

Rettung der Toten vor dem Vergessen

Über Historisierung und Humanitarismus

HENNING TRÜPER

This article explores some of the moral meanings vested in the concept of historicization. With the help of a discussion of Jules Michelet's notions about the "duty of the historian" – to rescue the dead from oblivion – it becomes possible to flesh out these moral meanings and to insert them into a series of historical contexts. These contexts comprise the cultural history of humanitarian morality in the eighteenth and nineteenth centuries; and the intellectual and cultural histories of ideas of immortality, memory, forgetting, and the valorization of the human life. The resulting meaning of historicization is that of a humanitarianism for the dead, with all the ambiguities this position entails.

1. Pflicht des Historikers

Jules Michelet, eine der Gründerfiguren der modernen Geschichtsschreibung, bemerkt im Vorwort des zweiten Bands seiner *Histoire du XIXe siècle* (geschrieben 1872–1874), seines letzten, unvollendet gebliebenen Werks (drei Bände sind erschienen):

Ja, jeder Tote hinterläßt ein kleines Gut, sein Andenken, und bittet darum, daß man es pflege. Dem, der keine Freunde hat, muß der Magistrat sie ersetzen. Denn das Gesetz, die Gerechtigkeit, ist zuverlässiger als alle unsere vergeblichen Zärtlichkeiten, unsere so rasch getrockneten Tränen.

Diese Magistratur ist die Geschichte. Und die Toten sind, um mit dem Römischen Recht zu sprechen, diese miserabiles personae, um die sich der Magistrat kümmern soll.

Niemals in meiner Laufbahn habe ich diese Pflicht des Historikers aus den Augen verloren. Ich habe vielen allzu sehr in Vergessenheit geratenen Toten den Beistand gewährt, den ich selbst benötigen werde.

Ich habe sie für ein zweites Leben exhumiert.¹

Der Aufsatz basiert auf meiner im Mai 2021 gehaltenen Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Universität Zürich. Er ist Teil des Projekts *Archipelagic Imperatives: Shipwreck and Lifesaving in European Societies since 1800* (AISLES), für das Fördermittel des Europäischen Forschungsrats (ERC) im Rahmen des Programms der Europäischen Union für Forschung und Innovation, Horizon 2020, bereitgestellt wurden (Finanzhilfevereinbarung 863393). Für Anregungen und Kritik danke ich Antonia von Schöning und Mario Wimmer.

¹ Jules Michelet: *Histoire du XIXe siècle*. Bd. 2. Paris 1875, S. ii–iii, zit. n. Roland Barthes: Michelet [1954]. Übers. v. Peter Geble. Frankfurt/M. 1980, S. 123. Die von Barthes zitierte Passage ist länger als die hier wiedergegebene.

Die Übersetzung der Passage aus dem ansonsten ins Deutsche unübersetzt gebliebenen Werk ist nur deswegen entstanden, weil Roland Barthes sie 1954 in seiner Studie über den Stil Michelets zitiert, vor allem, um die merkwürdige affektive Beziehung Michelets zu den Toten ins Licht zu rücken, seinen fast obsessiven Wunsch, mit ihnen körperlich in Berührung zu treten. Die Verfremdung gelingt. Selten wirkt das 19. Jahrhundert ferner als dort, wo man es mit Michelets Metaphernwahl zu tun bekommt. Und doch hat Michelet etwas Wichtiges festgehalten über das Problem der Historisierung, verstanden als eine Praxis des ‚geschichtlich Machens‘, als Einfügung in einen als ‚historisch‘ ausgezeichneten Bereich der Vergangenheit (und sekundär auch der Gegenwart). Und dieses Wichtige ist durch die Entfremdung von Michelets Metaphernfundus, von seiner Sprache der Geschichtsschreibung verdrängt worden.

Barthes liest Michelet auf durchgehende „Themen“ hin, auf die idiosynkratische Topik, die seinen „Diskurs“ als Historiker und ‚Moralist‘ durchzieht.² Diese Themen haben verstetigende, organisatorische Funktion für eine insgesamt erratische Erzählweise; zugleich eröffnen sie jedoch Einblicke in die Bedeutungsüberschüsse, für die sich Barthes interessiert und denen Michelet freizügig Raum lässt. Barthes gibt sich überrascht – man könnte allerdings seinen entsprechenden Gemeinplatz des 19. Jahrhunderts belegen³ –, dass Michelet nicht an die exakte Erfassung von geschichtlichen „Tatsachen“ glaubt:

[A]uf recht paradoxe Weise findet man ihn hier an der Seite Nietzsches: ‚Es gibt keine Tatsache an sich. Was geschieht, ist eine Gruppe von Erscheinungen, ausgewählt und zusammengefaßt von einem Wesen, das sie interpretiert.‘ – ‚Es gibt keinen „Tatbestand an sich“, sondern *ein Sinn muß immer erst hineingelegt werden, damit es einen Tatbestand geben kann*.‘⁴

Das Thema, das Barthes im Œuvre Michelets am deutlichsten herausarbeitet, ist das des ‚historischen Körpers‘, der Körperlichkeit der historischen Personen, die in endlosen Variationen pathologisiert und denunziert werde.⁵ Nach Barthes’ Diagnose erklärt sich ein erheblicher Teil des Unbewussten im Geschichtsdiskurs des 19. Jahrhunderts aus dieser Topik, die heute nicht mehr ohne inneren Widerstand gelesen werden könne, weil sie letztlich infolge der marxistisch angeleiteten Praxis der Entmystifizierung durch soziale Kontextualisierung intuitiv fremdartig und stilistisch anstößig geworden sei. Obwohl Barthes bei der Darstellung der diversen Themen Michelets unhierarchisch verfahren will, lässt er doch eine entschiedene Neigung zur Privilegierung der topischen Kör-

² Barthes: Michelet, S. 9-15.

³ Vgl. Henning Trüper: *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*. London 2020, S. 198–208.

⁴ Barthes: Michelet, S. 11f. Hier und im Folgenden: Hervorhebungen im Original, wenn nicht anders bezeichnet.

⁵ Ebd., S. 15–17.

perlichkeit erkennen. So auch in seinen Analysen der Passagen über die Toten. Für Barthes – und in seiner Nachfolge für zahlreiche neuere französische Beiträge zur Geschichtstheorie, die sich am Metaphernfundus Michelets abarbeiten⁶ – scheint es eher nachrangig, dass diese Passagen ein sehr prominentes moralisches Vokabular verwenden. Barthes zum Beispiel – und auch hierin ist er gewiss repräsentativ – hält dieses Vokabular für eine weitere, durch den Marxismus gänzlich abgetane Problematik, die sich nur als sekundäres Folgephänomen jenes psychoanalytisch signifikanten Unbewussten der Körperlichkeit im Geschichtsdiskurs sinnvoll deuten lasse.

‚Moralisch‘ soll hier heißen, dass in einem Text oder Textkorpus ein spezifisches Sprachspiel anzutreffen ist, ein Idiom der praktischen Imperative – Gebote, Verbote, das heißt der imperativen Normativität – sowie von Wertbestimmungen des Guten und des Schlechten, die insofern genuin moralisch sind, als sie in privilegierter Weise auf die imperative Normativität bezogen sind (was beileibe nicht für alle Wertbestimmungen gilt). Im Folgenden will ich zu zeigen versuchen, dass diesem Idiom des Moralischen in der Geschichtsschreibung ein Überschuss von Bedeutung zukommt. Dieser Bedeutungsüberschuss ist selbst Teil einer geschichtlichen Entwicklung und bestimmt die moderne Bedeutung von Historisierung mit. Eine umfassende historische Rekonstruktion der Entstehung des fraglichen Bedeutungsgefüges kann hier nicht geleistet werden. Die Lektüren von Michelet – und in der Folge von anderen Texten – sind eher symptomatisch angelegt, will sagen allenfalls auf sekundäre, ätiologische Rückschlüsse hin. Auch ein solches Verfahren reicht allerdings aus, um zumindest ansatzweise ermessen zu können, wie wenig die Geschichte der Historisierung für sich steht, wie eng sie mit anderen Problembeständen – hier etwa der akademischen Philosophie, der Sepulkralkultur und dem Humanitarismus – verwoben ist.

