

Karlsruhe Institute of Technology (KIT)
Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften
Institut für Philosophie

Wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des akademischen Grades
eines Magister Artium (Master of Arts)

**Morphologie, Mythos, und Raum.
Narrative Morphologien der Geschichte, Weltbildlichkeit und
Raumverständnis.**

Vorgelegt von
Dipl. biol. et lic. oec. HSG Ulrich Gehmann

Erstgutachter: PD Dr. Rolf-Ulrich Kunze
Zweitgutachter: PD Dr. Kurt Möser

Abgabedatum: 30. März 2010

Ulrich Gehmann
Matr. Nr. 1419096
Karlstr. 40
D-76133 Karlsruhe
0721-1607850

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	
Kosmische Geschichten	1
Methodologisches	7
Mythische Wirklichkeiten	
Mythos und Weltbild	17
Mythische Wirklichkeit als geschlossener Kosmos	32
Mythische Wirklichkeit als Problem	40
Mythische Wirklichkeit und Geschichtsverständnis	43
Morphologie als Welt	
Intro	47
Morphologien	48
Weltgestalten I	52
Weltgestalten II	69
Weltgestalten III	85
Exkurs I: der Untergang edler Wilder	95
Exkurs II: der Untergang zivilisierter Wilder	96
Die Idee der Entwicklung	
Intro	99
Entwicklung und Geschichte	100
Geschichte und Evolution	103
Evolution und Geschichte	109
Evolution als Geschichte	117
Ausblick	125
Referenzen	126
Sachregister	135
Personenregister	157
Abbildungsverzeichnis	162

Morphologie, Mythos und Raum

Narrative Morphologien der Geschichte, Weltbildlichkeit und Raumverständnis

Ulrich Gehmann

Einleitung

Kosmische Geschichten

Auf den ersten Blick ein vielleicht befremdlicher Titel – was haben Morphologie und Mythos miteinander zu tun? Denn zumindest von unserem Alltagsverständnis her handelt es sich um zwei 'Dinge', oder mehr noch, um lebensweltliche Grundgegebenheiten, die nichts miteinander gemein haben. Morphologie, die Lehre der Erfassung von Gestalten (in verschiedensten Bereichen) in ihrem So-Sein und ihrer Entstehung ist nach diesem Verständnis eine empirisch gestützte, nach festgelegten Regeln vorgehende und demnach "wissenschaftliche", nach Kriterien der Logik voranschreitende Verfahrensweise, die mit Mythologie nicht vereinbar ist. Denn nach diesem Verständnis ist Mythologie, in technischer Diktion ein 'System' miteinander verbundener Mythen, das genaue Gegenteil von Wissenschaft. Nach diesem Alltagsverständnis sind Mythen eben nicht 'logisch' sondern 'irrational', eine Angelegenheit für Primitive und Abergläubische, für kulturelle Stadien, die wir – die Nicht-Primitiven, rational Aufgeklärten – doch längst überwunden haben. Mit unserer empirisch-wissenschaftlich gestützten Fähigkeit, Alles und Jedes nach Belieben zu konstruieren und zu dekonstruieren, indem wir es "kritisch" nach rationalen Kriterien "durchleuchten" und, so wir wollen, wieder zu etwas *Selbstgewolltem* zusammensetzen. So unser Mythos über eine entmythisierte Welt. Unsere Welt ist logisch, und nicht mythisch.

Wenn es so einfach wäre, wäre das Vorliegende nicht verfaßt worden. Nicht nur, weil dieses Alltagsverständnis des Mythischen, das zugleich das eines Fortschritts ist, zu kurz greift indem es selbst, wie angedeutet, auf einer bestimmten Mythologie fußt. Sondern vor allem deshalb, weil es dadurch Geschichte, das bisher Gewordene, im wesentlichen als Fortschrittsgeschichte entwirft, explizit oder implizit, bis auf den heutigen Tag – eine These, die nachzuweisen sein wird – und weil es Welten nicht nur interpretiert, als Geschichte des jeweils Gewesenen, sondern zudem auch laufend schafft, als präsenze Wirklichkeit; ebenfalls bis auf den heutigen Tag. Eine These, die mit der ersten verbunden ist, weil die Idee einer Fortschrittsgeschichte in beiden Bereichen wirkt, der Vergangenheit und der Gegenwart. Daß sie sich heute nicht mehr offen als Fortschrittsideologie äußert, darf darüber nicht hinwegtäuschen. Die Idee von Geschichte als Fortschritt ging heute sozusagen in den Untergrund, diffundierte und verwässerte sich; aber da ist sie immer noch, und zwar bestimmend. Was den Kern dieser Idee anbelangt, so spielt die Richtung dieses Fortschritts eine vergleichsweise untergeordnete Rolle. In den Termini heutiger Systemtheorien ausgedrückt, kann es ein Fortschreiten in Richtung Zerfall sein, verstanden als Auflösung von 'Ordnungsmustern' bestehender 'menschgemachter', d.h. soziokultureller Systeme;¹ oder ein Fortschreiten in Richtung höherer 'Komplexität', und/oder 'Systemaggregation' und 'Systemstabilität'. Also ein Fortschritt in Richtung Niedergang als einer Geschichte der Katagenesis, oder Fortschritt vorgestellt als Höherentwicklung, als Geschichte einer Anagenesis. Das macht dem Fortschritt als solchem, als Bewegung gar nichts, in beiden Fällen schreitet es fort. Nur was genau ist es, das da schreitet? Wessen Geschichte? Denn die Idee, daß Geschichte vom Wesen her Fortschritt ist, ist alles andere als trivial.

¹ *Soziokulturell* hier als Sammelbegriff verstanden, der alle "funktionalen" Subsysteme (nach Luhmann) einer Kultur, oder wie es heute heißt, *Gesellschaft* in sich einschließt – die Sphäre des Ökonomischen, Politischen und Sozialen inklusive.

Nicht nur weil sie geistesgeschichtlich relativ jung ist, in voller Ausprägung erst ein Kind des 19. Jahrhunderts. Sondern vor allem deshalb, weil der Idee des Fortschritts eine andere, noch fundamentalere zugrunde liegt, eine alte, tief in unserem Kulturkreis² verwurzelte Vorstellung, auf der dann später eine Mythologie (und wie wir sehen werden, Ideologie) des Fortschritts aufbaut: die, daß Geschichte als Prozeß einer Genese, eines Werdens *gerichtet* sei. Daß es mit anderen Worten so etwas wie Entwicklungstendenzen gibt, die dem geschichtlichen Prozeß als solchem übergeordnet sind, ihn bestimmen wie mächtige Untergrundströmungen, die allen äußerlich sichtbaren geschichtlichen Phänomenen zugrunde liegen und deren Ausprägung, deren *Morphologie* als Gewordensein bestimmen.

Damit sind wir mit zwei Dimensionen von Geschichte konfrontiert, die es zu erfassen und zu verstehen gilt: einmal mit dem Prozeß, der Genese, zum anderen mit dessen Ergebnis, dem Gewordensein zu jedem beliebigen Zeitpunkt Tn. Was zugleich auch die Dimensionen jeglicher Morphologie von Geschichte sind: Prozeß, der Vorgang des Werdens als solcher, und Ergebnis, die Ausprägungen von Werden zum jeweiligen Tn. Morphologie, wörtlich übersetzt der Logos der Gestalt, ist immer beides gleichzeitig, Prozeß und gewordene Struktur. Eine Morphologie der Geschichte fußt dann auf der Annahme von Geschichte als gerichtetem Prozeß; die Alternative wäre nur das Zufällige, das eo ipso Ungerichtete von geschichtlichem Prozeß und ergo Ergebnis. Von den drei grundsätzlichen Alternativen geschichtlichen Verlaufs – Zyklus, Vektor, und Zufall – bleiben nur zwei übrig, die beide gerichtet sind: der Zyklus als Wiederkehr des immer Gleichen oder zumindest wesensmäßig Ähnlichen, und der Vektor, die gerichtete Bewegung im Sinne eines Fortschreitens. Eine Morphologie der Geschichte muß an einem Verlaufsmuster, einer Ordnung des Geschehens ansetzen, damit sie überhaupt Morphologie sein kann – eine Morphologie des Zufälligen ist ephemere da nur Ephemeres beschreibend als einem Etwas, dem keine Ordnungsbildung und somit keine Regelmäßigkeit innewohnt. Der Zufall ist instabil, eine Größe (bzw. ein Typ von Geschehen), mit der eine Morphologie nichts anfangen kann – weil ihr in diesem Fall jegliche Basis fehlen würde, an der sie ansetzen könnte. *Ordnung* und Morphologie bedingen sich gegenseitig.

Das macht Morphologie auch relevant, und zwar anthropologisch. Wie die Mythologie hat sie Orientierungsfunktion, sie verleiht der Welt – hier: der geschichtlichen – Sinn. Ordnung und Sinnstiftung gehören anthropologisch zusammen, sind unerlässlich, um uns in "der Welt" zurechtzufinden. Ein anthropologisches Konstituens, das ebenso zur *conditio humana* gehört wie die Eigenschaft, ein Gemeinschaftswesen, ein *Zoon politikon* zu sein.³ Indem sie den Wust geschichtlichen Geschehens ordnet, aus der Fülle der Ereignisse und der Quellen, die über letztere berichten auswählt, ordnet Morphologie das, was wir in seiner Gesamtheit als 'Geschichte' wahrnehmen, nach einer *Architektur*: von ihrer Natur her ist jede Morphologie der Geschichte ein kosmischer Entwurf. In Anlehnung an die Frage von Droysen, wie und zu welchem Zweck aus den Geschäften des Alltags Geschichte wird, besitzt die "Totalität des Vergangenen" nicht eo ipso die Qualität des Geschichtlichen. Es bedarf vielmehr einer

² Zum Konzept des *Kulturkreises* – eine Vorstellung, daß manche Kulturen morphologische Ähnlichkeiten untereinander aufweisen, die so beschaffen sind, daß man die betr. Kulturen als verwandt, als einem *Kulturkreis* zugehörig auffassen kann – siehe Leo Frobenius (1923), der als Erster diesen Terminus entwickelte. Die Absicht war, gegen den vorherrschenden Eurozentrismus ein Konzept zu etablieren (wie auch Oswald Spengler) das es ermöglichen sollte, die verschiedenen Kulturkreise in ihrer Entwicklung zu vergleichen. Ein durchaus morphologisches Unterfangen, das dann von Max Weber aufgegriffen und von Alfred Weber (1935) als vergleichende Kultursoziologie weiterentwickelt werden sollte, als "Soziologie der Geschichte". Vgl. Frobenius (1923): 23, 27, 44. Und A. Weber (1950): 25; und 18, zur Soziologie der Geschichte. Das Problem der morphologischen Ähnlichkeit oder Entsprechung wird uns noch öfter begegnen, und ist im Wesen dem Problem der *Taxonomie* vergleichbar, das die Evolutionslehre lange beschäftigte, und bis heute beschäftigt: wie lassen sich Lebewesen zweifelsfrei zu Gruppen, d.h. zu einer Ordnung zusammenfassen?

³ Zur *conditio humana* vgl. Plessner, Helmuth (2003).

"besonderen Voraussetzung, damit aus vergangenem Geschehen Geschichte werden kann".⁴ Worin besteht nun diese besondere Voraussetzung? Auch (und sogar) für die neuere Geschichtstheorie? Trotz eines postmodernen, nur der Konstruktion von Geschichte als einem ad libitum verpflichteten Habitus, dem Mythos des freien Individuums folgend (dem wir noch öfters begegnen werden) – Die Welt als Text usw., meint: nicht als faktische Gegebenheit, sondern als reines Interpretament. Und obwohl die alte Beschäftigung mit einer Methodologie der Geschichte, die Geschichtsphilosophie, nach dem Umsichgreifen einer Mythologie des Fortschritts als Anagenesis unterging⁵ und sich in der sog. Geschichtstheorie wiederfand, als Relikt dessen, was vordem eine Philosophie der Geschichte war.⁶

"Die neuere Geschichtstheorie hat diese Voraussetzung als das lebensweltliche Phänomen des historischen Erzählens begriffen, durch das sich bestimmte Aspekte vergangenen Geschehens zum Sinnzusammenhang einer Geschichte verknüpfen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift und zu einer Kontinuitätsvorstellung des zeitlichen Wandels vermittelt. Mit der Hilfe dieses erzählend gewonnenen Sinngebildes "Geschichte" können die Bedürfnisse nach einer Orientierung des Menschen angesichts der Erfahrung zeitlichen Wandels und einer bedrohlichen und problematischen Welt aufgegriffen werden. Das historische Erzählen wird in der gegenwärtigen Geschichtstheorie als der kulturelle Mechanismus begriffen, durch den sich Geschichte als Bewußtseinsinhalt und Erkenntnisleistung konstituiert."⁷

Ziel einer solchen Theorie ist es, "zu den eigentlichen Bewegungsstrukturen historischer Prozesse vorzustoßen".⁸ Sieht man vom technoiden Duktus der Aussage einmal ab – ein Duktus, der am Beispiel des hier angesprochenen Unterfangens klar die weltbildliche Bedingtheit von Geschichtsinterpretation, mithin also von Geschichte zeigt: Mechanismen, cultural codes, Systeme, usw. – so sind hier gleich mehrere Aussagen von Interesse.

(1) Beginnen wir mit der Voraussetzung für Geschichte, dem historischen Erzählen. Mit ihm rückt Geschichte in Nähe des Mythos, dem Archetyp von Erzählung. Das Wort 'Mythos' leitet sich vom Griechischen "das Wort" ab (wie auch Logos) und meinte ursprünglich eine Geschichte in Form einer Erzählung.⁹ Eine Erzählung, die sich in unserem Fall die "eigentlichen Bewegungsstrukturen historischer Prozesse" zum Inhalt machen soll. Denn der Mythos ist nicht irgendeine Geschichte, sondern eine wahre – ein Charakteristikum, auf das später vertieft eingegangen werden soll. Alle Völker, nicht nur die des abendländischen Kulturkreises, unterscheiden genau zwischen verschiedenen Typen von Geschichten, nämlich wahren und falschen. Zumindest alle "vormodernen", noch nicht vom Mythos der Freiheit erfaßten Völker. Eine falsche Geschichte ist eine Fabel oder Legende, ein Märchen; zum Beispiel heutige Fantasy-Legenden wie Star Wars oder Der Herr der Ringe, die dann zugleich als Kunstmythologien in Form spezifischer Geschichtsmorphologien auftreten. Falsch ist sie nicht deshalb weil sie lügt – sie kann tatsächlich so gewesen sein, oder eben nicht – sondern weil sie nicht die Genese und das So-Sein der Welt *wie sie ist* zum Inhalt hat. Sie ist nicht *wesentlich*. Sie bleibt bloß Zusatz zu einer wahren Geschichte hinter ihr; oder frei erfunden.

⁴ Droysen, Johann Gustav (1960): 394, zit. in Jaeger, Friedrich (2007): 803. Mit Vorgriff auf das Kommende war Droysen's Werk noch eine Geschichtsphilosophie.

⁵ Im Sinne einer Evolution des Fortschritts: der Selektion zum Opfer fiel.

⁶ Rolf-Ulrich Kunze, pers. Mitteilg. Oktober 2009.

⁷ Jaeger (ibid.): 803f., sowie angegebene Literatur auf S. 804

⁸ ibid.: 801

⁹ Vgl. Hoffmeister, Johannes (1955): 418f.; und Völker-Rasor, Anette (1998): 14, zum Mythos als 'Wort'. Auf die Differenz und Gemeinsamkeiten zwischen Mythos und Logos kann hier aus Platzgründen nicht eingegangen werden. Nur soviel: der "Unfug der Geschichtsformel", daß sich der Logos – in nur einer seiner Eigenschaften, die wir heute als *Rationalität* bezeichnen – aus dem Mythos entwickelt habe, knüpft an das eingangs erwähnte Alltagsverständnis des Mythischen heute an und wird von Hans Blumenberg (1996: 34; Kursiva von ihm selbst) wie folgt kommentiert: "Daß der Gang der Dinge vom *Mythos zum Logos* vorangeschritten sei, ist deshalb eine gefährliche Verkennung, weil man sich damit zu versichern meint, irgendwo in der Ferne der Vergangenheit sei der irreversible *Fortsprung* getan worden, der etwas weit hinter sich gebracht zu haben und fortan nur noch *Fortschritte* tun zu müssen entschieden habe."

Eine wahre Geschichte hingegen, als "echte" Geschichtsmorphologie, erklärt beides, Genese der Welt und wie sie ist (als Ergebnis).¹⁰ Sie handelt von der Kosmogonie und Kosmologie der *für uns relevanten Welt*. "Jede mythische Geschichte, die vom Ursprung eines Dings berichtet, setzt die Kosmogonie voraus und führt sie fort...Da die Weltschöpfung die Schöpfung schlechthin ist, wird die Kosmogonie zum exemplarischen Modell jeder Art von Schöpfung...Die Ursprungsmythen...erzählen, wie die Welt verändert, bereichert oder verarmt worden ist."¹¹

Wendet man diese Kriterien auf das erklärte Ziel von Geschichtstheorien an, die "Bewegungsstrukturen historischer Prozesse" zu erfassen, so ist eine Geschichtsmorphologie von ihrem Wesen (und damit Anspruch) her eine wahre Geschichte – sie ist notwendigerweise mythisch.¹² Und da sich solche Morphologien voneinander unterscheiden, ist jede dieser Morphologien die Geschichte eines Neubeginns, eine jeweilige Wiederholung der Weltschöpfung. Zur Verdeutlichung mag man verschiedene Morphologien als exemplarisch nehmen: die Marxistische Theorie erklärt die Welt neu, sowohl als Genese als auch als Ergebnis; die von Oswald Spengler ebenfalls; die Modernisierungstheorien; die Theorie überdehnter Mächte von Paul Kennedy; desgleichen die Untergangsszenarien eines Jared Diamond; und so fort. In diesem Sinne *mythisch* zu sein bedeutet jedoch nicht, daß diese wahren Geschichten 'Lügen' oder schlichtweg 'unwissenschaftlich' sind. Es zeigt nur ihre hohe weltbildliche Bedingtheit und damit, später, im Zuge ihrer Anwendung auf verschiedene "lebensweltliche" Bereiche (um den Ausdruck des obigen Zitats über Geschichtstheorien aufzugreifen), ihr Ideologisierungspotential: ihre hohe Anfälligkeit, zu Ideologien zu gerinnen. Aus der wahren Geschichte der Evolution durch Zuchtwahl beispielsweise entsteht eine Ideologie des Sozialdarwinismus, aus der des historischen Materialismus die einer universalen Unterdrückung; die Geschichte einer Morphologie der Freiheit evolviert bis zur heute wirksamen Ideologie eines Manchester Kapitalismus, und 'lebensweltlich' zu den nicht bloß interpretativen, sondern sehr real vorhandenen Räumen von Charlie Chaplin's Modern Times.¹³ Ganz gemäß der am Anfang geäußerten These, daß Morphologien solcher Art Wirklichkeiten nicht nur deuten, sondern im Sinne von kosmogonischen, oder besser: kosmogenetischen weil Welt erzeugenden Mythen auch *hervorbringen* – sie besitzen eine raumschaffende Kraft, ein Aspekt, der uns noch mehrfach und in verschiedener Gestalt begegnen wird.

Erkenntnisleitendes Interesse der vorliegenden Arbeit ist es, Zusammenhänge zwischen Morphologie und Weltbild anhand exemplarischer Morphologien zu beleuchten. Wobei mythische Grundlagen und die Idee des Fortschritts im Vordergrund stehen sollen, in seinen beiden Ausprägungen als Ana- oder Katagenesis, Höherentwicklung oder Niedergang.

(2) Morphologien als raumschaffende Kraft: betrachtet man besagtes Zitat über Geschichtstheorie genauer, so wird – in Verbindung mit ihren kosmogenetischen Eigenschaften – der Anspruch solcher Morphologien deutlich. Es wird ein Geschichtsraum eröffnet, der nicht nur Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch die Zukunft umfaßt.¹⁴ Was zunächst verwunderlich erscheinen mag, da mit 'Geschichte' normalerweise nur Vergangenes assoziiert wird. Es ergibt sich jedoch aus dem Wesen einer Morphologie,

¹⁰ Siehe oben, Dimensionen von Geschichte und Geschichtsmorphologie. Zur Unterscheidung in wahre und falsche Geschichten vgl. Eliade, Mircea (1988): 18

¹¹ Eliade (op. cit.): 30; und 32, zu Ursprungsmythen und Neubeginn unten.

¹² Vgl. das Zitat von Thompson im Folgekapitel: Geschichte auf die Spitze getrieben wird zum Mythos. Eine Morphologie, da sie Gesamtheiten im Auge haben muß und generell gültige Erklärungsmuster anbietet, *ist* auf die Spitze getriebene Geschichte.

