
Alexander Schnickmann

Unter einem anderen Mond

Carlo Ginzburg und die Hermeneutik der Risse¹

There's a bad moon on the rise
Creedence Clearwater Revival

»Die Tradition der Unterdrückten«, schreibt Walter Benjamin in seiner achten These *Über den Begriff der Geschichte*, »belehrt uns darüber, daß der »Ausnahmestand«, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht.«² Die nachstehenden Bemerkungen sind der Versuch, einen solchen Begriff zu entdecken. Weil sie um ein Problem der Hermeneutik kreisen, teilen sie in gewisser Weise die unangenehme, aber notwendige Eigenschaft der Hermeneutik, immer anzusetzen, nie aber anzukommen. Die Gefallenen haben ihr Vorrecht auf die Wahrheit verloren. Ich unternehme Streifzüge, keine Vermessungen der Welt unter dem Mond.

Zwei Sätze einer nächtlichen Geschichte

In der Einleitung zu Carlo Ginzburgs 1989 veröffentlichter *Storia notturna* gibt es eine Stelle, die sich der Aufmerksamkeit ihrer Leser bislang entzogen zu haben scheint.³ Genaugenommen sind es nur zwei beiläufige Sätze. Mir ist nicht bekannt, dass Ginzburg selbst noch einmal auf diese Stelle zu sprechen gekommen wäre oder jemand anders sie zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht hätte. Im Verlauf seines Buches bleibt sie allenfalls programmatisch, nie aber explizit präsent. Ich beginne mit einem beiläufigen Kommentar zu dieser beiläufigen Stelle.

Ginzburgs Sätze finden sich im letzten Drittel seiner Einleitung. Die *Storia notturna* stellt in jeder Hinsicht eine Fortführung und Vertiefung seines etwa zwanzig Jahre zuvor veröffentlichten Buches *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, der Untersuchung einiger Inquisitionsprozesse im norditalienischen Friaul dar. Zwischen den Zeilen der Befragungsprotokolle entdeckte Ginzburg dabei die Spuren einer »dunklen, zählebigen Tradition«,⁴ ein sonderbares Ritual, das überall in der Gegend bekannt zu sein schien; ein verborgenes kulturelles System, das der hegemonialen Ideologie in entscheidenden

Stellen widersprach. Immer donnerstags, in den Quatemberwochen, kämpften friaulische Bauern im Traum gegen Hexer, Dämonen und den Teufel selbst. Ihre Körper blieben dabei regungslos, nur ihr Geist reiste zu den entlegenen Feldern und Wiesen, auf denen die Kämpfe stattfanden – zu Fuß oder auf verschiedenen magischen Tieren. Dabei waren die Bauern mit Fenchelzweigen, die Hexer mit Hirsezweigen bewaffnet. Der Ausgang des Kampfes bestimmte die Ernte des kommenden Jahres: Gewannen die Bauern, so konnte man in den Dörfern auf reichen Ertrag hoffen; verloren sie, drohten hingegen Dürre und Unwetter. Mit dieser Geschichte, die in zahlreichen Variationen über einen Zeitraum von mindestens hundert Jahren nachweisbar bleibt, konnten die Inquisitoren nur wenig anfangen. In ihren gewaltsamen Verhören suchten sie den Bauern ein Geständnis abzurufen, meistens ohne Erfolg. Die Befragten wehrten den Vorwurf der Hexerei mit erstaunlicher Hartnäckigkeit ab. Sie seien keine Hexer (*Stregone/ Streghe*), sondern »Wohlfahrende« (*Benandanti*), die nicht dem Teufel, sondern allein Christus dienten. Erst im Laufe einer über Jahrzehnte andauernden Diskursverschiebung gelang es der Inquisition, die *Benandanti* zu Hexern zu machen. Denn schließlich stimmten die Wohlfahrenden den Anklagen der Inquisitoren zu; sie mussten sich geirrt haben, sie waren doch bloß gewöhnliche Hexer. Ihre Spuren verlieren sich dort, wo die Fremdheit ihrer bäuerlichen Vorstellungswelt von der hegemonialen Kultur aufgehoben wird.

Etwas sehr Merkwürdiges war geschehen. Unter der Oberfläche einer durchaus christlichen Gesellschaft, die, ohne es zu wissen, im Begriff war, eine Epochenwelle zu überschreiten,⁵ war ein Geflecht fremdartiger Glaubens- und Wertevorstellungen aufgetaucht. Erst diese Fremdheit, die die Inquisitoren ratlos zurückließ, erlaubte es Ginzburg, einen Blick auf die rhizomatische Volkskultur der *Benandanti* zu werfen. Sie war die »Bruchstelle [...] die die herrschende Kultur von der unreflektierten, spontanen der *Benandanti* trennt.«⁶ Ein Riss hatte sich aufgetan – und in seiner Tiefe konnte man Geschichte erkennen. Über diesen Riss muss etwas später noch gesprochen werden. Zunächst ist erwähnenswert, dass Ginzburg mit seiner Suche nach dem friaulischen Rhizom nebenbei auch die *microstoria* begründete. Und dass die Ausläufer des Geflechts, das er entdeckt hatte, plötzlich überall in Europa sichtbar wurden. Da ist ein Werwolf in Livland, der regelmäßig mit seinen Kameraden in die Hölle hinabsteigt, um für die Fruchtbarkeit ihrer Felder zu streiten.⁷ Auf dem Balkan haben sich sogenannte *Kerstniki* mit allerhand Naturgottheiten verbündet, um jedes Jahr zur Johannismacht in den Kampf gegen die Hexen zu ziehen⁸ und im bayerischen Oberstdorf geht die Nachtschar des Viehtreibers Chonrad Stoeckhlin umher.⁹ Hier beginnt die *Storia notturna*.