Die Auffassung, dass in Michelets überbordendem und exzentrischem Personalstil wichtige Komponenten der sprachlichen Infrastruktur eines modernen ‚Regimes der Historizität‘⁷ – beziehungsweise der Historisierung – sichtbar werden, ist gewiss durchaus im Sinn von Barthes‘ Interpretation. Über Barthes hinaus scheint mir allerdings das Infrastrukturelement der moralischen Sprache von besonderer Bedeutung zu sein. Michelets Vorwort will eine Verpflichtung gegenüber den Toten zum Ausdruck bringen, die darin besteht, diese vor dem Vergessenwerden zu retten. Bereits die Bestimmung der Gefahr, die den Toten droht, weist den Impuls zu ihrer Rettung als nicht mehr oder nicht mehr nur religiös aus (der christliche Gott etwa vergisst die Toten bekanntlich nicht). So tritt, um der Topik der Rettung Bedeutung zu verleihen, zugleich mit der Gefahr des Vergessens das Sprachspiel des Moralischen in den Vordergrund. Der gesamte

⁶ So ist z.B. weder in Claude Lefort Vorwort zu Michelets Vorwörtern noch bei Jacques Rancière eine besondere Aufmerksamkeit für die moralische Sprache Michelets als solche zu erkennen, vgl. Claude Lefort: *La cité des vivants et des morts*. Paris 2002, S. 5–65; Jacques Rancière: *Die Namen der Geschichte: Versuch einer Poetik des Wissens*. Frankfurt/M. 1992.

⁷ In Anlehnung an François Hartog: *Régimes d‘historicité. Présentisme et expérience de temps*. Paris 2003.

Einsatz der Historisierung wird durch moralische Bedeutungen bestimmt. Jede theoretische Überlegung über Historisierung sollte diese Bedeutungen miterfassen.

Als Leitfragen ergeben sich für das Folgende: (2.) Was heißt Rettung der Toten vor dem Vergessen? (3.) Welche ideengeschichtlichen Ursprünge kann man dieser Wendung attestieren? (4.) Welche Möglichkeiten der Opposition gegen Michelets „Pflicht“, welche Rechtfertigungen der Gefahr des Vergessens bestehen zur gleichen Zeit? (5.) Wie steht die Topik der Rettung zu einer Kulturgeschichte von Werten? (6.) Und schließlich, welche Geschichte von Historisierung in der europäischen Moderne lässt sich auf diesen Grundlagen skizzieren?

2. Totenrettung als Humanitarismus

Also noch einmal zu Michelets Bemerkung über die Pflicht des Historikers. Auffällig sind schon die gegenläufigen Implikationen im ersten Absatz: Denjenigen Verstorbenen, deren weiterlebende Freunde ihnen die Rettung vor dem Vergessen nicht gewähren können, muss der Magistrat diesen Dienst erweisen. Die gesetzlich verfasste institutionelle Form ist der Garant einer Gerechtigkeit, die moralisch zuverlässiger sein soll als die affektbestimmte Erinnerung, die Flüchtigkeit und Nachlässigkeit der mitmenschlichen Trauer. Also könnte man die Trauer der Bluts- und Wahlverwandten von vornherein überspringen und die gesamte Sorge für die Toten sofort dem Magistrat anheimstellen, und das heißt, wie der nächste Absatz klarstellt, der Geschichtsschreibung. Mit anderen Worten, die Passage beschreibt ein Konkurrenzverhältnis zwischen den kulturellen Formen des Totengedenkens einerseits, der Geschichte andererseits, und erklärt die Geschichte zur unanfechtbaren Siegerin, weil das Gedenken aufgrund seiner inhärenten Schwächen durch die moderne Geschichtsschreibung überflüssig gemacht wird. Zugegeben, man hat die Affekte, die man hat. Aber man könnte im Grunde auch alle Friedhöfe aufheben und die verbliebenen Knochen in aufgelassene unterirdische Steinbrüche abtransportieren – kurz, Michelet bewegt sich im Assoziationsraum einer bekannten Pariser Lösung, derjenigen der Katakomben, die fast zu seinen gesamten Lebzeiten beständig weiter befüllt wurden (bis 1861).⁸

Barthes kolportiert das *Ondit*, Michelet habe sich für seine eigene Bestattung gewünscht, dass sein Leichnam bis zum völligen Vergehen der Sonne ausgesetzt werden solle: „Michelet konnte nur einen offenen Tod, das heißt einen umfassenden Tod verlangen: dieser tote Historiker konnte sich kein anderes Paradies als die Geschichte wünschen“.⁹ Der körperliche Überrest soll im Licht verschwinden, *mort-soleil*, „Sonnen-Tod“, sagt Barthes dazu. Der Historiker wird in der Geschichte selbst bestattet, im Licht

⁸ Vgl. Erin-Marie Legacey: *Making Space for the Dead. Catacombs, Cemeteries, and the Reimagining of Paris, 1789–1830*. Ithaca/NY 2019.

⁹ Barthes: *Michelet*, S. 109.

ihrer Erklärungen und ihrer Wissenschaftlichkeit. Damit ist ein emanzipatorisches Potenzial der Geschichtsschreibung angesprochen, die sich aufmacht, vermittels ihrer ‚Öffentlichkeit‘ im Medium der Schrift die Toten von den steifen und zugleich unzulänglichen Formen des Gedenkens zu befreien und sie nicht unter dem Zeichen des Grabmonuments an einen bestimmten Ort bannen zu wollen. Durch die Witwe um diesen Sonnen-Tod „betrogen“,¹⁰ wurde Michelet auf Père-Lachaise nach allen Regeln einer aus seiner Sicht überholten Sepulkralkultur beigesetzt; die monumentale Grabplatte mit Bildnis des toten Historikers und Allegorie der Geschichte ist mit dem Zitat „L’histoire est une résurrection“ versehen.¹¹

In der Formel vom Magistrat ist von ‚Rettung‘ der Toten nicht direkt die Rede; der Begriff fällt bei Michelet so nicht. Die Aufgabe, der sich der Magistrat der Geschichte zunächst stellen muss, scheint vor allem karitativer Art zu sein, ein Werk der Armenfürsorge im lokalen Umfeld. Doch sind die Hinweise auf die Verallgemeinerung dieser Aufgabe deutlich, vielleicht am stärksten derjenige auf die eigene Bedürftigkeit des Autors, vor dem künftigen Vergessen bewahrt werden zu müssen. Das Ausgreifen einer karitativen Bemühung über weitere Distanzen, gepaart mit einem Gestus der Verallgemeinerung, ist seit dem 18. Jahrhundert die unvermeidliche Signatur einer humanitären Moralität.¹² Distanz ist dabei einerseits räumliche Realität, andererseits Metapher für einen Bereich ausgesetzter oder nicht formulierbarer moralischer Imperative. Die Behauptung, dass gegenüber den Toten eine Verpflichtung der Erinnerung bestehe, die über das nähere soziale Umfeld hinausreiche, ist hier der entscheidende Bruch mit dem Normensystem, das die Sepulkralkultur bislang regierte und übrigens auch heute noch regiert. Denn so überaus erfolgreich ist das Erinnerungsversprechen der Historie nicht gewesen, wie schon Michelets Witwe demonstriert hat.¹³ Distanzen können, manche müssen sogar zu groß sein; denn es gibt stets auch dasjenige, was eine humanitäre Bewegung über das neuerdings Erreichbare hinaus als weiterhin unerreichbar markiert. Der Fernbereich, den Michelet über die lokale Totenfürsorge von Familie, Gemeinde, Kommune hinaus abzudecken vorschlägt, ist der der Nation.¹⁴ Auch die Nation der Nationalgeschichte ist untergründig von humanitären Motiven durchdrungen, das heißt von moralischen Imperativen, die über eine frühere, noch untergründig miterinnerte Pertinenz hinausreichen.

¹⁰ Ebd.

¹¹ „Die Geschichte ist eine Wiederauferstehung“ oder aber „Wiederauferweckung“ (der französische Begriff ist doppeldeutig). Abbildung ebd., S. 111.

¹² Nach Luc Boltanski: *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Paris 1993.