¹³ Zu einer Morphologie von Geschichte als Bewegung hin zur Freiheit vgl. Hegels Geschichtsphilosophie, oder Droysen (zit. in Jaeger (op. cit.): 800; nach Droysen (op. cit.): 368), der als telos von Geschichte die Realisierung der "Idee der Freiheit" auffaßte. Eine Idee und Mythologie, auf die wir noch stoßen werden, bei der Behandlung exemplarischer morphologischer Modelle.

¹⁴ Hierzu vgl. auch Goertz, Hans-Jürgen (2007): 33f.

übergreifende, das geschichtliche Geschehen formende Tendenzen bzw. Prozeßmuster aufzudecken; um die vielleicht zu hoch gegriffene Idee von historischen Gesetzmäßigkeiten, von sogenannten "Gesetzen der Geschichte" zu vermeiden. Der eröffnete Geschichtsraum wird durch diese Muster in seiner Gestalt, seiner jeweiligen Ausformung bestimmt. Genauer, durch die in den Mustern aufscheinenden wirkmächtigen Kräften des historischen Prozesses – durch das, was Gegenstand des Bestrebens einer Morphologie der Geschichte ist: diese Kräfte zu erfassen und in Mustern zu ordnen.

Was auch den Anspruch erklärt, die Zukunft mit einzuschließen. Denn gibt es solche Muster, dann ist es nur naheliegend, sogar logisch zu glauben, daß diese nicht nur in der Vergangenheit wirksam waren, sondern es auch in Zukunft sein werden. Andernfalls ließe sich schwerlich von Mustern sprechen. Mustern, die den Namen verdienen, also mit übergreifend, meint mit *dauerhaft* assoziiert sind. Die eben nicht nur ephemere Gebilde verkörpern – siehe oben, mit Zufall kann eine Geschichtsmorphologie nichts anfangen. Warum sollte es solche Muster nicht geben? Denn warum soll das, was früher wirksam war, heute und morgen plötzlich nicht mehr wirksam sein? Der zitierte Text, das neuere Verständnis von Geschichtstheorie wiedergebend, spricht das auch ganz klar aus. Es geht nicht nur um die "eigentlichen Bewegungsstrukturen historischer Prozesse" (also Muster), sondern auch um *Kontinuität*, weil wir sonst im Fluß der Ereignisse, in einem gigantischen *panta rhei* untergehen würden; weil uns sonst der Wandel als Absolutismus der Wirklichkeit¹⁵ überwältigte. Wie der Zitattext erzählt, wird die Welt ohne kontinuierliche Muster nicht nur problematisch – sie wird bedrohlich, ein *mysterium tremendum*. Das zwar auch faszinierend sein kann (die Anziehungskraft von Katastrophenfilmen), aber zuerst und vor allem das bleibt, was die Abwesenheit von Mustern, damit von Ordnung, damit von Orientierung hervorruft: nackte Bedrohung. Kontinuität der Muster und damit von Ordnung ist gefragt – das ist der eigentlich kosmogonische Akt einer Morphologie der Geschichte, das ist es, durch was sie sich als "Bewußtseinsinhalt und Erkenntnisleistung" letztlich konstituiert. Geschichtsmorphologie als Garant für Kontinuität. Die Idee einer Anagenesis klingt an, einer graduellen, durch keine gewaltsamen Brüche, d.h. durch Musterunterbrechungen gestörten Entwicklung – zumindest als mythische Hoffnung; siehe Hegel, Droysen, Marx; bis herunter in zwar nicht geschichtsbewußte, dennoch aber geschichtsmächtige Kräfte wie etwa dem Internet als gestaltgewordener Re-Demokratisierungsmithologie.¹⁶

Es sei denn, die Muster ändern sich, und neue evolutionäre Niveaus werden erreicht.¹⁷ Dann kehrt die Bedrohung zurück, das Diskontinuierliche wird zur geschichtsmächtigen Kraft. Aber auch hier, meint: selbst in diesem Falle taucht die Idee des Fortschritts wieder auf, obwohl verdeckt, indirekt – von *Niveaus* kann man nur sprechen, wenn die Idee einer (wie auch immer gearteten) Weiterentwicklung präsent ist; in der Weise, daß sie dem historischen Verlauf als Abfolge des rein Faktischen zugrunde gelegt wird. Und vor allem in der, daß sie *grosso modo ununterbrochen* verläuft – was sich unter anderem in der Idee der "historischen Epoche" niederschlägt: von *Epochen* zu reden macht nur dann Sinn, wenn eine Abfolge der letzteren angenommen wird, eine wie auch immer geordnete Reihenfolge. Die Idee der Kontinuität ist gerettet, wieder durch die Hintertüre in die Geschichte hereingetreten. Mit anderen Worten, die Geschichte von der Kontinuität der Geschichte in ihrer "Objektivität des Prozessualen"¹⁸ ist eine wahre. Ist ein Mythos. Geschichte ist nicht nur Entwicklung, der

¹⁵ Absolutismus der Wirklichkeit: ihn zu brechen ist nach Blumenberg der Beginn des Mythos; vgl. Blumenberg (op. cit.): 20

¹⁶ Empirische Evidenz: man muß sich nur das Programm einer Piratenpartei ansehen und auf seine mythischen Versprechen hin untersuchen.

¹⁷ Zur Idee des evolutionären Niveaus siehe das Kapitel "Mythische Wirklichkeiten".

¹⁸ Rolf-Ulrich Kunze, pers. Mitteilg. Juni 2009. Objektivität der Geschichte stellt ein zentrales Problem dar, auf das zurückzukommen sein wird.

Vektor – ein verwandter Mythos; Geschichte könnte ja auch zyklisch sein, oder nichts als purer Zufall¹⁹ – sondern darüber hinaus, ein kontinuierlich verlaufender. Das Ideal eines solchen vektoriiellen Verlaufs, sein Gipfelpunkt der Perfektion sozusagen wäre der Vektor in vorherbestimmter Richtung: Geschichte erhielte dann ein Ziel, ein telos, wäre *teleologisch* in wörtlichem Sinne. Was nicht identisch mit bloßer Gerichtetheit ist: ein Prozeß kann eine bestimmte Richtung einschlagen auch ohne ein Ziel ex ante zu haben. Die Annahme einer Teleologie des "historischen Prozesses" (siehe Zitat) hingegen ist tief im abendländischen Denken verwurzelt und spannt naturgemäß einen anderen Geschichtsraum auf als es die Idee der Zyklizität oder des Zufälligen täte. Wobei es dann keine signifikante Rolle mehr spielt, ob die teleologische Bewegung zu einem künftigen Jüngsten Tag hin strebt – einem klaren eschatologischen Ziel als klarem Ende von Geschichte, in jüdisch-christlicher oder marxistischer Version – oder in sich selbst, als Prozeß der Bewegung, sich selbst zum Ziel geworden ist: in der säkularisierten Version dieser Teleologie als einer des Fortschrittes, eines progressus ad infinitum der dennoch ewige Gegenwart bleiben soll, bei dem kein "Ende der Geschichte" ²⁰ abzusehen ist. Beide Varianten dieser Art von Fortschreiten, mit klarem Endziel oder infinit, sind Teleologie. Nur wie gesagt mit dem Unterschied, daß die säkulare Variante kein Ende hat; als Variante eines Bürgertums des 19. Jahrhunderts, das seine eigene Existenz als unendlich (weil als de facto zeitlos) voraussetzte, und mehr noch, als unendlich in Ausdehnung begriffen in seiner kapitalistischen Morphologie. Eine Ideologie des Wachstums, die sich die ihr entsprechenden Räume schuf. Was wieder klar die weltbildliche Bedingtheit von Geschichtskonzeptionen, vor allem übergreifend-morphologischen zeigt. Aber auch deren faktisch raumschaffende Kraft. Dazu jedoch später mehr.

In Bezug auf Hermeneutik interessiert im Moment etwas anderes: das Ideenhafte all dieser Vorstellungen, und damit ihre mythische Bedingtheit. *Ideen*, weil es sich nicht lediglich um akademische Begrifflichkeiten handelt, um bloße rationale Konstrukte innerhalb eines Erklärungs-'Systems'. Sondern in einem unmittelbaren, intuitiven und vorrationalen Sinn um *Bilder von der Welt* – nicht umsonst stammt 'Idee' von eidos, (inneres) Bild von etwas, das wir uns in unserem Geiste machen. Ein Bild mit Nähe zum Mythischen: eine Idee ist "...das Bild, der Leitgedanke, das Musterbild, Vorbild, Urbild, das einer individuellen Wirklichkeit zugrunde liegt..." ²¹

Nach diesem ursprünglichen abendländischen Verständnis sind Ideen als Bilder von der Welt nicht irgendwelche Phantasmorgien oder beliebigen Gebilde, die einem "gerade mal so einfallen" – unsere heutige, durch Gewöhnung mittels Sozialisation an technische Formate entstandene Vorstellung von einer 'Idee' – sondern Leitbilder. Sie haben *paradigmatischen* Charakter, dienen als richtungsweisende, exemplarische Bilder mit Vorbildfunktion.²² Die Eidologie, die Bedeutung (Logos) der Bilder als Lehre von den Gestalten ist sinnverwandt mit Morphologie als dem Verfahren, beschreibend "das Wesen der Gebilde zu ergründen".²³ Nach Goethe ist sie der Logos, wie sich die Gestalten der Lebewesen bilden und umbilden.

¹⁹ Vgl. oben (S.2), zu den grundsätzlichen Alternativen geschichtlicher Verläufe.

²⁰ Vgl. nicht nur Fukuyama, sondern auch Stille, Alexander (2004): das 2. Kapitel über "die Kultur der Kopie" und Kapitel 9, "Verlieren wir unsere Erinnerung?" Das Ende der Geschichte als eine des Verlustes – auch eine Variante, Geschichte zu verleugnen: wir sagen uns von ihr los, wir kümmern uns nicht mehr um sie. Ein Impetus, der trotz seiner Ablehnung des geschichtlich Gewordenen ebenfalls Geschichte hat, von Pharao Echenaton über diverse Utopien bis zu den Taliban, anderen Bilderstürmern und dem Internet.

²¹ Hoffmeister (op. cit.): 317. Das griechische idea [ἰδέα] hat die Bedeutungen von Aussehen, Gestalt; Art und Weise, Beschaffenheit; Urbild. Nach Langenscheidts *Wörterbuch Altgriechisch*, auf das sich, wenn nicht anders zitiert, in der vorliegenden Arbeit bei allen Begriffen (Ideen) griechischen Ursprungs bezogen wird.

Eidos [εἶδος] meint ursprüngliche Gestalt, Form, Idee (ibid.: 186).

²² Zum paradeigma [παράδειγμα] siehe Hoffmeister (op. cit.): 450

²³ Hoffmeister (op. cit.): 186. Und 414, zur Morphologie nach Goethe.

Dieser Logos kann später sogar zu einer Lehre werden, zunächst geht es jedoch nur um Bedeutung.

Also um alles andere als um trockene Begriffe, sondern um hermeneutisches Erschließen mit dem Ziel zu verstehen. Morphe bedeutet ursprünglich Gestalt, (geordnete) Form, und so wundert es nicht, daß im Zentrum der Aufmerksamkeit einer Morphologie die Morphogenese, die Gestaltwerdung oder Formbildung steht.²⁴ Gestaltwerdung auch verstanden als das Entstehen von Ordnung – was sich umgangssprachlich darin spiegelt, daß sich bis heute die Bezeichnung *amorph* auf etwas Ungeordnetes, d.h. im wesentlichen 'Chaotisches' bezieht. Chaos, chora [χώρα], die Leere, ein sehr altes Vorstellungsbild indogermanischen Ursprungs, war ursprünglich "der leere, klaffende, gähnende Raum"²⁵ – ein Nichts ohne Maß, ein Nur-Raum, in Anspielung auf den oben erwähnten Absolutismus der Wirklichkeit ein ihr vorausgehender, geschichtlich primärer Absolutismus eigener Art. Nach Hesiod der unermessliche Raum, der vor allen Dingen war. Das Gegenteil von Chaos ist Kosmos, Ordnung, und zugleich Schmuck, Schönheit. Es braucht demnach Ideen: Bilder, Zuordnungen, mit einem Wort Gestaltwerdung; es braucht Morphen, um dieses archaische Unermessliche, dieses apeiron transformierend zu füllen, in geordnete Räume sekundärer Art zu unterteilen, damit sich Orientierung, und im Gefolge Sicherheit einstellen.

Methodologisches

Anders formuliert: Morphologie untersucht nicht nur Gestalten, sie schafft interpretierend auch welche. Zum Beispiel die des teleologischen Fortschritts, nebst allen Räumen, die zu ihm gehören. Der eine morphologische Aspekt. Der andere: Neue Morphologien können zu neuen Ideen als Bildern führen, die alte Wirklichkeiten, welche als zu beengend oder als chaotisch empfunden wurden, in neue überführen. Morphologie, in ihrer Dimension als Gestaltwerdung selbst Transformation, kann auch transformierend *wirken*, neue Ideen auslösen, die dann ihrerseits wieder neue Räume und Wirklichkeiten erzeugen – auch das beinhaltet Morphogenese.

Ein weiteres, die erste Zielsetzung präzisierendes Ziel der vorliegenden Arbeit wird sein, dieses Wechselspiel zu untersuchen, wiederum anhand exemplarischer Morphologien. Neben methodologischen Erwägungen gilt es zu skizzieren, welche Weltbilder ideengeschichtlich zu welchen Morphologien von Geschichte führen und vice versa; welches Raumverständnis dadurch generiert wird, und welche Räume sich aufbauen, auch real. Es geht zusammengefaßt um Muster der Rauminterpretation, zurückführbar auf Morphologien geschichtlicher Entwicklung mit ihren weltbildlichen und ideologischen Grundlagen. Damit verbunden wird ein neues Konzept von Kolonisierung präsentiert, auch was die Schaffung realer Morphologien betrifft, sowie 'Fortschritt' anhand der Idee von Entwicklung näher beleuchtet.

Neben Morphologie geht es hier um zwei weitere zentrale Gesichtspunkte: um Weltbild, und um Räume. In einer groben vorläufigen Definition kann man unter *Weltbild* das jeweilige 'System' der betreffenden Ideen auffassen, verstanden als das Gefüge innerer Bilder, das wir von der für uns relevanten Welt haben.²⁶ Weltbild und Raum hängen miteinander zusammen;

²⁴ *ibid.*: 414, zu morphe [μορφή] und Morphogenesis.

²⁵ *ibid.*: 134, auch zu Hesiod. Und 362, zum Kosmos.

²⁶ Anstatt *Weltanschauung* wird hier *Weltbild* verwendet, um den eidetischen Charakter unserer Weltwahrnehmung zu betonen, gerade mit Blick auf das Mythische. Und auch deshalb, weil 'Weltbild' als Idee unserem Alltagsverständnis geläufiger ist. Was im folgenden über die Weltanschauung gesagt wird, kann in diesem Sinne dann auch für ein Weltbild gelten. Zumal die basalen Konzeptionen von Idee, Gestalt und Bild, die beiden zugrunde liegen, überlappend und redundant sind – ein Zeichen ihrer Lebenswirklichkeit, die sie von akademischen reinen Begriffen weit entfernt.

Eigentlich wäre 'Weltanschauung' vom Bedeutungsinhalt her passender, als "einheitliche Gesamtauffassung der Welt einschl. des menschlichen Seins und Sichverhaltens" (Hoffmeister (op. cit.): 661). 'Weltbild' meinte ursprünglich "das Ganze unseres Wissens von der äußeren Welt, insbes. das naturwissenschaftliche Wissen...das

da ich mir ohne Räume kein Bild von der Welt machen kann, setzen 'Muster der Rauminterpretation' nicht nur gedachte, vorgestellte Räume voraus, sondern auch lebensweltlich konkrete: Lebensräume eben. Weltbilder können diese Räume sowohl konkret entstehen lassen – die Fabrik eines Henry Ford, die Metropolis – als auch interpretieren; nur *da* müssen sie sein, in Gestalt konkreter lebensweltlicher Gegebenheiten, nicht bloß als Interpretamente (vgl. oben, Welt als Text). Weltbild setzt Konkretheit, mithin *Erfahrung* voraus.²⁷ Zumal sich ein Weltbild gemäß der hier gegebenen Definition auf die für uns *relevante* Welt bezieht, also auf das, was uns wichtig erscheint: etwas, mit dem wir uns in unserem Leben praktisch, gedanklich und gefühlsmäßig auseinandersetzen. Mit realer Wirklichkeit. Wobei "uns" eine soziale Gruppierung, eine gesamte Kultur, eine bestimmte Epoche sein kann; wichtig ist, daß die Konnotation eines Weltbildes die des Gemeinschaftlichen einschließt. Um welche konkrete Form von Gemeinschaft es sich im Einzelfall handelt, ist dann nebengeordnet. Es kann sich um eine von Wissenschaftlern handeln, die explizit formulierte Weltbilder erarbeiten, ausgearbeitete, konsistente Ideengebäude; oder um implizite Weltbilder, die mit ihren mythischen Grundlagen und konstitutiven Ideen niemals explizit formuliert wurden und dann in Gestalt von religiösen Weltbildern oder sogenannten "Hinterkopfttheorien" auftreten, als *basic assumptions* in Form eines *tacit knowledge* – beispielsweise als 'Wissen' um Geschichte als Fortschritt.

Was jedoch die Beziehung zwischen Weltbild und Geschichtsraum problematisch macht, da letzterer nicht unmittelbar erfahrbar ist, zumindest nicht in einer seiner zeitlichen Dimensionen, der des Vergangenen. Ein Kardinalproblem für jede Morphologie der Geschichte, wie wir noch sehen werden. Denn jede Morphologie, nicht nur die der Geschichte der Kultur, sondern auch die "biotischer Systeme" als Geschichte der Natur – was dann später als Evolutionstheorie(n) bezeichnet wurde – setzt Erfahrung, Empirie, mit einem Wort unmittelbare Anschauung voraus. Wenn Geschichte (als Historie) auch als identisch mit dem Versuch gesehen werden kann, die Rekonstruktion vergangener Lebenswelten zu betreiben,²⁸ dann geht es vorrangig um drei miteinander verbundene Phänomene, nämlich um Wirklichkeit, Evidenz und Ganzheitlichkeit.

Zur Wirklichkeit als geschichtlicher: "Wirklichkeit ist, was oft nicht bedacht wird, Realität im zeitlichen Modus der Gegenwart (wirklich ist, was ist, nicht, was war), sodaß Vergangenes keine Wirklichkeit sein kann. Es ist nicht mehr: also ist es nicht. Wer den Begriff der "historischen Wirklichkeit" benutzt, meint oder suggeriert etwas Gegebenes, Bestehendes. Doch das ist "historische Wirklichkeit" nicht. Allenfalls ist sie Wirklichkeit im Sinne der Bedeutsamkeit vergangenen Geschehens für uns heute." Was eine Schwierigkeit beinhaltet: "...ob das, was sich nachträglich als Realität feststellen läßt, auch die Wirklichkeit ist, die Zeitgenossen überhaupt hätten wahrnehmen können, also jemals überhaupt real war. Die Wirklichkeit, die wir feststellen, ist für die Zeitgenossen nämlich eine noch nicht abgeschlossene, offene Wirklichkeit gewesen, ein Konglomerat unterschiedlicher Wahrnehmungen von Wirklichkeit..."²⁹

unter einheitliche Gesichtspunkte gebracht und als eine Ordnung, ein Kosmos...vorgestellt wird" (ibid.: 663). Diese Ordnung als Kosmos gab ebenfalls den Ausschlag, hier 'Weltbild' anstatt 'Weltanschauung' zu verwenden. Es geht besonders bei Morphologien um eine eidetische, ideenhafte Ordnung; und zum geringsten Teil um nur Naturwissenschaftliches.

²⁷ Zur Erfahrung als Komponente geschichtlichen Verstehens gibt es Pole. Einer ist (Veyne, Paul (1990): 115), daß Geschichte als Historie gar keine Methode haben kann, da sich Erfahrung nicht in Definitionen, Regeln, Gesetzmäßigkeiten fassen läßt. Der andere, Erfahrung mit Wirklichkeit zu verbinden, nicht nur mit Interpretation (Welt als Text), um den "post-strukturalistischen", postmodernen Bias nach dem *linguistic turn* zu beseitigen. Erfahrung wird zum Bindeglied zwischen dem, was tatsächlich war – den *res gestae* – und dem, was darüber erzählt, d.h. interpretiert wird – der Historie oder Geschichtsschreibung als *historia rerum gestarum*. Vgl. hierzu Ankersmit, Frank R. (1994): 182 – 238. Dank seiner zentralen Stellung verkörpert das Phänomen geschichtlichen Erfahrens ein weiteres Problem, das uns wieder begegnen wird.

²⁸ Ein Inhalt von Historie nach Kurt Möser, pers. Mitteilg. August 2008.

²⁹ Goertz (op. cit.): 41, unter Bezug auf Koselleck, Reinhart (1997): 86ff.