In den Abschnitten 14 und 15 seiner Einleitung geht Ginzburg der Frage

nach, wie sich die verstreuten und mittlerweile globalen Analogien der Fruchtbarkeitskulte, die er entdeckt hatte, in einer Geschichte zusammenbringen ließen. Er wusste von ihrer Parallelität, konnte sie aber keinem gemeinsamen historischen Rahmen zuordnen. Eine Stelle bei Ludwig Wittgenstein kommt ihm zu Hilfe: »Die historische Erklärung«, so Wittgenstein, »die Erklärung als eine Hypothese der Entwicklung ist nur *eine* Art der Zusammenfassung der Daten – ihrer Synopsis. Es ist ebensowohl möglich, die Daten in ihrer Beziehung zueinander zu sehen und in ein allgemeines Bild zusammenzufassen, ohne es in Form einer Hypothese über die zeitliche Entwicklung zu machen.«¹⁰ Und Wittgenstein präzisiert: Eine Darstellung einer kulturellen Synchronie sei der ihrer historischen Rekonstruktion überlegen – wie auch die »interne Beziehung der Kreisform zur Ellipse« dadurch gezeigt wird, »daß man eine Ellipse allmählich in einen Kreis überführt; aber *nicht um zu behaupten, daß eine gewisse Ellipse tatsächlich, historisch, aus einem Kreis entstanden wäre* (Entwicklungshypothese), sondern nur um unser Auge für einen formalen Zusammenhang zu schärfen.«¹¹

Alein Ginzburg kann sich damit nicht zufriedengeben. Die Akteure seiner Geschichte waren schließlich keine geometrischen Formen – »definitionsgemäß Einheiten außerhalb der Zeit«¹² –, sondern körperliche Entitäten, die sich zudem in einer Welt und einer Zeit befanden.¹³ Hätte er, so Ginzburg, die Benandanti nur in ihren strukturalen Analogieverhältnissen beschrieben, wäre das wichtigste Element ihrer Geschichte verlorengegangen: die Gewalt, die Inquisitoren auf sie ausgeübt hatten; die Gewalt, mit der die Kultur der Benandanti unterworfen wurde. So richtet Ginzburg die beiden folgenden, beiläufigen Sätze nicht nur gegen Wittgensteins Kreise und Ellipsen, sondern gegen eine ganze Geschichtswissenschaft, die zwar bereit ist, von Formen und Strukturen zu sprechen, sich aber darin gefällt, die weltliche Substanz ihrer Akteure in sogenannter wissenschaftlicher Distanz zu halten – *sine ira et studio*:

Klammert man beim Studium menschlicher Angelegenheiten die Zeitdimension aus, gelangt man unweigerlich zu einem entstellten, da von Gewaltverhältnissen gesäuberten Ergebnis. Die menschliche Geschichte geschieht nicht in der Welt der Ideen, sondern in der sublunaren Welt, in der die einzelnen unwiderruflich geboren werden, Leid zufügen oder erfahren, sterben.¹⁴

Als ich diese Sätze zum ersten Mal las, kamen sie mir ausgesprochen sonderbar vor. Ich hatte nicht damit gerechnet, ausgerechnet in einem Buch über die nächtlichen Treffen europäischer Hexen und Zauberer auf Fragen der Geschichtsphilosophie zu treffen. Tatsächlich ist die Mikrogeschichte, wie Giovanni Levi in einem bedeutenden Essay bemerkt hat, keine Disziplin, die sich über theoretische Texte und Manifeste definiert.¹⁵ Sie ist eher durch das bestimmt,

was man mit ihr machen kann, als von den Dingen, die man über sie schreibt. Die epistemologischen Vorannahmen der Mikrogeschichte bleiben meistens ebenso unbestimmt wie die hermeneutischen Kunstgriffe, derer sie sich bedient. Vielleicht auch deshalb, weil der Imperativ, der ihr zugrunde liegt, ein ziemlich einfacher ist: Sieh genau hin, was passiert!

Umso wichtiger schienen mir Ginzburgs Sätze. Sie entstammten einer Welt, die mir fremd vorkam, ebenso fremd wie die Welt der Benandanti. In dieser Welt gab es Geschichte, die Menschen widerfuhr, und die vor allem Gewalt und Leiden bedeutete. Mehr noch: Aus diesen Sätzen sprach eine feste Vorstellung der historischen Wirklichkeit, die zwar gewiss dem historischen Materialismus entsprang, aber sich nicht darin erschöpfte, diese Wirklichkeit als Sammlung gesellschaftlicher Strukturzusammenhänge zu deuten. Wie sie auch aussehen mag, in der sublunaren Welt hatte keine kulturalistische Wende stattgefunden und Narrative gab es dort auch nicht. Was geschah, war immer noch das, was geschah; die Wahrheit des Geschehenen gründete in der Gewalt, die einigen friaulischen Bauern angetan worden war. Geschichte zu schreiben bedeutet eine Hermeneutik dieser Welt, der Welt unter dem Mond, zu entwerfen. Diese Hermeneutik ist eine Hermeneutik der Risse.

Hermeneutik der Risse

Überall waren Benandanti aufgetaucht, beinahe der ganze Kontinent schien durchzogen von einem Wurzelwerk aus Äquivalenzen, morphologischen Ähnlichkeiten, die Ginzburg für seine Hypothese mobilisiert. Zum *Hexensabbat* versammeln sich nicht nur die Benandanti, sondern auch Werwölfe, Vampire, Schamanen und Aussätzige. Doch nur die zeitliche Rekonstruktion der von Ginzburg untersuchten Vorstellungssysteme, gleichsam die Archäologie ihrer Entwicklung, kann seinen morphologischen Befund strukturieren. Und in einer merkwürdigen Parallelität zu seinem Gegenstand bewegt sich auch Ginzburg immer an der Grenze zweier Welten, einer Grenze freilich, die von Rissen durchzogen ist. Im Ursprungskreis der untergründigen Mythen und Vorstellungen, die Ginzburg von den Benandanti ausgehend entdeckt, findet sich ein solcher Riss, der Übergang nämlich von der Welt der Lebenden zur Welt der Toten.¹⁶ Auch dort, wo in den Zeugnissen der Benandanti ein Schimmer dieser anderen Welt, dieses anderen Mondes aufschien, haben wir es mit einem Riss zu tun, der indes nicht erzählt, nicht bloß erklärt werden kann. Vielmehr verlangen die Risse nach einer Kunst des Verstehens und der Interpretation, die ihrem etwas unheimlichen Wesen gerecht wird. Tatsächlich gerecht, denn vielleicht geht es um nichts anderes als eine Gerechtigkeit, die der sublunaren Welt,

den Gespenstern und ihren Zeugnissen entspricht. Im Folgenden möchte ich kurz die Umriss der Hermeneutik, die ich in Ginzburgs Methode zu erkennen glaube, nachzeichnen.

Es geht hier um einen Augenblick, der Wahrheit zeitigt, in dem sich Wahrheit ereignet. Hans-Georg Gadamer fand einen solchen Augenblick, der den Prozess des Verstehens überhaupt erst ermöglicht, in der Dialektik von Überlieferung und Interpretation – einer Bewegung, deren Synthese und Entfaltung im mystisch-kontemplativen Akt der »Horizontverschmelzung« gipfelt.¹⁷ Gadamers, an Heidegger orientierte Verstehenslehre ist eine Hermeneutik des endlosen Gesprächs. Carlo Ginzburgs Hermeneutik der sublunaren Welt aber ist eine Hermeneutik der Risse, die dazu taugen, den Diskurs zu unterbrechen. Einem dieser Risse begegnete Ginzburg ausgerechnet in den friaulischen Inquisitionsprotokollen, einer Quellengattung also, die hochgradig ritualisiert und vom scheinbaren Makel des Normativen gezeichnet ist.