¹³ Siehe zu diesen Überlegungen auch Henning Trüper: *Depth and Death. On History, Humanitarianism, and Mortuary Culture*. In: *History of the Present* 11 (2021) 2, S. 119–151.

¹⁴ Zum Nexus von Volk, Nation und Totenkult bei Michelet vgl. auch die Ausführungen von Maud Meyzaud: *Die stumme Souveränität. Volk und Revolution bei Georg Büchner und Jules Michelet*. München 2012, hier bes. Kap. VIII.

Mir scheint daher, dass das Zitat von Michelet einen unverzichtbaren Impuls in der modernen Geschichtsschreibung überhaupt zum Ausdruck bringt, der dem Muster einer humanitären Moralität folgt und den Toten gilt, denen eine Rettung in Aussicht gestellt wird, die weit über das hinausreicht, was „unsere vergesslichen Zärtlichkeiten, unsere so rasch getrockneten Tränen“ für die uns nahen Toten zu leisten vermögen. Was die Geschichtsschreibung hier ins Werk zu setzen behauptet, ist etwas, das ich als ‚humanitären Bruch‘ bezeichnen möchte, nämlich die Festlegung neuartiger moralischer Imperative gegen ein etabliertes, alltäglich und selbstverständlich gewordenes Verständnis geltender Normen. Das Vorbild für diese Begriffsbildung ist der ‚epistemologische Bruch‘ bei Gaston Bachelard: die Art und Weise, wie sich wissenschaftliches Wissen in der Negation alltäglicher Wissensbestände herausbildet – wir denken, es ist so und so, aber die Wissenschaft kann zeigen, es ist ganz anders.¹⁵ In der Moral gibt es ein ähnliches Phänomen, eben das Humanitäre: Was man für geboten, verboten oder moralisch unentscheidbar gehalten hat, wird zum Gegenstand neu formulierter Imperative, die das Selbstverständliche geradezu auf den Kopf stellen können. Und die Geschichtswissenschaft hat daran teil. Sie versteht sich als der Sepulkralkultur überlegen, weil sie den Geltungsbereich von deren Normen überbieten kann. Historisierung kann demnach als humanitär-moralisches Rettungsunternehmen verstanden werden, das sich auf die Toten richtet und die Gefahr ihres Vergessens abwehrt.¹⁶

In der Geschichte der humanitären Bewegungen bringt die Überbrückung von Distanzen ein neues Pathos des Gegenwärtigen mit hervor: Wenn man, wie große Teile der Forschung, den Abolitionismus als Paradigma des Humanitären ansieht,¹⁷ lässt sich dieses Pathos in etwa so exemplifizieren, dass sich das Leiden der Sklaven in der kolonialen Plantagenwirtschaft nicht allein in großer räumlicher Entfernung abspielte, sondern vor allem auch *jetzt*, genau in diesem Moment, in nächster zeitlicher Nähe. Hier wurde eine Arbeit der Synchronisierung der Weltzeit geleistet, die der – nach einem klassischen Argument aus den Fahrplänen der Eisenbahn entstehenden – Koordination der nationalen Uhrzeiten und der astronomisch-physikalischen Festlegung der Zeitzonen um Jahrzehnte vorausging.¹⁸ Besonders Helge Jordheim hat in letzter Zeit betont, dass

¹⁵ Gaston Bachelard: Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis [1938]. Übers. v. Michael Bischoff. Frankfurt/M. 1978.

¹⁶ Rettungsimpulse können durchaus disziplinbildend sein: Die Archäologie kennt etwa die ‚Rettungsgrabung‘; die Kulturanthropologie kämpft bis heute mit den ideologischen Folgen der ‚Rettungsethnologie‘, die insbesondere indigene Kulturen vor dem erwarteten ‚Aussterben‘ ihrer Träger noch festzuhalten versuchte und dabei erhebliche Schäden anrichtete. Der Begriff, auch in kritischer Absicht, geht anscheinend zurück auf Jacob W. Gruber: Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology. In: American Anthropologist, N.F. 72 (1970) 6, S. 1289f.

¹⁷ Wegweisend der Beitrag von Thomas L. Haskell: Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility. In: American Historical Review 90 (1985) 3 u. 4, Part 1: S. 339–361, Part 2: S. 547–566.

¹⁸ Wolfgang Schivelbusch: Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. München 1977. Zum Problem der globalgeschichtlichen Synchron-

diese Art der Synchronisierung, als Prozess einer Vereinheitlichung der historischen Zeit, zu den entscheidenden Voraussetzungen der modernen Geschichtswissenschaft gehöre.¹⁹ Die humanitäre Synchronisierungsleistung ist dabei nicht berücksichtigt worden, obwohl sie deutlich über die chronologische Harmonisierung säuberlich getrennt gedachter Entwicklungen hinausreichte und die Verbindungen der vielen Geschichten zum Gegenstand eines impliziten Sollens erhob. Dass die verschiedenen Reiche oder die diversen kulturellen Bezirke nicht mehr nur als Blöcke nebeneinandergesetzt wurden, sondern in eine jeweilige Gleichzeitigkeit weltweiter Verbundenheit überführt wurden, entspricht einem moralischen Empfinden.

Das Michelet-Zitat legt sogar nahe, dass diese Gleichzeitigkeit paradoxerweise auf die Toten – also die vergangenen Menschen schlechthin – ausgedehnt wird. Erinnerung und Vergessen sind immer gegenwärtig. Die Geschichtswissenschaft, die sich an die humanitäre Moralität anbindet, nimmt die Synchronie unter ihre Voraussetzungen auf. Die Vergangenheit ist demnach, so merkwürdig es klingt, unterschwellig synchron zur Gegenwart, und zwar aus moralischen Gründen der Verpflichtung zur Rettung, die eine Zeitordnung eigener Art stiften. Man könnte vielleicht sagen, dass Historisierung eine Aggression gegen das bloße Vergangensein der Vergangenheit ist. Das würde auch nahelegen, dass eine intime Verbindung zwischen Vergangenheit und Vergessen besteht, die in der Sepulkralkultur durchaus anerkannt wird: Wenn sich der Toten niemand mehr als Lebender erinnert, bleibt wohl ein Monument, aber das Monument zeigt alsbald nur noch an, dass hier eine Person begraben liegt, auf die jemand einst hinreichend Wert gelegt hatte, um ihr ein Denkmal zu setzen. Das Grabmonument, von der altägyptischen Pyramide bis zum einfachen Grabstein, ist das Zeichen einer bereits vergangenen Wertsetzung, deren wertbesetzter Gegenstand recht bald vergessen werden muss, falls dies noch nicht geschehen ist. Ab einem bestimmten Alter bezeichnen alle erhaltenen Grabmonumente den Umstand, dass sich niemand mehr der konkreten, einmaligen und inkommensurablen Werte erinnert, die mit der begrabenen Person einst verbunden wurden. Dieser planmäßige und zugleich auf die natürliche Reichweite der Erinnerung gegründete Übergang des Grabmonuments vom Erinnerungs- zum Vergessenszeichen ist der Zeichenordnung der Geschichtsschreibung verwehrt. Stattdessen etabliert die Historie, wie Michelet betont, „Gerechtigkeit“ gegenüber den Toten – ein hoffnungslos viel-

nisierung der Uhrzeit vgl. auch Vanessa Ogle: *The Global Transformation of Time, 1870–1950*. Cambridge/MA 2015.

¹⁹ Helge Jordheim: *Synchronizing the World. Synchronism as Historiographical Practice, Then and Now*. In: *History of the Present* 7 (2017) 1, S. 59–95. Das Ins-Verhältnis-Setzen der alten Reiche zueinander in einer einheitlichen chronologischen Skala gehörte zu den Hauptbeschäftigungen universalhistorischer Bemühungen im 17. und 18. Jahrhundert, die zunächst oft noch nach Bestätigung der biblischen Chronologie suchten, sich später jedoch zunehmend davon lösten. Vgl. insb. Anthony Grafton: *Joseph Scaliger, a Study in the History of Classical Scholarship, II: Historical Chronology*. Oxford 1993.

deutiger Begriff, der moralisch, theologisch und politisch zugleich lesbar ist,²⁰ der aber stets auch den Index der humanitären Synchronisierung trägt.

