hölderlin macht den Distanzbegriff damit nicht nur zu einer sozialen Kategorie, sondern formuliert zugleich eine Haltung, die als Grundsatz künstlerischen Schaffens in der Moderne gelten könnte.

Eine besondere Konjunktur erleben programmatische Äußerungen, nach denen nicht Gefühle, sondern nüchterne Kalkulationen den künstlerischen Schaffensakt bestimmen, um die Wende zum 20. Jahrhundert. So schreibt Oscar Wilde 1891: »the real artist is he who proceeds, not from feeling to form, but from form to thought and passion«.<sup>169</sup> Thomas Manns *Tonio Kröger* (1903) sagt von sich als Künstler, er sei ein »kalter und eitler Scharlatan«, der sich seine Kunst durch ein »Kaltstellen und Auf-Eis-Legen der Empfindung« erkaufte.<sup>170</sup> Und bei Paul Valéry heißt es 1924: »l'enthousiasme n'est pas un état d'âme évrivain«.<sup>171</sup> Elizabeth M. Wilkinson

kann ihren kommentierenden Aufsatz ›Über den Begriff der künstlerischen Distanz‹ aus dem Jahr 1957 daher mit dem Satz beginnen: »Wollten wir mit einem Wort den modernen Dichter und sein Werk bezeichnen, so kämen wir vielleicht auf das Wort Nüchternheit«. <sup>172</sup>

Bezeichnenderweise wird um 1900 aber nicht nur ›Distanz‹, sondern auch der Gegenbegriff ›Intimität‹ zu einem Zentralbegriff der Kunst erklärt. <sup>173</sup> »Das Wesen der ›modernen‹ Kunst ist ›Intimität‹«, heißt es in der ›Allgemeinen Kunst-Chronik‹ von 1893. <sup>174</sup> In einer Zeit, die durch Anonymisierung der Beziehungen in den industrialisierten Arbeitsprozessen und dem Aufkommen neuer Distanzierungstechniken in den Medien und der Kunst geprägt ist – etwa durch Fotografie, Phonografie und Kino –, setzt eine Suche nach Intimität ein, die ihren Ausdruck in einem Rückzug aus der Öffentlichkeit, der Gründung privater Salons wie der *Intimen Theater* (das erste 1895 in München) und der Entstehung neuartiger, auf die Erforschung des Ich gerichteten intimen Seelenlehren wie der Psychoanalyse findet. Diese Intimitätspraktiken haben aber einen bemerkenswert exklusiven Charakter; sie etablieren sich als »Agenturen einer kulturellen Distinktion und Ausgrenzung«, wie Marianne Streisand 2001 bemerkt. <sup>175</sup> Gerade die Suche nach Intimität resultiert damit in einer Stabilisierung sozialer Distanz. Im Gegensatz zu ›Distanz‹ war dem Gegenbegriff ›Intimität‹ auch nur eine kurze Frist als zentrales Konzept der ästhetischen Theorie beschieden. Unter Verweis auf das Rezeptionsbedürfnis nach stimmungsvoller Landschaft, der *paysage intime*, und den das Seelenleben zergliedernden Roman, den *roman intimiste*, erklärt »Meyers Konversationslexikon‹ von 1905 ›intim‹ für »ein Schlagwort der modernen Kunst« – in früheren und späteren Auflagen dieses Lexikons ist dies jedoch noch nicht bzw. nicht mehr zu finden. <sup>176</sup>

Das Verhältnis der Begriffe ›Distanz‹ und ›Intimität‹ besteht in der ästhetischen Theorie aber auch nicht in einem einfachen Gegensatz. Vielmehr kann der eine Begriff gerade durch den anderen erläutert werden. Diesen Weg geht beispielsweise John Dewey, wenn er 1934 ästhetische Distanz als eine intime Teilnahme und ein Versinken in einer Wahrnehmung erläutert: »Distance is a name for a participation so intimate and balanced that no particular impulse acts to make a person withdraw, a completeness of surrender in perception«. <sup>177</sup> Die ästhetische Nähe zum Werk bewirkt eine Distanz von der Welt.

Zu einem wichtigen theoretischen Begriff der Ästhetik wird ›Distanz‹ bei Georg Simmel. In einem Aufsatz über ›Soziologische Ästhetik‹ aus dem Jahr

1896 behauptet Simmel, das ästhetische Wertempfinden »knüpft den Werth der Dinge an ihren Abstand von einander: auf eben diesem Abstand an und für sich ruht ein Schönheitswerth«. <sup>178</sup> Von der Kunst schreibt Simmel allgemein, sie stifte »eine Entfernung von der Unmittelbarkeit der Dinge, sie läßt die Konkretheit der Reize zurücktreten und spannt einen Schleier zwischen uns und sie«. <sup>179</sup> In seiner ›Philosophie des Geldes‹ von 1900 baut Simmel diese Auffassung weiter aus: Allgemein stellt Simmel fest, dass die »Eigenbedeutung der Dinge« zur Geltung komme, wenn die Menschen von ihnen »hinwegtreten« und »Raum« oder »Distanz« zwischen sich und die Objekte legen. <sup>180</sup> In einer psychologisierenden Argumentation behauptet er dabei, dass unsere Wertschätzung und unser Begehren auf solche Dinge gerichtet seien, die unserem unmittelbaren Gebrauch und Genuss entzogen sind, sich also in einer Distanz zu uns befinden. Für das Verhältnis von Wert und Gebrauch nimmt Simmel ein seltsam paradoxes Verhältnis an: Es sei »nicht deshalb schwierig, die Dinge zu erlangen, weil sie wertvoll sind, sondern wir nennen diejenigen wertvoll, die unserer Begehrung, sie zu erlangen, Hemmnisse entgegensetzen«. <sup>181</sup> Die Distanz bestimmt also eigentlich den Wert der Dinge und das Begehren nach ihnen – offensichtlich ein Mechanismus, der das Begehren an kein Ende kommen lässt.

In Bezug auf Objekte der Kunst heißt es bei Simmel, die Formen der Künste »stellen uns in eine Distanz von dem Ganzen und Vollen der Dinge, sie sprechen zu uns ›wie aus der Ferne‹, die Wirklichkeit gibt sich in ihnen nicht mit gerader Sicherheit, sondern mit gleich zurückgezogenen Fingerspitzen«. <sup>182</sup> Simmel erklärt dies zum »Lebensprinzip aller Kunst: uns den Dingen dadurch näher zu bringen, daß sie uns in eine Distanz von ihnen stellt«. <sup>183</sup> Die eigentlich ästhetische Erfahrung folgt nach Simmel nicht aus dem Umgang und Benutzen der Dinge, sondern dem entfremdendem Blick. Deutlich macht er dies u.a. an der Naturerfahrung, die erst für denjenigen ästhetisch werde, der nicht mehr unmittelbar in und von der Natur lebe: »Wer es nicht anders kennt, als in unmittelbarer Berührung mit der Natur zu leben, der mag ihre Reize wohl subjektiv genießen, aber ihm fehlt die Distanz zu ihr, aus der allein ein eigentlich ästhetisches Betrachten ihrer möglich ist, und durch die außerdem jene stille Trauer, jenes Gefühl sehnsüchtigen Fremdseins und verlorener Paradiese entsteht, wie sie das romantische Naturgefühl charakterisieren.« <sup>184</sup> Danach kann Natur also erst in der kulturell geprägten Kategorie der Landschaft als schön wahrgenommen werden. <sup>185</sup>



Eine aus der Einheit des Kunstwerks selbst folgende Einschätzung des Distanzbegriffs gibt Simmel in einer kleinen Abhandlung über den ›Bildrahmen‹ von 1902. Darin bestimmt er ein Kunstwerk als eine »Einheit aus Einzelheiten«, die sich, »als eine Welt für sich, gegen alles ihm Äußere« abschließe.<sup>186</sup> Simmel stellt dabei eine unmittelbare Verbindung von Distanz und Einheit her: »Distanz eines Wesens gegen uns bedeutet in allem Seelischen: Einheit dieses Wesens in sich.«<sup>187</sup> Ebenso wie das Seelische wird für Simmel auch das Kunstwerk erst durch seine Distanz von allem anderen zu einer Einheit in »Selbstgenugsamkeit«, einem »Für-sich-Sein« in einer »in sich befriedigten Geschlossenheit«.<sup>188</sup>

Aber nicht nur im Kontext der Kunst verortet Simmel den Distanzbegriff, auch das Geld, also der eigentliche Gegenstand seiner großen Monografie, trägt zur Distanzierung von den Dingen bei. Simmel stellt fest, »daß das Geld uns mit der Vergrößerung seiner Rolle in immer weitere psychische Distanz zu den Objekten stellt, oft in eine solche, daß ihr qualitatives Wesen uns davor ganz außer Sehweite rückt und die innere Berührung mit ihrem vollen, eigenen Sein durchbrochen wird.«<sup>189</sup> In diesem Zusammenhang verliert der Distanzbegriff seine positive Bedeutung, die Simmel mit ihm im Bereich der Ästhetik verbindet. Noch deutlicher wird die negative Besetzung in seiner späteren ›Lebensanschauung‹ (1918), in der die Distanzierung von der Welt als ein Ergebnis der Kulturentwicklung insgesamt erscheint, die dadurch tragische Züge erhält: Die von der Kultur erzeugten »Gebilde« sowie Normen und Prinzipien entwickeln nach Simmel eine Selbständigkeit, die der Dynamik der »Wirklichkeit des Lebens« im Wege stehen. Er spricht in diesem Zusammenhang von der »Lebensfremdheit« und »sterilisierenden Distanz vom Leben« dieser durch das kulturelle Leben selbst hervorgebrachten Formen.<sup>190</sup> Simmel räumt allerdings ein, dass diese Distanzierung der Prinzipien von der Lebenswirklichkeit selbst wiederum ein neues Leben begründet. So hält er das »Gesollte« insgesamt für ein »in gleicher Eigentiefe wie die Wirklichkeit wurzelndes Gebilde«, das »durchaus echtes Leben bleibt.«<sup>191</sup> ›Distanzierung‹ ist also hier der anthropologische Mechanismus zur Hervorbringung einer neuen, selbständigen Seins- und Lebenssphäre, die autonom neben der »Wirklichkeit des Lebens« steht.

Eine sehr einflussreiche Darstellung der »psychischen Distanz als Faktor der Kunst und als ästhetisches Prinzip« formuliert Edward Bullough 1912 – Mitte des 20. Jahrhunderts gilt es als das wichtigste Konzept der Ästhetik überhaupt.<sup>192</sup> Für Bullough hat die Distanz in der Kunst zwei Seiten: eine negative,

die im Ausblenden praktischer, auf die Nützlichkeit gerichteter Aspekte der Dinge besteht, und eine positive, welche die Etablierung einer neuen Perspektive auf die Dinge bewirkt. Durch diese positive Seite der Distanz würden im alltäglichen Umgang verdeckte Aspekte der Dinge zum Vorschein kommen; die Kunst entkoppelte die Dinge gewissermaßen von ihrer Nützlichkeit (»putting it out of gear with practical needs and ends«).<sup>193</sup> In diesem allgemeinen Sinne sei Distanz ein Faktor in jeder Kunst (»Distance is a factor in all Art«).<sup>194</sup> Er wird näher bestimmt als das Kriterium, welches das Schöne von dem lediglich Angenehmen unterscheidet. Ausgehend von der Spannung zwischen dem Angenehmen, d.h. dem die Rezipientenerwartung voll Erfüllenden, und dem Überraschenden im Kunstwerk entwirft Bullough eine »Antinomie der Distanz«: Die Intensität der ästhetischen Erfahrung wachse zwar einerseits mit der »Konkordanz« zwischen dem Charakter eines Kunstwerks und dem Rezipienten, andererseits könne sich ein Genuss nur einstellen, wenn die Distanz gewahrt bleibe. So könne ein eifersüchtiger Ehemann zwar eine besondere Aufmerksamkeit für eine Aufführung des ›Othello‹ zeigen, weil ihn das Dargestellte betreffe, er könne aber nur dann einen ästhetischen Genuss daraus ziehen, wenn es ihm gelinge, eine Distanz zu dem Stück zu wahren.<sup>195</sup> Die *Distanzgrenze* (»distance limit«) ist für Bullough der Punkt, an dem die Distanz so groß geworden ist, dass die Wertschätzung für das Kunstwerk ganz verloren gegangen ist. Trotz dieses immer drohenden Verlustes der Konkordanz und Beziehung auf sich selbst sei die Distanz aber doch die Einstellung, die das ästhetische Verhältnis eigentlich erst begründe. Denn sie erst befreie das Kunstwerk aus der engen Sphäre individueller Interessen und erlaube, es als einen Zweck an sich (»an end in itself«) anzusehen, der außerhalb des Reichs der praktischen Verwertungen stehe (»out of the realm of practical systems and ends«).<sup>196</sup>

Georg Mehlis gibt 1916-17 eine psychologische Erklärung für die Bedeutung der Distanz in der ästhetischen Erfahrung. Diese bezieht sich auf den außer-alltäglichen, exzeptionellen Charakter des ästhetischen Erlebens. Jede Intimität sei der Schönheit feindlich gesinnt und müsse »das ästhetische Phänomen notwendig vernichten«, so Mehlis.<sup>197</sup> Ebenso wie in Liebesbeziehungen sei auch in der Erfahrung des Kunstschönen das Geheimnisvolle und die Phantasie ein wesentliches Element. Besonderes Gewicht legt Mehlis dabei auf die zeitliche Distanz; er ist der Ansicht, »daß die schönheitsbildende Kraft der Erinnerung und Erwartung vor allem mit der Idee der Distanz zusammenhängt«<sup>198</sup>: Die Schönheit gewin-

ne »durch die Distanz der Erwartung, wie sie durch die Distanz der Vergangenheit gewinnt«.199 In dieser rezeptionsästhetischen Perspektive sind es also wesentlich die Phantasie und Projektion des Rezipienten, die den Grund des Schönen ausmachen. Das Schönheitserleben lässt sich damit zwar nicht auf Dauer stellen und erreicht seine größte Intensität überhaupt erst in der Unerreichbarkeit und Ferne des Kunstwerks. Damit kann es aber Gegenstand einer geplanten Distanzregulation werden, und Mehlis gibt dem Leser den Rat mit: »Wolle nicht die Gestalten der großen Kunst zu den Begleitern Deines Lebens machen, laß ihre stumme Herrlichkeit nicht durch Deine Alltagsträume gehen«.200

In der Mitte des 20. Jahrhunderts ist es eine ganze Reihe von Autoren, die den Distanzbegriff im Rahmen ästhetischer Theorien diskutieren. Im weiteren Kontext einer Wahrnehmungstheorie heißt es bei Helmuth Plessner 1948: »wir nehmen nur das Unvertraute wirklich wahr. Um anschauen zu können, ist Distanz nötig«; nur durch »distanzierende Entfremdung« sei »das Objekt in den Blick zu bekommen«.201 Günther Anders formuliert 1951: »Wo aber Distanz ist, da ist ›Schönheit‹ auch immer mindestens möglich. Nun gründet aber [...] die Schönheit ermöglichende, Distanz selbst noch einmal in der Tatsache der *sozialen* Distanz.«202 Anders stellt eine Verbindung zwischen dem Unantastbar-Fernen und dem Schönen her, bei der die Unantastbarkeit der Grund des Schönen ist, und nicht umgekehrt.

In zahlreichen zugespitzten Formulierungen drückt Theodor W. Adorno den Zusammenhang von Distanz und ästhetischer Einstellung aus (1947: Die »Kunst« steht in enger Verbindung mit einer »entsagenden Distanz vom Dasein«203; 1953: »Wer den Kunstwerken nah ist, dem pflegen sie so wenig Gegenstände des Entzückens zu sein wie der eigene Atem«204; 1970: »Ästhetische Erfahrung legt zwischen den Betrachtenden und das Objekt zunächst Distanz«205; 1970: »Distanz ist die erste Bedingung der Nähe zum Gehalt der Werke«206).

Für Hans Robert Jauss ergibt sich der »Kunstcharakter eines literarischen Werks« 1967 aus der »Distanz zwischen Erwartungshorizont und Werk, zwischen dem schon Vertrauten der bisherigen ästhetischen Erfahrung und dem mit der Aufnahme des neuen Werkes geforderten ›Horizontwandel‹«.207 Ein Werk, in dem diese Distanz gering ist, das also die gewohnten Rezeptionserwartungen erfüllt und keine unerwarteten neuen Perspektiven eröffnet, falle in den Bereich der »kulinarischen« oder »Unterhaltungskunst«. Ästhetische Distanz gilt damit als »konstitutive Bedingung für die Erfahrung der Schönheit in Natur und

Kunst«208, oder, wie Hans Grimminger 1986 schreibt: »Ausschließlich die Distanz des Vergnügens in der Anschauung errichtet das Reich des Schönen«209.

In einer Monografie über den Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie aus dem Jahr 1991 erhebt Konrad Paul Liessmann die Distanz zum Leitbegriff der Ästhetik überhaupt. Er konstatiert allgemein eine »ungeheure Distanz, die Kunstwerke zwischen sich und [die] Lebenswelt legen [...]: sie verhalten sich, sich überlassen, der Welt gegenüber *gleichgültig*«.210 Liessmann spricht von »dem distanzierenden, letztlich von aller Sittlichkeit dispensierenden Gestus des Ästhetischen«211: »Die ästhetische Erfahrung [...] ist eine Erfahrung sui generis [...] man erfährt, daß man eine spezifisch *andere* Erfahrung macht – nämlich eine, die ihrer Struktur nach nicht auf Empathie, sondern Distanzierung beruht [...] daß alles auch außerhalb seines Kontextes gesehen werden kann. In einer Paraphrase von Nietzsche ließe sich sagen: Die ästhetische Erfahrung – sowohl nach ihrer Produktions- wie nach ihrer Rezeptionsseite hin –, ist die *Entwertung aller Werte*«.212 Den konstitutiv hermetischen Charakter des Kunstwerks betonend, bekennt sich Liessmann zu der alten Formel *l'art pour l'art*: »was Kunst ist, oder zu Kunst geworden ist, mit dem ist nichts mehr anzufangen. Kunst befriedigt aus sich weder subjektive noch gesellschaftliche Bedürfnisse«.213 »Distanz« erscheint Liessmann als der geeignete Begriff für seine Ansicht, dass sich das ästhetische Objekt »den funktionalen Anforderungen der Gesellschaft gegenüber tatsächlich indifferent« verhält.214 Nicht Kunst, sondern nur Kitsch ist nach Liessmann dazu geeignet, Bedürfnisse der Rezipienten zu befriedigen und ihnen aus der Seele zu sprechen; dagegen »wecken Kunstwerke nur Bedürfnisse nach sich selber«.215 In ihrer Selbstbezüglichkeit stehe die Kunst distanziert neben allen individuellen und sozialen Funktionalisierungen und Zweckzusammenhängen. In Anschluss an Adorno charakterisiert Liessmann ein Kunstwerk als eine »Monade«, ein »in sich geschlossenes Kraftzentrum, allem Außen gegenüber abgeriegelt«.216 Die Distanz und Fremde der Kunst sieht Liessmann in den Werken mit der größten vermeintlichen Wärme am stärksten ausgeprägt. Aus der intensiven emotionalen Wirkung von Musikstücken lasse sich doch nichts für die außerästhetische Welt gewinnen: »Wem kaum das eigene Leid, schon gar nicht das fremde, sehr wohl aber der Variationensatz von Schuberts Streichquartett in d-moll die Tränen in die Augen zu treiben vermag, der weiß um die Inhumanität von Kunst«217. Gerade aus dem Ausschluss der außerästhetischen Welt ziehe die Kunst ihre autonome Eigenart und ihren Wert.