Die Stimmen der Angeklagten erreichen uns erstickt, verändert, verzerrt; in vielen Fällen sind sie gar nicht bis zu uns gelangt. Hierher rührt – wenn man sich nicht damit begnügen will, zum abertausendsten Mal die Geschichte aus der Perspektive der Sieger zu schreiben – die Bedeutung der Anomalien, der Risse, die sich manchmal (sehr selten) im Belegmaterial öffnen und dessen Geschlossenheit aufbrechen.¹⁸

Die Differenz zwischen Alltäglichkeit und Anomalie hatte die Struktur der vergangenen Wirklichkeit für einen kurzen Moment zertrümmert. Das Protokoll, im Wortsinne, war gebrochen worden, als die Befragten begannen, Antworten zu geben, mit denen die Inquisitoren nichts anzufangen wussten. Diese Differenz, dieser Riss, hat sich dem Text der Quelle eingeschrieben und so den Blick auf eine verborgene Wirklichkeit freigegeben. Dass sich indes diese Risse nur »sehr selten« zeigten, ist eine gehörige Untertreibung. Das Gegenteil ist der Fall. Wenn man weiß, wonach man suchen muss, erscheint die Welt plötzlich als eine Welt der Risse. Und es gehört zur Dynamik der Risse, dass sie sich dort, wo sie ihre Spuren an der Oberfläche sichtbar werden lassen, im Verborgenen weiter ausbreiten. Sie erscheinen dort, wo ein Vorurteil auf die Widerständigkeit eines Textes trifft ebenso wie in den Zeugnissen friaulischer Hexer. Zuweilen genügt es schon, ein Stückchen einer Madeleine in eine Tasse Verbenentee zu tauchen, um sich inmitten eines gewaltigen Risses zu finden.

Sigmund Freud begegnete den Rissen während einer Zugfahrt in Dalmatien. In einem seiner früheren Aufsätze, *Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit*, erinnert sich Freud an diese Begegnung.¹⁹ Bei ihrer scheinbaren Profanität – es geht hier um das Vergessen eines einzigen Namens – reiht sich diese Begegnung mit den Rissen doch an prominenter Stelle in den gründen-

den Ursprung der Psychoanalyse ein: ganz so, als seien ihre erkenntniskritische Methode, selbst die Prozesse ihrer Behandlungstechnik hier bereits geschlossen angelegt; als entfalte sich jene dritte »kopernikanische Kränkung«²⁰ mühelos von Freuds sommerlicher Zugfahrt aus. Ob nicht indes jedem dieser merkwürdigen Augenblicke, die ich Risse nenne, eine monadische Qualität eignet, eine gewisse Tendenz zum Absoluten, wird noch zu fragen sein. Freud selbst mag die besondere Ausdruckskraft seines Beispiels wohl erkannt haben, lässt er doch auch seine berühmte, 1904 veröffentlichte Schrift *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* mit dem dalmatischen Erlebnis beginnen.²¹ In jenem Sommer nun reiste Freud von Dubrovnik in die Herzegowina, das Gespräch mit seinem Begleiter kreist um die kulturellen Eigenheiten des Landstrichs und seiner Bewohner:

Ich erzählte von den verschiedenen Eigentümlichkeiten der dort lebenden Türken, wie ich sie vor Jahren von einem lieben Kollegen hatte schildern hören, der unter ihnen lange Zeit als Arzt gelebt hatte. Eine Weile später wandte sich unsere Unterhaltung auf Italien und auf Bilder, und ich hatte Anlass, meinem Gesellschafter dringend zu empfehlen, einmal nach Orvieto zu gehen, um sich dort die Fresken vom Weltuntergang und letzten Gericht anzusehen, mit denen ein grosser Maler eine Kapelle im Dom ausgeschmückt. Der Name des Malers aber entfiel mir und war nicht wieder zu haben. Ich strengte mein Gedächtnis an, liess alle Details des in Orvieto verbrachten Tages vor meiner Erinnerung vorüberziehen, überzeugte mich, dass nicht das Mindeste davon verlöscht oder undeutlich sei. Im Gegenteil, ich konnte mir die Bilder sinnlich lebhafter vorstellen, als ich es sonst vermag; und besonders scharf stand vor meinen Augen das Selbstbildnis des Malers, – das ernste Gesicht, die verschränkten Hände, – welches er in die Ecke des einen Bildes neben dem Portrait seines Vorgängers in der Arbeit, des *Fra Angelico de Fiesole*, hingestellt hat; aber der mir sonst so geläufige Name des Künstlers verbarg sich hartnäckig.²²

Auch Freuds Begleiter wusste nicht, von welchem Künstler er sprach – die einzigen Namen, die Freud in den Sinn kamen waren Botticelli und Boltraffio, von denen, wie er in einer Fußnote bemerkt, ihm Botticelli zwar wohl bekannt, letzterer aber kaum geläufig war. »Da ich auf der Reise keinen Zugang zu Nachschlagebüchern hatte«, fährt Freud fort, »musste ich mir diesen Ausfall der Erinnerung und die damit verbundene, mehrmals am Tage wiederkehrende innere Qual durch mehrere Tage gefallen lassen.«²³ Erst das Gespräch mit einem »gebildeten Italiener« konnte den Arzt von seiner Qual erlösen. Es war Luca Signorelli, ein Meister der Florentinischen Schule, der 1499 die Fresken in der Madonnenkapelle von Orvieto schuf und dessen Name in Freuds Geistesleben dem Vergessen anheimgefallen war.

