

## Taugt der ›Übergang‹ als bewusstseinsphilosophisches Konzept für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse?

›Übergang‹ ist eine Metapher für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse. Sicher ist ihr Bedeutungsfeld weiter. Kurt Röttgers (2007) nennt neben der anthropologischen Konstante: dem Übergang als Erfahrung von Tod und Geburt, den Übergang als Metamorphose, den Übergang als Transzendieren sowie dessen Negation: nämlich das Transzendieren als ein unstatthafes, gar mit Tabu belegtes Übergehen von einer Sphäre in die andere. Hinüberzugehen kann, so Röttgers weiter, auch bedeuten, über eine Schwelle zu gehen, fortzuschreiten zu Neuem und in diesem Akt des Fortschreitens das Werden und die Geschichte, ja die Geschichtlichkeit selbst, auch in ihrer radikalen Verneinung alles Vorangegangenen, zu bejahren.

Gerade im Zusammenhang mit letzteren Bedeutungszuschreibungen hat die Metapher des Übergangs im geschichtsphilosophischen beziehungsweise bewusstseinsphilosophischen Konzept des Deutschen Idealismus ihre Nobilitierung erfahren. Bewusstseinsphilosophisch ist dieses Konzept insofern, als es von den seit Descartes zentralen Prämissen der Orientierung an sich selbst sowie der Bildung von Allgemeinbegriffen ausschließlich auf der Grundlage von Erfahrung und damit auf der Grundlage von etwas zunächst in der Vorstellung Gegebenem ausgeht (vgl. Zeuch 2001).

Die Frage, der ich im Folgenden nachgehe, ist, ob diesem Konzept, das seinen Kairos um 1800 hat, ein besonderes Potential zukommt, das der Ideengeschichte gegen ihre Kritiker auch in der Gegenwart eine ›raison d'être‹ verleiht, wenn es um den Rekonstruktionsversuch komplexer gesellschaftlicher, politischer, philosophischer Zusammenhänge und Kontinuitäten über mehrere Epochen oder Zeitabschnitte hinweg geht. Denn seit 1968 scheint der um 1900 mit Friedrich Meinecke üblich werdende Begriff in Misskredit geraten, wie die Herausgeber im Vorwort zur neu gegründeten *Zeitschrift für Ideengeschichte* 2007 resümieren.<sup>1</sup> Kritisiert wird an der Ideengeschichte, dass sie von historisch divergenten Kontexten absehe und scheinbar leichtfüßig, aber sachlich unzulässig bis unverantwortlich, da beliebig – so der Vorwurf – zwischen Epochen und Autoren hin und her springe, Kontinuitäten ansetze, wo Brüche, Gemeinsamkeiten, wo Differenzen seien. Am meisten jedoch wird kritisiert, dass die Befürworter der Ideengeschichte davon ausgehen, Ideen blieben bei aller noch so durchgreifenden Historizität identifizierbar. Gegen die absolute Geschichtlichkeit wird ein ideeller, essentieller Kern angenommen, der irritiert. Aber – und das sei gleich zu Beginn immerhin angeführt – eben diesem ideengeschichtlichen Ansatz verdankt sich ein bedeutsames, über mehr als eine Wissenschaftlergeneration hin entstandenes, ambitioniertes wie in der ›scientific community‹ angesehenes Werk: das historische Wörter-

1 Raulff 2007, 4-6, hier 4: »Jahrzehntelang galten ideengeschichtliche Untersuchungen als obsolet, methodologisch überholt, einem suspekten Platonismus hochkultureller Überlieferung und einem humanistischen Kult des Abendlandes verpflichtet. An Ersatzangeboten war kein Mangel, von der Ideologiekritik bis zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte, vom Strukturalismus bis zur Dekonstruktion spannten sich die Bögen der antiidealistischen, antihistoristischen und antihermeneutischen Deutungsangebote.«

buch der Philosophie von Joachim Ritter, eben jenes Philosophen, der das Konzept der ›philosophia perennis‹ fortschrieb (vgl. Ritter 1971 ff.).

Nun ließe sich einwenden: Das historische Wörterbuch der Philosophie ist selbst historisch – ein Projekt, das konzeptionell ins 19. Jahrhundert zurückreicht. Aber auch heute werden ›transitions‹, Übergänge, zum Leitbegriff – etwa einer Konferenz, und die Veranstalter erhoffen sich von der Wahl dieses Leitbegriffes, dass (noch einmal) genau hingeschaut werde auf Veränderungen von Denkweisen, Anschauungen, Auffassungen, da etwas Neues – so die Annahme – entstehe und bis dahin geltende Überzeugungen abgelöst oder umgewandelt würden.<sup>2</sup> ›transitions‹ als Leitbegriff soll – auch oder gerade heute – dazu einladen, vertraute, statisch gewordene Ordnungsmuster historischer Zäsurierung zu überprüfen. ›transitions‹ markiere die Bereitschaft zu disziplinärer Offenheit, epochen-, kultur- wie religionsübergreifend trans- beziehungsweise interdisziplinäre Fragestellungen zu verfolgen. Wer den Übergang in den Blick nehme, richte den Blick weniger auf Zustände als auf Vorgänge – so die Erwartung an den Übergang als Metapher für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse.

Eine ähnlich reaktualisierende Konjunktur hat in den letzten Jahren die Metapher der Metamorphose, auf die Röttgers in seinem Beitrag zum Übergang ebenfalls eingeht (Röttgers 2007, 472), erfahren – eine Metapher, die von der Naturphilosophie um 1800 und von Goethe her bestens vertraut ist. Auch sie soll als Erklärungsmodell für Veränderungsprozesse in den Geistes- und Nachbarwissenschaften dienen (Coelsch-Foisner 2005, Gottwald 2005). Anders jedoch als die Metapher des Übergangs bezeichnet die Metapher der Metamorphose eine ganzen Reihe von Vorgängen, keinen besonders hervorgehobenen Moment auratischer Qualität, da sämtliche Bestimmungen sich neu formieren sollen. Doch wie tauglich ist der Übergang wirklich für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse?

Röttgers wählt für die Darlegung des Bedeutungspotentials des Übergangs als Werden oder Geschichte Hegel als Referenzautor. Denkbar wären auch andere geschichtsphilosophische Paradigmen wie das der bereits erwähnten ›philosophia perennis‹. Ich beziehe mich auf Friedrich Hölderlins Aufsatz *Das untergehende Vaterland ...* von 1800. Hölderlin habe ich deshalb als Ausgangspunkt gewählt, da er die Frage bleibender Erkenntnis unter einer Prämisse diskutiert, die ganz verschiedene historische Theoriekonzepte der Nachfolgezeit teilen. Im Folgenden werde ich (1) das Konzept des Übergangs, wie Hölderlin es in seinem kryptischen Fragment darlegt, charakterisieren, (2) die Bedeutung des erfüllten Augenblicks für dieses Konzept darlegen, (3) zeigen, welche Probleme diese Annahme in sich birgt und auf dieser Grundlage (4) erörtern, wie brauchbar ein derartiger Terminus für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse ist.

## 1. Übergang ... (Hölderlin)

Übergang, metaphorisch auch als Schwelle bezeichnet, steht – ganz allgemein – für eine Grenze, die eine Veränderung, einen Wechsel markiert. In der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts steht Übergang für einen Wechsel in der Wahrnehmung des

2 So beispielsweise das Thema des 18. Kongresses der Internationalen Gesellschaft für Musikwissenschaft: *Passagen/Transitions*, vom 10.–15. Juli 2007 in Zürich.