Liessmanns Apologie des Ästhetizismus stößt allerdings auf manche Kritik. Reinhold Schmücker ist in einer Rezension seines Werks der Ansicht, »daß Liessmanns Nobilitierung ästhetizistischer Kunst erkaufte ist um den Preis einer Pauschalisierung.«<sup>218</sup> Es sei durchaus nicht alle Kunst, die der Lebenswelt gegenüber gleichgültig stehe, sondern dies gelte nur für einige Kunstwerke. Am Beispiel der Gemälde Otto Dix' führt Schmücker vor Augen, dass manche Kunstwerke durchaus einen an den Rezipienten appellierenden Charakter haben und damit in die sozialen Funktionssysteme einbezogen sind.

Auch wenn viele Autoren Liessmann nicht in seiner radikalen Ansicht zur ästhetischen Rolle der Distanz folgen, bleibt der Begriff doch bis in die Gegenwart eine wichtige Kategorie ästhetischer, besonders literaturwissenschaftlicher Analysen.<sup>219</sup>

## 9. Ökonomie

Weite Verbreitung findet der Begriff der psychischen Distanz in der Ökonomie. In diesen Kontext eingeführt wird er in einem Aufsatz W. Beckermans über die innereuropäischen Warenströme aus dem Jahr 1956. Beckerman identifiziert darin die »psychische Distanz« als ein Hindernis für einen ökonomisch optimalen Warenstrom aufgrund von vorgestellten oder tatsächlich vorhandenen kulturellen Barrieren wie mangelnden Sprachkenntnissen.<sup>220</sup> Hans Linnemann baut das Konzept 1966 weiter aus und berücksichtigt dabei neben Sprachbarrieren auch andere Faktoren wie Informationsdefizite und die Wahrnehmung von Risiken.<sup>221</sup> Zu weiterer Bekanntheit gelangt das Konstrukt aber erst im Rahmen eines Modells zum Prozess der Internationalisierung von Unternehmen, das in den 1970er Jahren von Ökonomen an der Universität Uppsala entwickelt wird. Nach diesem Modell expandieren Unternehmen zunächst in solche Märkte, die dem heimischen ähnlich sind, und erst später in solche, die als kulturell fremd erlebt werden. Als Grund dafür wird die Risikoscheu der Unternehmensmanager angesehen; eine Expansion in psychisch fremde Märkte erfolge daher erst nachdem Erfahrungen in psychisch nahen Märkten gesammelt wurden.

Jan Johanson und Finn Wiedersheim-Paul, zwei der Urheber des Uppsala-Modells, definieren das Konstrukt der psychischen Distanz in der Ökonomie 1975 als die Summe der Faktoren, die einen Informationsfluss von und zu einem Markt verhindern (»the sum of factors preventing the flow of information to and from the market«).<sup>222</sup> Als Beispiele werden spä-

ter neben Sprachunterschieden Faktoren der Bildung, Unternehmenspraktiken, der Stand der industriellen Entwicklung, die Regierungsform, die vorherrschende Religion sowie soziale Normen und Gebräuche genannt.<sup>223</sup> In den 1990er Jahren wird den Definitionen eine Lernkomponente hinzugefügt, so dass alle Faktoren, die das Kennenlernen und Verstehen einer fremden Umwelt durch ein Unternehmen verhindern, zur psychischen Distanz gerechnet werden (Nordström und Vahlne 1994).<sup>224</sup>

Die Versuche, das Konzept der psychischen Distanz für die ökonomische Theorie weiter zu operationalisieren, gehen von Geert Hofstede's Modell der kulturellen Distanz aus, in dem über vier Dimensionen kulturelle Unterschiede gemessen werden: Unsicherheitsvermeidung (»uncertainty avoidance«), Individualismus/Kollektivismus, Toleranz für ungleiche Verteilung von Macht (»tolerance of power distance«) und Männlichkeit/Weiblichkeit (Konkurrenzorientierung versus Kooperationsbereitschaft).<sup>225</sup> Bruce Kogut und Harbir Singh schlagen 1988 als aggregierenden Parameter einen Index der kulturellen Distanz (»cultural distance«) vor, der aus der Summe dieser vier Dimensionen kultureller Differenzen zwischen zwei Ländern gebildet wird.<sup>226</sup>

In der ökonomischen Literatur werden die Ausdrücke »kulturelle« und »psychische Distanz« vielfach als gleichbedeutend verwendet. Einige Studien betonen aber auch den Unterschied: Während »kulturelle Distanz« sich auf Faktoren auf einer kollektiven Ebene bezieht, die über ökonomische Messgrößen wie den ökonomischen Entwicklungsstand und das Bildungsniveau zugänglich sind, ist »psychische Distanz« auf die Ebene der Individuen bezogen und kann daher nicht mittels ökonomischer Messgrößen erfasst werden.<sup>227</sup>

Eine ganz andere und zentrale Rolle spielt der Begriff der Distanz in der sozialistischen ökonomischen Theorie: der Lehre von der »Entfremdung« zwischen Arbeiter und Produkt. In deutlichen Worten beschreibt Karl Marx diesen Prozess in seinen »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844«: »Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. [...] Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger



ist er selbst. Die *Entäußerung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußern* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt.<sup>228</sup> Die Ausdrücke ›Distanz‹ oder ›Distanzierung‹ verwendet Marx in diesem Zusammenhang allerdings nicht. Dies erfolgt erst in späteren Darstellungen, in denen »Entfremdung« als »Distanz zwischen dem Arbeiter und dem Produkt der Arbeit« beschrieben wird.<sup>229</sup> ›Distanz zum Produkt‹ ist in der heutigen Welt allerdings nicht primär eine Formel einer (sozialistischen) Theorie der Ökonomie, sondern der Werbeästhetik. So mahnt ein 2011 erschienenes ›Kompendium der Mediengestaltung‹: »Je kreativer und humorvoller die Werbung, desto größer kann die Distanz zum Produkt werden. Ist der Witz in der Werbung zu wirkungsvoll, kommt das Produkt zu kurz. Man spricht dann vom so genannten Vampireffekt – der Witz ist dominanter als der Werbespot und saugt den Bezug zum beworbenen Produkt weg.«<sup>230</sup> Und schließlich wird ›Distanz‹ ebenso wie ›Entfremdung‹ nicht nur als ein ökonomischer sondern auch als ein anthropologischer Begriff verstanden. In einer Vorlesung zur Philosophie der Geschichte bemerkt Georg Picht, einen Gedanken Arnold Gehlens aufnehmend: »was negativ ›Entfremdung‹ heißt, trägt positiv den hohen Namen ›Freiheit‹. [...] Freiheit entspringt in jeder ihrer möglichen Formen aus Distanz.«<sup>231</sup> Der Versuch der Festlegung von ›Entfremdung‹ und ›Distanz‹ im Rahmen einer ökonomischen Theorie wird hier durch eine anthropologische Perspektive unterwandert. Dass er sich theoretisch und ideologisch nicht vereinnahmen lässt, ist eben auch ein Kennzeichen eines interdisziplinären Begriffs.

## Nachweise

- 1 Klaus Lichtblau, »[Rezension von Heinz Otto Luthe, Distanz. Untersuchung zu einer vernachlässigten Kategorie, München 1985]«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38 (1986), S. 389-390, hier S. 390.
- 2 ebd.
- 3 Hans Blumenberg, Theorie der Unbegrifflichkeit (1975), Frankfurt am Main 2007, S. 12.
- 4 Lukrez, De rerum natura (55 v. Chr.) II, 333; vgl. 371; 496; 525; 668.
- 5 Cicero, Laelius de amicitia (ca. 45 v. Chr.) XX, 74.
- 6 Vitruv, De architectura (um 30 v. Chr.) 5, 4, 3.
- 7 Boethius, De institutione musica (um 500), lib. I, par. 8.
- 8 Vgl. L.H. Adolph Geck, »Sprachliches zum Problem der zwischenmenschlichen Distanz«, in: Gegenwartprobleme der Soziologie. Alfred Vierkant zum 80. Geburtstag, hg. v. Gottfried Eisermann, Potsdam 1949, S. 231-253, hier S. 235f.
- 9 William Shakespeare, Macbeth (1605), III, I, 115; vgl. Geck, Sprachliches, S. 240.
- 10 William Shakespeare, A lover's complaint (1597), V, 237.
- 11 William Shakespeare, Othello (1604), III, 3, 13.
- 12 Pierre Corneille, La conquête de la toison d'or (1660), II, 1.
- 13 Jean Racine, Britannicus (1669), I, 2.
- 14 Practica des Algorithmus Ratisbonensis, Handschrift 1461, V, 72; nach Deutsches Wörterbuch, Neubearbeitung, Bd. 6, Leipzig 1983, Sp. 1165.
- 15 Henricus Grammateus, Ayn new Kunstlich Buech, Wien 1518, E1a; nach Deutsches Fremdwörterbuch, 2. Aufl., Bd. 4, Berlin 1999, S. 738.
- 16 Sebastian Münster, Cosmographia. Beschreibug aller lender, Basel 1544, S. 11.
- 17 Franz Joachim Brechtel, Büchsenmeisterey, Nürnberg 1591, S. 114 (I, 10).
- 18 Simon Roth, Ein Teutscher Dictionarius, Augsburg 1571, S. 306.
- 19 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Der predigten die der ordinarius Fratrum von anno 1751. bis 1755. zu London gehalten hat, Bd. 2, London 1757, S. 193 (Sechste Predigt gehalten am 12. Mai 1754).
- 20 Gottfried August Bürger, Lehrbuch der Ästhetik [1794], hg. v. Karl von Reinhard, Bd. 1, 1825, S. 286.
- 21 Gustav Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, Leipzig 1844, S. 188.
- 22 Gustav Adolf Lindner, Lehrbuch der empirischen Psychologie nach genetischer Methode, Cilli 1858, S. 150.
- 23 Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), in: Gesamtausgabe, Bd. 11, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1992, S. 396.
- 24 Geck, Sprachliches, S. 250; zum Inhaltlichen vgl. Willard C. Poole, Jr., »Social distance and personal distance«, in: Journal of Applied Sociology 11 (1926/27), S. 114-120, hier S. 115f.
- 25 Matthiæ Dögens Heutiges tages übliche Kriges Baukunst, übers. v. Philipp von Zesen, Amsterdam 1648, [S. 1

(Dolmetscher/und Anzeiger der fremden Wöhrter)]

- 26 *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 5, 1931; *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, 1968; *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, vol. 6, 2001; *Encyclopedia of Social Theory*, vol. 1, 2005; *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2<sup>nd</sup> ed., vol. 2, 2008.
- 27 *Psychologische Grundbegriffe. Mensch und Gesellschaft in der Psychologie*, 2. Aufl., 1987; *Concise Encyclopedia of Psychology*, 1987; *Encyclopedia of Psychology*, vol. 3, 2000; *The Corsini Encyclopedia of Psychology and Behavioral Science*, 3<sup>rd</sup> ed., vol. 1, 2001; *Encyclopedia of Social Psychology*, vol. 1, 2007; *The Encyclopedia of Positive Psychology*, vol. 1, 2009; *Encyclopedia of Group Processes & Intergroup Relations*, vol. 1, 2010.
- 28 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, vol. 1, 1996; *Encyclopedia of Anthropology*, vol. 2, 2006.
- 29 *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, 1967; *Encyclopedia of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> ed., vol. 3, 2006.
- 30 *Routledge Encyclopedia of International Political Economy*, vol. 1, 2001; *Gabler Wirtschaftslexikon*, 16. Aufl., Bd. 1, 2004; *International Encyclopedia of Economic Sociology*, 2006; *Encyclopedia of Globalization*, vol. 1, 2007; *The New Palgrave Dictionary of Economics*, 2<sup>nd</sup> ed., vol. 2, 2008; *The Princeton Encyclopedia of the World Economy*, vol. 1, 2009; *Encyclopedia of Business in Today's World*, vol. 3, 2009.
- 31 *Encyclopedia of Aesthetics*, vol. 2, 1988; *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 2, 2001; Barry Sandywell, *Dictionary of Visual Discourse. A Dialectical Dictionary of Terms*; Farnham 2011.
- 32 *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2007; vgl. aber Carlo Ginzburg, »Distanz und Perspektive. Zwei Metaphern« (1997), in: *Holztaugen. Über Nähe und Distanz*, übers. v. Renate Heimbacher, Berlin 1999, S. 212-240.
- 33 *Wörterbuch der Psychologie*, 3. Aufl. 1983; *Lexikon der Psychologie*, Bd. 4, 2001; *Dorsch. Psychologisches Wörterbuch*, 14. Aufl. 2004; *The Penguin Dictionary of Psychology*, 4. Aufl., 2009.
- 34 Wolfhart Henckmann, »Distanz, ästhetische«, in: *Lexikon der Ästhetik*, hg. v. Wolfhart Henckmann und Konrad Lotter, 2. Aufl., München 2004, S. 73-74; Ulrich Krellner, »Distanz – Unmittelbarkeit«, in: *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*, hg. v. Achim Trebeß, Stuttgart 2006, S. 86-87.
- 35 Pierre Chabert, »Distanciation«, in: *Vocabulaire d'esthétique*, Paris 1990, S. 595-596.
- 36 Schüler-Duden *Die Literatur*, Mannheim 1980, S. 426.
- 37 L.H. Adolph Geck, »Zur Dogmengeschichte einer allgemein-soziologischen Theorie der zwischenmenschlichen Distanz«, in: *Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold v. Wiese*, Mainz 1948, S. 19-37; ders., »Sprachliches zum Problem der zwischenmenschlichen Distanz«, in: *Gegenwartsprobleme der Soziologie. Alfred Vierkant zum 80. Geburtstag*, hg. v. Gottfried Eisermann, Potsdam 1949, S. 231-253.
- 38 Jochen Schulte-Sasse, Art. »Distanz/Distanzlosigkeit, ästhetische«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 267-269; Dieter Claessens, Art. »Distanz, soziale«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel 1972, Sp. 269.
- 39 Peter Janich, Art. »Distanz«, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. v. Jürgen Mittelstraß, Bd. 1, Mannheim 1980, S. 493-494; ebenso in der 2. Aufl. 2005.
- 40 *Brockhaus Konversations-Lexikon*, 14. Aufl., Bd. 5, Leipzig 1894, S. 358.
- 41 Art. »Distantia, Distantz, Distance«, in: *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, verlegt von Johann Heinrich Zedler, Bd. 7, Halle 1734, Sp. 1072-1073, hier Sp. 1072.
- 42 Gereon Wolters, Art. »Abstand«, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, hg. v. Jürgen Mittelstraß, Bd. 1, Mannheim 1980, S. 36-37, hier S. 36.
- 43 Hermann von Helmholtz, »Über die Thatsachen, die der Geometrie zum Grunde liegen« (1868), in: ders., *Über Geometrie*, Darmstadt 1968, S. 32-60; vgl. Wolters, *Abstand*.
- 44 Zur Geschichte vgl. Edmund Hoppe, »Zur Geschichte der Fernwirkung«, in: *Jahresbericht des Wilhelm-Gymnasiums in Hamburg. Wissenschaftliche Beilage*, Hamburg 1901; Mary B. Hesse, *Forces and Fields. A Study of Action at a Distance in the History of Physics*, London 1962; James Tallarico, "Action at a distance", in: *Thomist* 25 (1962), S. 252-292; Karl J. Fink, "Actio in distans, repulsion, attraction. The origin of an eighteenth century fiction", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1981), S. 69-87.
- 45 Paul Drude, »Ueber Fernwirkungen«, in: *Beilage zu den Annalen der Physik und Chemie* 62, Nr. 1 (1897), S. I-XLIX (Referat für die 69. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Braunschweig, 1897; Section Physik), S. I; Berichtigung der S. XXXIX; *Annalen der Physik und Chemie* 62, Nr. 12 (1897), S. 693.
- 46 Aristoteles, *Physik* 243a3-245b3.
- 47 Thomas von Aquin, *Summae theologiae* (1266-73), prima pars, quaestio 8, articulus 1, responsio ad argumentum 3.
- 48 Wilhelm von Ockham, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum* (reportatio), in: *Opera Theologica*, vol. VI, ed. F.E. Kelley und G.I. Etzkorn, St. Bonaventure, N.Y. 1982, S. 44; 50 (quaestio 2).
- 49 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels* (1710), übers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1996, S. 47.
- 50 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (1831), Werke, Bd. 5, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986, S. 439.
- 51 Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, S. 343-651, hier S. 425 (Nr. 60).
- 52 Anthony Giddens, »Living in a post-traditional society«, in: Ulrich Beck, Anthony Giddens und Scott Lash, *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford, Calif. 1994, S. 56-109, hier S. 96; vgl. ders., *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Stanford, Calif. 1994, S. 4.
- 53 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vor-*