Damit hätte die Sache eigentlich beendet sein können. Zwar ist wohl jeder

mit dem gewissen Unwohlsein vertraut, das sich einstellt, wenn ein eigentlich bekannter Name vergessen wird, dabei aber sprichwörtlich »auf der Zunge liegt« und ein sonst so müheloser Gesprächsverlauf für einige peinliche Augenblicke unterbrochen wird. Es bedarf aber womöglich der etwas zwanghaften Prädisposition eines Psychoanalytikers, um darüber mehrere Tage, zumal während einer Urlaubsreise, zu grübeln. Innerhalb der spezifisch Freud'schen Prädisposition wiederum konnte es weder Belangloses noch Zufälle geben. An Freuds Anekdote schließt sich der Bericht einer komplizierten Selbstanalyse an, die in dem Vergessen des Namens »Signorelli« die Spur einer größeren Verdrängungsleistung entdeckt. Ihre Themen sind Sexualität und Tod, der Ersatzname »Beltraffio« deutet auf die Ortschaft Trafoi in Tirol hin, in der Freud die Nachricht vom Selbstmord eines seiner Patienten erhalten hatte. Der Inhalt der Freud'schen Analyse, die sich besonders auf semantische Äquivalenzen des vergessenen Namens mit einigen bewussten Erinnerungsanteilen stützt, ist hier weniger bedeutsam, als die Denkbewegungen, die sich in dem Fall zeigen.²⁴ Die Unterbrechung des alltäglichen Sinnzusammenhanges, den Freuds Lapsus auslöste, wurde Anlass zu einem symbolischen Gang in die Tiefe. An anderer Stelle verdeutlicht Freud die durchaus *unheimliche* Wirkung, die ein solcher Riss zeitigen konnte.

Als ich einst an einem heißen Sommernachmittag die mir unbekanntem, menschenleeren Straßen einer italienischen Kleinstadt durchstreifte, geriet ich in eine Gegend, über deren Charakter ich nicht lange in Zweifel bleiben konnte. Es waren nur geschminkte Frauen an den Fenstern der kleinen Häuser zu sehen, und ich beeilte mich, die enge Straße durch die nächste Einbiegung zu verlassen. Aber nachdem ich eine Weile führerlos herumgewandert war, fand ich mich plötzlich in derselben Straße wieder, in der ich nun Aufsehen zu erregen begann, und meine eilige Entfernung hatte nur die Folge, daß ich auf einem neuen Umwege zum drittenmal dahingeriet. Dann aber erfaßte mich ein Gefühl, das ich nur als unheimlich bezeichnen kann, und ich war froh, als ich unter Verzicht auf weitere Entdeckungsreisen auf die kürzlich von mir verlassene Piazza zurückfand.²⁵

Die Risse sind kein randständiges Problem der Psychoanalyse. Sie bilden ihre erkenntniskritische Grundlage. Der oben heraufbeschworene Gang in die Tiefe verspricht, aus dem Vergessen und Verirren einen Blick auf die unbewussten Strukturen seelischer Prozesse freizugeben: hier auf die Dynamik der Verdrängung, dort auf die unheimliche Wirkung des Wiederholungszwanges. In beiden Fällen geht es um die Bewegung hin zu einer ehemals verborgenen Wirklichkeit, die das alltägliche Erleben strukturiert und gerade deshalb *im* Alltäglichen unsichtbar bleiben muss.

Unter ihrem räumlichen Aspekt reiht sich die Hermeneutik der Risse in

die Tiefenmetaphorik der Psychoanalyse ein: das Hinabsteigen in die dunklen Abgründe des Seelenlebens, das Abtragen bewusster Wahrnehmungsschichten, das therapeutische Gespräch – *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*²⁶ – als endlose Ausgrabung, deren Hand die Spannung von Übertragung und Gegenübertragung führt, schließlich die archäologischen Funde, die kleinen Statuetten vergessener Gottheiten, die das Behandlungszimmer in der Berggasse Nr. 19 bevölkerten und denen als »Mitarbeiter« der Freud'schen Praxis eine ganz aktive Aufgabe in der Manufaktur von Seelenwissen zukam.²⁷

Unter ihrem zeitlichen Aspekt wiederum ist die Arbeit der Risse weniger offensichtlich. Bereits Gadamer hat darauf verwiesen, dass der zeitliche Vorgriff des Verstehens eine notwendige Bedingung der Hermeneutik sei. Der Sinn, den wir in Texten lesen, ist ein entworfenen Sinn.²⁸ Gadamer versteht seine Hermeneutik als ununterbrochenes Gespräch, das immer wieder aufs Neue Überlieferung und Gegenwart verbindet, dabei das Verstehen selbst aus seiner scheinbaren Stasis löst und in den Lauf der Zeit versetzt – schließlich Geworfenheit und Entwurf in der »Horizontverschmelzung« vermählt. Der Hermeneutik der Risse liegt hingegen eine gänzlich andere Zeitlichkeit zugrunde. Nicht Tradition und Überlieferung, sondern Schweigen und Stillstand sind der Anfang ihres Fragens. Die Geschichte, von der sie berichten will, ist in keinem zeitlichen Kontinuum beheimatet, sondern in dem Riss, den das Ereignis in der Zeit hinterlässt. Die Auslegung dieser etwas unheimlichen, anderen Zeitlichkeit soll aber noch für einen Augenblick zurückgestellt werden.

Einige Hinweise darauf, wie Carlo Ginzburg seine eigene Methode verstanden wissen wollte, bietet ein Diskurs, den Ginzburg in einem 1979 veröffentlichten Aufsatz das »Indizienparadigma« nannte.²⁹ In den Wissenschaften vom Menschen habe sich, so Ginzburg, am Ende des 19. Jahrhunderts eine Erkenntniskritik durchgesetzt, die von »unendlich feinen Spuren« auf eine »tiefere, sonst nicht erreichbare Realität« abzielte. Das Indizienparadigma finde sich in der Freud'schen Psychoanalyse ebenso wie in der Kunstkritik Morellis und den Kriminalgeschichten Arthur Conan Doyles – und implizit natürlich bei Ginzburg selbst: der Historiker als Detektiv.³⁰ Die medizinische Semiotik dieser Erkenntniskritik, ein Diskurs von Symptomen, die zuweilen im Verborgenen entdeckt und zu einer Diagnose synthetisiert werden, verband sich mit der älteren Tradition des Spurenlesens vorzeitlicher Jäger und dem Zukunftswissen der Wahrsagekunst.³¹ Entscheidend ist dabei, wie Ginzburg betont, die Individualität dieser Erkenntnis. Dem Spurenleser geht es nicht um die Erfassung globaler Strukturen, sondern um die einzelne Anomalie, die in ihrer mikroskopischen Einheit wiederum auf die vereinheitlichte Erkenntnis einer größeren Wahrheit hindeutet. Insofern sind Ginzburgs Spuren, Indizien oder Symptome von implizit monadischer

Qualität: einzigartig, geschlossen und in ihrer Individualität nicht wiederholbar. Das Spurenwissen entspricht nicht dem Wissen der Experimente und Labore.³² »Dies macht deutlich«, so Ginzburg, »warum die Geschichtsschreibung nie eine galileische Wissenschaft geworden ist. Es trat vielmehr gerade im Verlauf des 17. Jahrhunderts, als man der Geschichtsschreibung die Methoden der Altertumskunde aufpfropfte, indirekt ihr ferner, ursprünglicher Indiziencharakter, der jahrhundertlang im Dunkel geblieben war, zutage.«³³