3. Geschichtsaverroismus

Hinter der Vorstellung von der Gefahr des Vergessens steht eine (spätestens) seit dem 18. Jahrhundert entstandene Struktur von Gemeinplätzen, die im Grunde säkulare Konzepte von Unsterblichkeit anbieten und in die sich bei Michelet die Geschichtsschreibung einordnet. Stellvertretend für eine der zahmeren, trotzdem oder deswegen wichtigeren Auffassungen von sublimierter Unsterblichkeit kann man den Schluss von Friedrich Schillers Antrittsvorlesung als außerordentlicher Professor der Geschichte an der Universität Jena im Frühjahr 1789 zitieren: „Jedem Verdienst ist eine Bahn zur Unsterblichkeit aufgethan, zu der wahren Unsterblichkeit meyne ich, wo die That lebt und weiter eilt, wenn auch der Name ihres Urhebers hinter ihr zurückbleiben sollte“.²¹

Zwischen Schillers und Michelets Bemerkungen über das Verhältnis der Geschichte zu den Toten besteht, könnte man sagen, eine Polarität. Für Schiller besteht die „wahre Unsterblichkeit“ bereits im moralisch verdienstvollen Handeln der Menschen selbst, das in seinen guten Folgen weiter Bestand hat und der Erinnerung der Namen der Handelnden eben nicht notwendigerweise bedarf. Das Vergessenwerden ist daher kein Problem. Die Geschichte, indem sie aus den Wirkungen des Vorgegangenen besteht, ist ihre eigene Aufzeichnung, die Geschichtsschreibung nur ein zusätzlicher Überbau, dem allenfalls die moralische Funktion zukommt, die Selbstaufzeichnung des Geschichtlichen tröstend zu illustrieren.

Angesprochen wird also eine anonyme Unsterblichkeit im Folgezusammenhang der geschichtlichen Wirklichkeit selbst. Diese Vorstellung lässt sich mit einem älteren philosophischen Komplex korrelieren, der oftmals als averroistisch bezeichnet wird (der Begriff ist allerdings ein später von Ernest Renan geprägtes Kunstwort).²² Averroes – neulateinische Entstellung des Namens von Ibn Rushd, des arabischsprachigen Philosophen aus dem islamischen Andalusien des 12. Jahrhunderts, bekannt und einflussreich vor allem als Aristoteles-Kommentator – diente seit der Renaissance zunehmend als multifunktionale Projektionsfläche der europäischen Philosophie. Im 18. Jahrhundert stand Averroes schließlich vor allem für die Gleichsetzung von Gott und Einheitsvernunft und für das Postulat einer unüberwindlichen Entfernung der Leben der Einzelnen von einer Gottheit, die nur in abstrakten Allgemeinheiten denkt. Die Position, die zum Beispiel Leibniz in der *Theodizee* mit Averroes assoziiert und bekämpft, enthält in etwa

²⁰ Vgl. hierzu auch die Bemerkungen von Lefort: *Cité*, S. 61–65.

²¹ Friedrich Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine Akademische Antrittsrede bey Eröffnung seiner Vorlesungen gehalten. Jena 1789, S. 32.

²² Vgl. Anna Akasoy/Guido Giglioni (Hg.): *Renaissance Averroism and Its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht 2013.

die folgenden Annahmen: die Schöpfergottheit versteht die Schöpfung nur im Hinblick auf deren Ordnung. Die Verständlichkeit der Schöpfung wird durch diese Ordnung konstituiert. Alles Verstehen ist identisch. Es gibt daher keine Individualität der Vernunft. Die individuellen Einzelseelen haben nur passiv Anteil an der einen Vernunft, die hin und wieder in sie eindringt. Die Vorstellung eines Fortlebens der Einzelseele nach dem Tod entbehrt darum auch jeder Grundlage. Doch sind die Gattungen Teil der natürlichen Ordnung und als solche ewig. Unsterblichkeit in der Gattungsgeschichte ist daher die wahre Unsterblichkeit, die dem Menschen allein zugänglich ist. Leibniz will schon aus metaphysischen Gründen – er setzt die Seele mit den monadischen Substanzen gleich – die Unsterblichkeit der Einzelseele unbedingt retten. Er greift die averroistische Position an einer unerwarteten Stelle an, indem er darauf beharrt, dass die Menschheit notwendigerweise einmal aussterben und durch Gattungen von höherer Intelligenz ersetzt werden müsse.²³ Wenn die bestehenden natürlichen Gattungen nicht ewig sind, lässt sich die ewige Vernunft nicht an das Weiterbestehen der menschlichen Gattung in einer ewig fortbestehenden geschichtlichen Wirklichkeit binden. Dieses Argument hat den mindestens heutzutage verwunderlichen Effekt, die Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Einzelseele gerade mit der Hoffnung auf ein künftiges Ende der Menschheit zu verknüpfen.

Schiller äußert sich nicht zur Frage des Aussterbens der Menschheit und deren Beziehungen zum Problem der „wahren Unsterblichkeit“, die allerdings auch die Denkmöglichkeit einer falschen Unsterblichkeit impliziert. Diese falsche Unsterblichkeit ist offensichtlich die der Einzelseelen, die von der christlichen Theologie versprochen wird. Dass Schillers eigentlich recht brave und in manchem beinahe konservative Antrittsvorlesung voller Allgemeinplätze über die gute Erziehung beim Publikum zu Begeisterungstürmen führte, wird vielleicht dann verständlich, wenn man ihre zwar implizite, aber für ein theologisch informiertes Publikum deutliche heterodoxe Radikalität in Betracht zieht. Das Problem war dem lesenden Publikum bekannt genug, dass Herder 1785 Kant hatte vorwerfen können, dieser bewege sich auf einem „averroischen Weg der Philosophie“.²⁴ Kant habe der menschlichen Gattung ein geschichtsphilosophisches Telos beigelegt, dass für die Einzelnen immer unerreichbar bleibe, deren Verdienste also allein dem entrückten und zugleich unausweichlichen Gattungsziel dienten. Leicht zu ersehen, dass aus einer solchen Struktur den Einzelnen gar keine Gründe für ‚Bildung‘ und moralische Vervollkommnung erwachsen, da die Annäherung an das kollektive Gattungsziel sich sowieso vollzieht. Kant antwortete auf den Vorwurf in so vorsich-

²³ Gottfried Wilhelm Leibniz: Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels. Übers. v. Arthur Buchenau [1925]. Hamburg 1996, Einleitende Abhandlung, § 7–8, S. 38f.

²⁴ Johann Gottfried Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit [1784]. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hg. v. Bernhard Suphan. Bd. 13. Berlin 1887, S. 346. Zur Bedeutung dieser Konfrontation siehe Marco Sgarbi: Immanuel Kant, Universal Understanding, and the Meaning of Averroism in the German Enlightenment. In: Akasay/Gigliani (Hg.): Renaissance Averroism, S. 255–269.

tiger Weise, dass er Herder zwar dazu brachte, in der zweiten Auflage den entsprechenden Satz zu streichen, sich selbst aber vom Vorwurf des averroischen Wegs nicht distanzierte.²⁵ Der Kantianer Schiller kann in diesem Kontext so gelesen werden, dass er die Unsterblichkeit dem Weiterleben der Verdienste in der geschichtlichen Wirklichkeit der menschlichen Gattung zuspricht (Menschen machen sich schließlich um Menschen verdient). Damit verbindet sich ein vorsichtiges, angedeutetes Bekenntnis zum „averroischen Weg“ und gegen Herder. Diese Position steht hinter der anonymen Unsterblichkeit in der lebendigen Geschichte der menschlichen Gattung, deren moralische Verfassung der ‚Naturabsicht‘, wie Kant in jener Zeit sagte, entspricht.²⁶

Das Streitpotenzial über dieses Problem – das auch das Verhältnis Natur und Geschichte unmittelbar angeht – war erheblich. Herders Insistenz in seiner Kritik von Kants geschichtsphilosophischen Einlassungen, dass der Bildungsbegriff, der doch das Ziel des Menschenlebens betreffe, unbedingt dem Leben der Einzelnen beizumessen sei und keineswegs darüber hinaus reiche, taucht etwa noch in vermittelter Form in Leopold von Ranke's vielzitiertes „Unmittelbarkeit“ aller Epochen zu Gott wieder auf.²⁷ Im selben Vorlesungszyklus beharrt Ranke auch auf dem „unendlichen“ Dasein der Menschheit.²⁸ Auch hier konnte die Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Einzelseelen nur in Korrelation zur Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der Totalität verstanden werden.