- spiel einer Philosophie der Zukunft (1886), in: Kritische Studienausgabe, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, S. 9-243, hier S. 205 (Nr. 257).  
**54** ebd.  
**55** Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung (1888), in: Kritische Studienausgabe, Bd. 6, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, S. 55-160, hier S. 138 (Nr. 37).  
**56** Friedrich Nietzsche, Der Antichrist (1888), in: Kritische Studienausgabe, Bd. 6, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, S. 165-254, hier S. 218 (Nr. 43).  
**57** ebd.  
**58** Volker Gerhardt, Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 6.  
**59** Eva Strobel, Das »Pathos der Distanz«. Nietzsches Entscheidung für den Aphorismenstil, Würzburg 1998, S. 21.  
**60** Friedrich Nietzsche, Ecce homo. Wie man wird, was man ist (1888), in: Kritische Studienausgabe, Bd. 6, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, S. 255-374, hier S. 294.  
**61** Friedrich Nietzsche, Fragment 10[63], in: Kritische Studienausgabe, Bd. 12, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, S. 494.  
**62** Hemit Lethen, Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt am Main 1994, S. 10.  
**63** Ernst Jünger, Das abenteuerliche Herz. Zweite Fassung. Figuren und Capriccios (1938), München 1997, S. 111.  
**64** Dirck Linck, Désinvolture und Coolness. Über Ernst Jünger, Hipsters und Hans Imhoff, den »Frosch«. Kultur & Gespenster 2/3 (2007), S. 36-56.  
**65** Ernst Jünger, Über Nationalismus und Judenfrage, Süddeutsche Monatshefte 27 (1930), S. 844; vgl. Bruno W. Reimann und Renate Haßel, Ein Ernst-Jünger-Brevier. Jüngers politische Publizistik 1920 bis 1933. Analyse und Dokumentation, Marburg 1995, S. 105f.  
**66** Julius Elias, »Von Münchener Kunst«, in: Die Nation 15 (Nr. 48) (1898), S. 691-693, hier S. 692.  
**67** Carl Sternheim, 1913. Schauspiel in drei Aufzügen (1913-14), in: Gesammelte Werke, Bd. 2. Aus dem bürgerlichen Heldenleben, Berlin 1963, S. 327-381, hier S. 331 (I, 2).  
**68** Jakob Wassermann, Christian Wahnschaffe, Bd. 1. Eva, Berlin 1919, S. 195.  
**69** Gabriel Tarde, Les lois de l'imitation. Etude sociologique, Paris 1890, S. 252.  
**70** Gabriel Tarde, Les lois de l'imitation. Etude sociologique, 2. Aufl. Paris 1895, S. 243.  
**71** Heinz Otto Luthé, Distanz. Untersuchung zu einer vernachlässigten Kategorie, München 1985, S. 17.  
**72** Georg Simmel, Philosophie des Geldes (1900), Frankfurt am Main 1989, S. 658.  
**73** Georg Simmel, »Soziologie der Ueber- und Unterordnung« (1907), in: Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. v. Alessandro Cavalli und Volkhard Krech, Frankfurt am Main 1993, S. 180-257, hier 214.  
**74** Leopold von Wiese, Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen, Bd. 1. Beziehungslehre, München 1924, S. 104.  
**75** a.a.O., S. 179.  
**76** Leopold von Wiese, Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungen und Beziehungsgebilden der Menschen, Bd. 2. Gebildelehre, München 1929.  
**77** Leopold von Wiese, Art. »Beziehungs- und Gebildelehre«, in: Wörterbuch der Volkswirtschaft, Bd. 1, Jena 1931, S. 387-391, hier S. 389.  
**78** Leopold von Wiese, System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre), 2. Aufl. 1933, 4. unveränd. Aufl. Berlin 1966, S. 110.  
**79** a.a.O., S. 53.  
**80** a.a.O., S. 111.  
**81** von Wiese, Allgemeine Soziologie, Bd. 1, S. 179; ders., System, S. 161.  
**82** von Wiese, System, S. 122.  
**83** Robert E. Park, »The concept of social distance as applied to the study of racial attitudes and racial relations«, in: Journal of Applied Sociology 8 (1923/24), S. 339-344, hier S. 339.  
**84** a.a.O., S. 341.  
**85** Willard C. Poole, Jr., »Social distance and personal distance«, in: Journal of Applied Sociology 11 (1926/27), S. 114-120, hier S. 114; vgl. ders., »Distance in sociology«, in: American Journal of Sociology 33 (1927/28), S. 99-104.  
**86** Poole, Social distance, S. 115f.  
**87** Willard C. Poole, Jr. und Harriet Kendall Poole, »Laws of social distance«, in: Journal of Applied Sociology 11 (1926/27), S. 365-369.  
**88** Emory S. Bogardus, »A social distance scale«, in: Sociology and Social Research 17 (1933), S. 265-271, hier S. 269.  
**89** Andreas Walther, »Soziale Distanz«, in: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie 9 (1931), S. 263-270, hier S. 270.  
**90** Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt am Main 1987; franz. Orig.: La distinction. Critique sociale du jugement, Paris 1979.  
**91** Richard Sennett, Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt am Main 1983; engl. Orig.: The Fall of Public Man, Cambridge 1977.  
**92** Heinz Otto Luthé, Distanz. Untersuchung zu einer vernachlässigten Kategorie, München 1985.  
**93** Stefan Hradil, »Feine Unterschiede und grobe Spaltungen. Distanzveränderungen in unserer Gesellschaft«, in: Soziale Distanz. Heinz Otto Luthé zum 60. Geburtstag, hg. v. Siegfried Lamnek, Wolnzach 1998, S. 39-48; Sven Papcke, Gesellschaft der Eliten. Zur Reproduktion und Problematik sozialer Distanz, Münster 2001; Anja Steinbach, Soziale Distanz. Ethnische Grenzziehung und die Eingliederung von Zuwanderern in Deutschland, Wiesbaden 2004.  
**94** L.H. Adolph Geck, »Zur Dogmengeschichte einer allgemein-soziologischen Theorie der zwischenmenschlichen Distanz«, in: Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold v. Wiese, Mainz 1948, S. 19-37, hier S. 35.  
**95** Klaus Lichtblau, »[Rezension von Heinz Otto Luthé, Distanz. Untersuchung zu einer vernachlässigten Kategorie, München 1985]«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38 (1986), S. 389-390, hier S. 390.  
**96** Julius Schaaf, Grundprinzipien der Wissenssoziologie,

Hamburg 1956, S. 152.

**97** Alfred Adler, »Das Problem der „Distanz“. Über einen Grundcharakter der Neurose und Psychose«, in: Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie 1 (1914), S. 8-16, hier S. 12.

**98** Alphonse Maeder, »Eindrücke eines Psychoanalytikers von einem Aufenthalt in London«, in: Imago 1 (1912), S. 188-196, hier S. 192.

**99** Sigmund Freud, »Die endliche und die unendliche Analyse« (1937), in: Gesammelte Werke, Bd. 16, hg. v. Anna Freud u.a., Frankfurt am Main 1999, S. 57-99, hier S. 76f.

**100** Dictionnaire de la psychanalyse, dt. Wörterbuch der Psychoanalyse, hg. v. Elisabeth Roudinesco und Michel Plon, Wien 2004; Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, hg. v. Wolfgang Mertens und Bruno Waldvogel, 3. Aufl., Stuttgart 2008.

**101** Wilhelm Stok, »Nähe und Ferne in den sozialen Beziehungen«, in: Zeitschrift für angewandte Psychologie 28 (1927), S. 235-266, hier S. 254.

**102** Wörterbuch der Psychologie, hg. v. Günter Clauss, 3. Aufl., Köln 1983, S. 127.

**103** Lexikon der Psychologie, hg. v. Gerd Wenninger, Bd. 4, Heidelberg 2001, S. 194.

**104** Dorsch. Psychologisches Wörterbuch, hg. v. Hartmut O. Häcker, 14. Aufl., Bern 2004, S. 211.

**105** Michael Argyle, »Non-verbal communication in human social interaction«, in: Non-Verbal Communication, hg. v. Robert A. Hinde, Cambridge 1972, S. 243-269.

**106** Lou Andreas-Salomé, »Ketzereien gegen die moderne Frau«, in: Die Zukunft 7 (1898/99), Bd. 26, H. 20 (11. Februar 1899), S. 237-240, hier S. 238.

**107** Eduard Herold, Jean Paul im Spiegel seiner Heimat. Festgabe zum 100. Todestag des Dichters, München 1925, S. 50.

**108** Wilhelm E. Mühlmann, Methodik der Völkerkunde, Stuttgart 1938, S. 96.

**109** Dieter Claessens, Instinkt, Psyche, Geltung. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie, Köln 1968, S. 179.

**110** Wilhelm Busch, Abenteuer eines Junggesellen (1875), in: Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe, Bd. 2, Hamburg 1959, S. 80.

**111** Sigmund Freud, Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (1909), in: Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. v. Anna Freud u.a., Frankfurt am Main 1999, S. 241-377, S. 252.

**112** Ingeborg Bachmann, Das dreißigste Jahr (1961), in: Gedichte, Erzählungen, Hörspiel, Essays, München 1992, S. 78-121, hier S. 88.

**113** »Und plötzlich wird das Paar wieder denkbar. Spiegel-Interview mit dem Schriftsteller Peter Handke über Gefahren und Chancen des Alleinlebens«, in: Der Spiegel 28/1978 vom 10. Juli 1978, S. 140-144, hier S. 143.

**114** Niklas Luhmann, Liebe als Passion, Frankfurt am Main 1982, S. 172.

**115** Paul Reboux, L'ABC de l'amour (1949), dt. Abc der Liebe, Zürich 1955; Consilia Maria Lakotta, Lexikon für Liebende. Zugleich ein ABC der Ehe, Donauwörth 1953; Johannes Heinrichs, Die Liebe buchstabieren. Stichworte

zu einem Menschheitsthema, Frankfurt am Main 1978; auch nicht in Roland Barthes, *Fragments d'un discours amoureux* (1977), dt. Fragmente einer Sprache der Liebe, Frankfurt am Main 1988.

**116** Ludwig von Bertalanffy, Theoretische Biologie, Bd. 2, Berlin 1942, S. 28.

**117** Ilya Prigogine und Grégoire Nicolis, »On symmetry-breaking instabilities in dissipative systems«, in: Journal of chemical Physics 46 (1967), S. 3542-3550, hier S. 3550.

**118** Vgl. Matteo Mossio und Alvaro Moreno, »Organisational closure in biological organisms«, in: History and Philosophy of the Life Sciences 32 (2010), S. 269-288, hier S. 269.

**119** Michael Polanyi, »Life's irreducible structure«, in: Science 160 (1968), S. 1308-1312, hier S. 1309f.

**120** Michael Hampe, Gesetz und Distanz. Studien über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit in der theoretischen und praktischen Philosophie, Heidelberg 1996, S. 78.

**121** a.a.O., S. 76.

**122** Hans Jonas, »Motility and emotion« (1953), dt. in: Das Prinzip Leben, Frankfurt am Main 1994, S. 179-194, hier S. 189.

**123** a.a.O., S. 186f.

**124** a.a.O., S. 192.

**125** Heini Hediger, »Zur Biologie und Psychologie der Flucht bei Tieren«. Biologisches Zentralblatt 54 (1934), S. 21-40, hier S. 26; 34: Fluchtdistanz; Wehrdistanz; ders., »Biologische Gesetzmäßigkeiten im Verhalten von Wirbeltieren«, in: Mitteilungen der naturforschenden Gesellschaft Bern 1940 (1941), 37-55, hier S. 43; 44: Individualdistanz; Sozialdistanz.

**126** Hediger, Biologische Gesetzmäßigkeiten, S. 43f.

**127** Edward T. Hall, »A system for the notation of proxemic behavior«, in: American Anthropologist 65 (5) (1963), S. 1003-1026; vgl. ders., *The Hidden Dimension*, New York 1966; Heinz Otto Luthe, *Distanz. Untersuchung zu einer vernachlässigten Kategorie*, München 1985, S. 101ff.; Wolfert von Rahden, Art. »Proxemik«, in: *Raum-Lexikon*, hg. v. Stephan Günzel, Darmstadt 2012.

**128** Wolfgang Welsch, »Animal aesthetics«, in: *Contemporary Aesthetics 2* (2004); dt.: »Der animalische Ursprung der Ästhetik«, in: ders., *Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik*, Stuttgart 2012, S. 211-251, hier S. 222; vgl. Christian Illies, »Die Selbstübersteigerung der Natur im Schönen. Zum Beitrag der Evolution für eine allgemeine Ästhetik«, in: *Natur und Geist. Über ihre evolutionäre Verhältnisbestimmung*, hg. v. Christian Tewes und Klaus Vieweg, Berlin 2011, S. 227-260.

**129** Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Bonn 1991, S. 40.

**130** ebd.

**131** Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29), 3 Bde., Darmstadt 1994, Bd. III, S. 322f.

**132** Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1909, S. 196.

**133** John S. Haldane, *Mechanism, Life and Personality*, London 1913, S. 80.

**134** Hermann Samuel Reimarus, *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttrieb*, 3. Ausgabe, Hamburg 1773, S. 416; vgl. 1. Aufl.



1760, S. 51; S. 248ff.

**135** Johann Gottfried von Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772), in: Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. v. Bernhard Suphan, Berlin 1891, Nachdruck Hildesheim 1967, S. 1-156, hier S. 34.

**136** Immanuel Kant, Kritik der Urtheilskraft (1790/93), in: Akademie-Ausgabe, Bd. V, Berlin 1913, S. 165-485, hier S. 431.

**137** Johann Nicolas Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Bd. 1, Leipzig 1777, S. 744; 745; 774; vgl. Immanuel Kant, Erste Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft (1789), in: Akademie-Ausgabe, Bd. XX, Berlin 1942, S. 193-251, hier S. 229.

**138** Arthur Moeller-Bruck, Die moderne Literatur in Gruppen- und Einzeldarstellungen, Bd. VIII. Bei den Formen, Berlin 1901, S. 13.

**139** H. Nunberg, »Der Verlauf des Libidokonfliktes in einem Falle von Schizophrenie«, in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 7 (1921), S. 301-345, hier S. 324.

**140** Wolfram Fischer, »Sinnkonstruktion. Die Legitimität der Religion in der sozialen Lebenswelt«, in: Plädoyers in Sachen Religion. Christliche Religion zwischen Bestreitung und Verteidigung, Gütersloh 1973, S. 192-212, hier S. 203.

**141** Alexius J. Bucher, Modellbegriffe. Philosophische Untersuchungen in der Theologie (= Mainzer philosophische Forschungen, Bd. 16), Bonn 1974, S. 46; vgl. auch Philosophischer Literaturanzeiger 17 (1964), S. 327; auch schon Leo Franke, »[Rezension Erich Rothacker, Philosophische Anthropologie, Bonn 1964]«, in: Philosophischer Literaturanzeiger 17 (1964), S. 326-328, hier S. 327.

**142** Erich Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, 2. Aufl. Leipzig 1941, S. 61.

**143** Helmuth Plessner, »Das Lächeln« (1950), in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953, S. 193-203, hier S. 201.

**144** a.a.O., S. 200.

**145** Werner Flach, Grundzüge der Ideenlehre. Die Themen der Selbstgestaltung des Menschen und seiner Welt, der Kultur, Würzburg 1997, S. 62.

**146** Vgl. Philipp Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, S. 44f.; Felix Heidenreich, Mensch und Moderne bei Hans Blumenberg, München 2005, S. 33ff.

**147** Hans Blumenberg, Beschreibung des Menschen, Frankfurt am Main 2006, S. 582.

**148** a.a.O., S. 578.

**149** a.a.O., S. 570.

**150** Christlieb Julius Braniss, Ueber Schleiermachers Glaubenslehre. Ein kritischer Versuch, Berlin 1824, S. 163; Paul Alsberg, Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung, Dresden 1922, S. 117

**151** Hans Blumenberg, Theorie der Unbegrifflichkeit (1975), Frankfurt am Main 2007, S. 9.

**152** Blumenberg, Beschreibung des Menschen, S. 601; vgl. 583.

**153** Vgl. Jonas Bauer, »Maße der Distanz zur Natur. Blumenbergs Aufnahme der »positiven« Wissenschaften in seiner Anthropologie am Beispiel seiner Rede vom

»Freizeitgehirn«, in: Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie, hg. v. Rebekka A. Klein, Würzburg 2009, S. 151-164, hier S. 161f.; vgl. auch Rebekka A. Klein, »Das Ende der Humanevolution? Blumenbergs Argumente gegen einen Erklärungsprimat von Darwins Evolutionstheorie«, in: Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie, hg. v. Rebekka A. Klein, Würzburg 2009, S. 165-181, hier S. 175f.

**154** Dieter Claessens, Instinkt, Psyche, Geltung. Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie, Köln 1968, S. 191.

**155** a.a.O., S. 182.

**156** Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main 1997, S. 256.

**157** Hugh Miller, Progress and Decline. The Group in Evolution, Oxford 1964, S. 72; 79; vgl. Claessens, Instinkt, Psyche, Geltung, S. 94ff.; Peter Sloterdijk, Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger, Frankfurt am Main 2001, S. 176.

**158** Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 185f.

**159** Alsberg, Menschheitsrätsel, S. 378.

**160** Sloterdijk, Nicht gerettet, S. 179.

**161** a.a.O., S. 181.

**162** a.a.O., S. 180.

**163** a.a.O., S. 187.

**164** Friedrich von Schiller, »Über Bürgers Gedichte« (1791), in: Nationalausgabe, Bd. 22. Vermischte Schriften, hg. v. Herbert Meyer, Weimar 1958, S. 245-264, hier S. 256.

**165** Torsten Voß, Die Distanz der Kunst und die Kälte der Formen, München 2007, S. 48.

**166** Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1947), Frankfurt am Main 1988, S. 87.

**167** a.a.O., S. 86.

**168** Friedrich Hölderlin, »[Frankfurter Aphorismen: Sieben Maximen]«, in: Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 2, hg. v. Michael Knaupp, München 1992, S. 57-61, hier S. 60f.

**169** Oscar Wilde, The Critic as Artist (1891), in: The Complete Works of Oscar Wilde, London 1970, S. 1052.

**170** Thomas Mann, Tonio Kröger (1903), in: Gesammelte Werke. Erzählungen, Bd. 8, Oldenburg 1960, S. 301.

**171** Paul Valéry, Variété (1924), in: Œuvres, Bd. 1, hg. v. Jean Hytier, Paris 1957, S. 1205.

**172** Elizabeth M. Wilkinson, »Über den Begriff der künstlerischen Distanz. Von Schiller und Wordsworth bis zur Gegenwart«, in: Deutsche Beiträge zur geistigen Überlieferung, Bd. 3, Bern 1957, S. 69-88, hier S. 69.

**173** Vgl. Marianne Streisand, Intimität. Begriffsgeschichte und Entdeckung der »Intimität« auf dem Theater um 1900, München 2001; dies., »Intimität/intim«, in: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 3, hg. v. Karlheinz Barck u.a., Stuttgart 2001, S. 175-195.

**174** Georg Fuchs, »Erste Internationale Kunstausstellung des Vereins bildender Künstler, »Münchener Sezession«, in: Allgemeine Kunst-Chronik. Illustrierte Zeitschrift für Kunst, Kunstgewerbe, Musik, Theater und Literatur, München 1893, S. 397; vgl. Streisand, Intimität, S. 127.