Aber genau diese Wirklichkeit ist Gegenstand einer Morphologie von Geschichte; eine Wirklichkeit, die nicht mehr da ist, nicht mehr unmittelbar erfahren werden kann. Was zum Problem der Evidenz führt. Morphologie von Geschichte als Morphogenese setzt nicht nur angenommene Muster der Entwicklung voraus, *Gestalten* von Prozessen, die sich in illo tempore formierten und seither wirksam sind; implizit auch in Zukunft, vgl. oben, zu den Dimensionen des Geschichtsraums – was eine Konzeption von Wirklichkeit als offener, nicht abgeschlossener eo ipso ausschließt – sondern auch deren *Anschauungsfähigkeit*. Das bedeutet deren Erfahrbarkeit. Solche Prozeßgestalten müssen offensichtlich sein, klar zutage treten können, indem sie sich dem anschauenden Blick erschließen: sie müssen *evident* sein, sonst ergibt die Beschäftigung mit einer Morphologie von Geschichte keinen Sinn. Unglücklicherweise ist die Idee der Evidenz in der abendländischen Geistes- und Ideengeschichte eine sehr schwierige weil unscharfe; sie hat mit Vernunft, Einsicht, der Enthüllung des unmittelbar Offenbaren zu tun – mit Offenbarung, mit Offensichtlichkeit. Der Mensch, schreibt Rapp in seiner *Dynamik der Modernen Welt*, "...ist ein "sinnbedürftiges Wesen, und der letzte Sinn, von dem her das individuelle und das kollektive Dasein seine Erfüllung und Rechtfertigung erfährt, läßt sich nicht durch willkürliche Setzung oder im nüchternen Kalkül einführen. Hier geht es um ein Letztgegebenes, das jeder konkreten Lebensperspektive vorausliegt." ³⁰ Neben dem Mythos, der wahren Geschichte, bedarf es dazu der Evidenz, von lat. *ex-videre*, einsichtig aus Etwas (z. B. einem geschichtlichen Verlauf) ein anderes Etwas (z. B. die diesem zugrunde liegende Gestalt) herauszusehen. Evidens bedeutet dann augenscheinlich, offenbar, einleuchtend, und *evidentia* die Augenscheinlichkeit, die lebendige Veranschaulichung; ³¹ das, was eben offensichtlich, "plain evident" zutage tritt. In der abendländisch-philosophischen Tradition nahm Evidenz dann zwei Bedeutungen an, die eines Ergebnisses und die eines Bewußtseins: Evidenz ist dann einerseits die Deutlichkeit, auf unmittelbarer sinnlicher Anschauung oder geistiger Einsicht beruhend; andererseits die Einsichtigkeit, das Überzeugungsbewußtsein. ³² Als Zustand eines Bewußtseins, das *überzeugt* ist, tritt Evidenz in Nachbarschaft zum Mythischen. Und damit, auf Geschichtsmorphologien bezogen, in die Nähe der Morphologie als wahrer Geschichte. Was obiges Dilemma der "historischen Wirklichkeit" auflöst: Evidenz kann auch auf *geistiger Einsicht* beruhen, nicht alleine nur auf unmittelbar sinnlicher Wahrnehmung. Was den oben angesprochenen Zusammenhang zwischen Morphologie, Weltbild und Erfahrung anbelangt, so gibt es anscheinend auch eine Erfahrung, die nicht an das konkret Sinnliche, das nur unmittelbar Wahrgenommene und Wahrnehmbare geknüpft ist – sondern auch Erfahrung aus Einsicht. Wir müssen nicht Zeitzeugen gewesen sein, um eine Zeit zu verstehen. Selbst auf dem Höhepunkt eines Mythos von der Machbarkeit der Welt durch (natur)wissenschaftlichen Fortschritt, Ende des 19. Jahrhunderts, wird die Notwendigkeit von "Denknotwendigkeiten" anerkannt, die vor aller wissenschaftlichen Überprüfung liegen und die Basis jeglichen Verstehens, die notwendige Grundlage sind, auf der überhaupt etwas aufgebaut, im postmodernen Duktus "konstruiert" werden kann. In einem Aufsatz über Naturerkenntnistheorie wird konstatiert: es gibt unmittelbar evidente und denknotwendige Erkenntnisse. Das sind "...jene Erkenntnisse...die sich selbst sofort als solche legitimieren, indem sie ohne Beweis unmittelbar "evident" oder "denknotwendig" sind...deren Wahrheit man unmittelbar

³⁰ Rapp, Friedrich (1994): 145

³¹ Heinichen (op. cit.): 293. Damit steht *Evidenz* in der Nähe der griechischen Idee von Wahrheit als *aletheia* [ἀληθεια], die dann als "Unverborgenes" sogar zum Synonym für *Sein* schlechthin wird. Hierzu vgl. Knobloch, Eberhard (1981): 18. Nur um zu zeigen, wie verwandt hier zentrale Ideen sind, wie sehr ineinander übergehend; und in ihrer Gesamtheit eine strenggenommen eine untrennbare Ganzheitlichkeit, ein 'System' (von *systema*, das harmonisch Zusammengehörige) bilden. Und um zu zeigen – evident, "augenfällig" – wie sehr wir uns von dieser ursprünglich abendländischen, auf Ganzheiten, *Gestalten* zielenden Weltwahrnehmung entfernt haben. Wie sehr im Sinne des obigen Zitates über Wirklichkeiten diese Wirklichkeit der Wahrnehmung nicht mehr die unsere ist. Zumindest da nicht, wo wir "wissenschaftlich" versuchen, Wirklichkeit zu erfassen.

³² Hoffmeister (op. cit.): 223

erfaßt... Im Hinblick auf sie bedürfen wir keines weiteren Beweises, daß es überhaupt Erkenntnis gibt. Hätte die Erkenntnistheorie die Aufgabe, unabhängig vom unmittelbar Evidenten diesen Beweis zu liefern, so wäre sie nicht nur unmöglich, sondern auch ziemlich überflüssig." ³³

Geschichtstheorie ist auch eine Erkenntnistheorie, sei an dieser Stelle hinzugefügt, d.h. sie und die auf ihr ruhenden Morphologien bedürfen der Evidenz, um überhaupt sein, sich als solche manifestieren zu können. Für Kant und die ihm folgende Tradition stellt Evidenz eine umfassende philosophische Kategorie dar, *die* umfassende: nämlich Vernunft, weil letztere über reine Ratio, über den Verstand hinausgeht und ihn gleichzeitig umfaßt, in sich begreift. ³⁴ Oder auf die Spitze getrieben bei Ortega y Gasset, der eine Verbindung zwischen Evidenz und Imagination herstellt – imago, Idee, eidos: wir sehen die innere Verwandtschaft – indem er sagt, daß es zwar richtig sein mag, daß selbst wissenschaftliches Erkennen auf Evidenzen beruht, aber daß es weitergeht, was die Beziehung zwischen Evidenz und Wahrheit anbelangt: das Wahre, sogar das Wahre vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ist nur ein Spezialfall der Imagination, des Vorgestellten. Es gibt exakte Imaginationen, mehr noch: nur das Imaginierte kann exakt sein. Was stellt nun Evidenz dar, innerhalb eines solchen Kontextes? Eine Glaubensgewißheit, sagt er, nicht mehr und nicht weniger. Für uns ist eine Idee dann 'wahr', wenn sie übereinstimmt, kongruent ist mit den allgemeinen Ideen, die wir von der Wirklichkeit haben. Letztere besteht aus all dem, was wir *tatsächlich* vom Leben erwarten. Eine Idee ist nur in dem Ausmaß Wirklichkeit in dem, für uns, sie nicht nur eine Idee sondern eine Glaubensgewißheit ist, eine Gewißheit, die vor allem rationalen Denken existiert. ³⁵ Die Idee (auch die von Geschichte als Morphologie) als Gestalt, derer wir uns gewiß sein können.

Was zum letzten Aspekt der Verbindung von Wirklichkeit, Evidenz und Ganzheitlichkeit führt, eben dem des (anscheinend notwendig) Ganzheitlichen all dieser Konzeptionen bzw. Ideen über Welt- und damit auch Geschichtswahrnehmung. Es geht um *Ästhetik* in einem unmittelbaren wie wörtlichen Sinne, um Wahrnehmung. ³⁶ Um Geschichtsmorphologie als Ästhetik. Denn obwohl es trivial klingen mag, Ganzheiten können nur ganzheitlich wahrgenommen werden.

Wie wenig trivial es in Tat und Wahrheit ist, zeigt unsere Entfernung von dieser Weise der Weltwahrnehmung. Die nicht nur theoretisch, sondern auch lebensweltlich – jene Komponente, auf die es nach dem Verständnis heutiger Geschichtswissenschaft ja so ankommt – der heute vorherrschenden Wahrnehmung von Welt wich, die letztere als Konglomerat von Fragmenten sieht. Einer Wahrnehmung, die dem Mythos der Machbarkeit von Welt folgend, diese Welt als zusammengesetzt, als im Wesentlichen analysierbar und somit als wieder beliebig synthetisierbar annimmt. Ein Mythos, der zu großen Teilen unsere heutige Lebenswelt gestaltet. Der in seiner Genese spätestens seit der mechanistischen Philosophie des 17. Jahrhunderts "evident", denknotwendig zu sein scheint und seit der Aufklärung mit dem Mythos des freien Individuums verbunden wurde. Es entstand die Idee von Welt als einer *machina mundi*, erstmals von Nicolaus von Oresme im 14. Jahrhundert angesprochen, weitergeführt in der Ablösung des göttlichen durch den menschlichen Baumeister bei Kepler – mythisch korrekt war Kosmologie der erste Bereich, an dem dieses neue Weltbild ansetzte – und kulminierend in Newtons *einheitlicher* mechanischer Erklärung als Kern eines materialistischen Weltbildes, das alles natürliche Geschehen (auch das 'natürliche' menschlicher Artefakte) durch Anziehung und Abstoßung, Aktion und Reaktion

³³ Becher, Erich (1914): 50. Die Verwandtschaft von Evidenz und aletheia wird offensichtlich.

³⁴ Eine Idee, die von ihm in der *Kritik der reinen Vernunft* erarbeitet wurde. Hierzu siehe die Kapitel (Ausg. von 1968): Kritik der reinen Vernunft 3 – 48; Transzendente Ästhetik 49 – 73; Transzendente Logik 74 – 82

³⁵ Ortega y Gasset (1966): 315 und 323, zu Wissenschaft und Imagination; sowie 313f., zu Ideen.

³⁶ Ästhetik kommt von griech. aisthesis [αισθησις], Wahrnehmung, die unmittelbar ist und sich auf Erfahrung, aber auch auf Intuition beruft. Vgl. Knobloch (op. cit.): 15; und oben, Ortega y Gasset, zur Rolle der Intuition als imago mundi als *Imagologie*.

erklären wollte. Aufbau und Wirkungsweise der *machina mundi* werden *dynamisch* erklärt.³⁷ Die Idee des Fortschritts scheint erstmals explizit auf, als Dynamik der Welt. Eine Dynamik, die einheitlich ist und zudem auf wenige, einfache Faktoren reduziert werden kann: Demokrits Triumph, der dann in den Null/Eins-Sequenzen einer digitalisierten Welt kulminiert. Auch das ist Morphologie – die einer mechanistischen Reduktion.

Wenn es die Aufgabe von Geschichte als einer *historia rerum gestarum* ist, vergangene Lebenswelten zu rekonstruieren, und die einer Geschichtsmorphologie dann darin besteht, diese Lebenswelten irgendwie zu ordnen, einer Taxonomie folgend, sie zu Gestalten zusammenzufügen, die bestimmten Prozeßmustern, also einer bestimmten *Genese* folgen – wenn das alles zutrifft, dann ist Geschichte nicht lediglich Rekonstruktion, sondern auch Wissen. Und im Falle der Morphologie als (wie auch immer geartetem) Logos von Gestalten hängen Wissen und Wahrnehmung eng zusammen, sind strenggenommen nur zwei unterschiedliche Facetten des Selben. Wenn dem so ist (*nota bene*: wenn), dann hängt es vom betreffenden Weltbild ab, welche *Art* der (Welt-) Wahrnehmung zu welcher Art von Wissen und damit, zu welcher Morphologie führen. Und damit auch, last but not least, zu welcher Art und Weise der Raumgestaltung führt, meint in letzter, praktischer Konsequenz: zu welchen Lebenswelten. Lebenswelten, die im Falle der Geschichte des Menschen als einer Abfolge von *res gestae* seine Natur, seine *physis* bilden. Was die Perspektive des Werdens, und wie gesagt, der *Art* des Wissens um Werden hineinbringt: schon Aristoteles verwendete *physis*, das aus eigenem Vermögen aus sich selbst heraus Wachsende, stellenweise synonym mit *genesis*, dem Werden als solchem.³⁸ Morphogenese wird zum vielleicht wichtigsten Teil einer Geschichtsmorphologie – wie entstehen Gestalten, wie verändern sie sich – und hängt dann an dieser Art von Wissen; hängt von der *Gestalt* ab, die 'Wissen' selbst annimmt.

Es geht um das, was als Orientierungs- vs. Verfügungswissen bezeichnet wurde, letzteres gemeint im Sinne der oben skizzierten Morphologie mechanistischer Reduktion. Ein Wissen, das auf *poiesis* abzielt, das Machbare, und sich zunehmend etablierte. Eine "...Entwicklung, die im 17. und 18. Jahrhundert hinsichtlich ihrer theoretischen Voraussetzungen möglich, im 19. Jahrhundert im Zuge der Industrialisierung möglich wurde. Seit dem 19. Jahrhundert herrscht in den Wissenschaften...ein Verständnis vor, in dessen Rahmen als Natur nur noch auftritt, was Gegenstand einer auf Anwendungen bezogenen empirischen Gesetzeswissenschaft ist."³⁹

Man kann es auch kürzer fassen: ein Orientierungswissen will *verstehen*, ist vom Wesen und Anspruch her hermeneutisch; ein Verfügungswissen hingegen will manipulieren, Gegebenes beeinflussen im Sinne einer auf Zwecke gerichteten Beherrschung. Faßt man 'Natur' als *physis* weiter, indem man auch die gewachsenen Lebenswelten des Menschen in ihrer Abfolge mit einschließt, d.h. die alte Dichotomie *Natura/Cultura* in ihrer strengen, klassischen Form verläßt, so ist eine *Morphologie* dieses Prozesses eindeutig dem Orientierungswissen zuzuordnen. Sowohl, was eine Geschichte der Evolution als einer Geschichte von 'biotischen Systemen' angeht, als auch den Teil der Gesamtgeschichte des Lebens, der sich mit sog. *cultural systems* befaßt; mit dem also, was wir landläufig unter "der Geschichte" verstehen.

³⁷ Nach Mittelstraß, Jürgen (1981): 58f. Zu Demokrit: ein *atomos* ist ein letztes, unteilbares Teil der Welt.

³⁸ Knobloch (op. cit.): 14; *genesis* verstanden als "die Entstehung der wachsenden Dinge", in seiner Gesamtheit als *Weltprozeß* (ibid.: 12) – die Idee der *Entwicklung* war den Griechen also keineswegs fremd, entgegen anderslautenden Behauptungen. Meint: die Idee einer Welt als sich entwickelnde, als Ent-Faltung (*e-volutio*) von etwas ist tief im abendländischen Denken verwurzelt. Ein Aspekt, dem wir wieder begegnen werden. Im Sinne der Entfaltung hat *genesis* mit Bewegung, Prozessualität, mit *kinesis* zu tun, und das Ziel, das *telos* des geschichtlichen Werdens liegt nach Aristoteles dann darin, daß sich *Amorphes*, ungeformt Ursprüngliches (der Urstoff, die *πρωτη υλη*) zu Form *und Wesen* entwickelt (ibid.). Das bedeutet ursprünglich *Entelechie*: daß es der Form, der Gestaltwerdung eines Etwas bedarf, damit dieses Etwas zu seinem Wesen als seinem So-Sein findet; zu dem, was heute als *Identität* bezeichnet wird. Eine Perspektive, die für Morphologien zentral ist.

³⁹ Mittelstraß (op. cit.): 37. Zur *poiesis* [*ποιησις*]: damit ist ursprünglich das "Machen" im Sinne des herstellenden Handelns gemeint. Ein Handeln, das in seiner inhärenten Zweckrationalität der *techne* [*τεχνη*] bedarf, der Technik (ibid.: 38f.), und selbst, als Zweckrationalität die best. Verfahren folgt, Technik *ist*.

Die Geschichten dieser beiden Bereiche des Lebens – der Natur und der Kultur – haben ursprünglich mit Beherrschung nichts zu tun. Eine Geschichte des Gewordenseins, die als Idee bereits im letzten Viertel des 5. Jahrhunderts vor Christus aufkam, entstand aus dem Bemühen heraus, die Welt zu verstehen, nicht zu beherrschen; und schon gar nicht zu verändern.⁴⁰ Auch Goethe, der als Begründer einer systematischen vergleichenden (also methodologisch orientierten) Morphologie gilt, konstatiert zwei grundsätzlich verschiedene wissenschaftliche Herangehensweisen, die dann ergo zu zwei unterschiedlichen Arten von Wissen führen müssen – wie man heute sagen würde, zu einem analytischen vs. einem ganzheitlichen, bzw. einem analytischen vs. einem hermeneutischen. Die analytische Herangehensweise ist unterscheidend, trennend, sucht den Einzelgegenstand so genau wie möglich zu bestimmen; zu Goethes Zeit das Vorgehen eines Cuvier, eines Linné, später die grundlegende Methode, 'der Weg' des Verfügungswissens.⁴¹ Es ist ein Weg, der "aus dem Einzelnen in ein Ganzes" geht, ein Ganzes, "welches zwar vorausgesetzt, aber als nie erkennbar betrachtet wird". Die hermeneutische Vorgehensweise verläuft umgekehrt, sie "hegt das Ganze im inneren Sinne und lebt in der Überzeugung fort, das Einzelne könne daraus nach und nach entwickelt werden."⁴² Ein Unterschied, der über Induktion vs. Deduktion hinausgeht, weil in ihm unterschiedliche *Vorstellungswelten* angesprochen sind. Aufmerksamkeit auf das Besondere, sagt Goethe, Unterscheidungsgabe und (möglicherweise) richtiges Zusammenstellen ergeben noch keine "höhere weil zusammenfassende Einsicht". Es ist ein atomistisches und zugleich mechanisches Vorgehen, das in der Gefahr steht, "Kunstgebäude", Interpretationsartefakte von außen an die Natur heranzutragen, "weil es weniger bekümmert ist um das was ist, sondern um das, was sein sollte." Dabei geht es, will man erfassen *was ist*, um das Ganze und seine Zusammenhänge.⁴³

Damit aber auch um Intuition – Geschichtsschreibung als zwischen Kunst und Wissenschaft stehend⁴⁴ – um das, was y Gasset 'Imagination' nannte, den Prozeß von Bildentstehung als Hinweis auf Evidentes. Dadurch versucht man dem einen der zwei zentralen Probleme eines nur analytischen Verfahrens zu entkommen, nämlich dem eines Ganzen als implizite Voraussetzung; neben dem anderen, damit verbundenen Problem, Interpretationsartefakte zu erzeugen – verbunden, weil nur vom Ganzen aus gesehen eine solche Gefahr vermieden werden könnte: nur wenn ich die existente Ganzheit vor mir sehe, kann ich deren einzelne Komponenten nicht frei erfinden. Bei Goethe ist die Bedeutung der Intuition klar ausgesprochen. Während die sinnliche Anschauung Tatsachen sieht – die Basis der Empirie als einem Kernbestand analytischen Vorgehens – "welche der diskursive Verstand im Begriff zum Ausdruck bringt, sieht die intuitive das Allgemeine, die Gattung als solche."⁴⁵ Bei der hermeneutischen Verfahrensweise geht es um *anschauende Urteilskraft*. "Kein Phänomen erklärt sich in und aus sich selbst; nur viele, zusammen überschaut, methodisch geordnet, geben zuletzt etwas, das für Theorie gelten könnte...[und es ist] die Ordnung die beste, wodurch die Phänomene gleichsam Ein großes Phänomen werden, dessen Teile sich aufeinander beziehen."⁴⁶ Evidenz als *aletheia*, als geistige Einsicht rückt zusammen mit ganzheitlicher Wahrnehmung:

⁴⁰ Knobloch (op. cit.): 17. Diese Geschichte des Verstehens meinte *peri physeos historia* [περι φυσικῆς ἱστορίας], "über die Geschichte der physis". Und zeigt das Alter des abendländischen Versuchs, Welt *gänzlich* zu erfassen.

⁴¹ *Method* kommt von *methodos* [μεθοδος], Weg, "das Nachgehen" (Hoffmeister (op. cit.): 403; und eine *Methodologie* ist dann eine (vergleichende) Bedeutung versch. Methoden, später eine Methodenlehre (ibid.). Also der Weg, wie man Wege findet, indem man die Bedeutung, den Logos verschiedener Wege aufzeigt. Die zwei grundsätzlichen Alternativen werden hier von Goethe genannt.