Der Indiziencharakter der Geschichtswissenschaft, wie jeder Wissenschaft vom Menschen, ist gleichsam Ursprung eines gewissen Unbehagens der Wissenschaft an sich selbst. Ist doch schließlich noch dem besten Indiz ein *Beweis* überlegen – und wovon die Quellen nicht sprechen können, davon muss man schweigen. »Die Existenz eines tiefen Zusammenhangs«, hält Ginzburg dem entgegen, »der die Phänomene der Oberfläche erklärt, sollte man gerade dann betonen, wenn man behauptet, daß eine *direkte* Kenntnis dieses Zusammenhangs unmöglich ist. Wenn auch die Realität »undurchsichtig« ist, so gibt es doch besondere Bereiche – Spuren-Indizien –, die sich entziffern lassen.«³⁴ Monaden, keine Strukturen.³⁵ Vielleicht hätte sich die Geschichtswissenschaft viele Jahre ihrer *Amour fou* mit der Soziologie sparen können, wäre sie sich ihres Wesens als Spurensucherin bewusst gewesen. Und vielleicht erklärt sich die Tatsache, dass die Mikrogeschichte nie einen veritablen *turn* innerhalb der Geschichtswissenschaft ausgelöst hat, gerade damit, dass sie allzu offen auf den etwas verdächtigen Ursprung ihrer Disziplin in Wahrsagerei und Spurensuche verweist.

Noch eine weitere Erklärung ist denkbar. Die Mikrogeschichte hat ihr geschichtsphilosophisches Programm nie gänzlich entfaltet. Deshalb kreisen diese Überlegungen nicht um Spuren, sondern Risse. Ginzburgs Spuren sind Teil einer überzeitlichen Kasuistik, immer schon Fingerzeige von Wirkung zu Ursache. Die Hermeneutik der Risse hat ein viel radikaleres Programm. Unbenannt sind es aber gerade die Risse, die Ginzburgs Mikrogeschichte zugrunde liegen und die von den Spuren, die in einem sekundären Konstruktionsprozess aus ihnen gewonnen werden können, noch verdeckt werden. Indes hat Ginzburg selbst angedeutet, sich vom Indizienparadigma entfernt zu haben.³⁶ Freilich nur zugunsten einer Position, von der aus die Überbleibsel eines sowohl historistischen als auch ganz gewöhnlichen Neopositivismus ebenso kritisiert werden können wie jener Relativismus, der in einem naiven Gestus den Wahrheitsbegriff der Geschichtswissenschaft nur mehr in einer faktualistischen Rhetorik aufgehen zu sehen glaubt.³⁷ Ein Hybrid beider Ansätze lässt sich etwa in den sonderbaren Reihen von Konstrukten (zuweilen auch Konstruktionen) erkennen, von denen manche Historiker behaupten, sie machten die Geschichte aus. Wer indes Architekt und wer Baumeister dieser Schöpfungen sein soll, bleibt ein Rätsel.

Von einer gänzlich anderen Seite gelangen die Risse erneut ins Blickfeld. In den Geschichten der technologischen Gefüge des Alltags, der sogenannten Infrastruktur, wird immer wieder bemerkt, dass diese Gefüge zumeist nicht sichtbar sind, solange sie funktionieren, das heißt die alltäglichen Räume auf bestimmte Weisen vorstrukturieren. Nicht nur, dass uns die Bedeutung der Leitungen, Straßen, Brücken und Dämme verborgen bleibt, wenn ihre Funktionen intakt sind – wir denken nicht einmal darüber nach, dass es sie gibt.³⁸ Diese Beobachtung ist zutreffend, verweist aber allenfalls auf ein tieferes Problem: die Instabilität und Fragmentierung der alltäglichen Handlungsbezüge. Martin Heidegger hat dieses Problem bereits 1927 im ersten Teil seiner fragmentarischen Schrift *Sein und Zeit* beschrieben. Heidegger zufolge stehen alle Gegenstände, derer sich Menschen in ihrem Alltag bedienen, in Sinnbezügen, die nicht von den Gegenständen zu lösen seien. Ein Ding existiert nicht vor oder außerhalb dieser Bezüge, es ist ›immer schon je‹ – so die Zauberformel – ein Zuhandenes. Die Kette der unbewussten Handlungsbezüge, in denen ein Gegenstand aufgehoben ist, nennt Heidegger den »Zeugzusammenhang« oder auch die »Zeugganzheit«. Wenn aber ein Objekt des alltäglichen Umgangs, in Heideggers romantisch-ländlicher Metaphorik ist es häufig ein Hammer,³⁹ nicht mehr funktioniert, zeigt sich ein Bruch. Dieser Bruch kann als Riss angesehen werden. Denn im zerbrochenen Hammer scheint die ganze Welt auf.

Imgleichen ist das Fehlen eines Zuhandenen, dessen alltägliches Zugegensein so selbstverständlich war, daß wir von ihm gar nicht erst Notiz nahmen, ein *Bruch* der in der Umsicht entdeckten Verweisungszusammenhänge. Die Umsicht stößt ins Leere und sieht erst jetzt, *wofür* und *womit* das Fehlende zuhanden war. Wiederum meldet sich die Umwelt. Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein *Vorhandenes*, das das zuhandene Zeug etwa fundiert. Es ist im ›Da‹ vor aller Feststellung und Betrachtung.⁴⁰

Es scheint, als seien nicht die Spuren, sondern die Risse jener verborgene Grund, aus dem sich das Denken der Moderne speist. Von Heidegger zu Freud, zu zwei beiläufigen Sätzen in einem Buch über den Hexensabbat. Diese sonderbare Welt, der Carlo Ginzburg im Mondlicht begegnet war, ist gezeichnet von Rissen. In den Rissen aber zeigt sich das, was Heidegger schlicht »Da« nennt: nämlich alles. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in der monadischen Hermeneutik der Risse verschränkt, wie auch die Umwelt, die sich »meldet«, alle Zeitformen des Daseins, die Heidegger »Ekstasen« nennt, in sich einschließt.⁴¹ Obgleich einige Analogien gezogen werden können, ist die Hermeneutik der Risse doch eine ganz andere Weise des Verstehens als etwa die geschichtsphilosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers. Sie spricht von Ruinen, Spuren und Rissen,

wo sonst Tradition und Herkunft sich eingerichtet haben. Ihre Form scheint eher eine Dekonstruktion als eine Konstruktion zu sein. Vielleicht schweigt sie dort, wo andere erzählen.