**175** Streisand, Intimität/intim, S. 195.

- 176** Art. »intim«, in: Meyers Konversationslexikon, 6. Aufl., Bd. 9, Leipzig 1905, S. 894; vgl. Streisand, Intimität/intim, S. 187.
- 177** John Dewey, *Art as Experience* (1934), New York 1958, S. 258; dt. *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt am Main 1980, S. 302f.
- 178** Georg Simmel, »Soziologische Ästhetik« (1896), in: Gesamtausgabe, Bd. 5. Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900, hg. v. Heinz-Jürgen Dahme und David P. Frisby, Frankfurt am Main 1992, S. 197-214, hier S. 200.
- 179** a.a.O., S. 209; vgl. ders., *Philosophie des Geldes* (1900), Frankfurt am Main 1989, S. 658; Sibylle Hübner-Funk, *Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft. Ein Beitrag zum Verhältnis von Soziologie, Ästhetik und Politik*, Köln 1982, S. 62f.
- 180** Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 41.
- 181** a.a.O., S. 35.
- 182** a.a.O., S. 660.
- 183** a.a.O., S. 659.
- 184** a.a.O., S. 666.
- 185** Vgl. Joachim Ritter, »Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft« (1963), in: ders., *Subjektivität*, Frankfurt am Main 1974, S. 141-190; Dirk Solies, *Natur in der Distanz. Zur Bedeutung von Georg Simmels Kulturphilosophie für die Landschaftsästhetik*, St. Augustin 1998, S. 238f.
- 186** Georg Simmel, »Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch« (1902), in: *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, hg. v. Gertrud Simmel, Potsdam 1922, S. 46-54, hier S. 46.
- 187** a.a.O., S. 47.
- 188** ebd.; vgl. Georg Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen*, Leipzig 1904, S. 159f.
- 189** Simmel, *Philosophie des Geldes*, S. 666.
- 190** Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (1918), in: Gesamtausgabe, Bd. 16, hg. v. Gregor Fitzi und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1999, S. 209-425, hier S. 353.
- 191** ebd.
- 192** James L. Jarrett, *The Quest for Beauty*, Englewood Cliffs, N.J. 1957, S. 111.
- 193** Edward Bullough, »Psychical distance as a factor in art and an aesthetic principle«, in: *British Journal of Psychology* 5 (1912), S. 87-117, hier S. 91.
- 194** a.a.O., S. 90.
- 195** a.a.O., S. 92f.
- 196** a.a.O., S. 117.
- 197** Georg Mehlis, »Das ästhetische Problem der Ferne«, in: *Logos* 6 (1916-17), S. 173-184, hier S. 175.
- 198** a.a.O., S. 180.
- 199** a.a.O., S. 181.
- 200** a.a.O., S. 176.
- 201** Helmuth Plessner, »Mit anderen Augen« (aus einer nicht erschienenen Festschrift für G. Misch, 1948), in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Bern 1953, S. 204-217, hier S. 208f.
- 202** Günther Anders, *Kafka pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen* (1951), in: *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, München 1984, S. 45-131, hier S. 93.
- 203** Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947) (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1981), S. 35.
- 204** Theodor W. Adorno, »Valéry Proust Museum« (1953), in: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Gesammelte Schriften*, Bd. 10, 1, Frankfurt am Main 1977, S. 181-194, hier S. 186.
- 205** Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie* (1970), Frankfurt am Main 1973, S. 514.
- 206** a.a.O., S. 460.
- 207** Hans Robert Jauf, »Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft« (1967), in: ders., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main 1970, S. 144-207, hier S. 178.
- 208** Wolfhart Henckmann, »Distanz, ästhetische«, in: *Lexikon der Ästhetik*, hg. v. Wolfhart Henckmann und Konrad Lotter, 2. Aufl., München 2004, S. 73-74, hier S. 73.
- 209** Hans Grimminger, *Die Ordnung, das Chaos und die Kunst. Für eine neue Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1986, S. 161.
- 210** Konrad Paul Liessmann, *Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno*, Wien 1991, S. 227.
- 211** a.a.O., S. 234.
- 212** a.a.O., S. 277.
- 213** Konrad Paul Liessmann, »Distanz, Kälte, Schweigen. Zum Verhältnis von Kunst und Gesellschaft«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 9 (1984), S. 26-42, hier S. 30.
- 214** ebd.
- 215** Liessmann, *Ohne Mitleid*, S. 223.
- 216** Liessmann, *Distanz, Kälte, Schweigen*, S. 33; vgl. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 268.
- 217** Liessmann, *Distanz, Kälte, Schweigen*, S. 33; vgl. ders., *Ohne Mitleid*, S. 277; Torsten Voß, *Die Distanz der Kunst und die Kälte der Formen*, München 2007, S. 59.
- 218** Reinhold Schmücker, »[Rezension von Konrad Paul Liessmann, *Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno*, Wien 1991]«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40 (1992), S. 1483-1487, hier S. 1486.
- 219** Vgl. Jörg Schuster, *Poetologie der Distanz. Die »klassische« deutsche Elegie 1750-1800*, Freiburg im Breisgau 2002; Torsten Voß, *Die Distanz der Kunst und die Kälte der Formen*, München 2007.
- 220** W. Beckerman, »Distance and the pattern of intra-European trade«, in: *The Review of Economics and Statistics* 38 (1956), S. 31-40, hier S. 38.
- 221** Hans Linnemann, *An Econometric Study of International Trade Flows*, Amsterdam 1966.
- 222** Jan Johanson und Finn Wiedersheim-Paul, »The internationalization of the firm: four Swedish cases«, in: *Journal of Management Studies*, 12 (1975), S. 305-322, hier S. 308.
- 223** Jan Johanson und Jan-Erik Vahlne, »The internationalization process of the firm—a model of knowledge development and increasing foreign commitments«, in: *Journal of International Business Studies* 8 (1977), S. 23-32, hier S. 24; vgl. Nakiye Boyacıgiller, »The role of expatriates in the management of interdependence, complexity and risk in multinational corporations«, in: *Journal of International*

Business Studies 21 (1990), S. 357-381, hier S. 363.

**224** Kjell A. Nordström und Jan-Erik Vahlne, »Is the globe shrinking? Psychic distance and the establishment of Swedish sales subsidiaries during the last 100 years«, in: International Trade: Regional and Global Issues, hg. v. Michael Landeck, New York 1994, S. 41-56, hier S. 42; vgl. Shawna O'Grady und Henry W. Lane, »The psychic distance paradox«, in: Journal of International Business Studies 27 (1996), S. 309-333.

**225** Geert Hofstede, Cultural Consequences. International Differences in Work Related Values, Beverly Hills 1980.

**226** Bruce Kogut und Harbir Singh, »The effect of national culture on the choice of entry mode«, in: Journal of International Business Studies 19 (1988), S. 411-432, hier S. 422.

**227** Carlos M. P. Sousa und Frank Bradley, »Cultural distance and psychic distance: two peas in a pod?«, in: Journal of International Marketing 14 (2006), S. 49-70.

**228** Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 40, Berlin 1968, S. 465-588, hier S. 511f.

**229** Gertraude Mikl-Horke, Historische Soziologie – Soziökonomie – Wirtschaftssoziologie, Wiesbaden 2011, S. 174.

**230** Joachim Böhringer, Peter Bühler und Patrick Schlaich, Kompendium der Mediengestaltung. Konzeption und Gestaltung für Digital- und Printmedien, Berlin 2011, S. 251.

**231** Georg Picht, Geschichte und Gegenwart. Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte (1972-75), Stuttgart 1993, S. 293; vgl. auch Arnold Gehlen, Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt am Main 1969, S. 75.

## Literatur

L.H. Adolph Geck, »Zur Dogmengeschichte einer allgemein-soziologischen Theorie der zwischenmenschlichen Distanz«, in: Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold v. Wiese, Mainz 1948, S. 19-37.

L.H. Adolph Geck, »Sprachliches zum Problem der zwischenmenschlichen Distanz«, in: Gegenwartsprobleme der Soziologie. Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag, hg. v. Gottfried Eisermann, Potsdam 1949, S. 231-253.

Heinz Otto Luthe, Distanz. Untersuchung zu einer vernachlässigten Kategorie, München 1985.

Konrad Paul Liessmann, Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno, Wien 1991.

Klaus Lichtblau, »Das ›Pathos der Distanz‹. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel«, in: Georg Simmel und die Moderne, hg. v. Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1994, S. 231-281.

Thorsten Sindermann, Der Begriff der Distanz als philosophisches Problem, Magisterarbeit Univ. Gießen 2004.

Torsten Voß, Die Distanz der Kunst und die Kälte der Formen, München 2007.

Ich danke Ernst Müller für wertvolle Hinweise und Anregungen.

Georg Toepfer (Berlin)

# Revolution und Evolution

Wolfert von Rahden (Berlin)

## 1. Vorbemerkung<sup>1</sup>

Die Begriffsgeschichte der Termini *Revolution* und *Evolution* ist bereits ausführlich und vielerorts nachgezeichnet worden. Ins Blickfeld geriet jedoch selten ein Übertragungs-, Rückübertragungs- und Veränderungsprozess, der sich vor allem ab Mitte des 18. Jahrhunderts abspielte. Während dieses Zeitraumes prägte die Entdeckung der »geologischen Tiefenzeit«<sup>2</sup> zunehmend den naturhistorischen Diskurs, und diese neue Zeit-Vorstellung überschneidet sich mit jener noch wirkmächtigeren *politischen* und *geschichtsphilosophischen* Zeit-Vorstellung, die durch die Französische Revolution ausgelöst wurde. Die Übertragungsprozesse von *Revolution* und *Evolution* überkreuzten sich in den Debatten der Aufklärung, und während eines bestimmten historischen Zeitraums strukturierten sie gemeinsam den Diskurs der »Geognosie« bzw. »Geogonie«, wie zu dieser Zeit die Geologie *avant la lettre* zumeist genannt wurde. Die Herder'schen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*<sup>3</sup> können in diesem Kontext der

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag knüpft an frühere Arbeiten des Vf. an, aus denen mehrere Textpassagen übernommen worden sind, die nicht in jedem Fall eigens als Selbstzitat ausgewiesen werden: Wolfert von Rahden: »Sprachursprungsentwürfe im Schatten von Kant und Herder«, in: Joachim Gessinger/Wolfert von Rahden (Hg.): *Theorien vom Ursprung der Sprache*, 2 Bde., Berlin, New York 1989 (Reprint 2010), Bd. 1, S. 421–467; ders.: »Ein fast vergessener Aktualist: Georg Christian Füchsel zu Ursprung und Entwicklung der Erde und der Sprache«, in: Bernd Naumann/Frans Plank/Gottfried Hofbauer (eds.): *Language and Earth: Elective Affinities between the Emerging Sciences of Linguistics and Geology* (Studies in the History of the Language Sciences 66), Amsterdam, Philadelphia 1992, S. 289–322; ders.: »Ich bin ein Thier gewesen. Herder's Concept of Evolution in the Context of His Time«, in: Daniel Droixhe/Chantal Grell (éds.): *La linguistique entre mythe et histoire. Actes des journées d'étude organisées les 4 et 5 juin 1991 à la Sorbonne en l'honneur de Hans Aarsleff*, Münster 1993, S. 187–210; ders.: »Der anamorphotische Blick. Die Konstitutionsphase neuer Wissenskulturen gegen Ende des 18. Jahrhunderts im epistemologischen Perspektivenwechsel *sub specie evolutionis* am Beispiel der Geologie und Johann Gottfried Herders«, in: Iwan-Michelangelo D'Aprile/Ricardo K. S. Mak (Hg.): *Aufklärung – Evolution – Globalgeschichte*, Hannover 2010, S. 31–75.

<sup>2</sup> Der Begriff »geological deep-time« stammt von John McPhee: *Basin and Range*, New York 1980; zur Entdeckung der »geologischen Zeit«: Stephen Toulmin/June Goodfield: *The Discovery of Time*, London 1965; Paolo Rossi: *I segni del tempo: Storia della terra e storia della nazione da Hooke a Vico*, Milano 1979 (*The Dark Abyss of Time. The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*, Chicago, London 1984); Stephen Jay Gould: *Time's Arrow, Time's Cycle: Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time* (The Jerusalem-Harvard Lectures), Cambridge, Mass., London 1987; v. Rahden (s. Anm. 1); allgemein zur Ausdifferenzierung von Zeitkonzepten im 18. Jahrhundert: *Das Achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts: Zeitkonzepte. Zur Pluralisierung des Zeitdiskurses im langen 18. Jahrhundert*, Heft 2 (2006), S. 157–251; Ulrich Johannes Schneider (Hg.): *Kulturen des Wissens im 18. Jahrhundert*, Berlin, New York 2008.

<sup>3</sup> Johann Gottfried von Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 4 Theile (1784–1791), in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913 [= SWS], Bd. 13 u. 14. Herder verwendet in den *Ideen* den Begriff »Geogonie«; bereits vorher wird der Terminus »scientia geognostica« geprägt von Georg Christian Füchsel (1722–1773): *Historia terrae et maris, ex Historia Thuringiae, per montium descriptionem, eruta*, in: *Actorvm Academiae electoralis Mogvntinae scientiarvm vtilvm qvae Erfordiae est, Erfordiae* 1761, Tomvs II, S. 44–254, hier S. 209; Füchsel verwendet die fremdwörtliche Eindeutschung »Geognosie« noch nicht. Erst Abraham Gottlob Werner (1749–1817) ersetzt dann 1785, vermutlich durch Füchsel angeregt, den Begriff »Gebirgskunde« in seinen Vorlesungen über die Gebirgslehre, die er ab 1779 hielt, durch den weiter gefassten Begriff »Geognosie«; vgl. dazu den Artikel in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. 42 (1897), S. 33–39; die Bezeichnungen »géologie« und »géologique« erscheinen vermutlich zuerst bei Jean-André de Luc (Deluc, 1727–1817): Herrn de Luc's geologische Briefe an Hr. Prof. Blumenbach. Aus der französischen Handschrift, Briefe 1–7, in: Johann Heinrich Voigt (Hg.): *Magazin für das Neueste aus der Physik und Naturgeschichte*, Bd. VIII/4, S. 1–41 (1793) – Bd. IX/1, S. 1–71 (1796).



Umbruchphase der Spätaufklärung als repräsentativ für diese semantischen Übertragungs- und Wanderungsbewegungen gelten, denn *Revolution* und *Evolution* sind entscheidende entwicklungslogische Interpretationskategorien in Herders geogonischem und geschichtsphilosophischem Entwurf. Da Herder keinen Bruch zwischen Naturentwicklung (-geschichte) und Menschheitsentwicklung (-geschichte) sieht, sondern beides unter der Perspektive einer Fortschrittsidee subsumiert, gibt es bei ihm auch noch keine eindeutige Kategorisierung und Zuordnung von *Evolution* (zu Natur) und *Revolution* (zu Geschichte). Zugleich lassen sich die Mehrdeutigkeiten beider Begriffe sowie ihre sich beschleunigenden semantischen Verschiebungen besonders augenfällig am Beispiel des Herder'schen Textkorpus belegen, das aus diesem Grunde im Zentrum des vorliegenden Beitrags steht.

## 2. Frühe antike und theologische Spuren

Beide Komposita mit den Präfixen »re-« bzw. »e-« zu »volvere« (lat. »wälzen, rollen, drehen«) verweisen als Neologismen in ihrem Entstehungszusammenhang auch auf konkrete Handlungskontexte: »revolvere«, »revolutio« verweist als »Zurückwälzen« des Steines vom Grabe Christi auf frühe religiöse bzw. theologische Spuren, so bei Leo dem Großen.<sup>4</sup> Und »evolvere«, »evolutio« verweist auf das »Auswickeln« einer Schriftrolle, das »Aufschlagen« eines Buchs; damit zusammenhängend ergab sich im übertragenen Sinne das »Wälzen«, das »Auseinander- und Entfalten« eines Gedankens oder – wie es bei Marcus Tullius Cicero heißt – einer Idee, »die das, nach dem gefragt wird, wie ein Eingerolltes entrollt« (»quae quasi involutum evolvit id, de quo quaeritur«).<sup>5</sup> Der auch im Deutschen heute übliche Sprachgebrauch vom »Entwickeln eines Gedankens« geht allerdings zurück auf die vergleichsweise junge Übersetzung von »explicatio«, das mit »complicatio« ein zusammengehörendes Begriffspaar bildet: Diese Sprachverwendung meinte das »Explizieren« des in der Einheit des Grundes Eingefalteten im neuplatonischen Sinne und wurde dann zu Beginn der Neuzeit zum Zentrum der Philosophie des Nikolaus von Kues.<sup>6</sup> Die sehr speziellen konkreten Grundbedeutungen von *Revolution* und *Evolution* verloren sich jedoch, und stattdessen dominierten in verschiedenen historischen Phasen die unterschiedlichsten metaphorischen Bedeutungen die semantischen Register dieser beiden Komposita, sodass diese frühen antiken und theologischen Spuren schon bald in Vergessenheit gerieten.

## 3. Genealogische Skizze

Die Genealogie des Revolutionsbegriffes vor Herder verweist auf ein Phänomen, das ich als *transformierte Rückübersetzung* bezeichnen möchte. Zuerst erscheint der Begriff *Revolution*, der in der klassischen Antike noch nicht bekannt war, seit ca. 400 in der christlichen Spätantike – als Substantivierung von »revolvere« – und meint zunächst den Umlauf des Mondes. Augustinus und andere verwenden »revolutio« dann im übertragenen Sinne als Gedankenfigur der

---

Sein Konzept der Geologie entfaltet de Luc dann detaillierter in *Traité élémentaire de géologie*, Paris 1809. Neben »Geognosie« wurden zu dieser Zeit auch noch die Termini »Geogonie« und »Geogenie« mit ähnlicher Bedeutung verwendet, ehe sich dann die Bezeichnung »Geologie« allgemein durchzusetzen begann.

<sup>4</sup> »Revolutio lapidis« bei Leo dem Großen (Papst Leo I., ca. 400–461), zitiert in Horst Günther, »Revolution«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter u.a., Basel 1971–2007, 13 Bde., Bd. 8, 1992, S. 957–973, hier S. 957.

<sup>5</sup> Cicero, zitiert in Klaus Weyand: »Entwicklung«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Anm. 4), Bd. 2, 1972, S. 550–557, hier S. 550.

<sup>6</sup> Ebd.; Kurt Flasch: *Nicolaus Cusanus*, München 32007, S. 76.

»Wiederverkörperung« oder der »Wiederkehr der Zeiten«. <sup>7</sup> *Revolution* bedeutet hier nicht die Veränderung, also das Herbeiführen eines neuen, eines noch nie dagewesenen Zustands, sondern die Wiederherstellung des alten.

Karriere macht der Begriff allerdings erst durch Kopernikus auf dem Gebiet der Astronomie bzw. Kosmologie (*De revolutionibus orbium coelestium*, 1543). In Zedlers *Universal-Lexicon* – also ca. 200 Jahre später – erfährt die astronomische Bedeutung denn auch eine vergleichsweise ausführliche Würdigung, stellt sie doch den umfassendsten Eintrag zu diesem Stichwort dar:

REVOLUTIO PLANETE heisset in der Astronomie die Zeit, in welcher ein Planete um den gantzen Himmel herum kommet; und zwar nennet man es *Revolutionem mediam*, wenn man auf die mittlere Bewegung siehet; hingegen *Revolutionem veram*, wenn man von den wahren Bewegungen redet. Es werden die Revolutiones auch *Periodi Planetarum* genennet, und setzet Kepler ihre Grösse, wie folget [...]. <sup>8</sup>

Die Bedeutung als astronomischer Fachterminus, der eine stets wiederkehrende kreisförmige – genauer: elliptische – Verlaufsbahn der planetarischen Bewegung denotiert, war auch im deutschen Sprachraum bis in das 18. Jahrhundert hinein geläufig (und nicht nur beiläufig, wie im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* eher *en passant* vermerkt) <sup>9</sup>, bis er – zumindest im Deutschen – diese Notation verlor. In Adelungs *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* (1798) zum Beispiel fehlt unter dem Eintrag *Revolution* bereits gänzlich die ursprüngliche Bedeutung als astronomischer Terminus. Zugleich gab es aber ebenfalls parallel dazu die Verwendung des Begriffs mit einer diffuseren politischen Konnotation, wie »Revolte«, »Tumult«, »Rebellion«, »Umsturz(versuch)« und Verwandtem. Besonders im Italienischen, etwa bei Machiavelli (ca. 1513) <sup>10</sup>, und im Englischen begegnet uns der Begriff im *politischen* Bedeutungsregister, etwa im Kontext der »Glorious Revolution« von 1688, bedeutete aber auch hier das »Zurück-Wälzen« als Wiederherstellen des alten »legitimen« Zustandes und nicht etwa das Herbeiführen eines erwünschten neuen. Auch im *Zedler* finden wir einen kürzeren Eintrag in diesem *politischen* Sinne: »Revolution, wird von einem Lande gesagt, wenn dasselbe eine sonderliche Aenderung im Regiment und Policy-Wesen gelitten hat. Rerum commutatio.« <sup>11</sup>

Die Geburt des neuen astronomischen Revolutionsbegriffes bei Kopernikus erfolgte aus dem Geiste der Renaissance, die zweite Geburt dagegen sollte aus dem Geiste der Aufklärung entstehen. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Genealogie dieses Übertragungs- und Rückübertragungsprozesses, der die besondere semantische Dynamik dieser Bedeutungsverschiebungen ausmacht: Zunächst beobachten wir die Übertragung von der Astronomie auf das Gebiet der politischen Philosophie unter Beibehaltung der ursprünglichen semantischen Komponenten. In der christlichen Spätantike implizierte der Begriff bereits eine räumliche und temporale Kreislaufbewegung. *Revolution* bedeutet hier noch Veränderung der Staatsform im

<sup>7</sup> Hinweise und Belege bei Karl Griewank: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, aus dem Nachlaß hg. v. Ingeborg Horn-Staiger, mit einem Nachwort v. Hermann Heimpel, Weimar 1955 (*Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Geschichte*, 2., erw. Aufl., Frankfurt/M. 1969; Auflage von 1973 mit Erratumhinweis versehen: »Der Untertitel muß lauten: Entstehung und Entwicklung«), S. 17.

<sup>8</sup> Johann Heinrich Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bde. und 4 Supplement-Bde. Leipzig 1731–1754, Bd. 31, Sp. 954.

<sup>9</sup> Horst Günther: »Revolution« (Anm. 4), S. 960.