⁴² Aus Troll, Wilhelm (1926): 45

⁴³ *ibid.*: 45f. Bezeichnend für die hier skizzierten unterschiedlichen Vorstellungswelten ist das von Goethe angesprochene Heisenberg'sche Dilemma, daß Beobachter und Beobachtetes eine Einheit bilden, und es keinen "objektiven" Beobachter gibt. Die spätere Ansatzbasis des Konstruktivismus.

⁴⁴ Rolf-Ulrich Kunze, Vorlesung "Neuzeit", Sommersemester 2009.

⁴⁵ Troll (op. cit.): 78; 289, *anschauende Urteilskraft* (ein Terminus von Kant).

⁴⁶ *ibid.*: 76; *Theorie* selbst, als Begriff, stammt aus dem griechischen Wort für "sehen".

"Ohne mit den Augen des Geistes zu sehen, tasten wir überall, auch in der Naturforschung blind umher. Die Anschauung erweist sich als eine perspektivische Kraft, sie bleibt nicht am sinnlichen Eindruck haften, sondern dringt durch ihn hindurch auf den Kern der Erscheinung, ihr Wesen, ihre ideelle Form. Sie erfaßt das Urbild..."⁴⁷

Das Wesen eines Phänomens als dessen ideelle Form; was wieder Ganzheit, das Wahrnehmen von distinkten Gestalten (heute: Muster, *patterns*) impliziert. Im Falle der Geschichte als *res gestae* zum Beispiel in Form der oben eingeführten 'übergreifenden Entwicklungstendenzen' und 'Prozeßmuster', dem Gegenstand ihrer Beschäftigung als genuin morphologische Wissenschaft. So unscharf es immer sein mag, ist es aber genau das, was ihre "perspektivische Kraft" ausmacht; so die These. Wobei sich (evidente) Vielfalt beobachtbarer Phänomene und ganzheitliche Gestalt in Form des *Typus* nicht ausschließen müssen, nur scheinbar im Gegensatz zueinander stehen. Im Gegenteil, sie bedingen sich. Goethe: "Denn eben dadurch wird die Harmonie des organischen Ganzen möglich, daß es aus identischen Teilen besteht, die sich in sehr zarten Abweichungen modifizieren. In ihrem Innersten verwandt, scheinen sie sich in Gestalt, Bestimmung und Wirkung aufs weiteste zu entfernen, ja sich einander entgegenzusetzen, und so wird es der Natur möglich, die verschiedensten und doch nahe verwandten Systeme, durch Modifikation...zu erschaffen und ineinander zu verschlingen."⁴⁸

Auf 'natürliches' Geschehen in Form von Geschichte bezogen (s. o.) wird Geschichte dann, vor allem eine Morphologie derselben, zur Evidenz. Es geht um anschauende Urteilskraft, um das auf Ganzheiten gehende Erkennen, "...das sich im Bild oder in der Gestalt erschöpft, während der diskursive Verstand sich in Begriffen als bildfeindlichen Abstraktionen ergeht. Auch hieraus also spricht die Gegensätzlichkeit der beiden Weltanschauungen, die sich in prototypischer Reinheit ewig gegenüberstehen."⁴⁹ Und es geht um das Typische, als das eigentlich Gestaltbildende: "Das Einzelne kann kein Muster vom Ganzen sein, und so dürfen wir das Muster für alle nicht im Einzelnen suchen. Die Klassen, Gattungen, Arten und Individuen verhalten sich wie die Fälle zum Gesetz; sie sind darin enthalten, aber sie enthalten und geben es nicht."

Daß diese Sichtweise auch auf das 'Natürliche' des humangeschichtlichen Prozesses angewendet werden kann, spricht Goethe an, wenn er vom "strengen gesetzlichen Zusammenhang des Naturganzen" spricht, in den die Geschichte des Menschen ebenfalls eingeschlossen ist. Er traut einer so konzipierten Natur zu, "daß sie in allen einzelnen Fällen nach einer gewissen Regel verfahren werde" und "in allen ihren Teilen wahr und konsequent ist."⁵⁰

Die Problematik einer solchen Sichtweise, so großartig weil intuitiv zutreffend sie sein mag, ist eine dreifache. Einmal geht es um *eidoi* als den 'ideellen Formen', den inneren Bildern, die ich als Vorstellung von der Welt oder Teilen von ihr habe. Da solche Bilder als Vorstellungen immer ganzheitlich, immer umfassend sind und nicht lediglich 'bezeichnen' im Unterschied zum bloßen Begriff, vor allem zum technischen Begriff⁵¹ – das sprichwörtliche "sich ein Bild machen" – liegt in dieser Stärke zugleich ihre wesentliche Schwäche: sie sind zwar umfassend, erlauben perspektivisches, ordnendes Sehen; aber sie sind unscharf, und von daher, in Bezug auf Klarheit der Ergebnisse, jeder stringent analytischen Methode unterlegen.

⁴⁷ *ibid.*: 77

⁴⁸ *ibid.*: 359. Was Goethe hier sagt, wurde im ausgehenden 20. Jahrhundert in den Chaostheorien als Phänomen *selbstabbildender Systeme* bezeichnet; und wird in der Konstruktion heutiger virtueller Welten als Technik, als Hilfsmittel im Sinne einer "mechanischen Kunst" verwendet. Tobias Breiner, persönl. Mitteilg. Juli 2009. Das Konzept von Technik als reinem Hilfsmittel, als *mechane* geht auf Aristoteles zurück; die in diesem Sinne verstandene mechanische Kunst – *mechanike techne* [μηχανικη τεχνη] – ist als *Mechanik* keine Theorie der Wirkungsweise natürlicher Körper, sondern eine von Artefakten. Nach Aristoteles "dazu entworfen, das zu leisten, was die Natur gerade nicht leistet"; oder überhaupt leisten kann (vgl. Mittelstraß (op. cit.): 60). Die als *analytisch* bezeichnete Weltanschauung (um mit Goethe zu sprechen) bezieht sich genau darauf. Ebenso wie die lebensweltlichen Gestalten, die sie generierte, als Morphologie eigener Art.

⁴⁹ *ibid.*: 78; und 351, zum Typischen.

⁵⁰ *ibid.*: 30, zum Einbezug der Geschichte des Menschen, und 61, zur Regelmäßigkeit natürlichen Geschehens.

⁵¹ Zum Ursprung von *Idee* als *idea*, und zu ihrer Verwandtschaft zum *eidos* siehe auch Knobloch (op. cit.): 24

Das Gesamtbild einer Landschaft läßt deren Einzelheiten verschwimmen. Sie sind zwar als Orientierungsleistung notwendig, aber verharren im Vielgestaltigen, Assoziativen. Sie sind nicht ein-eindeutig, und widersprechen damit dem seit dem 19. Jahrhundert vorherrschenden Wissenschaftsverständnis, das sich als die vorher skizzierte "analytische Weltanschauung" etablierte. Evidenz mag *synthetisch* sein, bleibt aber eine unklare Angelegenheit. Und damit, für eben dieses Wissenschaftsverständnis, eine vielleicht notwendige aber sicherlich nicht hinreichende Bedingung.

Was auf die zweite Facette der Problematik führt, bedingt durch die heuristische Schwäche hermeneutischer 'Weltanschauung': um mit Goethe zu sprechen, ihre eigenen, sie als Sichtweise erst konstituierenden Urbilder sind unklar – was ist ein Typus, was Gestalt? Was eine darauf aufbauende Morphologie? Vor allem, wenn es nicht (mehr nur) um das Reich der Natura, sondern um das der Cultura geht, der Geschichte des Menschen? Schon die Geschichte biotischer Systeme – abgekürzt als Evolutionstheorie(n) – hat hier ihre taxonomischen, d.h. klassifikatorischen Probleme;⁵² dann wohl erst recht die etwas komplexer veranlagte, weil vielgestaltigeren Einflüssen unterworfenene menschliche Geschichte.

Von den drei Arten und damit grundsätzlichen Methoden, Geschichte als eine *historia rerum gestarum*, als "historisches Erzählen" der neueren Geschichtstheorie zu betreiben (vgl. Zitat S.3), nämlich nach Nietzsche monumentalisch, antiquarisch, oder kritisch,⁵³ käme einer Geschichtsmorphologie am ehesten die monumentalische zu. "Daß die großen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, daß in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde...das ist der Grundgedanke im Glauben an die Humanität, der sich in der Forderung einer monumentalischen Historie ausspricht." Denn "...das, was einmal vermochte, den Begriff "Mensch" weiter auszuspannen und schöner zu erfüllen, das muß auch ewig vorhanden sein, um dies ewig zu vermögen." Weil es in den Eigenarten dieser drei Arten historischen Erzählens liegt, im ursprünglichen Sinne von Methode als dem *Nachgehen* (vgl. oben, S. 12) – der Versuch, geschichtliche Entwicklungslinien zu zeichnen ist immer monumentalisch. Aber es liegt auch in der Verbindung von Geschichtlichkeit und Lebenswelt, der dritten Facette der Problematik einer ganzheitlichen Sichtweise als der Basis hermeneutischer Weltanschauung.

"Wenn der Mensch, der Großes schaffen will, überhaupt die Vergangenheit braucht, so bemächtigt er sich ihrer vermitteltst der monumentalischen Historie; wer dagegen im Gewohnten und Altverehrten beharren mag, pflegt das Vergangene als antiquarischer Historiker; und nur der, dem eine gegenwärtige Noth die Brust beklemmt, und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfniß zur kritischen, das heißt richtenden und verurtheilenden Historie."⁵⁴

Wir, die wir seit der Romantik des 19. Jahrhunderts – jenes Jahrhunderts, von dem als *Achsenzeit* noch die Rede sein wird – in der ironischen Schwebe⁵⁵ stehen, bemüht, zu jeder Aussage von Pathos einen möglichst großen Abstand zu erzeugen um nicht an unsere Modernisierungsschäden erinnert zu werden, mögen eine solche Aussage befremdlich, ja belustigend finden. Denn Noth und Last wollen wir nicht haben, sondern unsere Freiheit des Genusses durch Technik; die neueste Variation eines Mythos des freien Individuums. Was soll mir Nietzsche? Ich habe meinen iPod. Gerade diese neue Verfaßtheit des Menschen ist es jedoch, die eine Morphologie von Geschichte ausgesprochen wichtig macht: es geht um ihre

⁵² Man denke nur an das Problem der Makroevolution, insbesondere der Clado- und Phylogenese. Es geht hier um die auch von Goethe als notwendig erachtete Taxonomie als ordnungsbildender Maßnahme – wie welche Phänomene aus einer lebensweltlichen Erscheinungsfülle zu Gruppierungen, Hierarchien etc. ordnen? In Analogie gesprochen: eine Geschichtsmorphologie *beschäftigt* sich mit Makroevolution.

⁵³ Nietzsche, Friedrich (Ausgabe von 1906): II. unzeitgemäße Betrachtung: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, 1873/74 verfaßt: 119ff. Wörtliches Zitat: 120

⁵⁴ *ibid.*: 126

⁵⁵ *Ironische Schwebe* als Grundverfassung des 'modernen' Individuums und neuer Bestandteil einer *conditio humana* basiert auf einem Vortrag von Hermann Schmitz, gehalten im Sommersemester 2007 an der Universität Karlsruhe.

Orientierungsfunktion in einer Lebenswelt, die überhaupt keine einheitliche Morphologie, keine klar auszumachenden Gestalten mehr kennt. Eine Lebenswelt im Übergang, passend zu einer *transient society* befreiter Individualität, die keineswegs nur auf das einzelne Individuum als Person beschränkt ist, sondern sich in lebensweltlichen Verselbstständigungen aller Art niederschlägt; in Bezug auf *conditio humana* als menschlicher Verfaßtheit heute ist Verselbstständigung – "Privatisierung", Individualisierung – ein Hauptresultat des Mythos des freien Individuums. Ein Resultat, das mit der skizzierten 'analytischen Weltanschauung' eng zusammenhängt. Und als lebensweltliche Bedingtheit heutige Interpretationen von Morphologien prägt. "Seit 1600 ist das menschliche Selbstverständnis in Europa mit dem Zug der technischen Weltbemächtigung abgefahren...Das naturwissenschaftliche und singularistische Denken hat alles Erfahrbare objektiviert und vereinzelt, projiziert auf eine Ebene registrierbarer Elemente und Aggregate." ⁵⁶ Die Folge: " Das Selbstverständnis der wissenschaftlich-technisch-industriellen Welt des methodischen Machens, das zuerst Francis Bacon als das Pathos des *dominium hominis* und der unbeschränkten Möglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung auf der Basis wissenschaftlich-technischer Naturbeherrschung verkündet hat, erfahren wir heute, auf der Schwelle zum 21. Jahrhundert, als so sinnleer, wie es als bloß technisches im Prinzip immer gewesen ist...Wird das szientifisch-technische Konzept von Rationalität auch noch als Paradigma von Rationalität überhaupt gesetzt, wie wir es von Bacon bis Carnap und Popper beobachten und allenthalben aus dem Geist unserer Zeit entnehmen können, dann fallen die praktischen Fragen aus der Rationalität heraus; dann können praktische Fragen nicht mehr rational sondern nur mehr a-rational behandelt, nämlich letztlich bloß subjektiv entschieden werden." ⁵⁷

Da es um lebensweltliche Bedingtheit von geschichtsmorphologischer Interpretation geht, lohnt es sich, die Etappen dieser *Morphologie des Weltverlustes* näher zu verfolgen – denn das sich hier herauschälende Weltbild ist zugleich Grundstein für eine Methodologie, einen Logos als spezifischer Bedeutung, wie man an 'Welt' und damit an 'Geschichte' überhaupt herantreten kann. Und paradigmatisch heranzutreten *hat*, obigem Mythos folgend. Denn als raumschaffende Kraft beeinflusst ein Weltbild nicht nur den Geschichtsraum als solchen, sondern auch den Raum des Erkennens, über Präferenzierung/Ablehnung einzelner Herangehensweisen als Methoden. Indem es deren Bedeutung (relevant/irrelevant), deren Logos bestimmt. Anders gesagt: das in einer Zeit jeweils vorherrschende Selbstverständnis ist methodologisch entscheidend. In unserem abendländischen Falle ist die Entwicklung dieses Selbstverständnisses eine Morphologie eigener Art, die eines Weltverlustes. Die Etappen: ⁵⁸

- 1.) David Hume: der Mensch als Individuum ist nichts als ein Bündel von Perzeptionen, Wahrnehmungen.
- 2.) Frage (Fichte): wo bleibt das Ich? Erkenntnis: alles ist subjektiv, Objektives gibt es nicht (eine überraschend postmoderne Antwort); Fichtes *absolutes Ich* erblickt das Licht der Welt, und bleibt bis heute.
- 3) Da ein solches reines Ich auf Dauer eine psychologisch-anthropologisch und lebensweltliche Unmöglichkeit ist, muß es in eine Schwebelage zwischen Unvereinbarkeiten treten (Fichte), zwischen Unabhängigkeit des Ichs und Abhängigkeit von der Welt.
- 4.) Schlegel und Novalis schlagen eine geschichtsmächtige Lösung vor. Nämlich "das Schweben als das Ichsein selber" (Novalis); bzw. "romantische Ironie als die Wendigkeit" (Schlegel), d.h. das Individuum kann sich allem ab- und gerade deshalb auch wieder zuwenden, ebenfalls bis heute.
- 5.) " Friedrich Schlegel hat mit der romantischen Ironie das ironistische Zeitalter eingeläutet, das bis heute dauert und dessen Ende noch nicht abzusehen ist...Die Erziehung zur Wendigkeit...überläßt den Einzelnen ungeschützt der Souveränität, die ihm der moderne technische und soziale Betrieb beschert, aus unübersehbar vielen fertig abgepackten Angeboten nach Belieben wählen zu können." ⁵⁹

⁵⁶ *ibid.*: 9f. *Privatisierung* stammt von lat. *privare*, berauben. Vgl. Heinichen (op. cit.): 673

⁵⁷ Böhler, Dietrich (1981): 71

⁵⁸ Referiert in Schmitz (op. cit): 10

⁵⁹ *ibid.*: 11

Wenn wir uns die "lebensweltliche Bedingtheit historischen Erzählens" vergegenwärtigen, ist eine solche Morphologie der sowohl reale als auch weltanschauliche Boden, auf dem das vonstatten geht – ein Universum, kein Kosmos mehr, ein Welt-Raum im wörtlichen Sinne, der dem alten Chaos, dem maßlosen apeiron doch sehr nahezu kommen scheint. Alles, was im folgenden behandelt wird, ist deshalb vor diesem Hintergrund zu sehen. Diese erste hier portraitierte Morphologie bildet den Ausgangspunkt alles Kommenden; denn sie *ist* mittlerweile Teil unserer *conditio humana*, und somit Grundlage unserer Evidenz über das Weltgeschehen als Vergangenheit und Gegenwart. Um an den Beginn des hier Dargestellten zurückzukehren, sie bildet *die* konkrete Erfahrung, die heute mit jedem historischen Erzählen verbunden ist. Das macht sie methodologisch relevant. Denn die "lebensweltlichen Bewußtseinsoperationen", die bei historischem Denken immer vollzogen werden lassen sich nur ausmachen, wenn die entsprechende "Lebenspraxis" berücksichtigt wird, innerhalb derer sie stattfinden. "Die Eigentümlichkeit dieser Bewußtseinsoperationen...wird erst deutlich, wenn man sieht, welchen 'Sitz im Leben' sie haben: warum sie erfolgen, welche Leistung sie vollbringen im praktischen Lebenszusammenhang derjenigen, die sie vollziehen." ⁶⁰

Historisches Erzählen bildet Geschichtsbewußtsein und liegt allem historischen Denken und aller historischen Erkenntnis zugrunde, auch der wissenschaftlichen, schreibt Rösen. Für Geschichtsbewußtsein konstitutiv ist eine Transformationsleistung: Umwandlung einer Naturzeit als dem, was sowieso laufend passiert – "...als eine dem Menschen widerfahrende Veränderung seiner Welt und seiner selbst, die er als solche nicht beabsichtigt hat, die er aber berücksichtigen muß" – in eine als sinnvoll empfundene Zeit, eine sog. humane Zeit, die als geordneter, unseren Absichten entsprechender Zeitablauf erscheint. Es geht darum, die Störung dieser Absichten zu beseitigen, die in der Kontingenz des laufenden Geschehens liegen. ⁶¹ Mythologisch formuliert: Natur muß in Kultur überführt werden, der Geist über die Materie herrschen. Solange Geschichte bloße Kontingenz bleibt, ist sie "offene Wirklichkeit" (S.8), in der Wahrnehmung identisch mit dem per se Unabgeschlossenen, somit Undeutbaren. Anthropologisch bleibt sie Zufall, und nichts mehr: das, was uns als den Opfern geschichtlichen Geschehens als Wandel zufällt. Damit dem nicht so bleibt, muß die Transformation gelingen, wird anthropologisch notwendig. Gerade für Individuen in Zeiten der Schweben und unüberschaubaren Wahlfreiheit. Die Transformation gelingt, wenn dem Geschehen eine Deutung in Richtung Sinnhaftigkeit unterlegt, und damit ein Geschichtsraum aufgebaut werden kann; die Leistung historischen Erzählens: Sinnstiftung durch Deutung. ⁶² Erst das ermöglicht Orientierung – denn der Raum der reinen Kontingenz ist volatil, bleibt damit amorph und für das menschliche Wahrnehmen 'chaotisch'. Er ist eigentlich gar kein Raum, da Raum Ordnung, Maß, metron voraussetzt – Raum muß kosmisch sein; Raum als kontingentes apeiron ist nicht auszuhalten, ein anthropologisches Unding. Als Lebensraum des Humanen kann er nicht nur kontingent sein. Besonders seit wir, lebensweltlich gesehen, Bestandteil der oben skizzierten Morphologie geworden und alleine von daher schon sehr orientierungsbedürftig sind.

Um an den Anfang zurückzukehren, ein zentrales Element von Orientierung ist *Kontinuität*. Erreichbar über deutendes ('sinnhaftes') historisches Erzählen, weil nur darüber Geschichtsbewußtsein und der eingangs angesprochene übergreifende Geschichtsraum aufgebaut werden kann, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem "inneren, schlüssigen Zusammenhang" in sich einschließt. ⁶³

Dazu bedarf es leitender Ideen als Ordnungskriterien des Aufbaus. Was diese ausmacht, d.h. als solche konstituiert, und um welche es sich in unserem Falle vornehmlich handelt, das alles soll im folgenden – wegen der Fülle des Materials schlaglichtartig – betrachtet werden.

⁶⁰ Rösen, Jörn (1983): 47.

⁶¹ *ibid.*: 52, zum historischen Erzählen; und 51, zu den beiden Qualitäten von Zeit.

⁶² *ibid.*: 53f.

⁶³ *ibid.*: 55f.