Derjenige Komplex, der Individualität, Singularität und partikuläre Entwicklungskontinuen in den Mittelpunkt der Geschichtsschreibung stellte und der häufig als ‚Historismus‘ bezeichnet wurde, entsteht bekanntlich auch im Anschluss an Herder und darüber hinaus Leibniz, wie schon Friedrich Meinecke besonders betont hat.²⁹ Doch steht daneben eine Integrationsleistung der älteren averroistischen Position, die Leibniz und Herder noch bekämpft hatten: Die menschliche Gattung hält Ranke ohne Umschweife für ewig; die Frage des Aussterbens stellt er sich daher gar nicht mehr. Der Antagonismus zwischen Averroismus und Anti-Averroismus – Unsterblichkeit der Gattung oder der Einzelnen als Alternative – ist aufgehoben. Mir will nun scheinen, dass die Geschichtswissenschaft als sich entwickelnde Praxis von diesem Antagonismus durchaus noch geprägt worden ist, indem man sie als Projekt zur Befriedung dieses Konflikts ansehen kann. Michelets Rettungsimpuls wäre Teil dieses Projekts. Historisierung gerierte sich als humanitäre Herstellung der Unsterblichkeit der Einzelnen in der Erinne-

²⁵ Immanuel Kant: Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ [1785]. Akademie-Ausgabe 8. Berlin 1923, S. 65.

²⁶ Zu diesem Topos vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens. Frankfurt/M. 1980.

²⁷ Leopold von Ranke: Über die Epochen in der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten. In: Ders.: Aus Werk und Nachlass. Bd. II. Hg. v. Theodor Schieder u. Helmut Berding. München 1971, S. 59f.

²⁸ Ranke: Epochen, S. 70.

²⁹ Friedrich Meinecke: Die Entstehung des Historismus. 2 Bde. München, Berlin 1936.

rung einer ewig fortdauernden Menschheit.

In der historischen Praxis kann man seit langem sowohl namhaft machende als auch anonymisierende Verfahren beobachten, die einerseits um Erhaltung der Namen und der Erinnerung an die Einzelleben, andererseits um deren Auflösung in ‚Kontext‘ und abstrakte soziale Kategorien bemüht sind. Der für die Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert prägende Konflikt zwischen Sozialgeschichte und Historismus (vereinfacht gesagt) illustriert auch dieses Spannungsverhältnis. Es ist aber die humanitäre Orientierung, die beides von vornherein verbindet. Denn auch die anonymisierenden, abstrahierenden Verfahren retten die Toten, indem sie ihnen nach Manier eines Platzanweisers einen Ort, eine letzte Ruhestätte in allgemeinen Kategorien zuweisen und so in der Vergangenheit Ordnung stiften. Das Motiv für den Anschluss an die neue humanitäre Moralität und die Entwicklung einer Konzeption der Rettung der Toten vor dem Vergessen wäre also vielleicht zuletzt in der Bemühung zu sehen, die averroistische mit der anti-averroistischen Position zu versöhnen: eine Spätfolge der Herausforderung, dieses andalusische Erbe zu verarbeiten, das auch um 1790 herum noch geschichtsphilosophische Irritationen zu erzeugen vermochte. Die vielen Formen von Historismus und Antihistorismus in der Moderne wären mithin alle ein Teil desselben moralischen Gefüges. Das Beziehungsgeflecht der älteren intellektuellen Transfers des Mittelmeerraums stellt zuletzt noch das Problem auf, dass man über die Geschichte von Historisierung in der Moderne im nur-europäischen Rahmen nicht handeln kann.

4. Notwendigkeit des Vergessens

So wäre eine mögliche Antwort auf die Frage, wieso das Vergessen zum Antagonisten der Historisierung wird, in der Gegnerschaft, dann in der Versöhnung von Individual- und Gattungsunsterblichkeit zu sehen. Die Konkurrenz der Historisierung zur Sempulkralkultur – die das Vergessen der namhaft gemachten Einzelnen mit derselben Geste notwendig macht, mit der sie es hinauszögert – fügt sich in denselben Rahmen: Historisierung verspricht verbesserte Aussichten auf die Unsterblichkeit. Zugleich ist aber bei den geschichtsphilosophischen Positionen, die sich seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert entwickelt hatten, auffällig, dass niemand die beiden Formen von Unsterblichkeit, die der Gattung und die der Einzelnen, zugleich auszuschalten versucht hatte. Für die kulturelle Präsenz von Vorstellungen der Unsterblichkeit war die Bemühung von Historikern wie Michelet und Ranke fatal, neben der Individual- auch die Gattungsunsterblichkeit auf das erneuerte, schriftliche Gedächtnis der Historie zu gründen. Denn da sich die Geschichtsschreibung als Versöhnerin und Eignerin beider intellektualisierter Varianten der Unsterblichkeit in der Kultur gerierte, musste jeder Angriff auf die moderne Historizität schließlich auch alle bekannten Imaginarien der Unsterblichkeit zugleich treffen. Ein solcher Angriff konnte am einfachsten über die Frage des Vergessens erfolgen – und erfolgte.

Zur selben Zeit, zu der Michelet in seinem Vorwort das Vergessen perhorresziert, ungefähr im Jahr 1873, formuliert Friedrich Nietzsche in der zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* ein Argument, das die überwältigende Notwendigkeit des Vergessens erweisen sollte.³⁰ Dieses Argument ist anthropologisch, es bestimmt den Menschen als erinnerungsfähig, aber zugleich vergesslich; und es fasst Erinnerung als eine Form von Wissen und postuliert, dass ein Übermaß an Wissen die Fähigkeit zum Handeln und überhaupt zum Entscheiden untergrabe. Vorherige Geschichtsphilosophien waren im Gegenteil davon ausgegangen, dass ein Zuwachs an Wissen immer auch einen Zuwachs an Handlungsmöglichkeiten mit sich bringe, das Rückgrat der fortschrittlichen Struktur der historischen Entwicklung, wie insbesondere sowohl Kant als auch Hegel meinten. Rein aus Sicht der argumentativen Anlage zeigt Nietzsche hier vor allem eine Begründungslücke in dieser Position: Es folgt gar nicht, dass man mehr tun kann, je mehr man weiß; im Gegenteil benötigt die Handlungsfähigkeit das Vergessen.

In *Zur Genealogie der Moral* von 1887 kommt Nietzsche auf diesen Komplex des Vergessens zurück, und zwar in der zweiten Abhandlung, die dem Verhältnis von „Schuld“ und „Schulden“ gewidmet ist.³¹ Im Rahmen der aufkommenden Institution der Geldleihe und also der Schulden entsteht Nietzsche zufolge alsbald der Versuch, die natürliche Vergesslichkeit der Menschheit mittels mnemotechnischer Prozeduren einzuhegen, hierunter insbesondere die physische Gewalt von Körperstrafen. Erinnerung ist nicht mehr einfach Wissen, sondern Schmerz. Dieser Vorgang setzt die Möglichkeit einer Äquivalenz von Strafe und Schuld voraus. Strafe ist nur dann vorstellbar, wenn es gelingen kann, eine Vergleichbarkeit und ein Austauschverhältnis, ein gemeinsames Maß zuvor inkommensurabler Werte herzustellen. Sie benötigt also und imitiert die schon vorher gegebene Form der Tauschwerte, das heißt, die Geldform überhaupt. Deswegen setzt die Mnemotechnik, durch die die Vergesslichkeit beherrschbar werden soll, die Geldschulden voraus. In einer Serie von Sublimierungen und Internalisierungen entsteht aus diesem Komplex das schlechte Gewissen, mit dem sich der Schuldner selbst Schmerzen zufügt. Historisches Wissen ist ebenfalls Einhegung des Vergessens und Entgrenzung von Strafe – und zwar ebenso erst unter Voraussetzung des Bestehens eines Geldsystems, das die Bemühungen um die Einhegung des natürlichen Vergessens erst provoziert. In der *Genealogie der Moral* ist die Geschichtsschreibung eine Schwester der Strafe.