<sup>10</sup> Ebd., S. 959.

<sup>11</sup> Zedler: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* (Anm. 8), Bd. 31, Sp. 954.

Sinne eines wiederkehrenden Wandels im Rekurs auf klassisch antike Positionen, die etwa von Aristoteles, Platon, Polybios und Cicero formuliert worden waren. Der Umschlag von Monarchie in Tyrannis oder von Demokratie in Ochlokratie ebenso wie die Ablösung der Oligarchie durch die Demokratie zum Beispiel standen in der Logik der Wiederkunft des Gleichen. In diesem Zusammenhang spricht Eugen Rosenstock-Huussy von einem »physikopolitischen« Begriff, der vor allem über die populäre »schwarze Schwester der Astronomie« – die *Astrologie* – auch Eingang in die Tagespolitik fand;<sup>12</sup> man denke etwa an die wichtige Rolle des Astrologen Seni für Wallensteins Militärstrategie und -taktik. Dies hatte zur Folge, dass jene über die Astronomie eingeführte Explikation des Begriffs tendenziell immer wieder überdeckt wurde durch den in der Astrologie vorherrschenden Sprachgebrauch, der die verschiedenen Planetenkonstellationen mit persönlichen Einzelschicksalen in Beziehung setzte.

Wir können also feststellen: Der Begriff beginnt seine neuzeitliche Karriere in der *Renaissance* als Deskriptionsbegriff der Himmelsmechanik (Kopernikus) und wird gleichsam entmetaphorisiert. Der astronomische Diskurs knüpft wieder an die ursprüngliche Verwendung des Begriffs an, definiert ihn aber jetzt als naturwissenschaftlichen Fachterminus *sans phrase*. Nach seiner erneuten Übertragung bzw. Ausweitung auf das Feld des Politischen erfährt der Begriff im Laufe des 18. Jahrhunderts sodann eine qualitative Transformation seiner semantischen Komponenten. Vor allem die Semantik der Zeit verändert sich grundlegend: Unter dem Einfluss eines beginnenden gesellschaftlichen Umbruchs, der in der Französischen Revolution seinen spektakulären politischen Ausdruck erfährt, gewinnt in der *Aufklärung* jene Interpretation von *Revolution* zunehmend an Gewicht, der die Vorstellung einer progressiv-linearen und irreversiblen Zeit zugrunde liegt und die sich nicht mehr an der alten temporalen Kreisbewegung orientiert. Dieser neue Revolutionsbegriff impliziert den Fortschrittsgedanken, wie ihn die französische Geschichtsphilosophie vor allem in der *Encyclopédie* ausgeprägt hat.

Hier erfährt der Terminus seine einschneidende Uminterpretation, ja eine Verkehrung ins Gegenteil: Das Präfix »re« wird durch das »pro« (der »progression«) der Fortschrittslogik kontra-indiziert, die sich primär an der Zukunft und nicht mehr an der Vergangenheit orientiert.

Die neue Semantik ist durch eine Geschichtsphilosophie induziert, die Irreversibilität und Perfektibilität für den Geschichtsverlauf unterstellt. Diese neue Bedeutung setzt sich immer stärker durch, sodass die ältere mehr und mehr in Vergessenheit gerät, um schließlich – zumindest im deutschen Sprachraum – unterzugehen. Für unseren Kontext ist nun vor allem der Vorgang der semantischen *Rückübertragung* von Bedeutsamkeit: Zunächst als Deskriptionsbegriff für kontinuierliche Planetenbewegungen eingeführt, sodann auf politisch-historische Prozesse übertragen, wo der Begriff mit einer gegenläufigen Bedeutung besetzt wird, wandert der transformierte Begriff zurück zum planetarisch-terrestrischen Objektbereich, um nunmehr diskontinuierliche Veränderungen der Entwicklung des Planeten Erde zu beschreiben. Mit der neuen Interpretation aufgeladen, findet der Revolutionsbegriff fortan Verwendung in der Geognosie, die sich gerade anschickt, eine eigenständige wissenschaftliche Disziplin zu werden: Er wird somit – vor allem durch Georges-Louis Leclerc de Buffon – zu einem Wissenschaftsterminus der Geologie *avant la lettre*.

Er wird verwendet zur Beschreibung der diskontinuierlichen Umbrüche und der Periodisierung der Erdgeschichte, zur Einteilung in »Epochen« der Erdzeitalter. Bei Adellung

<sup>12</sup> Eugen Rosenstock-Huussy: »Revolution als politischer Begriff in der Neuzeit«, in: *Festgabe für Paul Heilborn zum 70. Geburtstag* (Abhandlungen der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur. Geisteswissenschaftliche Reihe, 5. Heft), Breslau 1931, S. 83–124; ders.: *Die europäischen Revolutionen. Volkscharakter und Staatenbildung*, Jena 1931.

fehlt – wie erwähnt – unter dem Eintrag *Revolution* bereits die primäre Bedeutung als Term der *Astronomie*; die »gänzliche Veränderung in dem Laufe oder der Verbindung der Dinge« wird stattdessen an erster Stelle expliziert bzw. exemplifiziert für den Objektbereich der *Geologie*, für die Veränderungen der Erdoberfläche und die sie verursachenden Kräfte, die im Untergrund, unter der Erdoberfläche wirken:

So nennet man ungewöhnlich große Überschwemmungen, Erdbeben, welche große Erdstriche verändern, Revolutionen in der Natur.<sup>13</sup>

Im Sinne großer Veränderungen in Natur und Geschichte, in der Entwicklung von Staaten und Völkern sowie von Individuen hatte Herder den Terminus *Revolution* bereits in seinen frühesten Schriften verwendet, aber der Begriff soll hier offenbar vor allem den Gegensatz markieren zu einem Stadium der »Ruhe«: »[...] bloß durch eine Menge von Revolutionen haben die größten Staaten ihre Ruhe und Gipfel erreicht.«<sup>14</sup>

Günter Arnold<sup>15</sup> vermutet in der frühen Interpretation des Revolutionsbegriffs eine Anlehnung Herders an Voltaire, der »zuerst von einer ›révolution des esprits‹ gesprochen hat«; *Revolution* bedeute in dieser Phase recht undifferenziert sowohl eine »plötzliche« wie eine »allmähliche« Entwicklung. So spricht Herder etwa von »Revolutionen« der Sprache und der »Gelehrsamkeit«.<sup>16</sup>

Die neuen semantischen Komponenten des Revolutionsbegriffs finden ihre prägnante und folgenreiche Ausprägung in der Geschichtskonzeption von Karl Marx. Indem er die ökonomische Instanz als den entscheidenden Bewegungsmechanismus der bürgerlichen Gesellschaft unterstellt, wird *Revolution* zu einem politökonomischen Begriff und beschreibt, wie ökonomische Verhältnisse politische Gewalt und Macht gewinnen, wenn das Bewusstsein davon die Massen ergreift und dadurch zur Ursache von gesellschaftlichen Umwälzungen werden kann. »Die Revolution« markiert wie die Kollektivsingulare »der Fortschritt« (prägnant bei Condorcet und Turgot) und »die Geschichte« jenes Bewusstsein von (räumlicher) *Universalisierung* und (zeitlicher) *Beschleunigung*, das Reinhart Koselleck für die »Sattelzeit« (ab etwa 1775 bis ca. 1825) namhaft macht.<sup>17</sup>

In gleichem Maße, wie sich der Begriff als politischer etabliert, verliert sich indes seine Bedeutung für die Geologie zunehmend schon vor Mitte des 19. Jahrhunderts. Eine entsprechende Umorientierung vollzieht sich für den Evolutionsgedanken. Die Evolutions- bzw. Epigenesis-Frage<sup>18</sup> des biologischen Diskurses *avant la lettre* wurde vor allem innerhalb der Anthropologie, Physiologie und Anatomie diskutiert (von Albrecht von Haller, Kant, Herder, Johann Friedrich Blumenbach, Johann Samuel Ith, Samuel Thomas von Soemmerring und vielen anderen). Auch hier wird »die Entwicklung« zunehmend »verzeitlicht« (Lovejoy) gedacht

<sup>13</sup> Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, 4 Theile, Wien 1811 (1798), Theil 3, Sp. 1096.

<sup>14</sup> Herder: *SWS* (Anm. 3), Bd. 1, S. 15.

<sup>15</sup> Günter Arnold: »Wandlungen von Herders Revolutionsbegriff«, in: *Herder-Kolloquium 1978. Referate und Diskussionsbeiträge*, hg. von Walter Dietze [...], Weimar 1980, S. 164–172, hier S. 165.

<sup>16</sup> Herder: *SWS* (Anm. 3), Bd. 2, bes. S. 12, 27, 58, 63, 251.

<sup>17</sup> Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979.

<sup>18</sup> Bereits in der Antike gab es jene unterschiedlichen Auffassungen von »Entwicklung«, die bis in die Aufklärung hinein miteinander konkurrierten: Aristoteles' Epigenesis-Konzept betonte, dass sich auch *nachträglich* neue Strukturen im Organismus entwickeln. Anders als dieses Postformationskonzept ging das Präformationskonzept, etwa von Anaxagoras vertreten, davon aus, dass alle Strukturen des Organismus bereits *vorher* im Samen oder Ei festgelegt, also präformiert seien und keine neuen mehr entstünden.

und zu einem »Bewegungsbegriff« (Koselleck) uminterpretiert, der die Irreversibilität der Entwicklungsrichtung als Bedeutungskern enthält.<sup>19</sup> Damit verschiebt sich die semantisch tragende Komponente von der *räumlichen* zur *zeitlichen* Dimension; es ist dies ein Prozess, der sich auch für eine Reihe anderer Leitbegriffe belegen lässt, etwa für den der *Utopie*: vom Wunschraum zur Wunschzeit.<sup>20</sup> Für den Entwicklungsbegriff bedeutet dies eine Verschiebung von der »Auswicklung« des im Prinzip schon Fertigen zur Historisierung von noch nicht Fertigen, das als veränderlich und bildbar angesehen wird. Man könnte sagen: Die Interpretationslogik der ›inneren Teleologie‹ wandelt sich zu einer der ›äußeren Teleologie‹ oder einer der ›Kausalität‹, die den Denkraum für eine Fortschrittslogik eröffnet. So können nunmehr innerhalb einer Idee des Fortschritts die in der Geschichte wirkenden Kräfte *kausal* oder *teleologisch* gedeutet werden: Es wird entweder *gestoßen*, oder es wird *gezogen*; entweder wird der Prozess ›von vorn‹, vom Ziel her auf ein Ende hin ›gezogen‹, oder es wird ›von hinten‹, gewissermaßen am Anfang ›gestoßen‹, wobei diese kausale Variante eher ein *offenes* Ende des Prozesses unterstellen kann als die finale.

Die alte Denkfigur der Verräumlichung interpretierte *Evolution* im Sinne des inneren Telos als »Auswicklung« von im Samen oder Ei bereits »Präformiertem«. Das neue Denken hingegen *historisiert*, da es vom noch nicht Fertigen ausgeht, also dem Veränderlichen und Bildbaren. Dissens gab es allenfalls darüber, was als Träger der Präformation zu gelten hatte: das weibliche Ei, wie die »Ovulisten« behaupteten, oder der männliche Samen, wie die »Animalculisten« glaubten (von *animalculi*, also Spermatozoen bzw. Samentierchen). Für den Höhepunkt dieses Transformationsprozesses steht dann mehr als ein halbes Jahrhundert später Darwin mit seiner Evolutionstheorie, die das Denkmuster für die Biologie paradigmatisch strukturiert hat.

Die Weltbildzäsur, für die Darwin steht, verursachte eine ähnlich starke Erschütterung wie jene, die sich mit dem Namen von Kopernikus verbindet. Übersehen wird dabei heute zumeist, dass zwischen diesen beiden Ereignissen die Entdeckung der »geological deep-time« einen vergleichbaren »choc« im Bewusstsein von vielen Zeitgenossen ausgelöst hat – in den Worten Herders: »Welche Frage z. B. hat mehr Streit erregt als die über das Alter der Welt, über die Zeitdauer unsrer Erde und des Menschengeschlechts?«<sup>21</sup> Die Protogeologie holte für die Zeit-Vorstellung jene »Revolution« nach, welche die Astronomie für die Raum-Vorstellung bereits vollzogen hatte. Die Entdeckung von Gesteinsschichten und deren Zuordnung zu Erd-epochen führten zu Mutmaßungen über das Alter der Erde, welche die traditionellen Zeitvorstellungen radikal sprengten. Schon Kant sprach 1755 »von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, sowohl dem Raume, als der Zeit nach«, und er nahm an, »daß vielleicht eine Reihe von Millionen Jahren und Jahrhunderten verflossen« seien und »Millionen, und ganze Gebürge von Millionen Jahrhunderten verfließen« werden, »binnen welchen immer neue Welten [...] sich bilden«, denn: »Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke«, und: »Die Schöpfung ist niemals vollendet.«<sup>22</sup> Eine derartige epistemologische »aktualistische« Position widersprach der kirchlichen Lehrmeinung höchst eklatant, gingen doch deren Weltalterschätzungen in der Regel von etwa 5000 bis 6000 Jahren aus – so

<sup>19</sup> Arthur O[ncken] Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures delivered at Harvard University, 1933*, Cambridge, Mass. 1936; Koselleck: *Vergangene Zukunft* (Anm. 17).

<sup>20</sup> Alfred Doren: »Wunschräume und Wunschzeiten«, in: F[ritz] Saxl: *Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925*, Leipzig, Berlin 1927, S. 158–205 (Wiederabdruck in: Arnheim Neusüss [Hg.]: *Utopie*, Neuwied 1972, S. 123–177).

<sup>21</sup> Herder SWS (Anm. 3), Bd. 13, S. 427.

<sup>22</sup> Kant: »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt (1755)«, in: ders.: *Werke in zwölf Bänden* (1958), hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1968 [= *Werke*], Bd. 1, S. 334–335.

errechnete der Theologe Johann Albrecht Bengel 1741 aus der Textchronologie des Alten Testaments und der biblischen Generationengenealogie als Datum der Erdentstehung »Sonntag, den 10. Oktober 3943 v. Chr.«<sup>23</sup> Die stratigraphischen Untersuchungen in Gebirgen und an Felsküsten hingegen sprachen eine andere Sprache als die Bibel: Der Anblick versteinerner Zeitzeugen der Erdgeschichte eröffnete die Tiefe eines ungekannten temporalen Raumes: Angesichts des »undenklichen Alters der Erde« ergriff viele Zeitgenossen ein *horror temporis* vor dem »dunklen Abgrund der Zeit«<sup>24</sup> – in den Worten von John Playfair, einem schottischen Mathematiker und Freund James Huttons: »The mind seemed to grow giddy by looking so far into the abyss of time.«<sup>25</sup> Die aktualistische Forschungsmaxime hat etwas später Lyell programmatisch im Untertitel seiner dreibändigen *Principles of Geology* angegeben und kurz und bündig auf den Begriff gebracht: »[...] to explain the former changes of the earth's surface by reference to causes now in operation.«<sup>26</sup> Die aktualistische Untersuchungsmethode öffnete die Augen des Beobachters für die *allzeit* wirkenden Kräfte von Wasser, Wind und Feuer, die ebenso wie in der Vergangenheit auch *aktuell ad oculos* die Erdoberfläche kontinuierlich und uniform verändern: Gelenkt wurde dadurch der Blick auch in den »Schwindel erregenden« Sograum einer neuen Tiefendimension der Vergangenheit der Erde.

Auf dem Felde der Geogonie oder Geognosie fanden sich begreiflicherweise unter den Revolutions- bzw. Diskontinuitätstheoretikern zahlreiche orthodoxe Theisten oder Physikotheologen, die auch dann, wenn sie sich bereits von Wundererklärungen – also den göttlichen Interventionen als Erklärungsmuster – verabschiedet hatten, gleichwohl die »Sündfluth« als das Paradigma ansahen für die Übereinstimmung zwischen dem *Buch der Natur*, das die Geowissenschaftler zunehmend genauer zu lesen vermochten, und dem *Heiligen Buch*, dessen apologetische Lektüre (der *Genesis*) dadurch in immer größere Schwierigkeiten geriet. Aus diesem Grunde sah die orthodoxe theologische Instanz *prima facie* den geologischen *Katastrophismus* und den *Neptunismus* als natürliche Verbündete im Kampf gegen die »Irrlehre« der Kontinuitätstheorie der Erdentwicklung, wie sie die kontinentaleuropäischen aktualistischen Eternalisten vertraten ebenso wie die »Uniformitarianisten«, also die angelsächsischen (zumeist schottischen) Vertreter des geologischen Aktualismus, die in ihrem System im Prinzip auch *ohne* einen Schöpfergott auskommen konnten.<sup>27</sup> Wenn man also von Seiten der Theologie überhaupt geneigt war, sich positiv auf zeitgenössische geologische Positionen zu berufen, dann schien sich der *Katastrophismus* eher anzubieten als der *Uniformitarianismus*, der *Neptunismus* eher als der *Plutonismus* bzw. *Vulkanismus*. Dass eine solche Parteinahme im Geologenstreit sehr wohl ihre Tücken birgt, zeigt das Beispiel des

<sup>23</sup> Johann Albrecht Bengel: *Ordo temporum a principio per periodos oeconomiae divinae historicas atque propheticas ad finem usque ita deductus ut tota series et quarumvis partium analogia sempiternae virtutis ac sapientiae cultoribus ex scriptura V. et N. T. tanquam uno revera documento proponatur*, Stuttgart 1741.

<sup>24</sup> So der Titel der englischen Übersetzung von Paolo Rossis *Il segni del tempo* (Anm. 2), der sich auf eine Äußerung Buffons bezieht.

<sup>25</sup> John Playfair: »Biographical Account of the late Dr. James Hutton, F. R. S. Edin[burgh].«, in: *Royal Society of Edinburgh. Transactions*, vol. 5 (1805), S. 39–99, hier S. 73.

<sup>26</sup> Charles Lyell: *Principles of Geology, being an attempt to explain the former changes of the earth's surface by reference to causes now in operation*, 3 vols., London 1830–1833.

<sup>27</sup> Die Begriffe »catastrophism« und »uniformitarianism« treten allerdings erst später auf – jedenfalls nicht vor 1832: T[homas] Craig Christy (*Uniformitarianism in Linguistics* [Studies in the History of Linguistics 31], Amsterdam, Philadelphia 1983, 5) gibt Whewells Rezension von 1832 zu Lyell (1832) als ersten Beleg an (William Whewell: *Review of vol. II [1832] of Lyell [1830–1833]*, in: *Quarterly Review* 47 [1832], 103–132). Zu dieser frühen geologischen Debatte und zur Erläuterung von »Aktualismus« und »Uniformitarianismus« siehe auch v. Rahden: »Ein fast vergessener Aktualist«, S. 293–301; ders.: »Ich bin ein Thier gewesen«, S. 187–193; ders.: »Der anamorphotische Blick«, S. 37–47 (alle Anm. 1).

bekanntem Neptunisten Abraham Gottlob Werner,<sup>28</sup> der seine Theorie keineswegs theologisch ausmünzen ließ: Als konsequenter Aktualist sperrte er sich vor einer Vereinnahmung durch bloßes Schriftgelehrtentum, und das Verdikt des »Atheismus« war dann rasch ausgesprochen: ein *label* bzw. *branding*, das die *ecclesia militans* in der Regel unterschiedslos ebenso auf *Deisten* (»verschämte Materialisten«, wie Martin Guntau sie nennt) und *Pantheisten* – das sind in jener Periode vor allem *Spinozisten* – wie auf »ächte« *Atheisten* anzuwenden pflegte (deren Anzahl indes zu dieser Zeit als eine *quantité négligéable* betrachtet werden kann).