Mythische Wirklichkeiten

Mythos und Weltbild

Geschichte, sagt Thukydides, ist ein *ktema eis aei*, ein immerwährendes Thema. Damit ist sowohl die Beschäftigung mit, als auch die Notwendigkeit von Geschichte angesprochen. Vor allem letzteres ist interessant. Denn, so Ernst Cassirer in seiner Interpretation der Aussage, um die Welt des Menschen wirklich besitzen zu können, müssen wir sie ständig neu entdecken; ohne diese ständige Neuentdeckung würden unsere Taten und Errungenschaften verblassen,¹ sich gleichsam in Nichts auflösen – die Welt wäre dann ständige Gegenwart ohne Kontur, da ohne Tiefenschärfe.

Man erkennt hier zwei weltbildlich bedeutsame Aspekte, Inbesitznahme und Konturierung. Wobei die Vermutung naheliegt, daß beides miteinander verbunden ist, da Strukturierung, Konturgebung als Voraussetzung für den Besitz von etwas gelten kann: wenn ich, der Strukturierende, einer Entität (z.B. einer Gruppe von geschichtlichen Ereignissen) Form und Gestalt verleihen kann, ist diese Entität meinem Gestaltungswillen unterworfen, und damit um so sicherer mein Besitz. Eine Mythologie der Beherrschung kündigt sich in diesen weltbildlichen Aspekten an, eine Mythologie, auf die zurückzukommen sein wird. Der früher angesprochene Unterschied zwischen Orientierungs- und Verfügungswissen (S.11) scheint so scharf nicht zu sein, zumindest was das Reich der Geschichte betrifft: ich suche Orientierung nicht um ihrer selbst willen, sondern um zu besitzen. Nimmt man *Welt-Raum* in einem wörtlichen Sinne, handelt es sich um eine Mythologie der Beherrschung über Konstruktion dieses Raums durch Rekonstruktion von Ereignissen – wir erschaffen die Welt, indem wir ihr Gewordensein interpretieren und damit strukturieren: das Thema der Geschichte. So wie der babylonische Gott Marduk aus dem Leib der Tiamat, des ursprünglichen "archaischen" Chaos der Ur-Welt und Ur-Materie einer Ersten Welt eine Zweite Welt schuf, unsere Welt des Geschichtlichen, ist Strukturierung die Prämisse für Beherrschung. Beherrschung der Welt, des gesamten Welten-Raums zeigt sich als mythologisch motivierter Impetus, so die These, der bereits früh in der abendländischen Entwicklung einsetzt und im 19. Jahrhundert kulminiert. Die aus einem solchen Impetus resultierende Art von Geschichtsschreibung weist ihrerseits, als sie selbst, einen doppelten, rekursiven Charakter auf:

"Studiert man die Ereignisse der Geschichte, wie Thukydides es tat, dann wird die Arbeit selbst zu einem geschichtlichen Ereignis. Studiert man Mythologie, dann wird die Arbeit selbst ein Stück Mythologie, eine Geschichte, in der die alten Götter neue Kleider tragen, aber ansonsten genau so leben, wie sie es taten, bevor der Zeitgeist sie bedrängte und ihre uralten, natürlichen Bewegungen einschränkte...Wissenschaft auf die Spitze getrieben wird zum Mythos. Geschichte auf die Spitze getrieben wird zum Mythos."²

Daß das verschiedene Ausprägungen erfahren kann, abhängig von der jeweiligen Kultur und Epoche, in der wir uns gerade 'orientierend' bewegen, beziehungsweise als Zeitgenossen lebensweltlich eingeschlossen, kontingent gefangen sind, ist nur folgerichtig. Jede hat ihr eigenes Geschichtsverständnis, ihre eigene Ausprägung des Mythos. Es betrifft demgemäß auch den hier zentralen Mythos von Geschichte, daß letztere nicht nur Entwicklung sei, sondern darüber hinaus *fortschrittliche* Entwicklung. Wie bereits zu Beginn angesprochen, handelt es sich um eine Auffassung von Geschichtlichkeit als einem Prozeß des Werdens, die keineswegs selbstverständlich ist, obwohl sie uns heute nahezu selbstverständlich erscheint; ein klarer Hinweis auf ihre mythische Beschaffenheit.

Was aber ist ein Mythos? Denn, so der zitierte Autor, er kehrt selbst dann zurück, wenn wir uns bemühen ihm zu entkommen.³ Auf seinen Kern heruntergebrochen, ist ein Mythos eine heilige und deshalb wahre Geschichte. Nicht irgendeine Geschichte, sondern eine, die vom

¹ Cassirer, E.: *Philosophy of History*. In: Verene, D. Ph., Hg. (1979): 138

² Thompson, William I (1985): 9. Zur *Morphologie* als auf die Spitze getriebener Geschichte vgl. S.4

³ *ibid.*

Wesen der Welt erzählt, in diesem Sinne kosmologisch ist. Wir erinnern uns an die allen Kulturkreisen bekannte Unterscheidung in wahre und falsche Geschichten, und daran, daß jede Geschichtsmorphologie qua Anspruch eine 'wahre' Geschichte verkörpert. Da wir unausweichlich, als Produkt von Gewordenem, immer auch Geschichte *sind*, geht es bei Geschichte immer auch um die angesprochenen lebensweltlichen Fundamente. Auf ihnen ruhen die jeweiligen wahren Geschichten, die wiederum das Fundament des jeweiligen Geschichtsbewußtseins ausmachen. Das ist es, was das Verhältnis von Mythos und Geschichtsbewußtsein konstituiert.⁴ Was meint man damit eigentlich, fragt Rösen in diesem Zusammenhang, wenn man sagt, eine Geschichte sei wahr? "Geschichten sind wahr, wenn diejenigen sie glauben, an die sie adressiert sind. 'Glauben' meint hier...die Adressaten der Geschichte sind bereit, mit ihnen ihre Lebenspraxis in der Zeit zu orientieren, weil sie davon überzeugt sind, daß die Geschichten dies auch können. Wie aber kann man herausfinden, was Geschichten glaubwürdig macht? Wenn man nicht von einer expliziten Wahrheitstheorie ausgehen will, dann läßt man sich am besten von den Geschichten selber, um deren Wahrheit bzw. Unwahrheit es geht, sagen, worin diese besteht..."

Die betreffende Geschichte beweist sich sozusagen selbst; was natürlich keinen Beweis darstellt, sondern nur ihren tautologischen Charakter zeigt. Wahr ist, oder besser: *bleibt* sie in jedem Fall, solange sie geglaubt wird; zum Beispiel die Geschichte von der Geschichte als Fortschritt, oder die einer Befreiung des Individuums. Solche Geschichten sind heilig. Und mit Blick auf das Kommende, mit allem Zweifel, den der "Sturm der Postmoderne" (Goertz) auslöste, ist es immer noch Aufgabe der Geschichte, des früher erwähnten *historischen Erzählens* als Kernbereich der Befassung mit Geschichtlichem, wahre Geschichten zu generieren. Das macht Geschichte evident. "Man muß sich...zunächst einmal fragen, warum denn überhaupt Geschichte als Wissenschaft betrieben wird. Die Antwort auf diese Frage lautet: Weil mit der Geschichte als Wissenschaft etwas Bestimmtes erreicht werden soll, ein bestimmter Geltungsanspruch des historischen Erzählens, schlicht: Wahrheit der jeweils erzählten Geschichte."⁵ Das trifft besonders auf Morphologien zu, betrachtet man den Geltungsanspruch, der gerade ihnen zugrunde liegt – wie schon früher festgestellt wurde: jede Geschichtsmorphologie ist letztlich mythisch. Was macht Mythen aus?

"Mythen sind Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit. Diese beiden Eigenschaften machen Mythen traditionsfähig..." Als kosmologische Erklärungen helfen sie, "...Namen für das Unbestimmte zu finden. Erst dann und daraufhin läßt sich von ihm eine Geschichte erzählen."⁶

Ein Mythos erzählt vom Logos des Kosmos, d.h. davon, (a) wie die Welt "wie sie ist" entstanden ist; damit zusammenhängend (b), wie sie ist, also was sie im Wesentlichen ausmacht; und ergo (c), welche wirkmächtigen Kräfte sie in Bewegung halten.⁷ Dabei spielt es keine Rolle, was die betreffende 'Welt' gerade verkörpert – eine bestimmte geschichtliche Abfolge, eine bestimmte Kultur, Gesellschaft oder Epoche, die Welt einer Organisation oder einer Rockergang. Der gemeinsame Punkt ist, daß Mythen in allen Perspektiven (a) bis (c) heilige Geschichten der betreffenden Welt sind. Ihr kosmologischer Charakter macht sie heilig, sakrosankt. Für diejenigen, die an sie glauben, sind sie "certainties of faith", unumstößliche, d.h. von ihrer Natur her axiomatische Gewißheiten.⁸ Deshalb ist ein Mythos eine heilige und *aus diesem Grund* wahre Geschichte: ein Mythos verkündet nur Evidenzen.

⁴ Zu den lebensweltlichen Fundamenten von Geschichte vgl. Seiten 2f., 10, 15f. Zur Lebenswelt, wahren Geschichten, und Geschichtsbewußtsein: nach Rösen (op. cit.): 77, ebenso das wörtl. Zitat. Vgl. S. 4

⁵ Zum Sturm der Postmoderne: Goertz, Hans-Jürgen (2001): 8. Zur Evidenz von Geschichte vgl. S.13 der vorliegenden Arbeit. Wörtl. Zitat von Rösen (op. cit.): 76. Zum Mythischen von Geschichtsmorphologie vgl. S.4

⁶ Blumenberg (op. cit.): 40f.

⁷ Vgl. Eliade, Mircea (1988): 20f. Die Unterscheidung in Kosmogonie und Kosmologie in Bezug auf das Wesen des Mythischen wird fortan fallengelassen (vgl. S.4) und der Einfachheit halber in "kosmologisch" vereint; da Teil einer Kosmologie auch die Entstehung von Welt ist.

⁸ Vgl. Rappaport, Roy A. (1999): 293

Zum Beispiel die, daß Geschichte Fortschritt sei. Oder im Zusammenhang damit die andere, daß wir Geschichte *machen* können.⁹ Als kosmologische Geschichte stiftet der Mythos Sinn, er ist Garant für Orientierung in einer ansonsten als chaotisch weil als unzusammenhängend empfundenen Entität, für welche die Bezeichnung 'Welt' dann strenggenommen nicht mehr zutreffen würde – denn Welt setzt Ordnung voraus. Selbst wenn es die Welt irgendeiner Chaostheorie ist, die das wesensmäßig Ungeordnete weil essentiell Zufällige zum ordnenden Prinzip erhebt.

Damit wird der Mythos aber auch (zwangsläufig) schöpferisch; er beschreibt nicht nur eine Welt, sondern er erschafft sie gleichzeitig, durch seine Beschreibung.¹⁰ Ein Aspekt, der im obigen Zitat über die Götter angesprochen wurde und der für jegliche Historiographie und damit auch für allfällige Morphologien von Geschichte zum Aspekt von zentraler Bedeutung wird. In zeitgeistgemäßer technischer Diktion formuliert werden *selbstreferentielle* Systeme erzeugt – das, was Schelling, der Begründer wissenschaftlicher Mythenforschung, das Tautegorische des Mythos nannte.¹¹ Anthropomorph ausgedrückt versucht jeder Mythos, genau die Wirklichkeit als Realität zu schaffen, die zu ihm paßt; und diese Wirklichkeit interpretiert er dann, meint letztlich: er konfirmiert sie. Was ihn als Mythos bestätigt und somit festigt. Systemtheoretisch-technisch entsteht auf diese Weise ein selbstreferentielles, gleichsam autistisches System Mythos ↔ Wirklichkeit, das "ultrastabil" ist. Auf Geschichte bezogen bedeutet das, daß sie zum Konstrukt wird, in doppelter Hinsicht: als *res gestae* in Form faktischer Zusammenhänge, die mythisch fundiert erzeugt werden; und als *historia rerum gestarum* in Form rückversichernder, tautegorischer Interpretation – die Welt ist (war) so wie sie ist, weil sie so ist, wie sie ist. Diese doppelte Morphogenese einer Geschichte als Realität und Interpretation stiftet Identität.

Ein Beispiel aus der Berufspraxis des Verfassers möge dies verdeutlichen. Nach dem Fall des Sowjet-Imperiums wurde innerhalb seiner ehemaligen Territorien eine neue Mythologie in Wirklichkeit umgesetzt, die des freien Marktes. Fußend auf dem Mythos des freien Marktes als ihrem weltbildlichen Zentrum, ein Mythos, dessen "narrativer Kern" wie folgt lautete: freier Markt = Demokratie = Freiheit. Bestehende Strukturen der Regulation wurden zugunsten neuer zerstört, diesem Kern folgend, mit entsprechenden sozioökonomischen Emergenzen. Es wurde mit einem Wort eine neue Wirklichkeit geschaffen, die, einer archäologischen Schicht vergleichbar, zwar auf der alten Wirklichkeit aufsetzte, mit dieser aber nichts mehr gemein hatte. Eine Wirklichkeit, die konsequent bis in die Details der heiligen Geschichte eines freien Marktes folgte, auch in ihren ungeplanten, emergenten Folgen. Es entstand eine Welt mythischen Ursprungs, mit neuen Pfadabhängigkeiten und damit neuen Bedingtheiten für die weitere geschichtliche Entwicklung – eine neue Morphologie der Geschichte, hervorgerufen durch eine neue Gestalt von 'Welt'. Der Prozeßlogik eines griechischen Dramas vergleichbar, hatte der Mythos bis hinunter in seine unbeabsichtigten Emergenzen des alltäglichen Geschehens die Wirklichkeit als Realität geschaffen, die zu ihm paßte. Eine Wirklichkeit, die nun in seinen Kategorien interpretiert und laufend weiter modelliert wurde; was beide in stetem Fluß verfestigte, Mythos und Wirklichkeit. Und den Mythos empirisch "wahr" werden ließ (denn die interpretierte Wirklichkeit entsprach ihm ja): eine heilige Geschichte schafft sich die Wirklichkeit, die zu ihr paßt, als Beweis ihrer Wahrheit. Das ist tautegorisch.

Und wie gesagt, es ist zutiefst morphologisch, im Sinne einer Morphogenese. In einem wörtlichen Sinne von 'Wirklichkeit' erschafft der Mythos neue Gestalten und verfestigt sie; Gestalten, die neue Richtungen der weiteren Entwicklung eröffnen, aber auch

⁹ Vgl. oben (S.10), der Mythos der Machbarkeit der Welt.

¹⁰ Vgl. Thompson (op. cit.): 111

¹¹ Cassirer, E.: Myth of the State. In: Verene, D. Ph., Hg. (1979): 235

verunmöglichen (zusammengefaßt im technischen Terminus der Pfadabhängigkeit), d.h. die Möglichkeit für bestimmte Modi der künftigen Gestaltwerdung bereitstellen, andere hingegen von vornherein ausschließen. Das bedeutet aber auch, daß nach dem Erreichen bestimmter morphologischer Niveaus – von Niveaus der geschichtlichen Entwicklung und in den Fällen, wo Entwicklungen zu Evolution führen, von Evolutionsniveaus¹² – eine Rückkehr zu einem früheren Niveau nicht mehr möglich ist. Das ist zumindest im Bereich der biotischen Systeme der Fall, also im Reich dessen, was in der Begrifflichkeit einer für unser Weltbild grundlegenden abendländischen mythischen Dichotomie, nämlich der von Natura/Cultura, als *Natur* bezeichnet wurde,¹³ als Reich des Kreatürlichen, der *physis*, das dem des Kulturellen gegenübersteht. Daß es auch auf den letztgenannten Bereich zutrifft ist wahrscheinlich: eine Technozivilisation westlicher Prägung wird sich nicht mehr zu einer Agrargesellschaft zurückentwickeln können, und dergleichen Beispiele mehr – vielleicht das einzige 'morphologische Gesetz', das für 'die' Geschichte Gültigkeit hat. Daß mit dieser Irreversibilität *Gerichtetheit* in die Geschichte einzieht, und später die Idee (und der Mythos) von Fortschritt in die Welt kommt, ist dann pfadabhängig nur folgerichtig.

Um die Grundzüge einer Morphologie des Mythischen abzuschließen, soll deren Zusammenfassung in einem Schema erfolgen¹⁴ – einem von der Wirklichkeit abstrahierenden Modell, das sich zwar von ihr entfernt, diese aber zum Inhalt hat, insofern also in einem direkten Sinne *morphologisch* ist. Und als Annahme die Basis der vorliegenden Arbeit bildet.

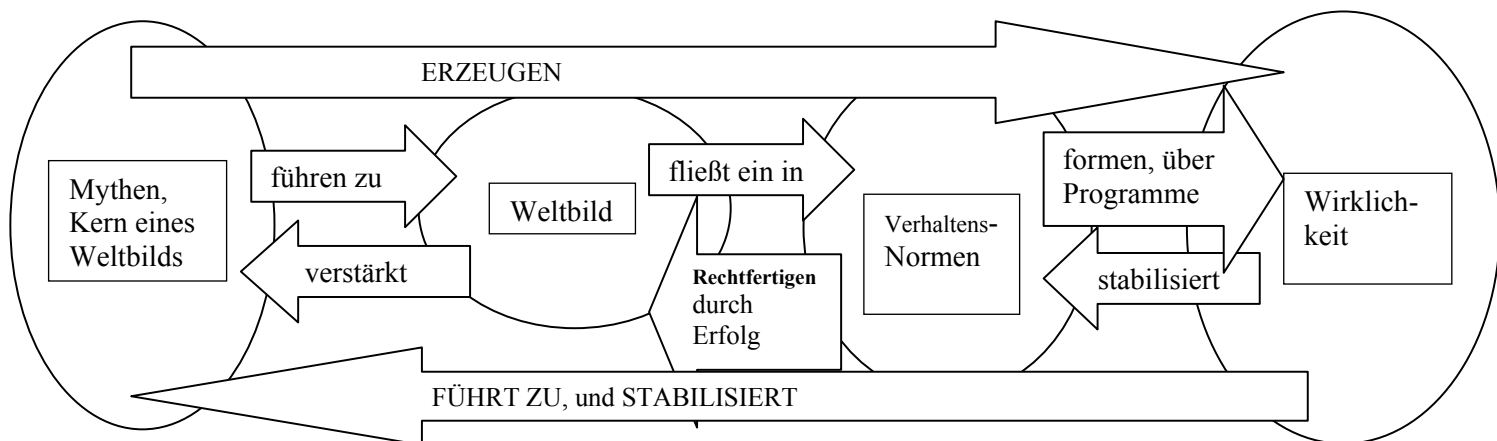


Abb.1: Mythos und Wirklichkeit

Dank seines hohen Abstraktionsgrades kann das obige Schema sowohl auf der Betrachtungsebene des Individuums, als auch auf gesellschaftliche Gruppen oder ganze Gesellschaften ("Kulturen")¹⁵ angewandt werden – solange man sich bewußt bleibt, daß es sich um eine Vereinfachung, um eine Abstraktion tatsächlicher Verhältnisse handelt.

¹² Einem Gedanken von Matthias Gutmann folgend (Summer School "Evolution", September 2009, pers. Mitteilg.), nach dem Evolution Entwicklung benötigt, aber nicht jede Entwicklung gleichbedeutend mit Evolution ist. Ein Aspekt, der besonders bei heutigen 'soziotechnisch-kulturellen Systemen' bedeutsam wird: s.u.

¹³ Eberhard "Dino" Frey zur Evolution als *Prozeß*; pers. Mitteilg. Juli 2008.

¹⁴ Vom griechischen schema [σχῆμα], Gestalt, Figur, Form; nach Hoffmeister (op. cit.: 536) die anschauliche, d.h. *gestalt*hafte Darstellung eines Sachverhalts, die sich auf das diesem Sachverhalt Wesentliche, Essentielle konzentriert. Eine morphologische Blaupause sozusagen.

¹⁵ Der im modernen wissenschaftlichen Sprachgebrauch zu beobachtende Ersatz von *Kultur* durch *Gesellschaft* hat seine Ursache im lange Zeit herrschenden Primat der Soziologie, und ihrer – meist handlungstheoretisch geprägten – Konzentration auf das Soziale, und hier wiederum: auf die soziale Interaktion Konzentrierte. 'Kultur' war primär *gesellschaftliche* Wirklichkeit, und 'Gesellschaft' ein Container, innerhalb dessen sich Soziales abspielt. Daß damit vielschichtige Ideen – denn es handelt sich um mehr als um bloße Begriffe – wie 'Kultur' oder auch *Raum* vernachlässigt wurden, überrascht vor diesem Hintergrund nicht. Vgl. hierzu Schroer, Markus (2006):19f.