Clio im Mondlicht

»Klammert man beim Studium menschlicher Angelegenheiten die Zeitdimension aus«, schrieb Ginzburg, »gelangt man unweigerlich zu einem entstellten, da von Gewaltverhältnissen gesäuberten Ergebnis«. In der sublunaren Welt, deren Landschaft von tiefen Rissen durchzogen ist, scheint es einen inneren Zusammenhang von Gewalt und Zeitlichkeit zu geben. Die einfache Lösung dieses Problems mag darin bestehen, dass sich Gewalt, wie alles, was Menschen einander antun, in die Zeit erstrecken muss. Verstetigte Formen der Gewalt, die sogenannten Gewaltverhältnisse, werden, so lässt sich Ginzburgs Hinweis verstehen, überhaupt nur dann sichtbar, wenn man sie des Mantels der Zweckmäßigkeit, in den Herrschende sie gehüllt haben, beraubt und als das entblößt, was sie sind: Sequenzen von Leid, das Menschen – und nicht Strukturen – einander zufügen. Diese sehr einfache Wahrheit auszusprechen, wäre freilich Ideologiekritik.

Doch wie lassen sich Ginzburgs Sätze innerhalb einer Hermeneutik der Risse erklären? Die Sprache seiner Erkenntniskritik folgt einer vertikalen Metaphorik, keinem horizontalen Zeitverlauf. Sie spricht von der Tiefe, von sonderbaren Ungründen, an denen die Zeit nicht länger als Kontinuum verläuft, sondern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft untrennbar ineinanderfließen. Diese Zeitlichkeit ist die Zeitlichkeit der Risse, in ihr zeigt sich die eigentliche Gewalt der Geschichte, die sublunare Welt. Ihre Signatur ist eklatant messianisch. Diesen letzten, aber in keiner Weise abschließenden Gedanken möchte ich kurz entfalten. Wieder ist es Carlo Ginzburg selbst, der einen entscheidenden Hinweis liefert.

Am Ende der Einleitung zu seiner berühmten Untersuchung über den friaulischen Müller Domenico Scandella, genannt Menocchio, der die Inquisitoren des 16. Jahrhunderts mit seinen außergewöhnlichen Vorstellungen von einer Schöpfung durch Milchgerinnung verwirrte, fragt Ginzburg nach dem Sinn, den die Rekonstruktion verlorener Erfahrungsschichten für die Modernen haben könnte. Von Menocchio, einem »Menschen wie wir«, wie Ginzburg an anderer Stelle schreibt,¹² führe eine Entwicklungslinie bis in die Gegenwart. »Aber Menocchio«, so fährt er fort, »ist auch das verlorene, zufällig auf uns gekommene Bruchstück einer dunklen, verborgenen Welt, die wir nur durch einen willkürlichen Akt auf

unsere Geschichte beziehen können. Diese Kultur ist zerstört worden.«⁴³ Die Zerstörung ernst zu nehmen, hieße, einen Teil der Tradition als widersinnig zu akzeptieren oder, in Ginzburgs Worten, »die historische Verstümmelung zur Kenntnis zu nehmen, deren Opfer wir selbst in einem gewissen Sinn sind.« Nichts, was sich jemals ereignet hat, ist für die Geschichte verloren zu geben«, schreibt Walter Benjamin. Aber »erst der Erlösten Menschheit fällt ihre Vergangenheit voll auf zu.« Erlöst – das heißt befreit.«⁴⁴

Zwei Dinge sind an diesem Zitat interessant: wie unvermittelt Ginzburg den Messianismus Walter Benjamins auf den Plan ruft und wie leichtfertig er ihn dann hinter dem Vorhang einer marxistischen Rhetorik verschwinden lassen will. In einem späteren Interview auf diese Stelle angesprochen, erwiderte Ginzburg, er habe sein Vorwort vor langer Zeit geschrieben, heute würde er dieses Zitat nicht mehr verwenden. »Ich habe nie daran gezweifelt«, fährt Ginzburg fort, »daß die Tätigkeit des Historikers sinnvoll ist, aber ich zweifle daran, daß die Geschichte selbst einen Sinn hat.«⁴⁵ Allein erklärt das noch nicht die Arbeit am Profanen, die notwendig ist, um aus der Erlösung der Menschheit ihre Befreiung zu machen. Benjamin selbst hatte seine äußerst dichte und aphoristische Schrift *Über den Begriff der Geschichte*, in 18 Thesen und zwei Zusätzen, mit dem berühmten Gleichnis des Schachtürken eingeleitet: Der historische Materialismus kann nur dann seinen Anspruch auf die Wahrheit der Geschichte geltend machen, wenn die Theologie – »klein und häßlich« – ihm verborgen zur Hilfe kommt.⁴⁶ Erst dann könne auch der Historiker erkennen, wie sein Gegenstand beschaffen sei.

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen »wie es denn eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. [...] Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. [...] Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.⁴⁷

Die Gefahr stand Benjamin deutlich vor Augen. Seine Thesen verfasste er im Winter 1939/40 auf der Flucht vor der nationalsozialistischen Herrschaft. In Marseille übergab er das Manuskript an Hannah Arendt, die es nach Amerika brachte. Noch im selben Jahr, als Benjamin im spanischen Grenzort Portbou die Einreise verwehrt wurde und er keinen anderen Ausweg mehr sah, nahm er sich das Leben – »dem Schlächter zuvorkommend«, wie sein Freund Bertolt Brecht es in einem Gedicht auszudrücken wusste.⁴⁸

Benjamins Geschichtsphilosophie entsteht im Angesicht einer Gefahr solchen

Ausmaßes, dass nur das Messianische ihm zur Rettung wachsen konnte. Dem Geschichtsbild des Historismus, das er auch der deutschen Sozialdemokratie anlastet, setzt er einen theopolitischen und monadischen Geschichtsbegriff entgegen, den der »Jetztzeit«. Sie, so Benjamin, sei »Modell der messianischen«, sie fasse »die Geschichte der ganzen Menschheit« in einer »ungeheuren Abbrüviatur« zusammen.⁴⁹

Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das, posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen. Der Historiker, der davon ausgeht, hört auf, sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz. Er erfährt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der »Jetztzeit«, in welcher Splitter der messianischen eingesprenkt sind.⁵⁰