Der Neptunismus – dass also die entscheidenden tellurischen Transformationen durch die Kräfte des Wassers verursacht seien – lässt sich eben genauso wie der Vulkanismus – dass der Wandel durch die Kräfte des Feuers aus dem Erdinnern bewirkt werde – »rein« aktualistisch und uniformitarianistisch erklären.

#### 4. Das Beispiel Herder: Die geologische Übertragung des Revolutionsbegriffs auf die Entwicklung der Erde

Im ersten Teil der *Ideen* 1784 bezieht sich Herder direkt auf Kant sowie bei der Betrachtung der »ersten Erdrevolutionen« vor allem auf Buffon, der bereits folgenreiche Überlegungen zur Periodisierung der Erdgeschichte unterbreitet hatte.<sup>29</sup> Unter der resümierenden Kapitelüberschrift »Unsre Erde ist vielerley Revolutionen durchgegangen, bis sie das, was sie jetzt ist, worden« beschreibt Herder die geologischen Umwälzungen als »Revolutionen«:

Das Wasser hat überschwemmt und Erdlagen, Berge, Thäler gebildet: das Feuer hat gewüthet, Erdrinden zersprengt, Berge emporgehoben und die geschmolznen Eingeweide des Innern hervorgeschüttet: die Luft, in der Erde eingeschlossen, hat Hölen gewölbt und den Ausbruch jener mächtigen Elemente befördert: Winde haben auf ihrer Oberfläche getobet und eine noch mächtigere Ursache hat sogar ihre Zonen verändert. Vieles hievon ist in Zeiten geschehen, da es schon organisirte und lebendige Kreaturen gab [...] wie fast allenthalben und in so grosser Höhe und Tiefe die versteinerten Thiere und Gewächse zeigen.<sup>30</sup>

Darüber hinaus spezifiziert Herder in den *Ideen* 1784 Buffons »geogonischen«, also geologischen Revolutionsbegriff:

Viele dieser Revolutionen gehen eine schon gebildete Erde an und können also vielleicht als zufällig betrachtet werden; andre scheinen der Erde wesentlich zu seyn und haben sie ursprünglich selbst gebildet. Weder über jene, noch über diese (sie sind aber schwer zu trennen) haben wir bisher eine vollständige Theorie; schwerlich können wir sie auch über jene haben, weil sie gleichsam historischer Natur sind und von zu viel kleinen Localursachen abhängen mögen. Über diese aber, über die ersten wesentlichen Revolutionen unsrer Erde, wünschte ich, daß ich eine Theorie erlebte. Ich hoffe, ich werde es: denn obgleich die Bemerkungen aus verschiedenen Welttheilen lange noch nicht

<sup>28</sup> Abraham Gottlob Werner: *Von den äußerlichen Kennzeichen der Fossilien*, Leipzig 1774; zur Einschätzung der Werner'schen Arbeiten vgl. Martin Guntau: *Abraham Gottlob Werner*, Leipzig 1984; ders.: *Die Genesis der Geologie als Wissenschaft. Studie zu den kognitiven Prozessen und gesellschaftlichen Bedingungen bei der Herausbildung der Geologie als naturwissenschaftlicher Disziplin an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert* (Schriftenreihe für Geologische Wissenschaften 22), Berlin 1984.

<sup>29</sup> Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in: *Werke* (Anm. 22), Bd. 1; Georges-Louis Leclerc de Buffon: *Second Discours. Histoire et Théorie de la Terre. Histoire Naturelle, générale et particulière*, Paris 1749; ders.: »Des époques de la nature« (1778), in: Buffon: *Œuvres complètes* (1774–1778), éd. par Lucien Picard, Paris 1894.

<sup>30</sup> Herder: »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, in: *SWS* (Anm. 3), Bd. 13, S. 21–22.

vielseitig und genau genug sind: so scheinen mir doch sowohl die Grundsätze und Bemerkungen der allgemeinen Physik, als die Erfahrungen der Chemie und des Bergbaues dem Punkt nahe, wo vielleicht Ein glücklicher Blick mehrere Wissenschaften vereinigt und also Eine durch die andere erklärt.<sup>31</sup>

Herder unterscheidet also zwischen *konstitutiven* und *kontingenten* – er sagt: »wesentlichen« und »zufälligen« – »Revolutionen«. Zu dieser Differenzierung sei Buffon deshalb nicht imstande gewesen, weil er ganz auf den Begriff der äußeren, das heißt der von außen auf den Körper wirkenden Kraft setze und damit einer mechanistischen Fehldeutung aufsitze.

Gleichwohl hofft Herder, dass es »durch einen neuen Mittelbegriff einem glücklichen Geist gelingen wird, unsere Geogonie so einfach zu erklären, als Kepler und Newton das Sonnengebäude darstellten«, so dass es gelänge, manche bisher als »*qualitates occulta*« angenommene Naturkräfte auf »erwiesene physische Wesen« reduzieren zu können.<sup>32</sup>

Herders Revolutionsbegriff *en général* eignet die Semantik der gewaltsamen oder stoßweisen Veränderung der Welt. Die Bedeutung umfasst dabei ebenso »Völkerrevolutionen« wie »Verwüstungen, Kriege«, aber auch »Pest, Mißwachs, Erdbeben, Erdrevolutionen«<sup>33</sup> – also Phänomene, die von einer elementaren Kraft und Gewalt zeugen und die nicht nur als Naturphänomene, sondern auch als Ergebnis menschlicher Handlungen unkontrollierbare und nicht absehbare Folgen zeitigen. In diesem Punkt war Herder offensichtlich weniger fortschrittsoptimistisch als eine Reihe zeitgenössischer Aufklärer, welche die Idee der Machbarkeit von Geschichte entschiedener verfochten. Herder interpretiert die größten Umwälzungen – ob nun durch den Menschen selbst verursacht oder durch Naturgewalten ausgelöst – als *Revolutionen*, die er ohne Rücksicht auf die differenten Verursachungskomplexe strukturell gewissermaßen auf derselben Ebene ansiedelt:

*Die größten Revolutionen des Menschengeschlechts hingen bisher von Erfindungen, oder von Revolutionen der Erde ab; wer kennt diese in der unabsehbaren Folge der Zeiten? Climate können sich ändern [...] Wenige neue Erfindungen können viele ältere aufheben [...] wer vermag die Folgen hievon zu berechnen? [...] Wenn der Himmel fällt, sagt das Sprichwort, wo bleiben die Sperlinge?*<sup>34</sup>

## 5. Der semantische Wandel durch die politische Aufladung des Revolutionsbegriffs

Wie aber bewertete Herder jene *Revolution politisch*, die noch zu seinen Lebzeiten Europa erschütterte und die von Kant als »Geschichtszeichen« gedeutet wurde?<sup>35</sup> Trotz seiner Skepsis sah Herder durchaus das Innovative in der Französischen Revolution, die »*Berechnung der Unternehmungen zu einer künftigen bessern Republik, zur besten Form des Staates, ja aller Staaten*«,<sup>36</sup> auch wenn er einschränkt, dass die Hoffnung auf das beständige wahre »Gemeinwesen« ein »Phantom« sei, da stets die Gefahr des Umschlags einer »guten« Herrschaftsform ins

<sup>31</sup> Herder: *SWS* (Anm. 3), Bd. 13, S. 22.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Herder: »*Briefe zur Beförderung der Humanität*« (1793–1797), zehnte Sammlung (1797), in: *SWS* (Anm. 3), Bd. 18, S. 267.

<sup>34</sup> Ebd., S. 290.

<sup>35</sup> Kant prägte den Begriff »Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon)« 1798 im 5. Kapitel des II. Abschnitts seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*. Dazu Heinz Dieter Kittsteiner (Hg.): *Geschichtszeichen*, Wien, Köln, Weimar 1999.

<sup>36</sup> Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Anm. 33), S. 283.



Negative drohe: so der Monarchie in »Despotie« und Tyrannis, der Aristokratie in Oligarchie und Plutokratie, der Demokratie in Ochlokratie und Anarchie, aber etwa auch der Aristokratie oder Demokratie in eine Tyrannis – ein aus der antiken Staatstheorie vertrautes Argument; allerdings meint Herder sehr wohl, dass durch den französischen Versuch der Konstitution einer Republik ein »höherer Canon gegeben« sei, »als der seit Aristoteles anerkannt[e]«. <sup>37</sup>

Schließlich bilanziert Herder unter dem Eindruck einer sich rasch radikalisierenden *Revolution*, die nach dem Sturm auf die Bastille zunächst Voltaire, dann aber Rousseau auf ihren Schild gehoben hatte, im Jahre 1793: »Mein Wahlspruch bleibt also *fortgehende, natürliche, vernünftige Evolution der Dinge*; keine Revolution«. <sup>38</sup>

Bereits ein Jahr vorher hatte er sein Plädoyer für ein Evolutionskonzept und gegen ein Revolutionskonzept in *Tithon und Aurora* formuliert; er geht hier aus von der Annahme der Einheit der Natur, deren Organisation am Paradigma des Organismus gedacht wird und den inneren Kräften, die seine Entwicklung bestimmen:

Nicht Revolutionen, sondern *Evolutionen* sind der stille Gang dieser grossen Mutter, dadurch sie schlummernde Kräfte erweckt, Keime entwickelt [...] Diese Evolutionen gehen langsam, oft unbemerkt fort, und meistens erscheinen sie *periodisch* [...] Sehr unrecht hat man diese Perioden der Entwicklung Revolutionen genannt: hier revolvirt sich nichts, aber *entwickelt* (evolvirt) werden die Kräfte [...] Nicht eher verläßt die Natur [...] ihr Geschöpf, als bis alle physischen Kräfte desselben in Anwendung gebracht, das Innerste gleichsam herausgekehrt, und die Entwicklung, der bei jedem Schritt eine gütige Epigenese beitrifft, so vollendet ist, als sie unter gegebenen Umständen vollendet werden konnte. <sup>39</sup>

Die gewaltsame Umwälzung in Frankreich mit ihren »Scenen der Unmenschlichkeit« <sup>40</sup> ernüchterte den Aufklärer, der an die Humanität und »Verbesserung des Menschengeschlechts« glaubte, und führte bei ihm dazu, wie Karl Griewank bemerkt, »das Schwergewicht der menschlichen Vervollkommnung ins Innere« zu verlegen, »während die politische Wandlung ihm in ihrer Zeugungskraft verblaßte«. <sup>41</sup> Griewank – dessen Einschätzung von Herders politischem Revolutionsbegriff ich *grosso modo* folge – hat in seiner umfangreichen Untersuchung und Materialsammlung zum neuzeitlichen Revolutionsbegriff vor allem die Spur der semantischen Umwertung des Topos *Revolution* auf gesellschafts- und geschichtstheoretischem Felde verfolgt, denn ihn interessierte besonders die Entstehung des sozialen und politischen Bedeutungskerns dieses Begriffs sowie seine »Entwicklung«. Der zentrale Rückübertragungsprozess des Begriffs auf die »Naturgeschichte der Erde«, der sich mit den Anfängen der geologischen Forschung bereits ab Buffon vollzieht, gerät ihm daher allenfalls marginal und nicht systematisch ins Blickfeld. Er übersieht – oder unterschätzt? – die entscheidende Rolle der Geologie im Revolutionsdiskurs jener Zeit; diese *geologischen* empirischen Studien und Debatten sollten etwas später im Übrigen vor allem über Charles Lyell's *Principles of Geology* auch den *biologischen* Evolutionsbegriff Darwins mit initiieren. <sup>42</sup>

<sup>37</sup> Ebd., S. 283, 317–318.

<sup>38</sup> Ebd., S. 332.

<sup>39</sup> Herder: »Tithon und Aurora« (1792), in: *SWS* (Anm. 3), Bd. 16, S. 109–128, hier S. 117–118.

<sup>40</sup> Herder: *SWS* (Anm. 3), Bd. 18, S. 313.

<sup>41</sup> Griewank: *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff* (Anm. 7), S. 185–186.

<sup>42</sup> Trotz dieser »geologischen Lücke« bleibt Griewanks Studie, die erst postum 1955 aus seinem Nachlass publiziert wurde, ein wichtiger begriffshistorischer Markstein für eine ideengeschichtliche oder historisch-epistemologische Erforschung des Revolutionsbegriffs.

## 6. Die Herder'sche Logik der Evolution – »von unten nach oben« und »von innen nach außen«

Der Interpretation der Fossilien kam in der Evolutionsdebatte eine Schlüsselstellung zu: Traditionell wurden sie als *lusus naturae* (als zufälliges Spiel der Natur) bzw. als Produkt einer *vis plastica* oder strikt physikotheologisch interpretiert – am Leitfaden der göttlich geoffenbarten auktorialen Erzählung: So deutete etwa Johann Jakob Scheuchzer einen fossilen Riesensalamander als armen Sünder, von der »Sündfluth« ersäuft und gerichtet. Scheuchzer hatte 1726 in seiner *Homo diluvii testis* den fossilen Fund als Bestätigung der Katastrophentheorie im biblischen Sinne gesehen und als Mahnruf verstanden: »Betrübtes Bein-Gerüst von einem alten Sünder, / Erweiche Stein und Hertz der neuen Boßheits-Kinder!« (*Physica Sacra des Johann Jacob Scheuchzer* [1672–1733]. Ausgewählt und erläutert von Hans Krauss, Konstanz 1984, S. 30). Damit verknüpft war die präformationstheoretisch begründete Annahme der unbedingten Konstanz der Arten: »Ein Mohr bleibt immer Mohr / er kann sich nicht entfärben, / Ein Pardel bleibt gefleckt / biß an sein endlich sterben.« (*Kupfer-Bibel / In welcher die Physica Sacra, oder Geheiligte Natur-Wissenschaft / Derer in Heil. Schrift vorkommenden Natürlichen Sachen / Deutlich erklärt und bewährt von Joh. Jacob Scheuchzer* [...], Augspurg und Ulm 1735, [darin:] Summarischer Inhalt der Physicalischen Kupfer-Bibel / In gebundener Rede abgefasst von M. Johann Martin Miller, Prediger am Münster zu Ulm, S. 957).<sup>43</sup> Dabei ist zu berücksichtigen, dass im deutschen Sprachraum »Fossil« lange synonym gebraucht wurde mit »Mineral« und »Gestein«, so etwa noch im 1774 publizierten Werk *Von den äußerlichen Kennzeichen der Fossilien* des erwähnten Geologen Werner.<sup>44</sup> Buffon hingegen hat als einer der ersten den Denkraum eröffnet, in dem sich der paläontologische Diskurs etablieren konnte.

Allgemein gilt William Smith als derjenige, der zuerst die Identifizierung und Zuordnung von Gesteinsschichten und spezifischen Fossilien (»Leitfossilien«) in ihrer temporalen Bedeutung sah, die sie für die Interpretation der Erdgeschichte einnehmen. Seinen ersten unveröffentlichten Entwurf dieser Idee von 1799 (eine Notiz in seinem Tagebuch von 1796) könnte man als Geburtsstunde der Paläontologie bezeichnen. In Frankreich erkannten Jean-Baptiste de Lamarck, Georges Cuvier und Alexandre Brongniart die stratigraphische und entwicklungsgeschichtliche Bedeutsamkeit der Fossilien – sie alle trugen maßgeblich dazu bei, die Paläontologie als empirisch fundierte wissenschaftliche Disziplin zu begründen.

Einer Verengung des Blicks unterliegt Koselleck, der sich mit seiner Verzeitlichungsthese auf die »Sattelzeit« fixiert und die geologische Vorgeschichte, die den Durchbruch für das Verzeitlichungsdenken entscheidend einleitet, dabei zur Gänze negligiert. Auch Michel Foucault, der in *Les mots et les choses*<sup>45</sup> diese Umbruchphase fokussiert, blendet den initiativen Impetus der Geowissenschaften aus (Geognosie, Stratigraphie, Geographie, Geologie, Paläontologie und die Kontroversen um Katastrophismus und Aktualismus bzw. Uniformitarianismus) für die sich konstituierenden und transformierenden Wissenschaftsdisziplinen allgemein und die Biologie und Humanwissenschaften im Besonderen – er untersucht den Zusammenhang von Ökonomie, Biologie und Sprachwissenschaft, verkennt jedoch, dass der geowissenschaftliche Diskurs selbst als eine Konstituente des biologischen und sprachwissenschaftlichen Diskurses

<sup>43</sup> Johann Jakob Scheuchzer (1672–1732), Mediziner und Sammler aus Zürich, entfaltete die physikotheologische Perspektive umfassend in seiner Schrift *Physica Sacra, oder Geheiligte Naturwissenschaft*, 4 Bde., Ulm 1731, in der er auf über 2000 Seiten anhand der *Heiligen Schrift* die Natur auslegte. Für eine spätere Ausgabe von 1735 der *Physica Sacra*, die 1731 erschienen war, hatte Scheuchzers Mitkommentator, der Pastor J. M. Miller, eine Reihe von ergänzenden Resumés in Reimen verfasst.

<sup>44</sup> Georgius Agricola (1494–1555), eigentlich: Georg Pauer bzw. Bauer, verwendet in den zehn Büchern *De natura fossilium* (1546) sowie in *De re metallica libri XII* (1556 postum) den Ausdruck »Fossilien« für alle Objekte, die aus der Erde ausgegraben wurden.

<sup>45</sup> Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966.

figurierte und ihnen seinen Stempel aufdrückte: Biologie und Geologie hatten vor allem in der Debatte um den Status der Fossilienfunde ihr gemeinsames Referenzfeld;<sup>46</sup> Buffon, Cuvier und viele andere diskutierten geologische und biologische Fragen auf gleichem ›diskursivem Niveau‹; und ohne den – geologischen – uniformitarianistischen Diskursrahmen, den Lyell in der Nachfolge von James Hutton und anderen formuliert hat, wäre Darwins Evolutions- und Deszendenztheorie vermutlich kaum denkbar.<sup>47</sup> Wie aktualistische und uniformitarianistische diskursive Strategien nicht nur in die Biologie und Ökonomie, sondern auch in die Konstitutionsphase der Sprachwissenschaft eindringen, belegen überzeugend die Arbeiten von Rulon Wells und besonders von Craig T. Christy.<sup>48</sup>

Der Evolutionsbegriff im biologischen Diskurs *avant la lettre* stand noch ganz im semantischen Schatten einer Deutungshoheit der »Kette der Wesen« (*chain of being*): Für den Zeitgeist des 18. Jahrhunderts spielte die Idee der Kette der Wesen eine ähnlich bestimmende Rolle wie Darwins Evolutionstheorie für den Zeitgeist des späten 19. Jahrhunderts. Die Wurzeln der neuplatonischen Idee der Kette der Wesen hat Arthur Oncken Lovejoy bereits 1936 in seinem Opus magnum bis Aristoteles und Plato zurückverfolgt und überzeugend belegt, wie diese Idee durch die Jahrhunderte hindurch mehr oder minder mächtig das Denken beeinflusst hat. Sie hat vor allem durch Leibniz (*scala naturae*) eine eindrucksvolle Renaissance erfahren, der etwa in einem Brief an Louis Bourguet formulierte: »Die Natur verletzt das Gesetz der Kontinuität nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Wesen machen nur eine einzige Kette aus [...]«. <sup>49</sup> Im Leibniz'schen Sinne hieß – um es noch einmal zu betonen – *Evolution* präformationslogisch: »Entwicklung« als »Auswicklung« von »im Prinzip schon Fertigem«, wie dem im Ei schon enthaltenen Tier oder der im Samenkorn bereits vorgeprägten Pflanze. Das bedeutete aber, alle Wesen sind von Gott einmal geschaffen worden, auf der Erde wickeln sie sich lediglich aus, neue Wesen können nicht mehr entstehen. Von der Antike bis zur Schwelle des 18. Jahrhunderts war *grosso modo* die auch von Aristoteles vertretene Epigenesis-Idee vorherrschend; erst mit der Aufklärung setzte sich die präformationstheoretische Auffassung durch, ehe diese dann im Laufe des 19. Jahrhunderts wieder an Bedeutung verlor und dann als überholt erachtet wurde. In der Phase der Aufklärung bedeutete *Evolution* also *Präformation* und nicht *Postformation*, mithin – wenn man so will – gerade das »Gegenteil« von dem, was wir heute darunter verstehen. Wenn man das nicht beachtet, kann die Evolutionsdiskussion rasch zu Begriffsverwirrungen führen. Kant hatte in der *Critik der Urteilskraft* (1790) eine präzisierende Differenzierung des Evolutionsbegriffs vorgeschlagen, um zwischen der onto- und der phylogenetischen Seite der Präformation (des »Prästabilm«) zu unterscheiden: Das traditionell als »Evolutionstheorie« bezeichnete System der individuellen Präformation solle besser »Involutionstheorie« oder »Theorie der Einschachtelung« genannt werden, um es somit vom System der »generischen Präformation«, der »Epigenesis«, schärfer

<sup>46</sup> Hierzu Reijer Hooykaas: »The Parallel Between the History of the Earth and the History of the Animal World«, in: *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 10/38 (1957), S. 3–18; Helmut Hölder: *Geologie und Paläontologie. In Texten und ihrer Geschichte*, Freiburg i. Br., München 1960; Francis C. Haber: »Fossils and the Idea of a Process of Time in Natural History«, in: Bentley Glass/Owsei Temkin/William L. Straus jr.: *Forerunners of Darwin: 1745–1859*, Baltimore 1959, S. 222–261; Wolfhart Langer: »Verzeitlichungs- und Historisierungstendenzen in der frühen Geologie und Paläontologie«, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, Heft 8 (1985), S. 87–97.