Der grundlegende Zusammenhang zwischen Mythen und Wirklichkeit, der angesprochen wurde, ist durch die beiden durchgehenden Pfeile gekennzeichnet: Mythen, die meist in einem mehr oder weniger kohärenten System von Mythen, einer Mythologie vereint sind, schaffen die Wirklichkeiten, die zu ihnen "passen", wie oben gesagt wurde, d.h. ihnen gemäß sind (oberer Pfeil 'Erzeugen'); und die so entstandenen Wirklichkeiten stabilisieren die bestehende Mythologie – z.B. die eines Fortschritts, oder, damit verbunden und im obigen Beispiel skizziert, die eines ungehindert freien Marktes (unterer Pfeil 'Stabilisiert'). Das so erzeugte System von Mythos und Wirklichkeit ist selbstreferentiell in sich geschlossen und von daher systemisch ultrastabil. Das System als Ganzes verändert sich nur dann signifikant, d.h. unterliegt einer *Evolution*, indem es sich nicht nur als bloße kontingente Ereignisfülle entwickelt, wenn bislang geglaubte Mythen nicht mehr als *certainties of faith* gelten bzw. durch neue abgelöst werden. Soweit zu den übergreifenden Beziehungen.

Im Einzelnen werden diese wirkmächtig, indem wie erwähnt zum einen Wirklichkeiten erzeugt, zum anderen Weltbilder gefestigt werden. Und manchmal, unter bestimmten (noch zu behandelnden) Konstellationen von Bedingungen, sogar neu entstehen, durch Etablierung neuer Mythen oder ganzer Mythologien, welche Altes ersetzen. Man nehme das obige Fallbeispiel der Installation eines freien Marktes, oder das einer Mythologie des Fortschritts, welche ihre Vorgängerin ablöste, die Mythologie eines stabilen Kosmos. Alle diese Fälle finden ihren Ausdruck in den kleineren Pfeilen des Schemas:

Ein bestehendes Weltbild fließt in Normen ein, die sich in Programmen niederschlagen und über diese Wirklichkeit formen. So erzeugt ein Weltbild Wirklichkeit; bzw. Wirklichkeiten, da ein solcher Prozeß automatisch auch Unvorhergesehenes und Unerwünschtes mit sich bringt – die sog. Emergenz. Die Möglichkeit des Zuges birgt eben auch seine Entgleisung in sich. Dieser Prozeß des Erzeugens von Wirklichkeiten kann praktischer oder theoretischer Art sein. Praktisch ist er, wenn wie bei obigem Fallbeispiel Wirklichkeit als Realität generiert wird, als Geschichte in Form von *res gestae*; theoretisch, wenn vorhandene Wirklichkeiten interpretiert werden, mit anderen Worten, Geschichte in Form einer *historia rerum gestarum* vonstatten geht. In diesem Fall fließt ein bestimmtes Weltbild (beispielsweise von Historikern) in Normen der Interpretation ein bzw. schafft diese erst, diese erzeugen dann Forschungsprogramme, welche nun als Erfassungsraster auf die zu interpretierende Wirklichkeit gelegt werden. Ein Vorgehen ganz im Sinne von Thomas Kuhn, wobei in diesem Fall *certainties of faith* (letztlich: Mythen) den Kernbestand wissenschaftlicher Paradigmen ausmachen.¹⁶

Umgekehrt "bestätigt" die dergestalt interpretierte Wirklichkeit die Berechtigung der angewendeten Programme und stabilisiert die damit verbundenen Normen der Interpretation; mit der Folge, daß die Normen, da sie *evident* richtig sind, das vorhandene Weltbild bestätigen. Diese Form der Kausalität trifft auf den theoretischen wie praktischen Bereich gleichermaßen zu – ein Wissenschaftler verfährt so, ebenso wie beispielsweise ein Manager im obigen Fallbeispiel: unser Weltbild freien Marktes ist richtig weil die Wirklichkeit so ist wie sie ist, nämlich frei marktwirtschaftlich. Das betreffende Weltbild festigt sich und verstärkt somit den kosmologischen Deutungsanspruch und die evidente Wahrheit der es konstituierenden Mythen.

Das alles wird klarer, wenn man sich die Funktionen und die aus ihnen resultierende Wirkungsweise einer Mythologie vergegenwärtigt. Funktionen, so Joseph Campbell, die kulturübergreifende Gültigkeit haben, sowohl synchron als auch diachron, und von daher also zum Grundbestand jeglicher Mythologie gerechnet werden können, zur basalen Morphologie des Mythischen gehören. Diese sind:

¹⁶ Kuhn, Thomas (2. Aufl. 1976): 55f., zu *Verpflichtungen* des Wissenschaftlers, *Ordnung* zu schaffen, indem Paradigmen verwendet werden – ganz in der Weise der hier dargestellten Funktion des Mythos – und 57ff., über die dann folgende Kausalität der Anwendung von Paradigmen.

(1), Ein Gefühl "heiliger Scheu" vor dem Sein als solchem, dem Numinosen, die charakteristische "Gemütsstimmung aller Religionen." In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, daß Namen, nomen – Benennung der Dinge – und numen verwandt sind, so als ob sie zwei Seiten derselben Wirklichkeit ausdrücken wollten.

(2) Die Funktion der Schaffung einer Kosmologie als eines *Bildes der Welt* – was die Mythologie nicht nur in unmittelbare Nähe des Weltbildes, sondern auch der Morphologie rückt, versteht man letztere als aus einem Weltbild sich ergebenden *konkreten* Versuch eines kosmischen Entwurfs; ein Aspekt, der uns wieder in Form verschiedener, ausgewählter Morphologien begegnen wird.

(3) Eine gesellschaftliche, also soziale Funktion, die in der Einordnung (und Rechtfertigung) des Einzelnen in ein Gemeinwesen besteht, jeden Angehörigen der betreffenden sozialen Gruppierung in einer "Gefühlsordnung" zu verankern. Es geht hier um die Kosmologie nicht der gesamten, sondern der sozialen Welt als Domäne der *Cultura*, um den Menschen als Zoon politikon mit allen kulturellen Ausdrucksformen incl. des Politischen und Ökonomischen.

(4) Eine individuelle, auf die Einzelperson bezogene Funktion, "den Einzelnen in die Wirklichkeiten seiner eigenen Psyche einzuweihen". Eine Funktion, die in den sog. "traditionalen", also vormodernen Kulturen eng an Funktion (3) geknüpft war und sich erst mit der abendländischen Moderne und ihrem Mythos des freien Individuums verselbstständigt hatte.¹⁷

Dank dieser vier Funktionen ist der Absolutismus des nur und unmittelbar Realen gebrochen, die Welt bleibt nicht länger nur ein *mysterium tremendum et fascinans*, eine sowohl erschreckende als auch in faszinierter Hilflosigkeit angeschaute Größe; Realität als Reich des Unmittelbaren gewinnt Kontur, seine Dinge können benannt werden.¹⁸ Das macht Weltbilder anthropologisch relevant weil nötig zur Orientierung, ebenso wie die Mythen, auf denen sie gründen. Und es macht Morphologien anthropologisch relevant – zum Beispiel die über Geschichte – welche in diesen Weltbildern wurzeln.

Soweit zu den grundlegenden Beziehungen zwischen Mythos, Weltbild und Morphologie, wobei die Rolle des Mythischen bewußt auf seine kosmologische Funktion verkürzt wurde – in der Weise, daß die Funktionen (2) bis (4) als Größen eines einzigen Kosmos verstanden werden können, einer Welt als Welt-Raum, der für den Menschen als Zoon politikon relevant ist. Zumal Funktion (1), die religiöse Scheu vor dem Heiligen, in modernen Gesellschaften als den unsrigen, durch ein neues, säkularisiertes Heilige abgelöst wurde – das freie Individuum. Mr. Babbitt gewinnt Gewalt über die alten Gottheiten.

In Bezug auf Morphologien und den ihnen zugrunde liegenden Verhältnissen zwischen Mythos, Weltbild und Wirklichkeit bildet das in der Abbildung 1 gezeigte Schema insgesamt vier Typen von Morphologien ab, die meistens miteinander interagieren:

In der Dimension von Geschichte als "objektiver" Gegebenheit

- die Morphologie eines ultrastabilen, von seiner Anlage her geschichtslosen Systems;
- die eines veränderlichen, geschichtlichen Systems im Sinne einer Transformation.

Und, wenn man diese beiden Dimensionen von Geschichte betrachtet,

- die Morphologie einer lebensweltlich wirksamen, "objektiven" Gegebenheit von Geschichte als Realität;
- sowie eine Morphologie der Interpretation solcher Gegebenheiten, als das, *was* wir als 'Geschichte' wahrnehmen – interpretieren, und damit (ex post) konstruieren.

¹⁷ Nach Campbell, Joseph (Ausg. von 1996): *Mythologie des Westens*, 590-593. Wörtliche Zitate in Anführungszeichen. Das *Numinose* bezieht sich auf Rudolph Otto (1917): *Das Heilige*, einem der Pioniere der Mythenforschung; zur Ähnlichkeit von numen und nomen vgl. Eliade, Mircea (1957): 7, und Cassirer, Ernst (1973): 29

¹⁸ Nach Rudolph Otto, zitiert in Eliade (op. cit.): 7. Zum *Absolutismus* der Realität und seiner mythischen Überwindung vgl. Blumenberg (op. cit.): 10f.

Diese vier Typen können als basale Morphologien von Geschichte bzw. Geschichtlichkeit aufgefaßt werden. Wobei Typ zwei, Geschichte als wie auch immer geartetes sich transformierendes System, und Typ drei, Geschichte als Realität, als ein zusammenhängendes Ganzes, als eine Realität sui generis aufzufassen sind. Wie gesagt, es geht hier lediglich um ein Modell, um das Typenhafte, wörtlich Typologische der Darstellung, nicht um konkrete lebensweltliche geschichtliche Gegebenheiten, die ihm als Modell immer inhärent zugrunde liegen.

Was unser Augenmerk auf ein zentrales Problem jeglicher Geschichtstheorie richtet, das Spannungsverhältnis zwischen lebensweltlicher Wirklichkeit und Interpretation, letztere als Konstrukt einer Wirklichkeit verstanden. Denn Geschichte ist immer beides, reale Wirklichkeit und die Wirklichkeit, die durch ihre Interpretation erzeugt wird.¹⁹ Es geht mit anderen Worten um die morphologischen Typen drei und vier von Geschichte, als ihren Dimensionen. Oder mit anderen Worten, um die Unterscheidung in Realität und Wirklichkeit in der Weise, daß jede Realität auch Wirklichkeit ist, aber nicht jede Wirklichkeit auch objektiv real sein muß. Analog der oben getroffenen Unterscheidung in Entwicklung und Evolution gilt es hier zu trennen, wenn von Morphologien der Geschichte die Rede ist. Denn nimmt man *Wirklichkeit* wörtlich als das Wirken von etwas, können auch Ideen, Interpretationen ihre eigene Wirklichkeit erzeugen, die gerade im Falle geschichtlicher Prozesse mit der tatsächlich gewesenen historischen Realität keineswegs übereinstimmen muß – was wir als historischen Prozeß untersuchen ist nicht mehr da, und von daher eo ipso der Interpretation ausgesetzt. Vor diesem Hintergrund zurück zu obigem Schema und den in ihm ausgedrückten Typen, wobei besonderes Augenmerk auf den mit drei und vier gekennzeichneten Typen und ihrer Interaktion liegen soll.

Zunächst geht es bei allen vier morphologischen Typen des Verhältnisses zwischen Weltbild und Wirklichkeit um die spezifische Beziehung zwischen Mythos und Weltbild. Die grundlegende Eingangsthese war, daß es Mythen bzw. Mythologien als kohärente mythische Systeme sind, welche den "narrativen Kern" eines Weltbildes abgeben. Fußend auf der Annahme, daß es letzte, nicht hinterfragte Basisannahmen über das Wesen der Realität gibt, in ihrer Ausdrucksform als jeweilige Welt, in der wir leben, die de facto axiomatischen Charakter haben. Basisannahmen also, deren inhärente Wahrheit unmittelbar offenbar ('evident') wird und die ergo in sich selbst ruhen, nicht mehr hinterfragt werden müssen; Annahmen, auf denen andere dann aufbauen können. Und da es um Weltbilder geht, bedarf es in ihrem Falle kosmologischer Axiome – Mythen. Oder spiegelbildlich ausgedrückt: Mythen weisen axiomatischen Charakter auf.²⁰ Damit hat ein Mythos, solange er geglaubt wird, im Wortsinn *religiösen* Charakter, und das sich auf die Mythologie beziehende Weltbild, in der er steht, ebenfalls: das betreffende Weltbild bleibt immer auf seine es konstituierende mythologische Axiomatik zurückgebunden, bezogen.²¹ Wobei mit Blick auf die wirklichkeitsschaffende Kraft von Mythologien immer beides eine Rolle spielt, Axiomatik als Ziel und Forderung sowie als letzte Begründung, als Korpus heiliger und deshalb wahrer Geschichten. Es liegt im Wesen des Mythos, konstatiert Blumenberg, daß er etwas anderes nicht mehr ist. In der Diktion der hier vorgestellten Ideenwelt ausgedrückt: er ist autopoietisch sich selbst. "Nicht in den Ursprüngen seiner Inhalte, nicht im Einzugsgebiet seiner Stoffe und Geschichten liegt die Geschichtsmächtigkeit des Mythos begründet, sondern darin, daß er seinem Verfahren, seiner 'Form' nach etwas anderes *nicht mehr* ist."²²

¹⁹ Zu den einzelnen Facetten s. Goertz (2007; op. cit.) und Jaeger (op. cit.), sowie die dort angegebene Literatur.

²⁰ Von griech. axioma [ἀξιωμα], unangetastetes Ansehen; aber auch: Forderung, Ziel. In der abendländischen philosophischen Tradition ist ein Axiom "...ein Grundsatz, dessen Wahrheit unmittelbar einleuchtet, der eines Beweisgrundes weder bedürftig noch fähig ist und als Grundlage der Beweise für weitere Sätze gilt: der Ausgangspunkt eines deduktiven Systems, das selbst nicht deduzierbar ist..." [Hoffmeister (op. cit.): 101]. Man vergleiche diese Charakterisierung mit den eingangs skizzierten Eigenschaften des Mythischen.

²¹ *Religiös* von lat. religare, anbinden, zurückbinden in der Weise einer Verankerung [Heinichen (op. cit.): 732].

²² Blumenberg (op. cit.): 22; Hervorhebungen durch ihn selbst.

Zusammen mit seinem axiomatischen Charakter macht diese selbstreferentielle Geschlossenheit, dieses nichts mehr anderes als sich selbst sein den Mythos tautologisch. Das betrifft dann sowohl Geschichtstheorien als auch Theorien über Geschichte; besonders, wenn es sich bei letzteren um Morphologien handelt, um Versuche also, deren Inhalt in der Erzählung geschichtlicher Transformation als Geschehen besteht, das nach *übergeordneten Kriterien strukturiert* ist. In einem direkten und unmittelbaren Sinne sind Mythen Vorausurteile, gründende Basis unserer jeweiligen Weltsicht. Vor allem, wenn es um den von Geschichtstheorien als so wichtig erachteten Zusammenhang zwischen Lebenswelt und Geschichte geht. Bei der Beurteilung des Vergangenen, sagt Jacob Burckhardt, hängen wir letztendlich von den Vorurteilen unseres Egoismus, bestenfalls von den Wünschbarkeiten unserer Zeit ab, welches verwandt Scheinendes billigt, das dem Egoismus und/oder Zeitgeist Unverständliche aber mißbilligt.²³

In Bezug auf die mythische Bedingtheit von Geschichtsauffassungen, d.h. von *Geschichtsverständnis als solchem*, ist das mehr als nur plattes anthropologisches Hindernis, mehr als lediglich menschliche Neigung, und damit Schwäche (die wir ja rational beseitigen könnten), sondern konstitutiv. Wie weit das gehen kann, zeigt folgender Fall einer (insbesondere historischen) Erzählung als "offener Text" vs. einer (als wissenschaftlich angesehenen) Erklärung. Der Gegensatz zwischen Erzählung und Erklärung sei so zu deuten, so der Autor, daß erstere immer mehrere alternative Erklärungen anbietet, selbst auch solche, die jetzt noch gar nicht in den Blick gerückt sind, sondern auf künftige Interpreten warten²⁴ – auf den Geschichtsraum in seiner Dimension als Zukunft. Geschichte als *historia rerum gestarum* wird dann automatisch Gegenstand der Erzählung, und somit zu dem der Interpretation.

Womit wir bei der heute so verbreiteten Haltung der Welt als Text angelangt sind, von Geschichte als postmoderner Konstruktion. Bei dem Glaubensgrundsatz nämlich, daß die sprachliche Konstruktion der Wirklichkeit bedinge, daß verschiedene Beschreibungen dann auch verschiedene Wirklichkeiten generieren;²⁵ nicht nur, daß von 'der' Wirklichkeit gar nicht mehr gesprochen werden könne, geht man redlich an sie heran (das war schon der griechischen Philosophie klar), sondern mehr noch, daß sie im Prinzip zu einem *ad libitum* der Interpretation wird, was impliziert, daß sie im Prinzip völlig aus dem Blick verschwinden kann. Die Wirklichkeit wird zur *Idee*, und Ideen über Wirklichkeit gibt es viele. Neben dem unfreiwilligen Platonismus einer solchen Haltung ist daran bemerkenswert, daß dieses *ad libitum* als Extremposition, als Verneinung allen Glaubens nicht durchgehalten werden kann. Denn selbst bei Versuchen, Geschichte auf diese Art zu beschreiben wird nicht nur beschrieben ("erzählt"), sondern immer auch erklärt, und sei es unterschwellig, implizit: damit überhaupt eine Erzählung zustande kommt, müssen Hypothesen in sie einfließen²⁶ – als implizite Basisannahmen (basic assumptions), als *tacit knowledge*, oder wie es ein psychologisch versierter Beobachter formulierte, als *unthought known*, ungedacht Gewußtes.²⁷ Damit ist selbst die reinste Beschreibung keine reine Beschreibung mehr. Es fließt etwas in die Beschreibung immer mit ein, was im zu beschreibenden Sachverhalt nicht wahrnehmbar, nicht unmittelbar evident ist (zu dieser anderen, so problematischen Konzeption vgl. S. 9) – besonders bei der Beschreibung geschichtlicher Vorgänge, wo Evidenz ja auch auf "geistiger Einsicht" beruhen kann, nicht nur auf direkt empirischer Anschauung. Worauf beruht nun diese "geistige Einsicht" als indirekter Form der Erfahrung

²³ Burckhardt, Jacob (Ausg. von 1988): 9

²⁴ Acham, Karl (1982): 359. Deshalb kann auch jede Quelle immer wieder neu interpretiert werden. Auf den Gegensatz zwischen *Erzählung* und *Erklärung* wird später vertieft eingegangen.

²⁵ *ibid.*: 361

²⁶ *ibid.*: 366. Zur Wirklichkeit als Idee siehe S. 6, Idee als Urbild.

²⁷ Zum *unthought known* siehe Bollas, Christopher (1987): 278f.

von Geschichte, wenn nicht auf Glaubensgrundsätzen, letzten Gewißheiten? Das umfaßt ebenfalls die Gewißheit, daß es keine Glaubensgrundsätze, und ergo auch keine Gewißheiten gibt. Der Mythos einer entmythisierten Welt ist eben auch ein Mythos, und im Sinne Blumenbergs etwas anderes nicht mehr. Wie jeder Mythos ist auch dieser ein ungedacht Gewußtes, und die von Blumenberg angesprochene Geschichtsmächtigkeit hält auch bei ihm solange an, wie er geglaubt wird und dadurch zu ihm verwandten, "passenden" Folgeideen führt. Zum Beispiel der, daß es eine seiner Konsequenzen sein muß (axiomatisch), daß wir an nichts mehr glauben können; außer eben, *daran* zu glauben.