Nietzsche unternimmt mithin eine Verschiebung des Arguments über das Vergessen von der gattungsmäßigen, anthropologischen Spekulation hin zu einer historischen Analyse der kulturellen Gestaltung von Erinnerung und Vergessen. Ob man diese Analyse

³⁰ Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, zweites Stück: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* [1874]. Kritische Studienausgabe. Bd. 1. Berlin ²1988, hier § 1, S. 248–257.

³¹ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift [1887]. KSA. Bd. 5. Berlin 1988, Zweite Abhandlung, bes. § 1–8, S. 291–307; zu „Schuld“ und „Schulden“ S. 297

plausibel finden sollte, sei dahingestellt; zumindest bieten sich einfache Alternativen zur Herkunft der kulturellen Regierung des Vergessens aus dem Geldsystem nicht an. Zwar käme auf den ersten Blick die Sepulkralkultur dafür in Frage. Doch wie gesagt affirmiert das Totengedenken das Vergessen, so dass es kaum die Folgen zu zeitigen vermöchte, die Nietzsche diagnostiziert. Jedenfalls ist seine grundsätzliche Entscheidung, das Historische selbst zu historisieren und ihm das einfache anthropologische Apriori zu entziehen, aus Sicht auch der gegenwärtigen geschichtstheoretischen Diskussionslage immer noch von Bedeutung. Denn die Entscheidung, Historisierung unter die Vorbedingung eines kontingenten kulturgeschichtlichen Faktums wie dasjenige der Entstehung von Geldsystemen zu stellen, untergräbt die begriffliche Autonomie jeder theoretischen Diskussion über das Wesen des Historischen. Geschichtstheorie wird demnach zum ‚schwachen Denken‘, um sich die von Gianni Vattimo und Pier Aldo Rovatti vorgeschlagene Formel anzuverwandeln.³²

Gegen die Vorstellung der umfassenden, humanitär-moralisch gebotenen Erinnerung, wie man sie etwa bei Michelet antrifft, formuliert Nietzsche die antihumanitäre, sogar gegenmoralische Position eines nicht weiter einzuhegenden Vergessens in seinen natürlichen Abläufen. Das Vergessen ist ebenso allgemein wie die Sterblichkeit. Es gibt demnach bei Nietzsche ein natürliches Entstehen und Vergehen von Werten, die bereits ihrer Flüchtigkeit wegen inkommensurabel sind. Und neben dieser natürlichen verläuft, gestiftet durch das Geldsystem, eine unnatürliche Geschichte der Werte, die gewaltsam kommensurabel gemacht und durch erzwungene Erinnerung verstetigt werden. Die Rettung der Toten vor dem Vergessen wäre für den Nietzsche der *Genealogie der Moral* im Grunde nicht als Ereignis der natürlichen Wertgeschichte denkbar, sondern nur als eines der unnatürlichen.

Aber die Lage ist komplizierter, denn selbstverständlich ist die Auffassung vom bloß augenblicksmäßigen Dastehen der inkommensurablen, nicht-monetären Werte eine Vereinfachung. Auch die Inkommensurabilien haben ihre Tendenzen zur Verstetigung und ihr Verhältnis zur Erinnerung, und sie lösen sich nicht so einfach von den Kommensurabilien ab, wie Nietzsche meint. Zugleich verflüssigen sich die Geldwerte andauernd selbst; sobald die Schulden nämlich beglichen sind, bleiben sie nicht in Erinnerung. So handelt es sich bei seiner Position um eine der wechselseitigen Abhängigkeit der natürlichen und unnatürlichen Werte. Historisierung, wie sie nach Maßgabe von *Vom Nutzen und Nachtheil* zunächst (vor ihrer Pervertierung in der Moderne) aufzufassen ist – nämlich als getrieben von unterschiedlichen Arten von Wertsetzungen (monumentalisch, antiquarisch, kritisch) und immer an das Ende, an die natürliche Entwertung des gesetzten Werts gelangend – ist Teil dieser Verflüssigung der Werte in die Form eines Geschehens. Die ‚Umwertung aller Werte‘ ist auch eine beständige Umwälzung, zugleich jedoch eine, die auf die Entstehung des Geldsystems als unhintergebares historisches Apriori angewiesen ist. Und doch handelt es sich für die Historisierung um

³² Vgl. Gianni Vattimo/Pier Aldo Rovatti (Hg.): *Il pensiero debole*. Mailand 1987.

eine Sackgasse, weil unklar ist, inwiefern die Diagnose der Pervertierung, die der frühe Nietzsche vorträgt und die der späte Nietzsche keineswegs zurücknimmt, in der philosophischen Situation einer unhintergehbaren Interdependenz der Wertformen eigentlich weiterhelfen kann. Der von Nietzsche projektierte Befreiungsschlag gelingt also nicht so eindeutig, wie es sich die Nietzscheaner seit hundert Jahren gewünscht haben. Wie weiter?

5. Zur theoretischen Numismatik der Lebensrettungsmedaille

Mir will scheinen, dass in dieser Lage der Sprung in die historische Konkretion sinnvoll ist: Wie steht es um Verhältnisse kommensurabler und inkommensurabler Werte im historisch fassbaren gesellschaftlichen und kulturellen Leben? Wenn man zum Beispiel von der Geschichte als Rettung zur Geschichte der Rettung überspringt, stellt sich auch die Frage, was eigentlich den Rettern geschuldet wird. Diese Frage hatte Michelet beinahe schon aufgeworfen, als er seine eigene Bedürftigkeit nach posthumer Rettung bekannte. Daher zum Abschluss eine kurze kulturgeschichtliche Betrachtung über humanitäre Lebensrettung, Werte und Anerkennung. Das Problem der Rettung ist deswegen in dieser Hinsicht von Interesse, weil es recht unmittelbar die Frage nach der Geschichtlichkeit von Werten in der Spannung von Kommensurabilien und Inkommensurabilien adressiert. Und weiterhin möchte ich behaupten, dass die Geschichte der Medaillen für Lebensrettung ein besonders aufschlussreicher Kontext ist, insofern es aus kulturhistorischer Sicht methodisch sinnvoll ist, von den Wertsymbolen auf die Werte zurückzugehen.

Die erste regelmäßig verliehene Rettungsmedaille war die von der 1767 in Amsterdam gegründeten *Maatschappij tot Redding van Drenkelingen* gestiftete (entworfen durch den Medailleur J. G. Holtzhey). Diese Gesellschaft – und ihre rapide, nach Art einer Modeerscheinung entstehenden internationalen Pendants – wollte insbesondere den spontanen, in einer Nichtschwimmergesellschaft auch gefährlichen Einsatz zufälliger Zeugen für die Rettung des Lebens der ins Wasser Gefallenen befördern.³³ Übrigens verfolgte man auch medizinische Interessen, die mit Wiederbelebung und Scheintod zu tun hatten und denen die spezifische, bis in die 1830er und 1840er Jahre verbreitete Rettungsapparatur zu danken ist, mit der den scheinbar Ertrunkenen Tabakrauch in den Anus geblasen wurde, um sie zu reanimieren (Erfolge des Verfahrens sind nicht überliefert).³⁴ Die Medaille zeigt am linken Rand diesen Klistierapparat samt Tabakspfeife

³³ H. M. Brokken/W. Th. M. Frijhoff (Hg.): *Idealen op leven en dood. Gedenkboek van de Maatschappij tot Redding van Drenkelingen 1767–1992*. Den Haag 1992; detaillierte Farabbildung der Medaille auf dem Cover.