Bewusstseins. Für Dietrich Henrich ist der Wechsel in der Wahrnehmung des Bewusstseins ein Signum der Moderne, und zwar unter der Voraussetzung, dass erst in der Moderne »Erfahrungszusammenhänge instabil geworden waren, in denen die Menschen ihr eigenes Wesen zuvor als wohlbestimmt im Ganzen einer einsichtigen Ordnung vorgestellt hatten.« (Henrich 1996, 308)

Während der erste Gedanke von der Geschichtlichkeit in der Moderne lediglich besage, dass »dasselbe Wesen in veränderten Welten leben kann«, werde jetzt das »Selbstsein selber als geschichtlich aufgefaßt« (Henrich 1996, 311). Mit diesem zweiten Gedanken der Geschichtlichkeit begreife bewusstes Leben sich so, »daß die Wirklichkeit, aus der es sich versteht, grundsätzlich variabel ist« (Henrich 1996, 309).<sup>3</sup> Die Einsicht, dass die Wirklichkeit, aus der heraus der Mensch sich zuvor begriffen habe, unendlich modifizierbar sei, werde einerseits als »Bedrohung seiner individuellen Verwirklichung erfahren, ebenso aber auch jede besondere Form seines wirklichen Lebens als Schranke seiner Möglichkeiten« (Henrich 1996, 310). Wenn aber das Selbstsein selber geschichtlich ist, entzieht es sich sowohl der »Vergegenständlichung als Weltordnung« wie auch »jeder anderen Thematisierung als Gegenstand« (Henrich 1996, 311).

Beide Gedanken der Geschichtlichkeit setzt Friedrich Hölderlin in seinem Aufsatz *Das untergehende Vaterland ...* voraus. Mit diesem Aufsatz reagiert Hölderlin auf die um 1800 bereits erkenntnistheoretisch als problematisch erkannte Einsicht; er benennt die Sorge, dass die Identität durch die Eliminierung einer transzendenten Instanz, die ehemals Bleibendes, Ewiges verbürgte, verloren gehe, und er stellt die Frage, ob die Geschichte ein immanentes Ziel habe und auf Entwicklung und Fortschritt ausgerichtet sei.

Wie hat man sich den Übergang vorzustellen, und was ändert sich Hölderlin zufolge im Übergehen von dem einen in den anderen Zustand? Übergang gilt Hölderlin als imaginärer Punkt in der Vorstellung, da sämtliche begrifflichen Zuschreibungen im Fluss und neue Zuschreibungen möglich sind. Übergang markiert den Punkt schöpferischer Neubildung, der aber zugleich die Negation des Vorangegangenen, dessen Aufhebung, die Auflösung bestehender Strukturen und inhaltlicher Bestimmungen voraussetzt:

[...] die Welt aller Welten, welche immer *ist* das Alles in Allen, *stellt* sich nur in aller Zeit – oder im Untergange oder im Moment, oder genetischer im werden des Moments und Anfang von Zeit und Welt *dar* [...]. (Hölderlin 1992, 446)

Übergang als Veränderung in der Wahrnehmung des Bewusstseins ist eine Konstruktion *ex post* und ist als Konstruktion ein Produkt des vorstellenden Subjekts.

Die Auflösung also als Notwendige, auf dem Gesichtspunkte der idealischen Erinnerung, wird als solche idealisches Objekt des neuentwickelten Lebens, ein Rückblick auf den Weg, der zurückgelegt werden mußte [...]. (Hölderlin 1992, 447)

Als Konstruktion unterliegt die Annahme geistesgeschichtlicher Zäsuren, Kontinuitäten, Schwellen, Umbrüche oder Übergänge dem Vorwurf des Subjektivismus. Um den Vorwurf zu entkräften, versteht Hölderlin den Übergang als der Geschichte immanen-

3 Mit Wirklichkeit identifiziertes Bewusstsein kann überhaupt nur die eigene Wirklichkeit als die seine anerkennen, muss also andere und vergangene Welten grundsätzlich nicht nur fremd, sondern auch als befremdlich finden.

tes Prinzip, die Geschichte selbst gilt ihm als Inbegriff der Veränderung von Mensch und Natur und als objektives Faktum.

Hölderlins Schrift lässt sich lesen als Versuch, den mit dem Vergehen und der Geschichtlichkeit alles Seins einhergehenden Verlust in einen Gewinn umzumünzen. Dies tut er, indem er den Verlust als notwendig bejaht, weil nur im Übergang vom Bestehenden zum noch nicht Bestehenden neue Möglichkeiten offenbar würden und das, was ist oder war (das Einzelne, Besondere, Individuelle), mit dem, was noch nicht ist, aber sein kann (dem Allgemeinen, Unendlichen), als höchste Potenzialität in Berührung kommt.

Hölderlin erhebt den Anspruch universaler Gültigkeit seiner Prämisse: dass nämlich alles einer sich in mehreren Schritten vollziehenden dialektischen Vermittlung unterliege, die zudem, so seine Annahme weiter, im Vollzug fortschreite in Richtung auf allseitigen Ausgleich. Am Ende des Prozesses überwiege weder das Besondere noch das Allgemeine.

Die gesamte Bewegung, so sehr Hölderlin sie rational strukturiert, ist ein vorrationaler Prozess, weswegen Hölderlin bezeichnenderweise die subjektive Erfahrung dieses Momentes der Auflösung des Bestehenden und dessen Neuformierung als »Traum« (Hölderlin 1992, 447), als »Lebensgefühl« (Hölderlin 1992, 448) bezeichnet. Durch den Akt der inneren Bejahung der Prozessualität gewinnt der Übergang, der zunächst als Verlust gewertet wurde, an, so Hölderlin, »Gehalt« und »Harmonie«: indem er nicht verstanden wird als Zerstörung von Gehalt und Abbruch von Bestehendem, sondern als »Übergang aus Bestehendem ins Bestehende« (Hölderlin 1992, 450). Je mehr man diese Notwendigkeit des Übergangs bejahe und damit bewusst mit vollziehe, werde die Erfahrung reicher, nicht ärmer.

Ist der Universalismus von Hölderlins geschichtsphilosophischem Entwurf auch bald historisiert, sein groß angelegter Entwurf einer dialektischen Vermittlung von allem mit allem sowie die damit verknüpfte Fortschrittshypothese mit Skepsis versehen worden, so bleibt doch seine Prämisse einer allumfassenden Geschichtlichkeit, die keine zeitenthobene Instanz zulässt, unangetastet und gilt bis heute als die Prämisse des Verstehens. Diese Kontinuität in einer bestimmten Hinsicht ist um so bemerkenswerter, als sie eigentlich der These widerspricht, dass alles ständiger Wandlung unterliege und wenn überhaupt, nur in Umformung und Vermittlung sich bewahre; denn diese These müsste konsequenterweise irgendwann auch die Annahme allumfassender Geschichtlichkeit einbeziehen.

## 2. ... als erfüllter Augenblick im Moment (Hölderlin)

Aus der Geschichtlichkeit als Prämisse des Verstehens zieht Hölderlin die Konsequenz, dass der Übergang auch der einzig mögliche Punkt des Verstehens sei. Die Geschichtlichkeit ist für Hölderlin nicht nur eine Prämisse des Verstehens unter mehreren, sondern viel mehr: Sie wird zur ›conditio sine qua non‹ des Verstehens. Nur dann, so Hölderlins implizite Annahme, wenn sich etwas ändert, ist Verstehen möglich. Das Verstehen aber oder vielmehr: das Innewerden, intuitive Erfassen oder die Wesensschau vollzieht sich in einem Augenblick, da alles im Übergang begriffen ist, weswegen gesagt wird, dieser Augenblick sei erfüllt.