Selbstverständlich sind nicht alle Glaubensgrundsätze irrational und/oder letztlich mythischen Charakters. Das wäre eine zu grobe Vereinfachung. Wie früher gesagt (S. 4), Mythos ist nicht gleichbedeutend mit Lüge, Unwahrheit, Aberglauben oder schlichter Verblendung; das kann der Fall sein (z.B. im Fall des Mythos eines freien Marktes), muß es aber nicht. Vor allem Grundsätze, die lediglich zeitweise, auf Abruf sozusagen aufgestellt werden wie z.B. wissenschaftliche Thesen, lassen sich mit rational geleiteten Verfahren überprüfen, und auf andere, hinter ihnen liegende Grundsätze zurückführen. Das Problem ist nur, daß man irgendwann, in der Verfolgung einer solchen Kette sich selbst bedingender Kausalität, auf Grundsätze stößt, die nicht mehr zurückführbar auf andere sind sondern axiomatischen Charakter haben: dann ist die jeweilige Kausalkette zu Ende, und es bleibt nichts anderes übrig, als diese letzten Gründe, diese Axiome als Basisannahmen über das Wesen des Wirklichen entweder zu glauben oder abzulehnen. Wenn diese *basic assumptions* Kosmologien zum Inhalt haben – gleichgültig, um welche es sich im Einzelfall handelt: Gesellschaften, Gruppen, Kulturen, astrophysikalisch fundierte Weltbilder, oder eben um unser Thema, Geschichte – sie alle sind ex definitione mythisch da kosmologisch, wobei technisch formuliert ein 'Set' solcher Basisannahmen dann eine Mythologie bestimmter Ausprägung verkörpert. Basisannahmen, die ihren Werdegang als Axiome oft in Form sich verfestigender Hypothesen begannen, als Vorstufe zum Mythos: als sog. Mythologeme, archetypische, "natürliche" Elementargedanken, die sich dann kulturspezifisch synchron und diachron zu gesellschaftlichen, historischen "Völkergedanken" ausweiten.²⁸ Bedeutet im Sinne der hier gewählten Terminologie, daß sich Mythologeme zu Mythen einer best. Kultur oder Gesellschaft (oder Untergruppierungen von ihr) als Kern eines Weltbildes entwickeln können. Aspekte, auf die wir zurückkommen werden. Es bedeutet aber auch, daß die Übergänge zwischen "bloßen" Ideen und Mythen durchaus fließend sein können, und insbesondere was Geschichtsmorphologien anbelangt, daß die Grenze zwischen klar statuerter Hypothese (Annahme) und impliziter basic assumption sehr wohl verschwimmen kann. Wie gesagt, dazu später mehr.

Eines jedoch ist jetzt schon sicher: es geht letzten Endes um Glaubensfragen. Glauben oder ablehnen – rückt damit die Mythologie in die Nähe der Ideologie? In einem wörtlichen Sinne ja, denn ursprünglich bedeutete *Ideologie* (aus *idea* und *logos* gebildet) nichts weiter als Bedeutung (Logos) von Ideen, oder "Ideenlehre". Nach ihrer Herkunft aus der französischen Aufklärung war mit ihr eine Analyse der Inhalte der seelischen Tätigkeiten und Vorstellungen (fr. *idées*) gemeint, um daraus Regeln für Erziehung, Recht und Staatstätigkeit zu gewinnen.²⁹ Aus diesem praktisch motivierten, auf das *Management* des Menschen abzielenden Vorgehen entstand erst später ein fader Beigeschmack im heutigen Sinne von Ideologie: als doktrinäre,

²⁸ Campbell (op. cit.): Schöpferische Mythologie: 20, zurückgehend auf ein Konzept des Völkerkundlers Adolf Bastian aus dem 19. Jahrhundert, als im Zuge der Kolonisierung des Raums vermehrt ethnographisch motivierter Kontakt zu nicht-abendländischen Kulturen gesucht wurde. Nach Bastian sind solche archetypischen Gedanken "Elementargedanken", die zu einer best. Kultur spezifisch dazugehören und für diese *konstitutiv* sind; ferner sind sie *kollektiv*, also keine rein individuelle, oder bloß kleine Splittergruppen betreffende Angelegenheit (wie das heute vorwiegend der Fall wäre). Bastian zit. in Campbell (op. cit.): Mythologie der Urvölker: 47f.

²⁹ Hoffmeister (op. cit.): 319

auf Manipulation abzielende Weltsicht, deren Inhalt eine Mythologie der Beherrschung, und deren Format eine Praxis der Unterwerfung ist, der *Objektivierung* von allem – alles, gleichgültig was es sei, muß zum Objekt werden, auch Menschen. Muß in das Prokrustesbett eines Systems gezwängt, um beherrschbar und damit kontrollierbar zu werden. War das aber nicht auch das, was Cassirer eingangs (S. 17) als "Notwendigkeit von Geschichte" ausgab? Im Zusammenhang mit dieser Notwendigkeit, die ja immer auch eine der *Strukturierung* geschichtlichen Materials bedeutet (Marduk muß irgend eine Struktur schaffen, will er eine Welt schaffen), ist der Übergang zwischen Mythologie und Ideologie fließend; und damit der zwischen Historiographie und Ideologie ebenfalls. Es liegt am bildhaften Charakter der Vorstellungen über Geschichte – wie die französische Aufklärung es bereits faßte, ist eine Vorstellung letztlich eine Idee, ein eidos von etwas; beispielsweise von geschichtlichen Prozessen.

In der Geschichte wie in anderen Humanwissenschaften, sagt Hayden White, beinhaltet jede Repräsentation der Vergangenheit ideologische Implikationen, und hat eine ideologische Basis; selbst beim objektivsten Versuch, Geschichtsschreibung nach dem Ranke'schen Ideal zu verfassen. Nicht allein wegen des bildhaften Charakters unserer Vorstellungen über das Vergangene, sondern auch dadurch (wiewohl verbunden), daß mit ihm oft ein utopisches Element verknüpft ist. Ein Element, daß sich dann klar, meint in obigem doktrinären Sinne als festgefügtes Ideengebäude mit praktischem Impetus äußern kann – nach Karl Mannheim als 'situativ kongruente', d.h. den soziopolitischen Status Quo aufrecht erhalten wollende, oder als 'situativ transzendente' Ideologien, die eben diesen Status Quo überschreiten, praktisch verändern wollen.³⁰ Kann, aber nicht muß; meist läuft der ideologische Einfluß – der White zufolge den Historiographen des 19. Jahrhunderts noch durchaus bewußt war – viel unterschwelliger ab. Was nicht heißt, daß er dadurch ungefährlicher wird. War das 19. Jahrhundert noch bemüht, klare ideologische Positionen der Geschichtsschreibung bewußt zu machen, nicht etwa, um 'basic assumptions' offenzulegen sondern gerade *um* zu beweisen, daß eine Geschichte als *Fortschrittsgeschichte* in *einer* historisch realistischen Perspektive der Vergangenheit und Gegenwart zu interpretieren sei – der Geschichtsraum in seiner Transformation also nur eine gültige Auslegung zuläßt – so hat sich dieses Bemühen später verwässert³¹ und kam mit dem eingangs erwähnten "Sturm der Postmoderne" (S. 18) endgültig zum Erliegen. Ideologische Kontaminierung, vor allem für ideologisch feste Poststrukturalisten ein Graus (wegen des Glaubens an das Nichtglauben), scheint dennoch ein unüberwindbares methodologisches Problem geblieben zu sein, alleine schon bedingt durch die Notwendigkeit zur Strukturierung: "...even those historians who professed no particular ideological commitment and who suppressed the impulse to draw explicit ideological implications from their analysis of past societies could be said to be writing from within a specifiable ideological framework, by virtue of their adoption of a position vis-à-vis the form that a historical representation ought to take. Unlike the natural sciences, the human sciences are...inevitably impelled towards the adoption of ideological positions by the epistemological wagers that their practitioners are forced to make among contending theories of what an "objective" human science might look like."

Geschichtsschreibung als ideologisch motiviertes Unternehmen? Anscheinend, zumal der früher angesprochene, methodologisch ebenfalls nicht befriedigend lösbare Konnex zwischen Lebenswelt und geschichtlicher Interpretation (S. 23) zum Tragen kommt: es geht nie nur um Geschichte *von* (etwas), sondern immer auch um Geschichte *für* jemand, für ein Publikum von Rezipienten, für das Geschichte geschrieben wird.³² Warum überhaupt Geschichte schreiben, wenn keine Leserschaft vorhanden ist, oder zumindest angenommen wird? Aber damit nicht genug. So gewichtig dieser Aspekt ist, reicht die Perspektive des Ideologischen

³⁰ Aus White, Hayden (1978): 68f. K. Mannheim zitiert (68) aus seinem Werk *Ideologie und Utopie*.

³¹ *ibid.*: 68; sowie 69, das wörtliche Zitat.

³² *ibid.*: 104, zit. Claude Levi-Strauss.

noch weiter, geht es doch um das Bildhafte des gesamten Unterfangens, um die früher angesprochene *Imagologie* des Ganzen.³³ Ursprünglich ein Verfahren der Textinterpretation und von der Enigmatik des Barock abstammend, kann eine Imagologie als Gestaltlehre im weitesten Sinne aufgefaßt werden, auf das schon angesprochene Wahrnehmen von Mustern, Ganzheiten. Zum Beispiel in Form des Versuchs des 19. Jahrhunderts, die Lebenswelt seiner Zeit als notwendiges Ergebnis vorheriger geschichtlicher Transformationen zu erklären, und damit ein Gesamtbild, eine *Gestalt* von Geschichte zu entwerfen, die dem Muster teleologischer Gerichtetheit folgt. Also nicht nur einen Verlauf nachzeichnet, der so, aber auch ganz anders hätte verlaufen können, sondern der zwangsläufig, notwendigerweise so verlief wie er es tat. Ein solches Gesamtbild von Geschichte bestimmt dann den Blick der mit ihr Befassten, legt ganz unmittelbare und wörtlich deren *Weltsicht* fest. Im wörtlichen Sinne als Logos der Bilder verstanden, stiftet Ideologie Sinn, gewährleistet also das, was Rüsen als "historische Vernunft" bezeichnete, ein historisches Denken, das nicht einfach etwas über Vergangenheit behauptet, sondern immer auch die Gründe dafür angibt; also eigentlich etwas sehr Einfaches und Elementares bezeichnet, wie er hinzufügt.³⁴ Es geht letzten Endes um Sinnbildung durch Zeiterfahrung, eine mentale Operation, in der sich Geschichtsbewußtsein konstituiert, nämlich derart, daß "...Zeiterfahrungen im Hinblick auf Handlungsabsichten gedeutet werden und als gedeutete in die Sinnbestimmung der Welt und in die Selbstinterpretation des Menschen eingehen, die ihm zur Orientierung seines Handelns und Leidens dienen. Mit dem Terminus 'Sinn' soll deutlich werden, um welche Dimension von Handlungsorientierung es beim Geschichtsbewußtsein geht; denn 'Sinn' ist Inbegriff der Gesichtspunkte, die der Entscheidung über Zwecke zugrundeliegen, Geschichtsbewußtsein ist also nicht...konstituiert in der Zweckrationalität...sondern in dem, was man im Unterschied dazu 'Sinnrationalität' nennen könnte. Es handelt sich um eine Rationalität nicht der Zuordnung von Mitteln zu Zwecken und Zwecken zu Mitteln, sondern der Hegung von Absichten und der Bestimmung von Zwecken."³⁵

Das wird dann aber genau zum Problem einer Gestaltwahrnehmung, und von mythischer Bedingtheit: welche Absichten ich habe und welche Zwecke ich demgemäß verfolge, hängt von meiner Weltsicht ab, die Resultat meines Weltbildes ist; und es hängt vom Korpus seiner wahren Geschichten ab, welches Weltbild das ist. Damit ist mein Geschichtsbewußtsein letztlich mythisch bedingt, und damit Gegenstand der Gestaltwahrnehmung, des Verhältnisses von Evidenz und Imagination. Denn, so die These, nur der Mythos als kosmologische wahre Geschichte ist in der Lage, Geschichte als Gestalt wahrzunehmen.

Geschichte als Gestaltwahrnehmung eines Transformationsprozesses? Damit rückt ein weiteres methodologisches Problem in den Vordergrund: nicht nur die weltbildliche Abhängigkeit von Bildern, sondern ihre inhärente Unschärfe. Man kann entweder, der platonischen Tradition folgend, *Idee* durch *Begriff* ersetzen, oder 'Idee' als 'Bild' lassen. Bei der ersten Variante, obwohl vernünftig, ist nicht viel Klarheit gewonnen, da diese Konzeption eine übersinnliche weil allem Sinnlichen übergeordnete Wirklichkeit annimmt, die in Richtung eines Goethe'schen Typus, der (Ur-)Gestalt geht.³⁶ Oder doch? Denn wie Windelband schon bemerkte, der Schwierigkeiten "ideologischer" Geschichtsinterpretation wohl gewahr werdend, bleibt die Erkenntnis vom Wesen des Kreises auch dann noch richtig, wenn es keinen vollkommenen Kreis gibt.³⁷ Bleiben wir bei der Idee als Bild. Jeder Versuch, die Idee als Bildlichkeit zu erfassen, ist zwar von vornherein mit dem Problem der Rekursivität belastet, einfach deshalb, weil bereits die Idee einer Idee an Bildlichkeit, an mehr als rationale begriffliche Konstruktion gebunden ist. Eine Lösung dieses methodologisch

³³ Vgl. S. 10; zur Imagologie und Enigmatik: Rolf-Ulrich Kunze, pers. Mitteilg. Enigmatik im wörtlichen Sinne bedeutet die Kunst der Rätselaufdeckung (von *ainigmatikos* [αινιγματικός], rätselhaft).

³⁴ Rüsen (1983): 16

³⁵ *ibid.*: 51; Hervorhebungen durch den Autor. Zum Verhältnis von Evidenz und Imagination vgl. 10, 12

³⁶ Mitchell, W. J. T. (2008): 15

³⁷ Windelband, Wilhelm (1899): 550

Unlösbares liegt darin, "dem Problem der Rekursion freies Spiel zu lassen". Es geht um die Unterscheidung in *pictures* und *images*, um die Art und Weise, wie ich (etwa als Historiker) meine inneren Bilder, meine Images darstelle als Pictures; und zweitens, welches Image das jeweilige Picture vermittelt, im Sinne einer Imagologie als *imago mundi*.³⁸ Im Beispiel der obigen Abbildung 1 wäre dann diese Abbildung, als konkretes materialisiertes Schema, ein 'picture' einer bestimmten *imago* von Welt. Es geht um Gestaltwahrnehmung als Weg des *Verstehens*. Ein Bild, gleichgültig ob in verbaler oder nicht-verbaler Form geäußert, ist symbolisch, drückt etwas aus, das mehr ist (bzw. auf mehr verweist) als das Bild selbst, als solches, unmittelbar (physisch, oder als Wortkonstruktion) wiedergibt.³⁹ Bilder, so sie Sinnbilder sind, verkörpern "subliminal projizierte Schlüssel" über die *Qualität* des bildlich Dargestellten.⁴⁰ Ein Beispiel möge dies verdeutlichen; es zeigt ein weltbildliches Symbol des fin de siècle, jener Zeit des Ideologischen, die Geschichte als zwangsläufige Gerichtetheit sah.



Abb. 2: Geschichte als teleologischer Akt⁴¹

³⁸ Mitchell (op. cit.): 15, zu Platon; und 15f., zu image vs. picture.

³⁹ Von griech. symbolon, ursprünglich eine in der Mitte gebrochene Münze bezeichnend, die, wenn zusammengesetzt, 'das ganze Bild' ergibt. Ein Symbol ist ein *Sinnbild* derart, daß ihm "...die Bedeutung so innewohnt, daß zwischen sinnlicher Erscheinung und abstrakter Bedeutung nicht unterschieden, ja daß der Sinn allein in dem Bild sichtbar und anderweitig überhaupt nicht, insbes. nicht verstandesmäßig mitgeteilt werden kann." (Hoffmeister (op. cit.): 594. Ein Bild ist *bezeichnend*.

⁴⁰ White (op. cit): 105; Hervorhebung durch den Autor.

⁴¹ Kraemer, Hans (1905): Band V, 413

Die Darstellung zeigt mehr als nur reinen Fortschrittsoptimismus. Sie zeigt eine Wirklichkeit gewordene Utopie, etwas, von dem frühere Generationen nie annahmen, daß es jemals Wirklichkeit werden könne. Der ganze Duktus des Bildes weist darauf hin. Die im Stil klassischer Götterdarstellungen gehaltenen Gestalten, die ihre Opfer in Form technischer Gerätschaften darbringenden Arbeiter; die Landschaft des Hintergrundes, im Unterschied zu früheren Darstellungen idealer Landschaften nicht mehr eine naturhafte Idylle, sondern Oswald Spenglers Ebenen der Gegenwart, durchsetzt von rauchenden Schloten und Türmen, Symbole der neuen Macht der Produktivität und des technisch-wissenschaftlichen Ingeniums. Das Ethos einer unbedingten Gerichtetheit taucht auf, der Wille, eine Welt als Wille und Vorstellung Wirklichkeit werden zu lassen. Eine *Gesinnung* als 'Sinn' von Geschichte, die auf ihren narrativen Kern heruntergebrochen so umschrieben werden kann: "Im Ethischen des Abendlandes ist alles Richtung, Machtanspruch, gewollte Wirkung in die Ferne." ⁴²

Was hier gezeigt wird ist mehr als nur ein Bild, sondern, im Vorgriff auf das Kommende, eine *ganze Welt*; in Verlängerung des Mythos von der Machbarkeit der Welt wird hier die Utopie einer Welt als Artefakt gezeigt, die ewig währt – ein Mythos bis heute. Zu erreichen über die laufende Neuschaffung dieser Welt in stetigem Fortschreiten, in Gestalt einer technischen Welt als Perpetuum mobile, als verewigte Bewegung – in mythologischer Verkürzung: "Man hatte es satt, sich mit dem Dienste von Pflanzen, Tieren und Sklaven zu begnügen, die Natur ihrer Schätze zu berauben...Sie sollte nicht mehr in ihren Stoffen geplündert, sondern in ihren Kräften selbst ins Joch gespannt werden und Sklavendienste tun...Schon im 10. Jahrhundert treffen wir technische Konstruktionen von einer ganz neuen Art. Schon Roger Bacon und Albertus Magnus haben über Dampfmaschinen, Dampfschiffe und Flugzeuge nachgedacht. Und viele grübelten...über der Idee des Perpetuum mobile.

Dieser Gedanke ließ uns nicht wieder los. Das wäre der endgültige Sieg über Gott oder die Natur – deus sive natura – gewesen: Eine kleine selbstgeschaffene Welt, die sich wie die große aus eigener Kraft bewegt und nur dem Finger des Menschen gehorcht. Selbst eine Welt erbauen, selbst Gott sein – das war der faustische Erfindertraum, aus dem von da an alle Entwürfe von Maschinen hervorgingen, die sich dem unerreichbaren Ziel des Perpetuum mobile so sehr als möglich näherten. Der Begriff der Beute des Raubtieres wird zu Ende gedacht." ⁴³

Wir sehen eine Beschreibung, die in obigem Bild kulminiert. Was in ihr zum Ausdruck kommt ist eine Entwicklungstendenz, die als durchgehend angenommen wird (spätestens seit dem Mittelalter), als epochen-übergreifend, d.h. den Einzelfall geschichtlicher Bedingtheit transzendierend. Die Beschreibung, selbst ein Bild eigener Art, faßt zusammen, *abstrahiert* von der Fülle der Gegebenheiten, um zu dieser Tendenz zu gelangen. Welcher Weg, welche Rückschläge und Aberrationen seit den Tagen einer Welt als *machina mundi*, seit dem späten 16. und 17. Jahrhundert bis zum Zeitpunkt obiger Darstellung liegen, wird nicht geschildert; weil es in diesem Zusammenhang *nicht wichtig* ist. Was den so wichtigen Konnex zwischen Geschichte und Erfahrung angeht, wird Geschichte im Lichte dieser Tendenz erfahrbar; indem ihr ein Sinn unterlegt wird, eine gewisse Zwangsläufigkeit der Entwicklung, die sich in dieser Tendenz ausdrückt. Was die angesprochene "historische Vernunft" anbelangt: wenn Geschichtserfahrung – und nicht nur das bloße vonstatten Gehen, das Erleiden von Geschichte als stetigem Prozeß – an Sinnhaftigkeit geknüpft ist, dann wird dieser Sinn ex post in das Geschehen gleichsam eingezogen, hineingelegt. Von zentraler Bedeutung ist, daß dies ex post geschieht, nicht dem Gang der Dinge als solchem eigen ist; Sinn ist eine *transzendente* Angelegenheit. Denn an sich, so Norbert Elias, ist der Gegenstand von Geschichte, die Entwicklung von *cultura* (oder wie er es nennt, von 'Zivilisation') weder sinnvoll noch unsinnig. Die Zivilisation ist nichts Vernünftiges, schon gar nicht etwas Rationales, sagt er; obgleich von Menschen geplant und durch "vernünftige", zweckentsprechende Maßnahmen herbeigeführt, wird sie dennoch blind in Gang gehalten

⁴² Spengler, Oswald (1983): 435; Welt als Wille und Vorstellung: in Anlehnung an Schopenhauer.

⁴³ Spengler, O. (1931): 68f.

durch die Eigendynamiken ihrer Beziehungsgeflechte, "durch spezifische Veränderungen der Art, in der die Menschen miteinander zu leben gehalten sind." ⁴⁴ Eine sinnhafte Interpretation von Geschichte, so scheint es, ist immer weil zwangsläufig eine *teleologische* Interpretation. Was nicht heißt, daß sie damit auch völlig beliebig sein muß; es gibt Eigendynamiken, die ihr eigenes Momentum entfalten und so zu "objektiven" Tendenzen führen, ganz sinnlos ist das Ranke'sche Ideal nicht (wenn auch unerreichbar), Geschichte so zu schreiben wie sie wirklich gewesen ist. Aber dazu später mehr.