³⁴ M. J. van Lieburg: *Tot opwekking van een zwak en onderdrukt levensbeginsel. Een medisch-historische bijdrage tot de vroege geschiedenis van de Maatschappij tot Redding van Drenkelingen*. In: Brokken/Frijhoff (Hg.): *Idealen*, S. 65–101, hier S. 73–78.

neben der Philanthropie als allegorische Frauenfigur, die über dem bewusstlosen Scheinertrunkenen kniend den skelettierten Sensenmann abwehrt – eine bildliche Lösung, die eher noch dem barocken Geschmack entsprach als dem darauf folgenden klassizistischen. Das Engagement für die Ertrinkenden wurde alsbald paradigmatisch für die riskante Lebensrettung überhaupt. Die Londoner Humane Society von 1774 hatte bereits die Spezifik der Zielbestimmung (Rettung vor Ertrinken) im Namen abgelegt und das ‚humane‘ (bald sagte man auch: das humanitäre) Werk an sich in diesen spezifischen Situationstyp projiziert.³⁵

Die Ausgabe von Rettungsmedaillen ging also zunächst auf private Vereinstätigkeit zurück und stand tatsächlich, wie Frédéric Caille betont, im Zusammenhang mit einer lebhaften Debatte über die Zugänglichkeit von symbolischer gesellschaftlicher Distinktion für alle Staatsbürger einerseits, die Unwünschbarkeit von Distinktion in einem republikanischen System bürgerlicher Gleichheit andererseits.³⁶ Verschiedene politische Zielsetzungen und Tendenzen verwirrten sich; in der Folge entstand ein bürgerliches System der Ehrenzeichen, das im 19. Jahrhundert neben das ältere militärische und aristokratische Ordenswesen trat. Der Ort der Rettungsmedaille in diesem Gewirr ist wenig deutlich. Auffällig ist aber, dass die Auszeichnung der Lebensrettung, initiiert von bürgerlichen Vereinen, bald in erheblichem Maß von staatlicher Seite übernommen wurde. Auch die privaten Seenotrettungsgesellschaften zum Beispiel, die allesamt seit ihrem Entstehen in der Zeit der 1820er bis 1860er Jahre mit Medaillen als Anreizen für freiwillige Rettungstätigkeit arbeiteten, nutzten in den allermeisten Fällen königliche Patronage zur Aufwertung ihrer Medaillen, die sie allerdings nach wie vor als Vereine verliehen.³⁷ In den meisten Staaten gehörte es im 19. Jahrhundert nach wie vor zu den gesetzlich genauestens geregelten Fragen, wie Medaillen getragen werden durften. Eine vom eigenen Souverän verliehene Medaille benötigte dabei keinen besonderen Dispens. Um die Sache allerdings noch zu verkomplizieren, war gerade das Tragen von Rettungsmedaillen zunächst vielerorts nicht gestattet. Ihre Verleihung am Bande war umkämpft, Trageverbote wurde in der ersten Hälfte des Jahrhunderts häufig ignoriert, was zu Konflikten und zu einer Ausweitung der Tragbarkeit führte.³⁸ Der Revers der

³⁵ Vgl. allgemein John Price: *Everyday Heroism. Victorian Constructions of the Heroic Civilian*. London 2014; Johannes Lehmann: *Infamie versus Leben. Zur Sozial- und Diskursgeschichte der Rettung im 18. Jahrhundert und zur Archäologie der Politik der Moderne*. In: Ders./Hubert Thüring (Hg.): *Rettung und Erlösung. Politisches und religiöses Heil in der Moderne*. Paderborn 2015, S. 45–66.

³⁶ Vgl. Frédéric Caille: *La Figure du Sauveteur. Naissance du citoyen secourateur en France 1780–1914*. Rennes 2006, bes. Kap. III.

³⁷ Zu diesen Gesellschaften allgemein vgl. Clayton Evans: *Rescue at Sea. An International History of Lifesaving, Coastal Rescue Craft and Organisations*. London 2003; vgl. auch Henning Trüper: *Save Their Souls. Historical Teleology Goes to Sea in Nineteenth-Century Europe*. In: Ders./Dipesh Chakrabarty/Sanjay Subrahmanyam (Hg.): *Historical Teleologies in the Modern World*. London 2015, S. 117–141.

³⁸ Louis Schneider: *Die Medaille für Rettung aus Gefahr*. Berlin 1867.

Medaille, auf der bei der Münze der Zahlenwert vermerkt wäre, wurde üblicherweise mit einem allegorischen Bild geschmückt, das visuell meist entschieden interessanter war als das stereotype Monarchenporträt auf dem Avers, der aber dennoch beim Tragen der Medaille nach außen gekehrt werden musste. Dieser moderne Restbestand älterer Kleiderordnungen zur Ostentation von Standeszugehörigkeit schuf im Grunde einen neuartigen, humanitär-moralischen Stand, nämlich den der Lebensretter, woran sich allerdings jenseits der ganz abstrakten Anerkennung durch den Souverän keine weiteren Privilegien knüpften. Die ältere Standesehre wurde um eine humanitär-moralisch konstituierte Ehrkategorie ergänzt.

Interessanterweise hatte die Auszeichnung der Lebensrettung seitens der Souveräne gar nicht in der scheinbar vormodernen Form des Medaillenwesens begonnen. Die preußische Regierung zum Beispiel hatte bereits in den 1770er Jahren gesetzliche Regelungen erlassen, die die Prämierung von Lebensrettungen durch ein Geldgeschenk vorsahen.³⁹ Diese Art der Auszeichnung fügt sich nahtlos in die merkantilistisch gebotene staatliche Förderung des Bevölkerungszuwachses ein, in deren Zusammenhang die symbolische Aufwertung des Einzellebens eine Funktion erfüllte. Das Individuum sollte gerettet werden im Rahmen einer Politik der Gestaltung der Bevölkerung, also Bio-Macht im Sinn Michel Foucaults.⁴⁰ Zugleich erkannte der Souverän auch an, dass seine eigene Macht nicht hinreichte, die einzelnen Ertrinkenden zu retten. Und zugleich stand diese schwache, weil an die situativen Lebensretter*innen delegierte Bio-Macht unter einer Bedingung fiskalischer Knappheit. Denn wie etwa der preußische Aktenbestand nachweist, wurden in der Anfangszeit dieses Distinktionssystems Gesuche um Auszeichnung, die nach Ablauf einer Frist von nur wenigen Wochen eingereicht wurden, abschlägig beschieden.⁴¹ Um die Kosten zu minimieren, hielt man die Hürden für eine Prämienzahlung in Zeiten vormoderner Postverhältnisse fast unüberwindlich hoch. Jedenfalls aber drückte der Souverän die Aufwertung und Anerkennung der humanitär-moralisch gebotenen Lebensrettung zunächst durch Geldwerte aus. Erst im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts stellte man das ohnehin eingeschlafene Prämienystem auf ein Medaillensystem um. In diesem System blieben die Medaillen nominell Staatseigentum und mussten nach dem Tod des Empfängers wieder zurückgegeben werden, so dass

³⁹ Nämlich nach Königlichem Mandat vom 26.9.1773 und dem Erläuterungs-Generale dazu vom 9.6.1804, wie im amtlichen Schreiben an das General-Gouvernement des Herzogtums Sachsen vom 19.6.1815 über das preußische Prämienreglement ausgeführt wird; Geheimes Staatsarchiv – Preußischer Kulturbesitz (GStA-PK), I. HA Rep. 172 (Alliiertes und Preußisches Gouvernement für das Königreich bzw. Herzogtum Sachsen), Nr. 2115. Das Herzogtum Sachsen war 1815 vom Königreich Sachsen an Preußen übergegangen; da auch in Sachsen ein entsprechendes Prämienystem bestand, ist hier der behördliche Briefwechsel vergleichsweise aufschlussreich.

⁴⁰ Vgl. Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76. Übers. v. Michael Ott. Frankfurt/M. 1999, S. 282–311.

⁴¹ Wie aus den im Archivbestand GStA-PK, I. HA rep. 89, Nr. 2225 gesammelten Problemfällen hervorgeht.

zumindest rechnerisch keine fiskalische Belastung entstand.