Dieser Untergang oder Übergang des Vaterlandes [...] fühlt sich in den Gliedern der bestehenden Welt so, daß in eben dem Momente und Grade, worin sich das Bestehende auflöst, auch das Neueintretende, Jugentliche, Mögliche sich fühlt. (Hölderlin 1992, 446)

Das zeitliche Kontinuum fortwährender Veränderung wird für einen Moment unterbrochen, steht für einen Moment still. Nur in diesem Moment, da Alt und Neu beisammen sind, ist ein Vergleich zwischen vorher und nachher möglich. Nur dieser Vergleich erlaubt, das jeweils Spezifische zu erkennen. Nur durch diesen Vergleich lasse sich die einseitige Perspektive im Hier und Jetzt, die Befangenheit oder Eingeschränktheit zugunsten von Überblick überwinden, oder, in Hölderlins Worten

das Begreifen, Beleben nicht des unbegreifbar, unselig gewordenen, sondern des unbegreifbaren, des Unseligen der Auflösung, und des Streites des Todes selbst, durch das Harmonische, Begreifliche Lebendige (Hölderlin 1992, 447).

Hölderlin ist nicht der erste, der aus der Geschichtlichkeit als Prämisse des Verstehens die Konsequenz zieht, nur im Übergang sei Verstehen möglich. Dieser Moment, auch erfüllter Augenblick genannt, gewinnt seit dem Zeitpunkt, da man der Geschichtlichkeit als Prämisse des Verstehens gewahr wird, an Bedeutung. Spätestens seit der *querelle des anciens et modernes* in der Frühen Neuzeit ist dies der Fall. Der erfüllte Augenblick ist unter der Voraussetzung zentral, dass nicht nur die empirische Welt nicht erkennbar sei, sondern mögliche bleibende Erkenntnisgegenstände überhaupt. Unter der Voraussetzung, in ausschließlichem Rekurs auf die Wahrnehmung zu Erkenntnissen kommen zu können, steht man vor dem Dilemma: Wie soll überhaupt etwas erkennbar sein, wenn ein Gegenstand sich so verändert, dass sämtliche durch die Wahrnehmung zum Zeitpunkt A erkennbaren Eigenschaften eines Gegenstandes sich zum Zeitpunkt B völlig gewandelt haben?

Wenn Hölderlin zufolge deshalb Identisches nicht erkennbar ist, dann bleibt einzig die Konstanz der Erfahrung als solcher. Das erkennende Subjekt bleibt sich in allen der Wandlung unterworfenen Zuständen gleich. Was bleibt, ist die Zeit *qua* Zeit. Der Inhalt geht, weil ständig sich verändernd, bei jeder neuen Zeiteinheit verloren; er wird lediglich gedacht als »Übergang aus Bestehendem ins Bestehende« (Hölderlin 1992, 450), erscheint nicht als vernichtet, sondern als die Negation transzendierender Akt.

Wird unter Erkenntnis das Erfassen sämtlicher je verschiedener Einzelheiten eines Gegenstandes und ihr Zusammenfassen unter den einheitlichen Begriff verstanden, dann schafft nur die Konstanz in der Erscheinung, die Zeit als solche, losgelöst von jeder Inhaltlichkeit, die abstrakte Zeit, den Zusammenhang. Sie ist das diese sonst zusammenhanglosen – und deshalb nicht erkennbaren Einzelheiten einigende Band; so benutzt Hölderlin in seinem Fragment auch ausschließlich Allgemeinbegriffe (Mensch, Natur, Zeit, das Individuelle, das Mögliche, das Wirkliche).

Die Formen oder Ideen, die in der Nachfolge Platons selbst noch für den frühneuzeitlichen Theologen und Philosophen Nicolaus Cusanus wirklich und reich sind und die Fülle der für sie je spezifischen Möglichkeiten einfallen, sind zu abstrakten Leerstellen, zu auf beliebige Weise inhaltlich auffüllbaren Variablen reduziert.<sup>4</sup> Sie bedürfen nun der Materie, der Zeit, um zu ihrem wahren Sein zu gelangen. Erst im Durchgang

4 Vgl. Benz 1999. Erst jüngst ist die Rezeption des Cusanus im Idealismus wieder ins Blickfeld gekommen, vgl. Reinhardt/Schwaetzer 2007.

durch die Zeit beziehungsweise am Ende aller Zeit, wenn keine neuen Bestimmungen mehr hinzukommen, entwickeln sich die Formen zu dem, was sie eigentlich sind.

Was aber passiert mit der auf Platon und Aristoteles zurückgehenden *adaequatio rei et intellectus* als Wahrheitskriterium – einer Korrespondenztheorie der Wahrheit, die über Thomas von Aquin an die Frühe Neuzeit und damit auch an Cusanus weitertradiert worden ist? Sie wird umgeformt und den neuen Anforderungen angepasst: Wahrheit der Erkenntnis gilt nun als garantiert nur dann, wenn das Denken mit dem unendlichen Gegenstand übereinstimmt. Die Zeit aber, die für Wandlung und Veränderung steht, schafft erst die Bedingung dafür, dass sich der Gegenstand der Erkenntnis im Prozess der Wandlung von allen seinen nur immer möglichen Aspekten, in sämtlichen nur denkbaren Modifikationen zeigt, ja dass sich ein Gegenstand in einen anderen, jeder in jeden verwandeln kann.

In diesem Zusammenhang ist Hölderlins vehemente Wendung gegen die beharrende, stetige Wirklichkeit der Gegenwart zu sehen: »aus Nichts wird nichts« (Hölderlin 1992, 447). Die Wirklichkeit wird als etwas Totes gewertet im Gegensatz zum Lebendigen der fließenden Zeit. So gilt es, die Leere und Langeweile einer inhaltslos gewordenen Gegenwart durch Aufbruch oder ein Sich-Hineinnehmen in den Fluss der Zeit zu überwinden.

Die angeblich umfassende Verzeitlichung sämtlicher Formen und die dadurch angestrebte Aufhebung der Transzendenz schaffen also die Bedingung für die Unendlichkeitserfahrung. Sie sollen zu einer vollkommenen Relativierung jedweden endlichen Inhalts und zur für diese Unendlichkeitserfahrung erforderlichen Offenheit für alles führen. Die Unendlichkeitserfahrung selbst jedoch darf nicht der Zeitlichkeit und Relativierbarkeit unterliegen. Die Zeit muss in der Zeit aufgehoben sein, sonst kann kein Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit – die geforderte *adaequatio rei et intellectus* in Hölderlins Sinne – mehr erhoben werden, ein Anspruch, den er nicht aufzugeben gewillt ist.

Das Aufheben der Zeit in der Zeit beziehungsweise der erfüllte Augenblick, den Hölderlin meint, ist nicht, wie bei Cusanus, so zu verstehen, dass etwas Überzeitliches, die Form, zum Bestimmungsgrund für etwas in der Zeit Seiendes, das Geformte, wird und der Mensch dieses überzeitliche Wahre auf zeitenthobene Weise erfasst, wenn auch zunächst sich auf empirische Gegenstände beziehend und erst einmal in der Zeit erkennend. ›Augenblick‹ meint hier vielmehr die rein summarische Zusammenfassung aller, vergangener wie zukünftiger, Zeitmomente in einem Nu, »gedacht« als ein Übergang »aus Bestehendem in Bestehendes« (Hölderlin 1992, 450).