<sup>47</sup> James Hutton: »Theory of the Earth; or an Investigation of the laws observable in the composition, dissolution, and restoration of land upon the globe«, in: *Royal Society of Edinburgh. Transactions*, Edinburgh 1788, vol. 1, pt. 2,1, S. 209–304.

<sup>48</sup> Rulon Wells: »Uniformitarianism in Linguistics«, in: *Dictionary of the History of Ideas*, ed. by Philip P. Wiener, vol. 4, New York 1973, S. 423–431; Christy: *Uniformitarianism in Linguistics* (Anm. 27); zum Verhältnis von Geologie und Sprachwissenschaft allgemein: Naumann u.a.: *Language and Earth* (Anm. 1).

<sup>49</sup> Leibniz, zitiert nach Heinrich Rombach: *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde., Freiburg i. Br., München 1965–1966, Bd. 2, S. 321.

abzugrenzen.<sup>50</sup> Aus dieser Stellungnahme Kants erhellt die vielschichtige Semantik des Begriffs *Evolution* im Diskurs der Spätaufklärung: Er changiert zwischen den Konzepten der *Präformation* und der *Epigenese*, zwischen der Lehre von den vorgebildeten Keimen und der Idee sukzessiver Selbstorganisation, zwischen Involution/Einschachtelung und Auswicklung der »eingewickelten« Organismen einerseits und ihrer Weiterentwicklung andererseits, zwischen der Entwicklung des Einzelorganismus (modern gesprochen: der Ontogenese) und jener der Gattung (modern gesprochen: der Phylogenese). Und als subversiver Gedanke nistete sich bereits der Zweifel ein, wie lange die Kette der Wesen noch halte und damit das »theologische Dogma« der Konstanz der Arten. Gegen die Übermacht der damals dominierenden Präformationsauffassung hatte Caspar Friedrich Wolff, der als erster moderner Verfechter der Epigenese gelten kann, in seiner Dissertation *Theoria Generationis* engagiert Stellung bezogen:

Zuvor [unter der Prämisse der Epigenesis] war sie [die Natur] eine Natur, die sich selbst destruierte, und sich selbst von neuem wieder schuff, um dadurch unendliche Veränderungen herfürzubringen, und sich immer wieder auf einer neuen Seite zu zeigen. Jetzo [durch die vorherrschende Vorstellung der Präformation] ist sie eine leblose Maße, von der ein Stücke nach dem andern herunter fällt, so lange bis der Kram ein Ende hat. Eine solche elende Natur kann ich nicht ausstehn.<sup>51</sup>

Der biologische Diskurs war gerade im Begriff, sich zu konstituieren: Der Begriff *Biologie* tritt ab ca. 1800 auf und löst weitgehend den Begriff der »Naturgeschichte« ab; er wird zuerst und etwa zeitgleich von Lorenz Oken, Lamarck, Gottfried Reinhold Treviranus und Karl Friedrich Burdach verwendet. Auch wenn der denotierte Objektbereich von den Autoren zum Teil noch unterschiedlich spezifiziert wurde (so bezieht etwa Burdach den Terminus restriktiv nur auf den Menschen), markiert der neue Begriff gleichwohl jenen Einschnitt, der die Basis bildete für das moderne Verständnis der unter diesem Namen im Laufe des 19. Jahrhunderts rasch an Bedeutung gewinnenden Wissenschaftsdisziplin.

Ähnlich wie die Kette der Wesen philosophisch auf Leibnizens System referierte, hatte die bis in die Romantik wirksame Auffassung von der »Einheit der Natur« in der *Systema Naturae* Linnés von 1735 ihren prominenten Bezugspunkt.<sup>52</sup> Linnés »Drei-Reiche-Theorie« der Natur umfasste nicht nur das *regnum animale* und das *regnum vegetabile*, sondern auch das *regnum lapideum*; erst mit der Trennung »organisch« vs. »anorganisch« und der Dichotomie »lebendig« vs. »nicht-lebendig« begann sich während des letzten Viertels des Jahrhunderts die Opposition der zwei Reiche in der Natur durchzusetzen (Lamarck) – das »Reich der Mineralien und Kristalle« wurde aus der »lebendigen Natur« ausgegrenzt.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Kant: *Critik der Urtheilskraft* (1790/1793/1799), in: *Werke* (Anm. 22), Bd. X, S. 543–544. Den Begriff »Einschachtelung« (»emboîtement«) prägte Nicolas Andry de Boisregard 1710; Einwände gegen die zu dieser Zeit herrschende Präformationslehre erhoben im 18. Jahrhundert im Sinne der Epigenese u.a. Buffon, Pierre Louis Moreau de Maupertuis und John Turberville Needham; in der Nachfolge William Harveys stützte Caspar Friedrich Wolff (1759 und 1768/69; Anm. 51) diese Einwände durch empirische Argumente anhand seiner Untersuchungen an Hühnerembryos, ehe durch genauere Embryonalstudien von Christian Heinrich Pander (1817) und Karl Ernst von Baer (1828) die Epigenese-Theorie sich gegen die Präformationslehre endgültig durchzusetzen begann.

<sup>51</sup> Caspar Friedrich Wolff (1734–1794): *Theorie von der Generation. Theoria Generationis*, mit einer Einführung v. Robert Herrlinger, Hildesheim 1966, S. 73. Die Dissertation *Theoria Generationis* erschien 1759, eine erweiterte deutsche Fassung unter dem Titel *Theorie von der Generation* 1764.

<sup>52</sup> Carl von Linné [Linnaeus]: *Systema Naturae, sive Regna Tria Naturae systematice proposita per Classes, Ordines, Genera, & Species*, Leyden 1735.

<sup>53</sup> Diesen Umbruch untersuchten aus epistemologischer Sicht insbesondere Michel Foucault: *Les mots et les choses* (Anm. 45); Timothy Lenoir: *The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht [etc.] 1982; François Delaporte: *Le second règne de la nature*, Paris 1979. Siehe auch Georges Canguilhem,

Herders Evolutionsbegriff, wie er ihn in den *Ideen* entwickelt, fehlt jene Eindeutigkeit, die manche Interpreten in ihn hineinzuprojizieren geneigt sind. Bei der hartnäckigen Suche nach dem Vorläufer entbrannte vor allem der Streit darüber, ob Herder nun als »forerunner« bzw. als »predecessor of Darwin« angesehen werden könne, ja müsse oder nicht.

Beide Positionen können durchaus plausible Argumente ins Feld führen, und beide Positionen vermochten im Laufe der Zeit zudem eine stattliche Schar von Anhängern aufzuweisen.<sup>54</sup> Hugh Barr Nisbet kommentiert diese lang andauernde Kontroverse: »As in most areas of Herder's scientific thought, there are two sides to his beliefs concerning the history of life on earth – a naturalistic, and a metaphysical or even religious one; [...] . Too many critics have emphasized either the one or the other.«<sup>55</sup>

Lovejoys Formel, Herders Evolutionskonzept sei als »Progressionism without Transformism« zu deuten, trifft den Kern des Problems in seiner gegenstrebigen Fügung.<sup>56</sup> In den *Ideen* ist der Faktor *Zeit* in die – ursprünglich konstant, also »zeitresistent« gedachte – Figur der Kette der Wesen eingeführt, und zwar in einer gerichteten, irreversiblen Form: als eine Stufenleiter der Wesen, und die letzte und höchste Stufe dieses »Fortgebäudes«, dieser »Progreßion der ganzen Schöpfung«<sup>57</sup>, bildet der Mensch. Herder argumentiert hier in der Fluchtlinie des »Perfectibilité«-Gedankens der französischen Aufklärung: Er hat die Bildung des Menschengeschlechts zu immer größerer Vervollkommnung im Blick. Aber: Wie sieht es mit dem Anschluss »von unten« aus? »Der Mensch trat auf eine bewohnte Erde.«<sup>58</sup> Die Natur muss erst den Boden bereiten, Pflanzen und Tiere müssen allererst die Voraussetzungen schaffen, damit der Mensch seinen Wirkungsraum auf der Weltbühne entfalten kann. Der Mensch tritt erst spät auf, aber er tritt als Hauptdarsteller auf. Pflanzen und Tiere erscheinen zwar einige Akte früher, aber sobald der Mensch die Bühne betritt, spielen sie nur noch Nebenrollen.

Entscheidend ist die Organisation, die durch das von der Natur geschriebene Drehbuch entworfen wurde. Aus dem Gesamtplan der Dramaturgie ergibt sich, dass der Mensch erst dann

---

der auf die entscheidende Rolle der Zell-Theorie für die Konstitution der Biologie im 19. Jahrhundert als Wissenschaftsdisziplin verweist: *La connaissance de la vie*, Paris 1952 (21989) im Kapitel »La théorie cellulaire«, S. 43–80. Für eine weiter ausgreifende epistemologische und wissenschaftshistorische Perspektive vgl. François Jacob: *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris 1970 (*Die Logik des Lebendigen. Von der Urzeugung zum genetischen Code*, Frankfurt/M. 1972); Jacques Monod: *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970.

<sup>54</sup> So stehen etwa unter anderen auf der Seite der »Anti-Darwinisten« Rudolf Haym: *Herder. Nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, 2 Bde., Berlin 1877–1885; Johann Heinrich Witte: *Die Philosophie unserer Dichterheroen. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1880; Carl Siegel: *Herder als Philosoph*, Stuttgart, Berlin 1907; Eugen Sauter: *Herder und Buffon* [Phil. Diss. Univ. Basel], Rixheim 1910; Hermann August Korff: *Geist der Goethe-Zeit. Versuch einer individuellen Entwicklung der klassischen romantischen Literaturgeschichte*, Bd. II: *Klassik*, Leipzig 1930, S. 25–32, und Robert T[homas] Clark: *Herder. His Life and Thought*, Berkeley, Los Angeles 1955. Auf Seiten der »Darwinisten« Friedrich von Bärenbach [Medveczky Frigyes]: *Herder als Vorgänger Darwins und der modernen Naturphilosophie*, Berlin 1877; Adolph Hansen: *Haeckels Welträtsel und Herders Weltanschauung*, Gießen 1907; Paul Reimann: *Hauptströmungen der deutschen Literatur 1750–1848. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kritik*, Berlin 1958 (21963); Heinz Stolpe: *Herder und die Ansätze einer naturgeschichtlichen Entwicklungslehre im 18. Jahrhundert*, in: *Neue Beiträge zur Literatur der Aufklärung* (Beiträge zur Literaturwissenschaft 21), Berlin 1964, S. 289–316; Arseni[j Wladimirowitsch] Gulyga: *Johann Gottfried Herder. Eine Einführung in seine Philosophie*, aus d. Russischen von Günter Arnold, Frankfurt/M., Leipzig 1978.

<sup>55</sup> Hugh Barr Nisbet: *Herder and the Philosophy and History of Science*, Cambridge, UK 1970, S. 211. Zur Frage des »Darwinismus vor Darwin« vgl. B. Glass u.a.: *Forerunners of Darwin* (Anm. 46); zum Evolutionsbegriff im 18. Jahrhundert Wolfgang Proß: »Die Idee der Evolution im 18. Jahrhundert und die Stellung des Menschen bei Goethe und Herder«, in: Peter Heusser (Hg.): *Goethes Beitrag zur Erneuerung der Naturwissenschaften*, Bern, Stuttgart, Wien 2000, S. 271–311.

<sup>56</sup> Arthur O[ncken] Lovejoy: »Herder: Progressionism without Transformism«, in: B. Glass u.a.: *Forerunners of Darwin* (Anm. 46), S. 207–221.

<sup>57</sup> Herder: *SWS* (Anm. 3), Bd. 13, S. 49.

<sup>58</sup> Ebd., S. 62.

seine Rolle zu spielen vermag, wenn die Bedingungen für seinen Auftritt geschaffen sind. Herders Gedankenfiguren einer aufsteigenden Entwicklung der Lebewesen *von unten nach oben* und der Entwicklung der Kräfte der Natur *von innen nach außen* wenden sich gegen einen Mythos, der den Ursprung ›von oben‹ und ›von außen‹ setzt; man könnte Herders Evolutionskonzept – so gesehen – am epistemologischen Leitfaden einer *Genealogie von unten* deuten.<sup>59</sup> Inwieweit Herder auch tatsächlich einen Verwandtschaftszusammenhang aller Lebewesen, verstanden als genealogische Deszendenz und evolutionären Entwurf, im Sinn (oder Hintersinn?) gehabt hat, ist hingegen nicht eindeutig zu beantworten. Für die historische Wirkmächtigkeit erscheint die Frage nach der ›authentischen Intention des Autors‹ indes weitaus weniger bedeutsam als die ›tatsächliche‹ Wirkung des Werks, also in welcher Weise und in welchem Umfange das ›geneigte Publikum‹ die Texte rezipiert und interpretiert hat – die Schriften gewinnen ein Eigenleben, das sich oft genug auch *gegen* die Intention ihres Schöpfers durchsetzt (vergleichbar jenen ›ungezogenen‹ Kindern, die gegen den Willen der Eltern ihre eigenen Bekanntschaften machen). Und für die historische Einschätzung der ›Objektivierung einer Idee‹, wie sie also wissenschaftlich und gesellschaftlich produktiv wird, zählt vor allem der *Effekt*: Ob und wie sie Eingang in die Köpfe der Zeitgenossen findet; wie sie sich materialisiert und institutionalisiert; und wie sie somit den Fortgang der Entwicklung auf den verschiedenen gesellschaftlichen Feldern bestimmt (oder auch nicht). Demgegenüber erscheinen die oft höchst spekulativen Mutmaßungen und heftig geführten Dispute über die ›wahre‹ Absicht des Autors doch eher marginal, und selbst wenn wir die Intention des Autors genau rekonstruieren können, bleibt sie doch im Hinblick auf die gesellschaftliche Wirklichkeit sekundär, also gegenüber dem historisch belegbaren ›Realeffekt‹. Um es mit einem soziologischen Theorem zu sagen: Wird eine gesellschaftliche Situation als *real* definiert, dann hat sie auch *reale* (Aus-)Wirkungen. Gesellschaftliche Wirklichkeit – so könnte man definieren – ist eben vor allem das, was Wirkungen in der und auf die Gesellschaft hat.

Namentlich Reaktionen von Zeitgenossen und Freunden Herders, wie ja auch die Rezensionen Kants, die er anonym zu Herders *Ideen* verfasste, deuten auf die Evolutionsidee des neuen kommenden Zeitgeistes hin, die am Horizont erscheint: Kant »schaudert« vor Herders Evolutionsentwurf zurück, der »große Verwüstungen unter den Begriffen« anrichte. Er sah offenbar die Autonomie der Vernunft bedroht, wenn man *sub specie evolutionis* die Gattung nicht nur historisiert, sondern in ihrer anthropologischen Grundausstattung verzeitlicht und relativiert, indem man die Konstanz der Arten in Frage zu stellen wagte.<sup>60</sup> Herder seinerseits, verärgert über die Kantische Kritik, kontert in einem Brief an Hamann bissig gegen Kant: »[...] es soll mir herzlich lieb sein, wenn ich sein Idol der Vernunft zurückschauern mache oder verwüste«.<sup>61</sup>

Allerdings unterzieht sich Kant einige Jahre später selber diesem »gewagten Abenteuer der Vernunft«, wenn er spekuliert:

Eine Hypothese von solcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen; und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern, sein, denen es

<sup>59</sup> v. Rahden: »Sprachursprungsentwürfe im Schatten von Kant und Herder« (Anm. 1), bes. S. 443–460.

<sup>60</sup> [Immanuel Kant]: »Johann Gottfried Herder; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Teil (1785)« [Rezension], in: *Werke* (Anm. 22), Bd. XII, S. 781–794; [ders.]: »Erinnerungen des Rezensenten der Herderschen Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit über ein im Februar des Teutschen Merkur gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben« (1785), in: *Werke* (Anm. 22), Bd. XII, S. 794–797; zur Kommentierung vgl. v. Rahden: »Sprachursprungsentwürfe im Schatten von Kant und Herder« (Anm. 1), bes. S. 423–428, 448–454.

<sup>61</sup> Johann Gottfried von Herder: *Herders Briefe*, ausgewählt, eingeleitet und erläutert v. Wilhelm Dobbek, Weimar 1959, S. 248.

nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt ist es eben nicht, wie die *generatio aequivoca*, worunter man die Erzeugung eines organisierten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisierten Materie versteht. Sie wäre immer noch *generatio univoca* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, so fern nur etwas Organisches aus einem andern Organischen, ob zwar unter dieser Art Wesen spezifisch von ihm unterschiedenen, erzeugt würde; z. B. wenn gewisse Wassertiere sich nach und nach zu Sumpftieren, und aus diesen, nach einigen Zeugungen, zu Landtieren ausbildeten. A priori, im Urteile der bloßen Vernunft, widerstreitet sich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beispiel [...].<sup>62</sup>

Kant führt hier gewissermaßen das Darwin'sche Szenario vor, auch wenn er es – nunmehr allerdings mit vorwiegend empirischen Gegenargumenten – strikt ablehnt.<sup>63</sup>

Die Epigenesis-Debatte betraf die Aufklärungsdiskussion im Kern ihres Selbstverständnisses: Die *Selbstgebärung* der Vernunft ohne »göttliche Dazwischenkunft« hatte Kant ja nicht nur theoretisch entwickelt, sondern auch programmatisch für die Aufklärung und Selbstaufklärung gefordert (»Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen«), ebenso wie Herder die These von der *Selbstgebärung* der Sprache aus der »Besonnenheit« in seiner Sprachursprungsschrift emphatisch entfaltet hatte: »aus eigener Kraft« habe der Mensch Sprache erfinden können.<sup>64</sup>

Es mag vielleicht nicht überflüssig sein, daran zu erinnern, dass bereits Leibniz in der Schrift *Protogaea* das Kant'sche Gedankenexperiment vorgestellt, wohl aber versichert hatte, dass er selbst diese These natürlich für falsch halte, da sie ja gegen die *Heilige Schrift* verstoße.