Als Emanation der messianischen Zeit stellt die Jetztzeit in ihrem Stillstand die ganze Geschichte vor. Diese Apperzeption ist durchaus vollkommen. In ihr sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einer sinnhaften Einheit verschlossen und leben doch fort. Denn wenn die Vergangenheit auf die Zukunft bezogen bleibt und noch in der Gegenwart ihr Haupt zur »Sonne der Geschichte« wendet,⁵¹ dann ist die Vergangenheit niemals tot, dann ist sie nicht einmal vergangen.⁵²

Augenblicke der Unentscheidbarkeit sind geläufiger, als es den Anschein haben mag. Ein solcher Augenblick ist die Dezzision, die Ursprung jeder Gewalt, selbst der göttlichen ist. »Die Kritik der Gewalt«, schreibt Benjamin in seinem gleichnamigen Aufsatz, »ist die Philosophie ihrer Geschichte. Die »Philosophie« dieser Geschichte deswegen, weil die Idee ihres Ausgangs allein eine kritische, scheidende und entscheidende Einstellung auf ihre zeitlichen Data ermöglicht.«⁵³ Innerhalb eines Begriffes der Geschichte, der sich in der Jetztzeit stehend seiner messianischen Splitter bewusst geworden ist, wird es möglich, die Gewalt der sublunaren Welt zu verstehen. Die Hermeneutik der Risse ist insofern eine Hermeneutik der Gewalt, als sie den Moment der Dezzision als regungslose Monade lesbar werden lässt.⁵⁴ Die Risse deuten auf ein Ereignis hin.

Den Opfern von Gewalt fällt es schwer, sich in den geradlinigen Erzählungen der Historiker zu beheimaten. Ihre Welt steht unter einem anderen Mond. Dort ist die Geschichte kein ruhiger Fluss, der, vom Lauf der Zeit getragen, irgendwo hinter dem Horizont verschwindet. Ihre Welt ist von Rissen gezeichnet, von Diskontinuität und unheimlichen Wiedergängern. Vielleicht ist der Schauerroman, wie er im ausgehenden 18. Jahrhundert entsteht, die wirkliche Form der sublunaren Welt. Seine Protagonisten, die von Geistern, Monstren und der

Gewissheit geplagt werden, dass nichts, das begraben wird, lang in der Erde verweilt, wissen vermutlich mehr von der Wirklichkeit dieser grausamen Welt zu sagen als Historiker es je könnten. Und vielleicht bedeutet das Gerech-Werden der Risse, die Gerechtigkeit, der ihre Hermeneutik zu entsprechen sucht, eben jene Verantwortung gegenüber den Gespenstern und ihrem Erbe, in das wir gestellt sind.⁵⁵

Von den Identitäten, den angeblich kollektiv geteilten Narrativen und Sinnweben der deutschen Erinnerungsforschung, will die Hermeneutik der Risse nichts wissen.⁵⁶ In der sublunaren Welt wird Geschichte nicht konstruiert, sie widerfährt. Geschichte widerfährt und wieder-fährt, sie ist das, »was im Verborgenen hätte bleiben sollen und hervorgetreten ist.«⁵⁷ Wie der britische Literaturwissenschaftler Nicholas Royle in seiner Lektüre des Freud'schen Essays über das *Unheimliche* notiert hat, kann nur jenes wiederkehren, das nie wirklich da war.⁵⁸ Die Frage, wo sich im Spiel des ›Anwesens‹ und ›Abwesens‹ die Hermeneutik der Risse einordnen lässt, führt weit fort. Ihr zu folgen bedeutet möglicherweise, die Ontologien der geläufigen Welt zu verlassen und sich auf den unheimlichen Pfad einer Spektralontologie zu begeben.⁵⁹ Wie man sich auch entscheiden mag: Die Geschichte unter dem Mond ist düster und gespenstisch. Doch ich fürchte, es ist die einzige, die es gibt.

Anmerkungen

- 1 Ich hatte das Glück, eine Fassung dieses Textes in einem von Antonio Lucci geleiteten Forschungskolloquium am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin zur Diskussion stellen zu dürfen. Für die entscheidenden Korrekturen und Hinweise, die mein Manuskript und ich dort erfahren haben, möchte ich mich sehr bedanken.
- 2 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1974, Bd. I.2, 691–704, hier 697.
- 3 Carlo Ginzburg, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtlichen Geschichte*, Berlin 2005 [Storia notturna. Una decifrazione del sabba, Turin 1989].
- 4 Carlo Ginzburg, *Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt/Main 1980, 135 // *Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turin 1966.
- 5 Zum Begriff der Epochenschwelle vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt/Main 1996, 531–557.
- 6 Ginzburg, *Benandanti*, 117.
- 7 Ebd., 50–53.
- 8 Ebd., 77 ff.
- 9 Ebd., 17; vgl. auch Wolfgang Behringer, *Chonrad Stoecklin und die Nachtschar. Eine Geschichte aus der Frühen Neuzeit*, München 1994.
- 10 Zit. nach Ginzburg, *Hexensabbat*, 31. Das Zitat findet sich in Ludwig Wittgenstein,

- Remarks on Frazer's »Golden Bough«*, in: ders., *Philosophical Occasions 1912-1952*, hg. von James Klagge und Alfred Nordmann, Indianapolis-Cambridge 1993, 118-155, hier 130 f.
- 11 Zit. nach Ginzburg, *Hexensabbat*, 32. Das Zitat findet sich in Wittgenstein, *Remarks on Frazer's »Golden Bough«*, 132 f.
- 12 Ginzburg, *Hexensabbat*, 32.
- 13 Zu einer alternativen Wittgenstein-Lektüre vgl. aber Hana Gründler, *Wittgenstein. Anders sehen. Die Familienähnlichkeit von Kunst, Ästhetik und Philosophie*, Berlin 2007.
- 14 Ginzburg, *Hexensabbat*, 32.
- 15 Vgl. Giovanni Levi, *On Microhistory*, in: Peter Burke (Hg.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge 1991, 97-119, hier 97 f.
- 16 Vgl. Ginzburg, *Hexensabbat*, 256.
- 17 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (= *Gesammelte Werke*, Bd. 1), Tübingen 2010, 310 ff.
- 18 Ginzburg, *Hexensabbat*, 24 f.
- 19 Sigmund Freud, *Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 1: *Werke aus den Jahren 1892-1899*, Frankfurt/Main 1977, 519-527.
- 20 »Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht« (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 11: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt/Main 1986, 295). Vgl. auch Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/Main 1975, 710.
- 21 Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Frankfurt/Main 1990, 5-12.
- 22 Freud, *Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit*, 520 f.
- 23 Ebd., 521.
- 24 Zur Bedeutung solcher linguistischen Analysen für Freuds Psychoanalyse vgl. Manfred Riepe, *Die Zauberkraft der Worte. Von der Neurologie zur Sprache. Freuds voranalytische Schriften und ihre Bedeutung für die psychoanalytische Methode*, in: *Psyche*, 70(2016)8, 705-728.
- 25 Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 12: *Werke aus den Jahren 1917-1920*, Frankfurt/Main 1986, 229-268, hier 249.
- 26 Sigmund Freud, *Erinnern. Wiederholen. Durcharbeiten*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10: *Werke aus den Jahren 1913-1917*, Frankfurt/Main 1991, 126-136.
- 27 Dazu jüngst Lothar Müller, *Freuds Dinge. Der Divan, die Apollokerzen und die Seele im technischen Zeitalter*, Berlin 2019, 11 f. und 198-201.
- 28 »Der Vorgriff der Vollkommenheit, der all unser Verstehen leitet, erweist sich mithin selber als ein jeweils inhaltlich bestimmter. Es wird nicht nur eine immanente Sinneinheit vorausgesetzt, die dem Lesenden die Führung gibt, sondern das Verständnis des Lesers wird auch ständig von transzendenten Sinnerwartungen geleitet, die aus dem Verhältnis zur Wahrheit des Gemeinten entspringen« (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 299); Heidegger hingegen versteht die zeitliche Struktur des Verstehens noch in ihrem primären Bezug zur *phronesis* und *poiesis* des alltäglichen Umgangs und Herstellens: »Der umsichtig-auslegende Umgang mit dem umweltlich Zuhandenen, der dieses *als* Tisch, Tür, Wagen, Brücke »sicht«, braucht das umsichtig