Sind sämtliche abstrakten Zeitmomente in einem Nu zusammengefasst, so gilt auch der Inhalt, der verloren geglaubte, als wiedergewonnen, und zwar nicht ein einzelner, endlicher, sondern der Inhalt schlechthin in seiner Totalität, der unendliche Sinn. Hölderlin nennt dies »einen reproduktiven Akt [...], wodurch das Leben alle seine Punkte durchläuft, und um die ganze Summe zu gewinnen, auf keinem verweilt«, bis ein unendliches, »ein ganzes Lebensgefühl« (Hölderlin 1992, 448) entsteht.

Und dieser läuft nicht mehr Gefahr, relativiert zu werden, scheint doch durch den Augenblick, der jeden nur denkbaren Zeitmoment absorbiert, dass keine neuen Bestimmungen mehr hinzukommen und ein Wandel also nicht mehr stattfindet.

Im lebendig Bestehenden herrscht eine Beziehungsart, und *Stoffart* vor; wiewohl alle übrigen darin zu ahnden sind, im übergehenden ist die Möglichkeit aller Beziehungen vorherrschend [...]. (Hölderlin 1992, 446)

Erfüllt wird er genannt, weil in ihm das ununterschiedene Alles, die Summation sämtlicher Inhalte gegenwärtig sein soll. Den rechten Augenblick für die Unendlichkeitserfahrung abzapfen, ist jedoch nicht einfach. Ist er verpasst, gibt ihn keine Ewigkeit zurück; denn diese oder jene Konstellation kommt, da alles in Fluss ist, nie wieder.

Der erfüllte Augenblick ist, weil die Dimension der Zeit nicht verlassend, selbst zeithaft. Der Augenblick ist der innerste Wesenskern der Zeit. Er ist ferner etwas Subjektives. Es gibt keinen Augenblick unabhängig von Blickenden. Das Unendliche sucht einen Ort, sich zu manifestieren. Jeder Mensch kann zum Vollzugsort einer säkularisierten Inkarnation werden.

Ist zwar aufgrund der Standortbezogenheit des Betrachters der Blick immer subjektiv, so soll doch im Moment des Untergangs, der zugleich Anfang von etwas Neuem und damit Übergang ist, die Subjektivität ausgeschaltet sein. Weil die Gefahr, sich festzusetzen im Neuen oder festzuhalten am Alten, so groß ist, kann sich ein tiefgreifender, alles umfassender Wandel auch nur unerwartet, in einem Umschlag, einer Revolution vollziehen, oder er vollzieht sich gar nicht. Den Auswirkungen dieser Denkweise auf den Bereich des Politischen in der Folgezeit nachzugehen, wäre gewiss aufschlussreich; bereits Hölderlin spricht im *Hyperion* von der Revolution nicht nur in ästhetischen Kategorien. Der erfüllte Augenblick verleiht dem Menschen absolute Freiheit, ja Allmacht, er wird schöpferisch, wird zum *alter deus*. Im Besitze des Inhaltes schlechthin kann er etwas ändern, und zwar alles, allerdings auch nur dann. Trotz der absoluten Geschichtlichkeit als Prämisse, die Hölderlin teilt, keimt da die Hoffnung, dass es eine letztgültige Vereinigung von Gegensätzen geben könnte, so dass »auch der Übergang aufhört« (Hölderlin 1992, 450) – ein Gedanke, von dem jede ernst gemeinte Revolution lebt, dass sie die letzte sein und das Erstrebte einlösen werde.

### 3. Von Übergängen, Schwellen, turns, Paradigmenwechselln, Brüchen ...

Was passiert nach 1800 mit Hölderlins Metapher des Übergangs? Sie wird ubiquitär. Der Übergang gilt seit 1800 als ein prominenter Ort des Verstehens, und zwar eines Verstehens, das als Bewusstwerdung von Veränderung begriffen wird und sich des terminologischen Inventars der Bewusstseinsphilosophie bedient. Sowohl der in der Nachfolge von Hegel dialektische Umschlag logisch aufeinanderfolgender Begriffe wie die positivistische Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts macht ausgedehnten Gebrauch von Begriffen, die zum Bestand an Denkfiguren des Übergangs gehören (vgl. Große 2006). Selbstverständlich wird, das Neue im Modus der Geschichte zu behaupten und deshalb die Metapher des Übergangs zu bemühen. Am Ende des Jahrhunderts situiert Rudolf Virchow – ein Beispiel von vielen möglichen einer interessen geleiteten historiographischen These – in seiner Rede am 3. August 1893 in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin die Gründung der Berliner Universität im Übergang aus dem philosophischen in das naturwissenschaftliche Zeitalter.

Aber auch Edmund Husserls Methode der Urteilsenthaltung (Epoché), die darauf abzielt, keine Aussagen über das Sein oder Nichtsein zu treffen, weder positive noch negative – eine Enthaltung des Bewusstseins von allen Seinsgeltungen hinsichtlich der Weltexistenz, schreibt Hölderlins Konzept des Übergangs fort; in der Epoché ist wie im Übergang das Urteilen und Denken in Gegensätzen suspendiert und das Bewusstsein in diesem Sinne rein (vgl. Wang 2005).

Noch die Sozialgeschichte in den 70ern des 20. Jahrhunderts greift mit dem von Reinhart Koselleck geprägten Begriff der ›Sattelzeit‹<sup>5</sup> auf eben diese Denkfigur zurück. Seit Hans Blumenbergs Buch zu der frühneuzeitlichen Epochenschwelle zwischen Nikolaus von Kues und Giordano Bruno in den 1970ern,<sup>6</sup> deren Methode sich Hans-Georg Gadamer *Wahrheit und Methode* von 1960 verdankt,<sup>7</sup> die wiederum auf Hölderlins *Das untergebende Vaterland...* zurückgreift, ist die Metapher von der Epochenschwelle eingängig. Die Markierung einer Epochenschwelle meint, so Blumenberg, dabei die Konstruktion gedanklich systematischer Konsistenzen und die Umbesetzung formal identischer Systemstellen (vgl. Blumenberg 1966, 443).

Ob Epochenschwelle, Umbruch, Übergang, Paradigmenwechsel oder turn: Eine ganze Reihe von Forschungsarbeiten trägt einen dieser Begriffe im Titel. Ich subsumiere damit Kategorien wie ›turn‹, ›Paradigmenwechsel‹ oder ›break‹ nicht einfach der Denkfigur des Übergangs, noch begreife ich sie als synonym konzipierte historische Begriffe. Mir geht es um etwas anderes: trotz der Differenzen der jeweils entwickelten historischen Konstruktionen, die an dieser Stelle allerdings nicht angemessen darstellbar sind, auf eine sachliche Gemeinsamkeit, noch in der bewussten Urteilsenthaltung, hinzuweisen: dass nämlich der Übergang als Veränderung in der Wahrnehmung des Bewusstseins eine Konstruktion *ex post* und als Konstruktion ein Produkt des vorstellenden Subjekts ist. Es ist ein Signum eines akzellerierenden historischen Bewusstseins, dass Hölderlins Metapher des Übergangs dabei ebenso dem Werden und Vergehen unterliegt und in der Vielfalt ihrer Anwendungen und produktiven Umdeutungen zunehmend verblasst wie andere Begriffe auch.