Nahezu ein Jahrhundert vor Kants waghalsigen »Spekulationen« der Vernunft, die eine Zeitreise in die Vorvergangenheit riskiert, erwähnt Leibniz in seiner *Protogaea* »manche«, die »in der Willkür des Mutmaßes« so weit gingen, »daß sie glauben, es seien einstmals, als der Ozean alles bedeckte, die Tiere, die heute das Land bewohnen, Wassertiere gewesen, dann seien sie mit dem Fortgange dieses Elementes allmählich Amphibien geworden und hätten sich schließlich in ihrer Nachkommenschaft ihrer ursprünglichen Heimat entwöhnt«. (»Sunt, qui eo usque licentia conjectandi procedant, ut tegente omnia oceano animalia, quae nunc terram habitant, aliquando aquatica fuisse arbitrentur, paulatimque, destituyente elemento, amphibia, postremo in posteritate sua primas sedes dedidicisse.«)<sup>65</sup> Freilich distanziert sich auch Leibniz von dieser Auffassung, allerdings mit der eher legitimatorischen Begründung (im Hintergrund drohte immer noch der Schatten der Inquisition), dass sie der Lehrmeinung der »heiligen Schriftsteller« widerspreche: »Sed pugnat ista cum sacris Scriptoribus, a quibus discedere religio est.«<sup>66</sup> Gleichwohl erstaunt, wie hier in Umrissen eine Darwin'sche Konstellationsfigur bereits mehr als 150 Jahre vor der Publikation von *On the Origin of Species* (1859) und *The Descent of Man* (1871) vorgestellt wird. Die *Protogaea*, ursprünglich als Einleitung zur Welfengeschichte geschrieben, wurde postum 1749 publiziert – das Entstehungsdatum ist unsicher: Gemeinhin wird für die Niederschrift (zumindest des ersten Teiles) das Jahr 1691

<sup>62</sup> Kant: *Critik der Urtheilskraft*, in: *Werke* (Anm. 22), Bd. X, 539, Anm.

<sup>63</sup> v. Rahden: »Sprachursprungsentwürfe im Schatten von Kant und Herder« (Anm. 1), S. 451–454.

<sup>64</sup> Zur Epigenesis-Diskussion der deutschen Spätaufklärung vgl. Helmut Müller-Sievers: *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts* (Humboldt-Studien 2), Paderborn [etc.] 1993.

<sup>65</sup> Gottfried Wilhelm von Leibni[t]z: *Protogaea oder Abhandlung von der ersten Gestalt der Erde und den Spuren der Historie in den Denkmäalen der Natur*, aus seinen Papieren hg. v. Christian Ludwig Scheid, aus dem lateinischen ins teutsche übersetzt, Leipzig, Hof 1749 (*Protogaea*, hg. und übersetzt v. Wolf von Engelhardt, Stuttgart 1949), S. 25.

<sup>66</sup> Ebd.

oder erst die Zeit nach 1692 angenommen, Wolf von Engelhardt datiert die Fertigstellung allerdings auf nicht vor 1698.<sup>67</sup>

Man kann also bilanzieren: Zum einen hatte der Diskurs der evolutionslogischen Gedankenexperimente bereits eine längere Vorgeschichte aufzuweisen – so gehört in diese Tradition etwa auch Charles Darwins Großvater Erasmus (1731-1802), der in *Zoonomia, or, the Laws of Organic Life* (1794-1796) den Gedanken äußerte, dass sich ein Stammbaum aller Lebensformen (»one living filament«) konstruieren lassen müsse. Zum andern wurden Herders *Ideen* im Kern durchaus von vielen im Sinne einer Evolutionslogik rezipiert, die mit der überkommenen Vorstellung der *chain of being* bricht und welche die Konstanz der Arten spekulativ in Zweifel zieht. So schreibt etwa Charlotte von Stein in einem Brief aus Weimar an Karl Ludwig von Knebel vom 1. Mai 1784 zum ersten Teil der *Ideen*: »Herders neue Schrift macht wahrscheinlich, daß wir erst Pflanzen und Thiere waren; was nun die Natur weiter aus uns stampfen wird, wird uns wohl unbekannt bleiben.«<sup>68</sup>

Dagegen stehen – auch in den *Ideen* – Äußerungen Herders im »alten« Zeitgeist der Kette der Wesen:

Als die Thore der Schöpfung geschlossen wurden, standen die einmal erwählten Organisationen als bestimmte Wege und Pforten da, auf denen sich künftig in den Gränzen der Natur die niedern Kräfte aufschwingen und weiter bilden sollten. Neue Gestalten erzeugeten sich nicht mehr [wiewohl Herder spezifiziert:], es wandeln und verwandeln sich aber durch dieselbe untere Kräfte und was Organisation heißt, ist eigentlich nur *eine Leiterin derselben zu einer höhern Bildung*.<sup>69</sup>

Aus seinen – vermutlich Rigaer oder Königsberger – Notizen hingegen ersehen wir sehr wohl, wie der spätere hohe kirchliche Würdenträger (als Generalsuperintendent von Weimar) durchaus riskante quasi-evolutionäre Gedankenexperimente unternimmt und quasi-deszendenztheoretische »Abenteuer der Vernunft« wagt, auch wenn es sich hierbei freilich eher um vage Assoziationen handelt denn um wissenschaftliche Thesen nach unserem heutigen Verständnis:

Die unermesslichen Welten; die vielen Sonnen p. /  
Unsere Erde p. /  
Das veste Land ein Berg /  
Die See ein Wasserbecken voll Meerthiere /  
Die Erdstrata .../

In welcher Welt war ich, ehe ich hier her p. /  
Was werde ich sein /  
Zusammenhang der Geschöpfe; große Geister /  
Vielleicht empfinden die Pflanzen, wie wir /  
Ich bin ein Thier gewesen;<sup>70</sup>

<sup>67</sup> v. Engelhardt, Nachwort zu Leibniz: *Protogaea* (Anm. 65).

<sup>68</sup> Heinrich Düntzer (Hg.): *Ungedruckte Briefe aus Knebels Nachlaß*, Nürnberg 1858, Bd. I, S. 120.

<sup>69</sup> Herder: *SWS* (Anm. 3), Bd. 13, S. 177.

<sup>70</sup> Herder: *SWS* (Anm. 3), Bd. 14, S. 665.



Und vor allem den Gedanken der Verwandtschaft von Mensch und Tier äußert Herder immer wieder: »Der Menschen ältere Brüder sind die Thiere.«<sup>71</sup> Oder auch in seinem Eröffnungsmotto zur Sprachursprungsschrift von 1772: »Schon als Thier, hat der Mensch Sprache.«<sup>72</sup>

Für die Geschichte der Menschheit operiert Herder in den *Ideen* vornehmlich mit dem Begriff der Bildung: Humanität, Religion und Hoffnung auf Unsterblichkeit sind Elemente dieses Diskurses. Dort, wo der Bildungsbegriff sich auf die animalische Natur bezieht, gewinnt der Begriff der *Organisation* eine tragende Funktion – im Evolutionsgeschehen der Natur gleichsam als Anschluss »von unten« an den Menschen:

Die Natur hat also, so wie bei der ganzen Bildung ihrer Geschlechter, so auch bei dem Inbegriff und Ziel derselben, dem Gehirn, nur einen *Haupttypus*, auf den sie es vom niedrigsten Wurm und Insekt anlegt, den sie bei allen Gattungen nach der verschiedenen äußern Organisation des Geschöpfs im kleinen zwar verändert, aber verändernd fortführt, vergrößert, ausbildet und beim Menschen zuletzt aufs künstlichste vollendet.<sup>73</sup>

Herder hat immer auch den Gesamtplan, die Gesamtorganisation der Organismen in Raum und Zeit im Blick – modern gesprochen: den ökologischen Naturzusammenhang; und gegen kausalistisch-reduktionistische Argumentationsstrategien (wie sie später zum Teil im Darwinismus dominieren) bedient er sich sozusagen organisationslogischer, systemfunktionaler, ökologischer und teleologischer Argumentationstypen für den Objektbereich biologischer Forschung. Im neueren Streit zum Beispiel zwischen neodarwinistischer Evolutionstheorie und konkurrierenden Modellen wie kybernetischer Evolutionstheorie oder Maturanas autopoietischem Evolutionsmodell auf der einen und dem kreationistischen Ansatz des *intelligent design* auf der anderen Seite gewinnen die von Herder geltend gemachten Überlegungen eine erstaunliche Aktualität.<sup>74</sup>

Warum taugt Herders Entwurf als Paradigma für ein neues Verständnis von *Zeit*, *Verzeitlichung* und *Entwicklung* in der deutschsprachige Spätaufklärung? Herder eignet sich dafür aus zweierlei Gründen. *Zum einen* hat er die *universelle Gemeinsamkeit* des Menschen im Blick – es geht ihm um den Fortschritt *des* Menschen. Und »*der Mensch*« bezeichnet in diesem Kontext sowohl das *Einzelsubjekt* wie auch das *Gattungssubjekt*, das einzelne *Individuum* ebenso wie die *Species* (»das Menschengeschlecht«). Er sieht den Menschen nicht statisch-anthropologisch, sondern dynamisch-anthropologisch: Der Mensch kann und soll sich entwickeln und bilden – ebenso »aus eigener Kraft« wie durch die »Vorsehung der Natur«. Die Idee der *perfectibilité* der französischen Aufklärung behält er fest im Blick: Die Vervollkommnung des Menschen als Individuum und als Gattung bleibt das Ziel. *Zum andern* verliert Herder jedoch nie die *Verschiedenheit* der Völker, Stämme und Nationen aus den Augen – jene Besonderheiten, wie sie sich in Sprache und Kultur ausdrücken. Er würdigt deren unterschiedliche Geschichte(n), die ungleichzeitigen *tempi* der Entwicklung mit ihren unterschiedlichen Zeitrhythmen, der je eigenen Entwicklungsgeschwindigkeit der Sprachen und Kulturen. Er sieht also sowohl die *Einheit* wie die *Verschiedenheiten* in ihrer Geschichte und Entwicklung.

<sup>71</sup> Herder: SWS (Anm. 3), Bd. 13, S. 60.

<sup>72</sup> Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772; <sup>2</sup>1789), in: SWS (Anm. 3), Bd. 5, S. 1–156, hier S. 1.

<sup>73</sup> Herder: SWS (Anm. 3), Bd. 13, S. 123.

<sup>74</sup> So etwa Humberto Maturana/Francisco Varela: *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht [etc.] 1980; *Neodarwinistische oder kybernetische Evolution?* Internationales Symposium vom 15.–17. Juli 1987 in Heidelberg, Heidelberg <sup>3</sup>1988; Christopher Schrader: *Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorie und Intelligent Design*, Stuttgart 2007; Warren Breckman: »Zur postmodernen Wiederbelebung einer theologischen Metapher«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte: Anfänger!*, Heft I/2 (2007), S. 13–28.

Und er versucht, beiden gerecht zu werden, ohne sie gegeneinander auszuspielen.<sup>75</sup> Er anerkennt *den* Fortschritt der Menschheit als ganzer, aber auch jene unterschiedlichen regionalen Fortschritte, die sich dann zeigen, wenn man nur willens ist, sich dem empirischen Studium der einzelnen Kulturen zu widmen. Mit diesem Konzept vom *multiplen Fortschritt* erweist sich in der Spätaufklärung Herder als einer jener entscheidenden Vordenker einer differenzierten Verzeitlichungsthese, die sich grundlegend der Termini *Evolution* und *Revolution* als Strukturierungskategorien bedienten.

## 7. Ausblick

Die gegenwärtige allgemeine Bedeutung von *Revolution* ist geprägt vom »neuen« Bedeutungskern, den der Begriff *politisch* durch die Französische Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts erfahren hat. Für den Begriff der *Evolution* hingegen gilt, dass sein Bedeutungskern *biologisch* ab dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts durch Darwins Evolutions- und Deszendenztheorie sowie ihre Interpretationsvarianten jene Konturen herausgebildet hat, welche die aktuell herrschende Sprachverwendung bestimmen.<sup>76</sup> Auf diesen semantischen Grundlagen kann allerdings eine Vielzahl von Weiterentwicklungen und Übertragungen beider Begriffe beobachtet werden. Der Revolutionsbegriff in seiner neuen Bedeutung spielte eine zentrale Rolle bei jenen Revolutionstheorien, die sich auf Karl Marx und Friedrich Engels beriefen, wie Lenin, Stalin und Mao Tse-Tung, aber auch in der Variante der »permanenten Revolution« bei Leo Trotzki. Selbst politisch entgegengesetzte Ideologien und politische Theorien wurden mit dem Begriff charakterisiert, sei's als Kampfbegriff gegen den politischen Gegner (»Konterrevolution«) oder als Selbstcharakterisierung (»konservative Revolution«). Übertragungen aus dem politischen Bedeutungsfeld im engeren Sinne auf andere Bereiche erfolgten unter anderem etwa auf die Ökonomie (»industrielle Revolution«, »wissenschaftlich-technische Revolution«), auf kulturelle gesellschaftliche Bereiche (»geistige Revolution«, »sexuelle Revolution«, »maoistische Kulturrevolution«), die Wissenschaftsgeschichte (»wissenschaftliche Revolution«) und die Mediengeschichte (»Medien-Revolution«). Selbst die wissenschaftliche und politische Kombination beider Konzepte wurde vertreten – diese Strategie der Verbindung von politischer Revolutionsprogrammatisierung mit der neuen Evolutionsidee wurde zum Beispiel von Karl Kautsky verfochten; bereits Engels hatte mit einer Vereinnahmung der Darwin'schen Theorie für den »wissenschaftlichen Sozialismus« sympathisiert, um gewissermaßen die »wissenschaftliche Basis« für den »ideologischen Überbau« zu stärken. Auch die sich konstituierende Geologie weckte das Interesse von Marx und Engels, die über die Thesen des Geologen Pierre Trémaux miteinander korrespondierten.<sup>77</sup> Marx' Affinität zu geologischen Denkfiguren zeigt sich etwa an seiner Verwendung des Formationsbegriffs (den der bereits mehrfach erwähnte Werner – als Geologe etwa von Goethe oder Novalis überaus geschätzt – in die Geologie eingeführt hatte). Der aktualistische Ansatz, von den gegenwärtigen »Formationen« auszugehen, um die vergangenen zu untersuchen, ließ sich als forschungsleitende Methode nicht nur auf geologische, sondern auch auf biologische, ökonomische und gesellschaftliche Phänomene

<sup>75</sup> Jürgen Trabant: *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens*, München 2003, bes. S. 219–221.

<sup>76</sup> Zur aktuellen interdisziplinären Diskussion: *Wer hat die Deutungshoheit über die Evolution?* Streitgespräche in den Wissenschaftlichen Sitzungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften am 21. November 2008 und am 26. Juni 2009, hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 2010 (= Debatte 8).

<sup>77</sup> Pierre Trémaux: *Origine et transformations de l'homme et des autres êtres*, Paris 1865; vgl. die Korrespondenz von Marx und Engels am 7. August sowie am 2., 3., und 5. Oktober 1866, in: Karl Marx/Friedrich Engels: *Marx-Engels-Werke*, Berlin 1956 ff., 43 Bde. [= MEW], Bd. 31, S. 247 f., S. 256–261.

übertragen. Marx' Notat, »ein Schlüssel zur Anatomie des Affen« liege in der »Anatomie des Menschen«, <sup>78</sup> bringt diesen aktualistischen Ansatz auf den Begriff, den dann später zum Beispiel auch die historische Épistémologie Gaston Bachelards vertritt. <sup>79</sup> In ähnlicher Weise suchten gegen Ende des 19. Jahrhunderts verschiedene Strömungen in den Einzelwissenschaften mit der Übernahme der Evolutionsthese für ihr eigenes Forschungsgebiet vom zunehmenden wissenschaftlichen Reputationsgewinn des Darwin'schen Konzepts zu profitieren, indem sie das Modell des Organismus und dessen Entwicklung aus dem biologischen Zusammenhang lösten und in anderen Bereichen analog verwendeten. In der frühen Soziologie übertrug Herbert Spencer die Evolutionsidee auf gesellschaftlich-historische Prozesse (ein Denkmodell, das heute unter der Bezeichnung »Sozialdarwinismus« im Allgemeinen eine eher pejorative Bedeutungsverschiebung erfahren hat): Er begriff die *Gesellschaft* als einen Organismus, der den Gesetzen der Evolution unterliege, und er prägte auch die Formulierung »survival of the fittest«, die irrtümlicherweise zumeist Darwin zugeschrieben wird. In der frühen Sprachwissenschaft übernahmen Heymann Steinthal und August Schleicher für die *Sprache* bzw. die einzelnen *Sprachen* – die ebenfalls als Organismen interpretiert wurden – das Evolutionskonzept nicht zuletzt mit dem Ziel, durch diesen Gewinn einer »naturwissenschaftlichen« Grundlage den wissenschaftlichen Status der eigenen Disziplin oder Theorie abzusichern oder aufzuwerten. Eine popularisierende und weltanschauliche Verallgemeinerung der Evolutionstheorie als Welterklärungsmechanismus schlechthin (»Darwinismus«) vollzog dann der Monismus (Ernst Haeckel, Emil Heinrich du Bois-Reymond): Wie die *Revolution* im Marxismus, so wurde die *Evolution* im Darwinismus grenzüberschreitend zu einem »wissenschaftlichen« Weltanschauungskonzept mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit transformiert und ausgeweitet.

Der Evolutionsbegriff erfährt gegenwärtig vor allem aufgrund seiner Adoption und Adaptation durch die Systemtheorie eine Verallgemeinerung über die biologischen Systemgrenzen hinaus – diese hoch kompatible Anschlussfähigkeit kommt einer universellen Ausweitung gleich, da im Prinzip nahezu *alle* Phänomene systemtheoretisch beschrieben werden können und dabei dem Willen zur metaphorischen Verbreitung kaum Schranken gesetzt sind. So ist es möglich, Veränderungen eines Systems als dessen *Evolution* zu begreifen, sofern sie systemimmanent bleiben oder wenn die Systemgrenzen kontinuierlich oder auch diskontinuierlich erweitert werden, ohne das System selbst zu gefährden (die *Evolution* von politischen Systemen kann man folgerichtig in diesem Sinne als Prozess von *Reformen* deuten). *Revolutionen* bezeichnen hingegen nicht nur eine quantitative Veränderung, sondern einen qualitativen Bruch. Sie sind dann – systemtheoretisch gesprochen – nicht mehr ins System integrierbar, weil sie es sprengen und transzendieren sowie eine gänzlich neue Struktur und somit ein *anderes* System hervorbringen können.

<sup>78</sup> Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in: *MEW* (Anm. 77), Bd. 13, S. 636.

<sup>79</sup> Gaston Bachelard: *Épistémologie*, éd. par Dominique Lecourt, Paris 1971; zum aktualistischen »Rekurrenzprinzip« detaillierter Wolfert von Rahden: »Épistémologie und Wissenschaftskritik«, in: ders./Christoph Hubig (Hg.): *Konsequenzen kritischer Wissenschaftstheorie*, Berlin, New York 1978, S. 162–186, hier S. 174–175.