Der Zusammenhang von Medaille und Geldwert ist eng. Die Medaille ist in formaler Hinsicht als Münze definierbar, die keine Währung ist, daher nicht zirkuliert. Sie ist immer schon Parodie einer Münze. Entsprechend gibt es auch eine Tradition der anklagenden oder verspottenden Medaille.⁴² Die Münze ist überdies das symbolische Paradigma für den Tauschwert an sich. Die Medaille bezeichnet auch das Andenken an ein moralisches Verdienst, an ein Ereignis, das schnell vorüber gegangen und abgeschlossen ist, aber nicht vergessen werden soll. Schon von daher, dass die Geldprämie, deren Wert nicht bleibt, sondern nur im Tausch besteht, nicht alle symbolischen Zwecke erfüllen konnte, die sich mit der anerkennenden Auszeichnung verbanden. Und doch gibt der Geldwert, in der Münze als seinem Zeichen, das Paradigma dafür vor, was überhaupt das Zeichen eines Werts sein kann. Aus semiotischer Sicht hat das Geld unbedingt Vorrang vor den nicht-monetären Wertzeichen. So verweist das verwickelte Nebeneinander von Geldprämien und Medaillen in der Belohnung der Lebensrettung auf ein Feld, in dem die Gesellschaft sich eine implizite Theorie der Werte zurechtlegt. Der inkommensurable Wert ist die Negation des kommensurablen.

Für die humanitäre Arbeit sind bis heute die Freiwilligkeit und das Opfer kennzeichnend. Auch humanitär-moralische Werte sind Inkommensurabilia, sie lassen sich nicht übertragen in monetäre Tauschwerte und widerstehen auch jeder einfachen Aufrechnung gegeneinander. ‚Das kann man nicht bezahlen‘ ist die Devise des sich seiner reinen moralischen Motivierung versichernden Handelns. Im Fall der Seenotrettungsgesellschaften beispielsweise ist selbst nach der völligen Professionalisierung der Dienste stets symbolisch abgegrenzt worden, wo der Einsatz über das Bezahlbare hinausgeht, nämlich spätestens dort, wo er das eigene Leben der rettenden Person betrifft. Der humanitäre Bruch macht sich die Negation des Tauschwerts zunutze. Im Jahr 1923 wurde in den Niederlanden eine humanitäre Kampagne betrieben, die den humanitären Freiwilligen selbst galt, nämlich den Alt-Rettungsmannern der Seenotrettungsgesellschaft, denen nur sehr geringe soziale Vergünstigungen und Sicherheiten zustanden, obwohl manche von ihnen jahrzehntelang in halbprofessioneller Weise im Einsatz gewesen waren. Der hochstdekorierte Rettungsmann der Nation, der ehemalige Vormann der Rettungsstation im nordhollandischen Den Helder, Dorus Rijkers (1847–1928), hatte diese Kampagne mittelbar ausgelöst, als er in einem seltenen Zeitungsinterview über seine kargliche Pension sprach und erzählte, dass er einmal eine seiner zahlreichen Goldmedaillen verkauft habe, um sich ein Fahrrad leisten zu können. Er berichtete in diesem Zusammenhang ferner, dass diejenigen Kollegen, die sich allein auf die Bergung der Ladungen gestrandeter Schiffe spezialisiert hätten, finanziell dauerhaft sehr viel besser gestellt gewesen seien als die Rettungsfreiwilligen, die unter ungleich schwierigeren

⁴² Vgl. Simone Vogt: Spottmunzen und Munzenspott. Beispiele des 17. Jahrhunderts in der Sammlung des Museum August Kestner. In: Robert Lehmann (Hg.): Nub Nefer – Gutes Gold. Gedenkschrift für Manfred Gutgesell. Rahden 2014, S. 247–254.

Bedingungen zu operieren hatten, denen aber nur magere Einsatzprämien gezahlt wurden. An seiner lebenslangen Armut hatte seine nationale Prominenz – seine Beerdigung wurde für die Wochenschau gefilmt – nichts geändert.⁴³

6. Schluss: Totenrettung als Moralische Ökonomie

Wie nun dieses Beispiel belegt, ist Anerkennung in sich differenziert, und zwar nicht zuletzt entlang einer Skala von flüchtiger Augenblicklichkeit bis zum zumindest behaupteten ewigen Angedenken. Überdies folgt Anerkennung der vorgegebenen Pluralität der Werte. Wenn man historisch damit arbeiten will, benötigt man demnach einen Begriff der Anerkennung, der diese interne Differenzierung und die Bezogenheit von monetären und nicht-monetären Werten aufeinander voraussetzt: Münzen und Medaillen. Also eigentlich: Interrelationen und Interdependenzen der Wertbeziehungen. Die simplen Oppositionen Vergessen – Erinnerung, Rettungslosigkeit – Rettung, monetär – nichtmonetär, sterblich – unsterblich lösen sich auf. Wenn es Michelet darum geht, die Toten zu retten, so ist doch auffällig, dass er nicht fragt, und nach Nietzsche müsste er es fragen: Was schulden die Toten mir für diese Rettung? Zwar ist der Wert einer solchen Rettung zunächst inkommensurabel; aber sodann immer auch mehr als nur das. Michelet, der als hartnäckiger Republikaner seit Beginn des zweiten französischen Kaiserreichs kein öffentliches Amt mehr bekleidete, lebte vom Verkauf seiner Bücher.⁴⁴ Anders gesagt, auch die Rettung der Toten vor dem Vergessen war Teil einer ‚moralischen Ökonomie‘ – ich würde übrigens vorschlagen, unter diesem Begriff genau solche wechselseitigen Verhältnisse von Normen einerseits, monetären und nicht-monetären Werten andererseits zu fassen.⁴⁵ Nach dem Wert im Sinn eines Geldwerts der Geschichte wird in der disziplinären Geschichtswissenschaft zumeist nicht gefragt. Dem eigenen Empfinden nach handelt es sich beinahe um eine anstößige Frage – und vielleicht ist diese Anstößigkeit ein weiteres Indiz für die Verbindungen zwischen Humanitarismus und Historisierung. Das Institutionengeflecht der Geschichtsschreibung, und wenn es auch nur aus dem Dispositiv von Autor, Verlag, Handel und Leserschaft bestünde, wie

⁴³ Zu Rijkers vgl. Jan T. Bremer: *Roeiredders aan het Marsdiep 1824 –1923*. Den Helder 1998, S. 111–140.

⁴⁴ Vgl z.B. Eric Fauquet: *Michelet, ou la gloire du professeur d’histoire*. Paris 1990, S. 359f., oder (expliziter) bei Paule Petitier: *Jules Michelet. L’homme histoire*. Paris 2006, S. 282–84.

⁴⁵ Nach E. P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*. In: *Past and Present* 50 (1971), S. 76–136; zu den seit Thompson im Begriff akkumulierten Einseitigkeiten vgl. Didier Fassin: *Les économies morales revisitées*. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64 (2009) 6, S. 1237–1266, zur Begriffsgeschichte auch Norbert Götz: ‚Moral Economy‘. Its Conceptual History and Analytical Prospects. In: *Journal of Global Ethics* 11 (2015) 2, S. 147–162; ferner Ute Frevert (Hg.): *Moral Economies*. Göttingen 2019 (= *Geschichte und Gesellschaft*, Sonderheft 26).

es für Michelet der Fall war, erzwingt verschiedene, aufeinander bezogene Wertbestimmungen.

Wenn man also die Konfrontation von Michelet und Nietzsche über die Bewertung des Vergessens zu entscheiden versuchte, würde man vor allem in eine Textur miteinander verwobener moralischer und monetärer Wertbestimmungen und Normsetzungen geraten. Sowohl der Wert des Zielobjekts der Rettung als auch der Wert des Rettungshandelns oder -geschehens ist keineswegs einfach und stabil. Es gäbe keinen Antagonismus von natürlicher und unnatürlicher Wertgeschichte. Auch das nackte Leben derjenigen, die im letzten Moment noch aus den Fluten gerissen wurden, konstituierte nicht einfach einen natürlichen Wert, sondern es wäre von vornherein eingestellt in den Kontext der inkommensurablen und kommensurablen Werte, die einer humanitären, institutionalisierten Praxis der Lebensrettung angehören. Für die Geschichtswissenschaft erschließt sich aus diesen Wert- und Normgeschichten ein eigenes Feld, in dem auch die Geschichte der Historisierung in der europäischen Moderne zu verorten wäre: als der seinerseits historisch bedingte Imperativ einer Rettung der Toten vor dem Vergessen in einer humanitär-moralischen Ökonomie eigener Art.

PD Dr. Henning Trüper, Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Schützenstr. 18, 10117 Berlin, E-Mail: trueper@zfl-berlin.org. (=Autor).