Thomas S. Kuhn definiert in *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* Fortschritt als Wechsel von Paradigmen und lässt Fortschritt ausschließlich für die sogenannten exakten Wissenschaften, die Naturwissenschaften, gelten. Da es sich hierbei aber um eine allgemeine wissenschaftstheoretische Frage handelt, müsste Kuhns Position in Bezug auf die Geisteswissenschaften modifiziert werden. Es ist jedoch evident, dass seine soziologische Analyse im Ergebnis Merkmale nennt, die sich am Selbstverständnis der Naturwissenschaften besonders deutlich zeigen. Zu diesen Merkmalen zählt Kuhn die Einigung einer Gruppe von Wissenschaftlern auf ein fortan (gültiges) Paradigma, die Stiftung von Einheit anstelle von Konkurrenz einer Vielzahl von Schulen, den Anspruch radikaler Ablösung von alten Paradigmata, die Wertung des Wechsels als Fortschritt, so dass das abgelöste Paradigma als fortan obsoletere Vorgeschichte gilt, die Ausblendung der Wahrheitsfrage sowie methodisch der Anspruch auf Genauigkeit und Vollständigkeit (vgl. Kuhn 1976, 39) in der Durchführung von Experiment und Beobachtung, aus denen rational allgemeine Gesetzmäßigkeiten ableitbar sein sollen (vgl.

5 Vgl. Conze/Brunner/Koselleck 2004.

6 Vgl. Blumenberg 1976.

7 Vgl. Gadamer 1960.

ebd., 116f.). Demnach gibt es in den Naturwissenschaften kein überzeitlich gültiges, irreversibles Standardwissen im Sinne von Lehrbuchwissen.

Aber auch in den Geisteswissenschaften spricht man vom Paradigma, etwa der historischen Anthropologie für die Literaturwissenschaft<sup>8</sup> oder der Vieldeutigkeit für die literaturwissenschaftliche Interpretation.<sup>9</sup> Giovanni Reale bezieht sich explizit auf Kuhn, um die Neuheit der Platon-Interpretation der Tübinger Schule als Paradigmenwechsel zu begründen.<sup>10</sup> Man spricht vom Wechsel der Paradigmata als Aufgabe für das Selbstverständnis des Autors in der Moderne,<sup>11</sup> vom Paradigmenwechsel in der Translationswissenschaft,<sup>12</sup> der Ästhetik,<sup>13</sup> der Sprachphilosophie<sup>14</sup> wie in Bezug auf den Kulturbegriff.<sup>15</sup> Man spricht von *communicative turn*,<sup>16</sup> *pragmatic turn*<sup>17</sup> oder *cultural turn*,<sup>18</sup> aber auch diverse andere *turns* wie der *narrativist*, *emotional* oder *translational turn* werden verhandelt.

Dabei sind die jeweils angesetzten Epochenschwellen variabel. So wird die Schwelle beispielsweise zwischen Moderne und Postmoderne entweder zurückverlegt oder vorverlegt; man spricht von *the long eighteenth century*. Globalisierung, zunächst spezifisch für das Zeitalter postnationalstaatlicher Ordnung, wird von Jürgen Osterhammel (2003) zum Signum des Zeitalters der Entdeckungen in der Frühen Neuzeit. Mit ebenso guten Gründen könnte man das Römische Imperium oder die Expansion des Islam als Epochenschwelle der Globalisierung ansetzen. Begründet wird die Vorverlegung oder Zurückversetzung von Schwellen oder Ausdehnung oder Stückelung damit, nur so die Zeitversetztheit und Prozesshaftigkeit, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen beschreiben zu können.

Nur: Ist das bewusstseinsphilosophische Konzept von Hölderlins Übergang, der essentielle Kern, noch gewahrt? In der *posthistoire* wird, wie vor ihr schon von Friedrich Nietzsche, Zweifel angemeldet an der Überzeugung, es gebe so etwas wie eine sämtliche Zuschreibungen, alte wie neue, bewahrende Instanz, wie auch immer man diese nennen mag: Metaerzählung oder *meta-histoire* oder überindividuelles Bewusstsein. Aber an der Notwendigkeit, das Alte überwinden zu müssen, damit etwas Neues entstehen kann, wird auch in der *posthistoire* festgehalten. Auch die *posthistoire* ist, wie Marco Bormann (2002) feststellt, nicht frei von Prämissen, die offiziell längst verabschiedet sein sollen.

Wird die Möglichkeit einer Metaebene des historischen Verstehens in der *posthistoire* auch negiert, so bedient doch auch sie sich der Kategorien des *noch nicht* und *schon*

8 Vgl. Behrens 1995.

9 Vgl. Kurz 1992.

10 Reale 1993, 29, meint, die von Kuhn entdeckten Gesetze, »die den Wandel der Ideen der Wissenschaft bestimmen, [gelten] auch für unseren Fall« (sc. den Fall der Tübinger Schule): »Das Paradigma der Tübinger Schule bietet die entscheidenden Garantien, die neue Paradigmen, wenn sie fruchtbar sind, bieten können« (47), und unterscheidet vor dem neuen Paradigma der Tübinger Schule drei, die ihm vorausgegangen seien (52).

11 Vgl. Hillgärtner 2000.

12 Vgl. Schmitt 2000.

13 Vgl. Seubold 1998.

14 Vgl. Mauersberg 2000.

15 Vgl. Hansen 1993, Hohendahl 2001.

16 Vgl. Morris 2001.

17 Vgl. Rehg 2001.

18 Vgl. Manjali 2006.

nicht mehr; gerade in der *posthistoire* wird die Erforschung der Erinnerungskultur(en) zu einem zentralen Thema. Ohne Michel Foucault zum Ideen- und Kontinuitätshistoriker erklären und seine explizite Kritik an der Ideengeschichte ignorieren zu wollen, gilt auch für ihn: Der Übergang als Veränderung in der Wahrnehmung des Bewusstseins ist eine Konstruktion *ex post* und als Konstruktion ein Produkt des vorstellenden Subjekts. Trotz seines historischen Aprioris in den *Dits et Ecrits* stellt Foucault sich in den Kontext der Ideengeschichte; in dem Gespräch mit Raymond Bellour *Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben* setzt er an die Stelle des Übergangs als Metapher den Bruch (vgl. Foucault 2001, Bd. 1, 754). Aber auch der Übergang bleibt für ihn wichtig. Zwar wendet er sich dagegen, das einzelne Ereignis »in einem idealen Kontinuum aufzulösen« (Foucault 2001, Bd. 2, 180). Und er spricht davon, dass das historische Wissen seit 1945 einen »bedeutsamen Wandel« (Foucault 2001, Bd. 1, 750) erfahren habe, aber sich in diesem Wandel nichts hinüberrette, weswegen er stattdessen epistemologische »Brüche« (ebd., 753), etwa in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts, diagnostiziert, allerdings in den einzelnen Wissenschaften nicht zeitgleich. Für die Jahrhundertwende um 1800 hingegen will Foucault einen Bruch nicht gelten lassen, schon gar keinen absoluten. Vielmehr ist es seine Absicht, den Wandel zu beschreiben und »alle notwendigen und hinreichenden Transformationen aufzuzeigen, um den »Übergang von der Ausgangsform des wissenschaftlichen Diskurses, der des 18. Jahrhunderts, zur nachfolgenden Form, der des 19. Jahrhunderts« (ebd., 755) zu erklären. Wie aber ist, fragt Röttgers, ein derartiger epochaler Übergang überhaupt zu denken?

Das Problem verschärft sich überall dort, wo die Beschreibung einer Epoche selbst in statischen oder strukturalen Begriffen vorgenommen wird, also etwa im Werk von Foucault oder Blumenberg. (Röttgers 2007, 482)

#### 4. ... und den Problemen mit dem Übergang

Dass der Übergang als Metapher für ideengeschichtliche Prozesse selbst ohne bewusstseinsphilosophische Implikationen im Sinne Hölderlins für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse seine Probleme hat, sei im Folgenden exemplarisch gezeigt:

Der Herausgeber des Sammelbandes *Literatur, Musik und Kunst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* von 1995 erklärt im Vorwort, dass in ihm »historische Phänomene« untersucht würden,

die sich im Übergang vom späten Mittelalter zur frühen Neuzeit stärker gewandelt haben, als es sich im Hinblick auf den Ablauf der Zeit von selbst verstehen würde (Boockmann 1995, Vorwort).