- Ausgelegte nicht notwendig auch schon in einer bestimmenden *Aussage* auseinander zu legen. Alles vorprädikative schlichte Sehen des Zuhandenen ist an ihm selbst schon verstehend-auslegend« (Martin Heidegger, *Sein und Zeit. Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914-1970*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1977, 198).
- 29 Carlo Ginzburg, *Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liest Morelli - die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*, in: ders., *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*, München 1988, 78-125 | *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in: Aldo Gargani (Hg.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Turin 1979, 57-106f.
- 30 Vgl. Ginzburg, *Spurensicherung*, 87.
- 31 Ebd., 88-91.
- 32 Wenngleich eine Dekonstruktion eben dieser Trennung das Potenzial hätte, die Reinigungspraktiken, die in der Moderne das Spurenwissen vom Laborwissen trennten, als mögliche innere Zusammengehörigkeit beider Erkenntnismodi zu lesen. Vgl. dazu Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/Main 2015, 64ff.
- 33 Ginzburg, *Spurensicherung*, 93.
- 34 Ebd., 115.
- 35 Vgl. Matti Peltonen, *Clues, Margins, and Monads. The Micro-Macro Link in Historical Research*, in: *History and Theory*, 40(2001)2, 347-359.
- 36 In einem 1982 geführten Interview mit dem marxistischen Intellektuellen Adriano Sofri erläutert Ginzburg: »Es stimmt, daß mir von verschiedenen Seiten her verdeckt oder offen der Vorwurf gemacht wurde, ich hätte mich in den Ideologen des »Indizienparadigmas« verwandelt. Das gefiel mir nicht und so versuchte ich, ein wenig woandershin zu entkommen und begann das Buch über Piero Idella Francescal zu schreiben« (Carlo Ginzburg, *Geschichte und Geschehen. Über Archive, Marlene Dietrich und die Lust an der Geschichte. Carlo Ginzburg im Gespräch mit Adriano Sofri*, in: ders., *Spurensicherungen*, 7-28, hier 9).
- 37 Carlo Ginzburg, *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001, 30-34.
- 38 Vgl. Dirk van Laak, *Infra-Strukturgeschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 27(2001)3, 367-393, hier 385; Steffen Richter, *Infrastruktur. Ein Schlüsselkonzept der Moderne und die deutsche Literatur 1848-1914*, Berlin 2018, 186f.
- 39 Vgl. Oliver Müller, *Heideggers Dorf*, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 9(2015)2, 12-18.
- 40 Heidegger, *Sein und Zeit*, 100f.
- 41 Ebd., 494f.
- 42 Carlo Ginzburg, *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1500*, Berlin 1990 | *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Turin 1976f, 7.
- 43 Ebd.
- 44 Ebd., 22. Das Zitat Benjamins ist der dritten These *Über den Begriff der Geschichte* entnommen, vgl. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 142.
- 45 Carlo Ginzburg, *Über die dunkle Seite der Geschichte. Carlo Ginzburg im Gespräch mit Trygve Rüser Gundersen*, in: *Mittelweg* 36, 5 (2005), 29-44, hier 42.
- 46 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 693.
- 47 Ebd., 695.
- 48 Bertolt Brecht, *Zum Freitod des Flüchtlings W.B.*, in: ders., *Werke. Große kommentierte*

- Berliner und Frankfurter Ausgabe, Bd. 15: *Gedichte 5. Gedichte und Gedichtfragmente 1940-1956*, Berlin-Weimar 1993, 48.
- 49 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 703.
- 50 Ebd.
- 51 Ebd., 694.
- 52 »The past is never dead. It's not even past« (William Faulkner, *Requiem for a Nun*, New York 1951, 92).
- 53 Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1977, Bd. II.1, 179-203, hier 202.
- 54 Vgl. zur Unentscheidbarkeit (und Ununterscheidbarkeit) Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/Main 2017, 50 f.; Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main 2016, 75.
- 55 Vgl. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main 2019, 76 f.
- 56 Vgl. grundlegend Aleida und Jan Assmann, *Schrift, Tradition und Kultur*, in: Wolfgang Raible (Hg.), *Zwischen Festtag und Alltag. Zehn Beiträge zum Thema »Mündlichkeit und Schriftlichkeit«*, Tübingen 1988, 25-50; zur Kritik an der Assmann'schen Geschichtstheorie Patrick Greaney, *Estranging Memory in Ilse Aichinger*, in: *The German Quarterly*, 80(2007)1, 42-58, hier 51 f.; Ulrike Jureit, Christian Schneider, *Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung*, Stuttgart 2010, 63-71.
- 57 Freud, *Das Unheimliche*, 254.
- 58 »Something comes back because in some sense it was never properly there« (Nicholas Royle, *The Uncanny*, Manchester 2003, 84).
- 59 Ich sehe hier eine Möglichkeit, die von mir so genannte Hermeneutik der Risse als Beitrag zu einer *Hantologie* zu verstehen, vgl. Derrida, *Gespenster*, 27.