Eines dieser historischen Phänomene sei Gegenstand dieses Sammelbandes, und zwar der

Wandel, der aus so verschieden verstandenen Tätigkeiten Künste werden und Nachfahren von Handwerkern, höfischen Spezialisten und Gelehrten als Künstler zusammenrücken ließ (Boockmann 1995, Vorwort).

Zum einen wird hier eine Beschleunigung im Wandlungsprozess angenommen, zum anderen eine Vereinheitlichung und Subsumption von Disparatem unter einen, eine neue Identität stiftenden Begriff, den des Künstlers, als Charakteristika dieses Prozesses.

So nimmt Klaus Wolfgang Niemöller beispielsweise in einer *petitio principii* einen »Paradigmenwechsel für die Musik« (Niemöller 2004, 190) in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts an, den er am Ende des Aufsatzes bestätigt (ebd., 215).

Aber so einheitlich ist das Bild dann doch nicht, welches einzelne Beiträger/innen des Sammelbandes entwerfen. So gibt es auch Beiträge, die weder die Beschleunigung noch die Vereinheitlichung bestätigen. Eher votieren sie für eine »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (Guthmüller 2004, 131). Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen als Signum einer Epoche aber ist nicht typisch für die Zeit um 1500. Dasselbe lässt sich von der Romantik<sup>19</sup> oder von der Moderne<sup>20</sup> sagen.

Auf den ersten Blick scheint die Argumentation der Herausgeber/innen des Sammelbandes *Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* von 2004 differenzierter. Sie führen an, dass die Epoche um 1500 als Zeitenwende für die Literatur immer wieder und unter verschiedenen Gesichtspunkten beschrieben worden sei. Sie zitieren aber auch Stimmen, die davor warnen, zu schnell komplexe Prozesse und Tendenzen zu vereinheitlichen. Allerdings ziehen die Herausgeber daraus den nicht minder (vor)schnellen Schluss, dass »sich gerade die Literatur des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit als besonders widersprüchlich und befremdlich« (Röcke 2004, 9) erweise. Zum einen wird auch hier der Übergang als Faktum vorausgesetzt, zum anderen wird die Alterität oder negatorische Kraft zum Signum dieser Epoche um 1500, welche ihre »Brisanz und Innovation« (Röcke 2004, 10) ausmache. Alterität aber soll auch und gerade das Signum des Mittelalters sein, zu dem sich die frühe Neuzeit als Antizipator der Moderne verhalte (vgl. Jauß 1977, Haug 1999).

Aus dieser argumentativen Verlegenheit ziehen sich die Herausgeber/innen mit dem Hinweis auf »historische und literarhistorische Strukturen ›langer Dauer‹« (Jauß 1977, 13) und ein »lange währendes Nebeneinander« (Jauß 1977, 16) von Alt und Neu, kurz: die bereits vertraute Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Doch leuchtet dieser Hinweis ebenso wenig ein wie das von ihnen angeführte Kriterium für den Mangel an »Innovationskraft«, wenn nämlich »ein Text eine Gattungsstruktur lediglich reproduziert und nur stofflich variiert« (Jauß 1977, 17), so als sei die Form immer und in jedem Fall vorrangig gegenüber dem Inhalt zu behandeln.

Als problematisch erweist sich die Annahme des Übergangs für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse aus mehreren Gründen: (1) muss man die trotz des Anspruchs auf Neubeginn fortlaufenden sachlichen Kontinuitäten ignorieren, (2) besteht der systemimmanente Zwang zur permanenten Umkehr (Innovation, Revolution etc.), (3) muss man die negierte Vergangenheit entweder vereinheitlichen, gegen die sich das Neue als plural, komplex und widersprüchlich abhebt,<sup>21</sup> oder der einheitlichen Kontur des Neuen die Disparatheit des Vergangenen gegenüberstellen.

Kaum brauchbar ist dieses Konzept für solche Prozesse, die vor 1800, beispielsweise in der sogenannten Frühen Neuzeit anzusetzen sind, die sich von ihrem Selbstverständnis her über die Wahrung der *traditio* und die *aemulatio* definieren, nicht aber über Negation und eher dem Konzept der *iteratio* oder dem triadischen Schema von Aufgang, Blüte und Verfall folgen. So haben Forschungen der letzten Jahrzehnte zur

19 Vgl. Bormann 2006.

20 Vgl. Kim 1999.

21 So spricht Hempfer 1995 davon, dass im 16. Jahrhundert »aus der diachronen Abfolge unterschiedlicher Dichtung- und Fiktionstheorien eine gleichzeitige Verfügbarkeit« (48) werde.

Literatur des Mittelalters ergeben, dass weder die Fiktionalität noch die Individualität erst eine Neuheit der Literatur seit der Frühen Neuzeit ist.<sup>22</sup> Zwar bleibt die Beurteilung in der Forschung ambivalent: Von Vor-Formen ist die Rede. Aber immerhin scheint damit das lange vorherrschende, vor allem durch die Klassik und Romantik um 1800 erzeugte Bild des Mittelalters revidiert, so als habe sich die Literatur des Mittelalters einer naiven Abbildfunktion von gegebener Wirklichkeit in kollektiven Formen des Selbstverständnisses verschrieben.

So verdienstvoll diese Rückdatierung als modern geltender Fiktionalität und Individualität auch ist, geht diese Entdeckung doch von einer falschen Prämisse aus und verkennt dabei trotz der seit den 1970ern forcierten Alteritätsforschung in Bezug auf das Mittelalter<sup>23</sup> das spezifisch Andere der Literatur im Mittelalter gegenüber der der Neuzeit.<sup>24</sup> Die Entdeckung geht insofern von einer falschen Prämisse aus, als damit unterstellt ist, es habe einmal eine solche als bindend angesehene Auffassung, Literatur habe Wirklichkeit abzubilden, gegeben, von der sie sich im Übergang zur Neuzeit schrittweise emanzipiert habe. Und die Forschung hat sich aus diesem Grund vor allem auf den Gegensatz zwischen Nachahmung von faktisch Gegebenem und fiktionaler Gestaltung, historischem Dokument und Imaginiertem konzentriert und versucht, die Fiktionalität der Literatur mit dem Wahrheitsanspruch im Sinne einer Korrespondenz mit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen.<sup>25</sup>

Was bei dieser Konzentration aus dem Blick geriet, war der eigentliche Gegenstand der Literatur, der sich, ob frei erfunden oder angereichert mit Realia, in der Theorie über Literatur auf signifikante Weise von der der Frühen Neuzeit unterscheidet. Diese Differenz besteht nicht im Wahrheitsanspruch der Literatur, auch nicht darin, dass frühneuzeitliche Literaturtheorie das Individuum im Blick habe, mittelalterliche hingegen etwas Allgemeines. Der entscheidende Unterschied besteht im Begriff des Allgemeinen und damit zusammenhängend mit dem Begriff dessen, was wirklich (im Sinne von: seiend) zu sein meint.

Durch die Umdeutung des Allgemeinbegriffs sind in der Frühen Neuzeit zwei entscheidende Folgerungen gezogen worden: Literatur hat sich von der *repraesentatio* der *res* zu emanzipieren, will sie nicht bloße Kopie sein – ein Vorwurf, der ja seit Platon präsent ist,<sup>26</sup> jetzt aber unter den geänderten Prämissen eine neue Bedeutung und Aktualität bekommt. Und Literatur hat nicht nur etwas Allgemeines zu repräsentieren, sondern alles, was sich vorstellen lässt (vgl. Kappl 2006, Schmitt 1998). Da die Forderung nach Mimesis eines Allgemeinen in der mittelalterlichen Literatur nicht bedeutete, wahrnehmbare Gegenstände in der Beschreibung auszusparen, so sie funktional bedeutend sind, hat die ausführliche Beschreibung sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände immer wieder zu dem Missverständnis geführt, die Dichter mittelalterlicher Literatur hätten – im Unterschied zur Neuzeit – anschaulich gedacht (vgl. Willems 1989).

Dass diese Umdeutung als historischer Prozess rekonstruierbar ist, heißt nicht, dass sie gedanklich zwingend ist. Unter nicht transformierten Prämissen kann ein Mimesis-

22 Vgl. vor allem die Forschungen von Haug 2003, 1995, 1993, 1992, 1985.

23 Vgl. Jauß 1977, Münkler 2002.

24 Zur historischen Vermitteltheit von Epochenbegriffen vgl. Herzog 1987.

25 Zur Relevanz der im 20. Jahrhundert bedeutsamen Wahrheitstheorien der Korrespondenz beziehungsweise Kohärenz vgl. Skirbekk 2001; für die Literaturtheorie White 1986.

26 Vgl. Büttner 2000.

begriff auch zu einer Zeit vertreten werden, da diese Umdeutung historisch bereits vollzogen und zum *main stream* geworden ist, wie am Beispiel des Löffelschnitzers im Dialog *Idiota de mente* von Nikolaus Cusanus. (Vgl. Zeuch 1991, Benz 1999) Immerhin nachdenklich könnte stimmen, dass auch nach dem Mittelalter Dichter mit ihren Texten nicht bloß Begriffe anschaulich machen, abstrakte Normen erfüllen oder das, was sich wahrnehmen, in der Erinnerung reproduzieren und vorstellen lässt, 1:1 widerspiegeln wollten. So könnte es durchaus sein, dass die durch die Forschung seit den 1970ern stark profilierte Alterität des Mittelalters zu modifizieren wäre.

Nachdenklich stimmen könnte auch, dass trotz der Zäsur von 1945, nach Auschwitz, die als unhintergehbare Krise der Repräsentation – so Adorno und die Folgen<sup>27</sup> – gewertet wird,<sup>28</sup> trotz der Skepsis der Moderne gegenüber der Autonomie des Subjekts als eines Subjekts eigenständiger und damit ethisch relevanter Handlungen, auch nach 1945 an eben diesem Subjekt gerade in der Literatur festgehalten wird, die sich der Bewältigung der Vergangenheit verschrieben hat. Denn ohne ein Subjekt ist auch die Frage nach Verantwortung sinnlos. Diese sogenannte Holocaust-Literatur hat zwar den Einzelnen im Blick, zielt aber zugleich auf etwas Allgemeines ab. (Vgl. Dresden 1997) Und eine Reihe von Ereignissen in eine Ordnung und in einen Zusammenhang zu bringen, die es mitzuteilen wert, ja notwendig sei, halten Schriftsteller auch nach 1945, trotz des Holocaust oder eher: im Angesicht des Holocaust nicht nur für überhaupt möglich, sondern zudem für ihre zentrale Aufgabe.<sup>29</sup> Zygmunt Baumann etwa besteht auf einer Verknüpfung von Moralität und Geschichtlichkeit. (Vgl. Bauman 2002)

## 5. Folgerungen

Aus den Problemen, die Hölderlins Übergang als Beschreibungskategorie für ideengeschichtliche Prozesse mit sich bringt, lassen sich mehrere Folgerungen ziehen:

1. Der Übergang scheint als Heuristikum für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse zwar nach wie vor unverzichtbar, ist aber mit Vorsicht zu benutzen, da die Tendenz besteht, einerseits Differenzen einzuebnen, andererseits Kontinuitäten oder sogar Identitäten jenseits der jeweils angesetzten Schwelle zu übersehen.

2. Die Geschichtlichkeit gilt als »anthropological universal« (Most 2001, VII). Ohne ein Subjekt, das sich verändert und sich als veränderbar wahrnimmt, gäbe es auch keine Ideengeschichte. Implizit wie explizit kommen aber durchaus und immer wieder überhistorische Prämissen mit ins Spiel.<sup>30</sup> Diese gilt es im Lichte der Unerbittlichkeit der Historizität, auf die Michel Foucault dringt,<sup>31</sup> zu beachten und kritisch zu reflektieren.

3. Das Konzept des Übergangs ist eine Möglichkeit von mehreren, angesichts der Geschichtlichkeit menschliches Verstehen zu begründen. Hölderlins Konzept des Übergangs intendiert aber mehr, nämlich eine Methode, um ›bleibende‹ Erkenntnis zu garantieren. Die seinem Konzept inhärenten Probleme zeigen, dass es ihm nicht gelingt,

27 Vgl. Bonheim 2002, Kramer 1999, Claussen 1988.

28 Vgl. Grierson 2003, Dunker 2003, Hahn 2004.

29 Vgl. Roth 2004, vor allem das Interview mit Aharon Appelfeld.

30 An allererster Stelle gilt dies natürlich für den Wahrheitsbegriff selbst; vgl. dazu Lauth 1966.

31 Vgl. Brieler 1998.

in der Zeitlichkeit selbst einen unwandelbaren und zugleich identifizierbaren Kern zu behaupten.

4. Für die Beschreibung ideengeschichtlicher Prozesse ist die Konstanz eines ideellen, essentiellen Kerns sowie dessen Nachweis nicht erforderlich.

## Bibliographie

- Bauman, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg 2002.
- Behrens, Rudolf: *Historische Anthropologie und Literatur. Romanistische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft*. Würzburg 1995.
- Benz, Hubert: *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*. Münster 1999.
- Blumenberg, Hans: *Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner. Erw. u. überarb. Neuausg.*, Frankfurt a.M. 1976.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M. 1966.
- Bonheim, Günther: *Versuch zu zeigen, daß Adorno mit seiner Behauptung, nach Auschwitz lasse sich kein Gedicht mehr schreiben, recht hatte*. Würzburg 2002.
- Boockmann, Hartmut (Hg.): *Literatur, Musik und Kunst im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1989 bis 1992*. Göttingen 1995.
- Bormann, Alexander von (Hg.): *Ungleichzeitigkeiten der europäischen Romantik*. Würzburg 2006.
- Bormann, Marco: *Der Einbruch der Postmoderne in das moderne Denken und deren metaphysische Implikationen*. Diss. Aachen 2002.
- Brieler, Ulrich: *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln 1998.
- Büttner, Stefan: *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*. Tübingen 2000.
- Claussen, Detlev: *Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos*. In: Dan Diner (Hg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt a.M. 1988, 54–68.
- Coelsch-Foisner, Sabine u. Michaela Schwarzbauer (Hg.): *Metamorphosen. Akten der Tagung der Interdisziplinären Forschungsgruppe Metamorphosen an der Universität Salzburg in Kooperation mit der Universität Mozarteum und der Internationalen Gesellschaft für Polyästhetische Erziehung*. Heidelberg 2005.
- Conze, Werner, Otto Brunner u. Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe – Historisches Lexikon zur politisch sozialen Sprache*. 8 Bde. Stuttgart 2004.
- Dresden, Sem: *Holocaust und Literatur*. Aus d. Niederländ. übers. v. Gregor Sefrens u. Andreas Ecke. Frankfurt a.M. 1997.
- Dunker, Axel: *Die anwesende Abwesenheit. Literatur im Schatten von Auschwitz*. München 2003.
- Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits. 1954–1988*. Hg. v. Daniel Defert u. François Ewald. Unter Mitarb. v. Jacques Lègèr. Aus dem Franz. v. Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek u. Hermann Kocyba. Frankfurt 2001.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960.
- Gottwald Herwig u. Holger Klein (Hg.): *Konzepte der Metamorphose in den Geisteswissenschaften*. Heidelberg 2005.
- Grierson, Karla: *Discours d'Auschwitz. Littérature, représentation, symbolisation*. Paris 2003.
- Große, Jürgen: *Kritik der Geschichte. Probleme und Formen seit 1800*. Tübingen 2006.
- Guthmüller, Bodo: *Formen des Mythenverständnisses um 1500*. In: Boockmann 1995, 109–131.

- Hahn, Hans-Joachim: Repräsentationen des Holocaust. Zur westdeutschen Erinnerungskultur seit 1979. Heidelberg 2004.
- Hansen, Klaus P. (Hg.): Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Tübingen 1993.
- Haug, Walter (Hg.): Innovation und Originalität. Tübingen 1993.
- Haug, Walter (Hg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Tübingen 1999.
- Haug, Walter u. Burghart Wachinger (Hg.): Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters. Tübingen 1995.
- Haug, Walter u. Burghart Wachinger (Hg.): Literatur, Artes und Philosophie. Tübingen 1992.
- Haug, Walter: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tübingen 2003.
- Haug, Walter: Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt 1985.
- Hempfer, Klaus W.: Ariosts Orlando Furioso. Fiktion und episteme. In: Bookmann 1995, 47-85.
- Henrich, Dieter: Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit. In: Hans Ebeling (Hg.): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Frankfurt a.M. 1996.
- Herzog, Reinhart u. Reinhart Koselleck (Hg.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. München 1987.
- Hillgärtner, Rüdiger: Paradigmenwechsel als Aufgabe: zum Selbstverständnis des Autors in der Moderne. Oldenburg 2000.
- Hohendahl, Peter U. u. Rüdiger Steinlein (Hg.): Kulturwissenschaften – Cultural Studies. Beiträge zur Erprobung eines umstrittenen literaturwissenschaftlichen Paradigmas. Berlin 2001.
- Hölderlin, Friedrich: Das untergehende Vaterland ... . In: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden. Bd. 2: Hyperion. Empedokles. Aufsätze. Übersetzungen. Hg. v. Jochen Schmidt. Frankfurt a.M. 1994. 446-451.
- Jauf, Hans Robert: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976. München 1977.
- Kappl, Brigitte: Die Poetik des Aristoteles in der Dichtungstheorie des Cinquecento. Berlin 2006.
- Kim, Djongkil: Zur Theorie der Moderne: Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Ein Beitrag zur Diskussion um die Moderne in soziologischen Gesellschaftstheorien. Göttingen 1999.
- Kramer, Sven: Auschwitz im Widerstreit. Zur Darstellung der Shoah in Film, Philosophie und Literatur. Wiesbaden 1999.
- Kuhn, Thomas S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. 2., revid. Aufl. Frankfurt a.M. 1976.
- Kurz, Gerhard: Vieldeutigkeit. Überlegungen zu einem literaturwissenschaftlichen Paradigma. In: Lutz Danneberg u. Friedrich Vollhardt (Hg.): Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der »Theoriendebatte«. In Zusammenarbeit mit Hartmut Böhme u. Jörg Schönert. Stuttgart 1992, 315-333.
- Lauth, Reinhard: Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit. Stuttgart 1966.
- Manjali, Franson (Hg.): International Seminar on Beyond the Linguistic Turn: Literature, Culture, and Philosophy. Poststructuralism and cultural theory: the linguistic turn and beyond. New Delhi 2006.
- Mauersberg, Barbara: Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie: Theorie der Subjektivität bei Habermas und Tugendhat nach dem Paradigmenwechsel zur Sprache. Diss. Frankfurt a.M. 2000.
- Morris, Martin: Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom. Albany (New York) 2001.
- Most, Glenn W. (Hg.): Historicization – Historisierung. Göttingen 2001.

- Münkler, Marina: Alterität und Interkulturalität. Ältere deutsche Literatur. In: Claudia Benthien u. Hans Rudolf Velten (Hg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek b. Hamburg 2002, 323-344.
- Niemöller, Klaus Wolfgang: Zum Paradigmenwechsel in der Musik der Renaissance. Vom *numerus sonorus* zur *musica poetica*. In: Boockmann 1995, 187-215.
- Osterhammel, Jürgen: Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen. München 2003.
- Raulff, Ulrich, Helwig Schmidt-Glitzter u. Helmut Th. Seemann: Einen Anfang machen. Warum wir eine Zeitschrift für Ideengeschichte gründen. In: Zeitschrift für Ideengeschichte, H. I/1 (2007), 4-6.
- Reale, Giovanni: Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der ungeschriebenen Lehren (*Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte*). Übers. v. Ludger Hölscher, eing. v. Hans Krämer, hg. v. Josef Seifert. Paderborn 1993.
- Rehg, William u. James Bohman (Hg.): Pluralism and the Pragmatic Turn: the Transformation of Critical Theory. Essays in Honor of Thomas McCarthy. Cambridge (Mass.), London 2001.
- Reinhardt, Klaus u. Harald Schwaetzer (Hg.): Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus. Regensburg 2007.
- Ritter, Joachim u. Karlfried Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearb. Ausg. d. Wörterbuchs d. philosoph. Begriffe v. Rudolf Eisler. Basel 1971-2007.
- Röcke, Werner u. Marina Münkler (Hg.): Die Literatur im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. München 2004.
- Roth, Philip: Shop Talk. Ein Schriftsteller, seine Kollegen und ihr Werk. Aus d. Amerik. v. Bernhard Robben. München, Wien 2004.
- Röttgers, Kurt: Übergang. In: Ralf Konersmann (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt 2007, 471-485.
- Schmitt, Arbogast: Mimesis bei Aristoteles und in den Poetikkommentaren der Renaissance. Zum Wandel des Gedankens von der Nachahmung der Natur in der frühen Neuzeit. In: Andreas Kablitz u. Gerhard Neumann (Hg.): Mimesis und Simulation. Freiburg i.Br. 1998, 17-53.
- Schmitt, Peter A. (Hg.): Paradigmenwechsel in der Translation: Festschrift für Albrecht Neubert zum 70. Geburtstag. Tübingen 2000.
- Seubold, Günter: Das Ende der Kunst und der Paradigmenwechsel in der Ästhetik: philosophische Untersuchungen zu Adorno, Heidegger und Gehlen in systematischer Absicht. 2. unveränd. Aufl. Freiburg 1998.
- Skirbekk, Gunnar (Hg.): Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert. 8. Aufl. Frankfurt a.M. 2001.
- Wang, Shin-Yun: Die Methode der Epoché in der Phänomenologie Husserls. Diss. Freiburg 2005.
- White, Hayden: Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Stuttgart 1986.
- Willems, Gottfried: Anschaulichkeit. Zu Theorie und Geschichte der Wort-Bild-Beziehungen und des literarischen Darstellungsstils. Tübingen 1989.
- Zeuch, Ulrike: Bewußtseinsphilosophische Prämissen der Literaturtheorie vor 1800. Am Beispiel von Gottscheds Versuch einer Critischen Dichtkunst und deren Folgen. In: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 46/1 (2001), 53-75.
- Zeuch, Ulrike: Das Unendliche - Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen. Würzburg 1991.