Im Augenblick interessiert das Bildhafte, und im Zusammenhang mit Sinn, das Phänomen der Gestaltwahrnehmung. Wenn man obige Darstellung als Ausdruck eines Weltbildes nochmals vergegenwärtigt, so ist auch sie eine *Zusammenfassung*. Das macht sie unscharf im Sinne von nicht ein-eindeutig, so interpretationsfähig wie die Erzählung gegenüber der Erklärung (vgl. S. 24) – es ist Vieles in dieser Darstellung enthalten was nicht unmittelbar in ihr wiedergegeben ist. Sie ist symbolisch, *verweist* auf etwas; nicht nur auf eine Gesinnung und die sie ermöglichende Mythologie, sondern wie gesagt auf eine Welt, genauer: auf eine bestimmte *Gestalt* von Welt. Wenn es Aufgabe der Geschichtswissenschaft sei zusammenzustellen, was sich wann ereignete und in diesem Zusammenhang eine "behavioristische Ideologie" Raum gewann, welche "die Berücksichtigung 'innerlicher' Strebungen, immanenter Aspekte jeglicher Art" als entbehrlich annahm, ⁴⁵ so greift dies eben zu kurz. Schon die Auswahl dessen, was zusammengestellt werden soll, hängt an Prämissen und Präferenzen und damit, letzten Endes, an weltbildlicher Bedingtheit. Wenn hingegen die vorrangige Aufgabe der Geschichte darin besteht, vergangene Lebenswelten zu rekonstruieren, dann sieht die Sache schon anders aus. In diesem Falle sind wir unausweichlich mit Gestaltwahrnehmung konfrontiert. Es geht nicht nur um ein Problem der Abgrenzung von Epochen – eine Epoche steht dann für eine bestimmte Lebenswelt, und die interessante Frage ist, warum sich eine Epoche wie zu einer anderen transformiert, als genuin *morphologische* Frage – sondern um Verstehen: von Gestalten. Es geht mit anderen Worten um den Grad, "...bis zu dem wir erfolgreich ein *inneres* Verhältnis davon erreichen können, wie das Leben in anderen Epochen als der unsrigen ausgesehen haben mag." ⁴⁶

Oder wenn man weniger pretentiös sein möchte und ein echtes Verstehen vergangener Lebenswirklichkeiten als schwierig ansieht (wer kann wirklich nachvollziehen, wie ein Zeitgenosse obiger Darstellung empfand), bleibt zumindest eines, die Gestaltwahrnehmung. Die Vorstellung der Wirklichkeit (auch der vergangenen) als Ganzes, so Blumenberg, ist zwar eine, die begrifflich nie ganz einzuholen ist; aber wenn wir uns mit Wirklichkeit beschäftigen, muß sie dann nicht wenigstens in unserer Vorstellung als Einheit, als unzerstückelt angenommen werden? Eine Wirklichkeit, von der wir uns "ein Bild machen" müssen. Bilder sind Möglichkeitsfelder (Dennis Sobolev), da sie keine in sich geschlossenen Systeme verkörpern, sondern allein durch die Fülle ihrer Bedeutungsmöglichkeiten bestimmt werden. ⁴⁷

Diese Fülle liegt nicht nur Bildern in direktem Sinne, sondern – als jeweiligem Bild in sich selbst – auch historischen Interpretationen zugrunde. Denn Rekonstruktion von historischen Prozessen kann sich nicht auf Elemente beschränken; Elemente ergeben noch kein Gesamtbild, keine Gestalt, und erst Gestalten erhalten Bedeutung. "...the criterion of validity by

⁴⁴ Elias, Norbert (1992), Bd. II, 316

⁴⁵ Danto, Arthur C. (1980): 407

⁴⁶ Danto (op. cit.): 407f. Wobei *Verstehen* eine sehr fragwürdige Kategorie ist, fügt er hinzu, denn "wo Vergangensein einen inneren Unterschied ausmacht, kann Verstehen nicht helfen" (416). Und, am Beispiel des Artefaktes 'Spinnrad': "Wenn Sätze über Spinnräder (oder dergleichen) von der Gegenwart ins Imperfekt übergehen, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden" (421). Mag sein, daß Verstehen vergangener Gestalten problematisch ist – aber es geht immer noch um *Gestalten*.

⁴⁷ Blumenberg und Sobolev zit. in FAZ Nr. 250, 28.10.2009, Seite N4.

which historical accounts might be assessed cannot depend upon their "elements", i.e., their putative "factual" content...pursued in isolation, each element would show itself to be beyond grasp." ⁴⁸

Wenn man so also nicht vorgehen sondern die Vergangenheit erklären will, steht man aber in der (dann) unvermeidlichen Gefahr der mythischen Bedingtheit seiner Aussagen. Zumal wenn die Auswahlmöglichkeit an Themen im Prinzip unbegrenzt ist, da 'Geschichte' sich letztlich nicht festmachen läßt, vor allem nicht als Geschichtsschreibung, die letzten Endes als eine "Philosophie des Geschehenen" (Friedell) aufgefaßt werden kann.⁴⁹ "Historians must...decide whether they want to *explain* the past (in which case they are indentured to mythic modes of representation) or simply *add* to the body of "facts" requiring such representation...this dilemma can be escaped...only if we recognize that history is a method with no distinct object corresponding to it; it is a discipline without a particular subject uniquely consigned to it...Any "alleged historical continuity"...is secured only by dint of "fraudulent outlines" imposed by the historian himself upon the record [of historical data]...What the historian offers as explanations of structures and processes in the past, in the form of narratives, are simply formalizations of those "fraudulent outlines" which are ultimately mythic in nature." ⁵⁰

Mythologische und somit weltbildliche Bedingtheit erscheinen also unvermeidlich; abgesehen davon, daß sie "betrügerisch" (fraudulent) sein können, was ein etwas zu hartes Urteil ist, breiten sie sich aus, wie die Idee der Gestalt, in der "Fülle ihrer Bedeutungsmöglichkeiten". Was den Geschichtsraum nahezu unermesslich macht. Welche konkreten Ausprägungen, welche *Kontur* letzterer erfährt ist dann eine weltbildliche Angelegenheit. Das Betrügerische des Verfahrens kann höchstens darin gesehen werden, daß um einen narrativen mythischen Kern eine ganze Geschichte gewebt wird, die in der Folge den Anschein von Objektivität erhält. In jedem Fall wird der Mythos zum bildnerischen Prinzip – siehe Abbildung 2. "Mythisches Darstellen...erzeugt im Prozeß, den es repräsentiert, die Bedingungen seiner Evidenz mit. Mythische Bilder erzeugen eine Wahrheit, die an sich selbst gemessen werden will. Die Überzeugungskraft und Wahr-scheinlichkeit ihrer Darlegung, die Kraft ihrer Bildlichkeit ist Medium und Garant ihrer Wahrheit. Mythische Darstellungen lassen sich an methodischen Parametern weder falsifizieren noch verifizieren." ⁵¹

Gleiches ließe sich über das Wahrnehmungszentrum dieses Ganzen sagen, der *Gestalt* als Evidenz schlechthin. Es gibt also, analog der erwähnten Sinnrationalität, eine andere Objektivität, eine, die als *prozessuale* Objektivität beschrieben werden könnte (S. 5); diese ist aber, so die Überzeugung des Verfassers, nur über Gestaltwahrnehmung erreichbar, wie fraudulent ein solches Verfahren auch immer sein mag. Eine auf den ersten Blick kühne, ja unhaltbare Behauptung; zudem scheint sie überholt, meint wissenschaftlich nicht ernstnehmbar, da wir ja alle wissen, allerspätstens seit dem Linguistic Turn, daß es Objektivität sowieso nicht gibt, ja gar nicht geben kann. In einem naiven Verständnis von 'objektiv' ist das natürlich zutreffend: die Erkenntnis von Entitäten "so wie sie wirklich sind" kann nicht unabhängig vom erkennenden Subjekt erfolgen, was impliziert, daß diese Entitäten nie als das erkannt werden können, was "sie wirklich sind". Das ist trivial. Nicht trivial ist aber die Gegebenheit *historischer* Objektivität, die zwei Ausprägungen erfahren kann. Einmal als Objektivität, die "durch das Dasein historischer Gemeinschaften, durch das seelische Zusammenwirken Vieler bestimmt und hervorgebracht" wird; und zum anderen, eine

⁴⁸ Claude Levi-Strauss, zit. in White (op. cit.): 56

⁴⁹ Friedell, Egon (1974): 3. In diesem Zusammenhang beschreibt er ein Paradox bezüglich der Objektivität eines solchen Unterfangens, ein Paradox, was die intendierte *Wissenschaftlichkeit* des Unterfangens angeht, und auf das wir wieder stoßen werden: schon eine rein "referierende" (wie er es nennt), d.h. nur Fakten aufzählende Geschichtsschreibung kann unmöglich objektiv sein (geschweige denn andere Verfahren), weil bereits die Auswahl und Gruppierung der Fakten subjektiv erfolgen muß (S.6); wie bereits beschrieben. Nun das Paradoxon (S.7): "Sobald die referierende Geschichtsschreibung versucht, eine Wissenschaft zu sein, hört sie auf, objektiv zu sein, und sobald sie versucht, objektiv zu sein, hört sie auf, eine Wissenschaft zu sein."

⁵⁰ Levi-Strauss, zit in White (op. cit.): 56f.; Hervorhebungen von White.

⁵¹ Boehm, Gottfried (1983): 533

Objektivität, die "durch die in allen Individuen als wirkend vorausgesetzte geistige Gesetzmäßigkeit des Erzeugens und Nacherzeugens von Kulturgütern bestimmt" wird.⁵²

Diese Ausprägungen gehen auf Hegel zurück, der zwischen subjektivem, objektivem und absolutem Geist unterscheidet. Was hier interessiert ist die objektive Variante. "Der objektive Geist ist das einer Gruppe, einer Gemeinschaft, einem Volke Gemeinsame, Überindividuelle, der Gemeingeist, der im Bewußtsein von Einzelnen gleicher Artung und gleicher Geschichte lebt und dem Wandel, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist..."⁵³

Wir kommen wieder in die Nähe der Mythologeme als "natürlichen Elementargedanken", und ihrer Emanation in "historische Völkergedanken" (S. 25), weil sie von Einzelnen gleicher Artung und gleicher Geschichte getragen werden müssen, als ihrem natürlichen Substrat sozusagen. Es geht mit anderen Worten um Weltbilder, und damit um ein ganz anderes Verständnis von Objektivität; um ein solches, das poststrukturalistisch gar nicht sein kann weil ein rein poststrukturalistisches Vorgehen völlig an der Natur des zu Erfassenden vorbeizielte würde, von Ganzheiten in Form geschichtlicher Gestalten. Ein nur zerlegender, im Wortsinn analytischer Poststrukturalismus kann das nicht leisten,⁵⁴ außer man ginge stringent nach dem Grundsatz stalinistischer Logik vor: für den, der nur einen Hammer hat, muß jedes Problem zum Nagel werden. Objektivität ist definiert als Fähigkeit, sachlich und sachgemäß das Wesen der betrachteten Sachverhalte herauszuarbeiten, unter möglicher Ausschaltung des nur Subjektiven.⁵⁵ Es geht um das Wesen der Sachverhalte, um ihre innere Gestalt – um das, was sie wirklich ausmacht.⁵⁶ Dieses alte Ansinnen bleibt die Grundlage selbst für Theorien neuer, d.h. essentiell konstruktivistischer Provenienz, wie wir im Fall der Autopoiesis-Konzeption sehen werden; sie bleibt auch bei ihr impliziter Anspruch, trotz ihrer Verneinung objektiver Erkenntnisfähigkeit. Es scheint Unüberwindbares zu geben, ungeachtet aller Bemühungen, in falsch verstandener Redlichkeit einen möglichst lupenreinen, d.h. möglichst *analytischen* Kritizismus zu etablieren.

Mythische Wirklichkeit als geschlossener Kosmos

Zurück zu den Elementar- und Völkergedanken. Objektivität wird zum geschichtlichen Problem, da geschichtlich bedingt weil dem historischen Wandel unterworfen. Damit wird sie zum weltbildlichen Problem, oder synonym, zu einem weltanschaulichen im wörtlichen Sinne. Wie dargestellt wird das Problem zum ideologischen, und ein Weltbild zur ideologischen Objektivität. Die Idee der Weltanschauung taucht bezeichnenderweise explizit erst um 1800 auf⁵⁷ (als ob die steigende Komplexität der Ereignisse zu einer solchen Idee gezwungen hätte), dem Beginn jener Achsenzeit, die zur Moderne führte. Und sie taucht bezeichnenderweise bei den Romantikern auf, jener Gruppe, deren "objektiver Geist" darin bestand, sich von "der Welt wie sie ist" (um diesen mythologischen Terminus zu gebrauchen) zurückzuziehen. Erstmals aufgebracht von Schleiermacher in seinen Reden über die Religion, wo es um die religiöse Anschauung des Universums, also des Ganzen geht – ein Mythos ist eine Rückbindung – ist der Inhalt der Weltanschauung die Totalität, und zwar hin "zu einem vollständigen Ganzen des Bewußtseins, mit eingeschlossen die Totalität der menschlichen Zustände", d.h. mithin von Geschichte. Das Ziel einer solchen Weltanschauung besteht darin, die "Ideen von der Welt an der Weltanschauung selbst und mit derselben" zu *realisieren*. Was

⁵² Hoffmeister (op. cit.): 439; "Nacherzeugen von Kulturgütern" ist genau die Tätigkeit historischen Erzählens.

⁵³ Zit. in Hoffmeister (op. cit.): 249

⁵⁴ *Analyse* kommt von griech. *analyein*, "auflösen". Eine Verfahrensweise, die in Reinkultur angewandt (was der Poststrukturalismus tut) ungeeignet zur Gestalterkennung ist und damit für morphologische Verfahren ausscheidet. Vgl. das von Goethe Postulierte (S. 12) über analytische und hermeneutische Verfahren.

⁵⁵ Hoffmeister (op. cit.): 439; "möglichst" ist der Punkt, auf den es hier ankommt.

⁵⁶ Wäre dem anders, hätten Theorien jedwelcher Art, z.B. die erwähnte Autopoiesis-Theorie, gar nicht aufgestellt werden können. Jede Theorie muß, ob sie will oder nicht, von so etwas wie einem Wesen der Dinge ausgehen.

⁵⁷ Vgl. Hoffmeister (op. cit.): 662, zum Ursprung der Weltanschauung; auch im Folgenden, zu Schleiermacher.

nicht nur ideologisch anmutet, sondern ausgesprochen gefährlich; Fichte's absolutes Ich, aber auch das Dritte Reich und die Rote Armee Fraktion kündigen sich im Geschichtsraum des Zukünftigen an. Denn um was es hier geht ist nicht friedliche Kontemplation oder akademisches Studium, trotz allen Rückzuges von der Welt, sondern hier wird eine Mythologie der Beherrschung formuliert, ein *Besitz* von Geschichte in der Weise, wie ihn Cassirer forderte. Weltanschauung, so die Schlußfolgerung Schleiermachers, ist Weltordnung aus einer Idee heraus. Das *ist* Weltbild als ideologische Objektivität – eine Weltordnung (im Sinne von *I*), ein geschlossener Kosmos soll angestrebt werden. Um beides zu verstehen, Gefahr und heutige lebensweltliche Bedingtheit mit ihrem Mythos der Freiheit, ist ein Exkurs in die Morphologie einer speziellen *conditio humana* notwendig, in eine Bedingtheit, die mit der 'ironischen Schweben' (S. 14) bereits angesprochen wurde. Ohne Kenntnis dieser Morphologie wird der Rest des hier Dargestellten nicht verständlich.

Denn das eingangs erwähnte Ziel einer Geschichtstheorie, zu den "eigentlichen Bewegungsstrukturen historischer Prozesse vorzustoßen" (S. 3) kann nur erreicht werden, wenn die damit verbundene Problematik, daß historisches Erzählen zu wesentlichen Teilen auch ein "lebensweltliches Phänomen" darstellt, genauer beleuchtet wird – es geht um den Zusammenhang zwischen Weltbild und Erfahrung, letztere hier verstanden als Selbsterfahrung im wörtlichen Sinne: wie sehen die Menschen sich selbst, jene Elemente des geschichtlichen Prozesses, die zugleich sein Subjekt und Objekt sind? Und wie entsteht daraus das, was als *ideologische* Objektivität bezeichnet wurde? Meint im Sinne Schleiermachers, Weltordnung aus einer Idee heraus zu entwerfen, und Geschichte ganz im Lichte dieser Idee zu interpretieren? Das Problem der sog. historischen Referentialität – ist Geschichte eine objektive Gegebenheit oder eine subjektive Konstruktionsleistung, oder beides – stellt sich bei einer solchen Sichtweise gar nicht mehr. Ebenso wenig wie das heute als zentral empfundene Problem der Geschichtstheorie, die "offensichtliche Doppelnatur der Historie als Bewußtseinsinhalt und objektive Gegebenheit".⁵⁸ Ein Problem, das die Geister heute beschäftigt – als wesentliches Ergebnis der gleich zu berichtenden Vorgänge: die Vorherrschaft des Subjektiven als Signum eines ganzen Zeitalters und als Garant für die (gerade heute) so ersehnte Einheit der historischen Erfahrung. Das Problem heute, wie an dieser Einheit auch theoretisch begründet festgehalten werden könne,⁵⁹ stellte sich damals so nicht; es ist aber damals angelegt worden.

Wilhelm von Humboldt brachte es auf den Punkt, als "hermeneutische Grundüberzeugung". In seinem Aufsatz Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers sagte er, daß Geschichte eine Einheit äußeren Geschehens und inneren Begreifens sei, was eine "vorhergängige, ursprüngliche Übereinstimmung zwischen dem Subjekt und dem Objekt" voraussetzt⁶⁰ – also genau das, was mit einem Poststrukturalismus als *Ergebnis* moderner Lebenswelt weggewischt wurde. Seit das Subjekt in der eingangs erwähnten Weise privatisiert wurde, kann von dieser Einheit keine Rede mehr sein, sondern nur noch von individualistisch-postmodernem Wähnen; von dem, was Platon *doxa*, bloßes Meinen nannte. Das von der Romantik hochgehaltene Subjekt löste sich anscheinend in einem evolutionären Geschehen rasanter Komplexitätssteigerung auf, im Rahmen einer Morphologie des Weltverlustes. Der Versuch der Romantiker diese "ursprüngliche Übereinstimmung" herzustellen ging nicht auf.

⁵⁸ Jaeger (op. cit.): 805, zur hist. Referentialität und dem zentralen Problem der Geschichtstheorie.

⁵⁹ Jaeger (op. cit.: 806) zum Problem heute: " Das Problem, wie an dieser Einheit...geschichtstheoretisch festzuhalten sei und damit der Zusammenhang dessen, der erfährt, mit dem, was er erfährt, gewahrt werden könne, stellte nach dem Ende des Historismus eine der größten Herausforderungen der Geschichtstheorie dar. Die wechselnden Konjunkturen eines subjektivistischen Konstruktivismus oder eines objektivistischen Realismus lassen sich vor allem als konträre Antworten auf diese Frage verstehen."

⁶⁰ Humboldt zit. in Jaeger (op. cit.): 805; zur Privatisierung siehe S. 15

Eigentlich begann der Versuch schon sehr viel früher, denn er ist als *longue duree*, wenn auch mit Unterbrechungen, einer der morphologischen Grundzüge unseres Kulturkreises. Es geht darum, Geschichte zu *machen*, und das ganz subjektiv. Im Sinne der in Abbildung 1 ausgedrückten Zusammenhänge formuliert: das Subjekt macht sich seine Welt. Komplett.

Die Romantik, schreibt Berlin, ist ein Wendepunkt "in der Geschichte menschlichen Denkens und Verhaltens in Europa"; wobei er unter Wendepunkt einen grundlegenden Wandel der Weltansicht versteht.⁶¹ Dieser Wandel passierte vorher schon, allerdings mit weit weniger katastrophalen Auswirkungen. Zuerst in Athen, zwischen Aristoteles und den Stoikern, wo sich in einem Zeitraum von nur knapp zwei Jahrzehnten das bisher Gültige verabschiedete: das Individuum wurde nicht mehr primär als *Zoon politikon* verstanden, als allein in seinem gesellschaftlichen Kontext verstehbare Entität; der Mensch wurde auf einmal ein "autonomes, unabhängiges Wesen, dessen wertvollste Eigenschaft darin bestand, sich noch unabhängiger machen zu können"⁶² (was mit Bezug auf eine Morphologie als *Mustererkennung* überraschend modern klingt). Dann mit Machiavelli, der eine Unterscheidung in 'natürliche' und 'sittliche' Tugenden vornahm und das politische Ethos vom christlichen trennte, mit der Folge eines nach individuellem Vorteil orientierten Utilitarismus in allen 'politischen', d.h. den Menschen als *Zoon politikon* betreffenden Belangen; "ein Dolch im Körper der europäischen Tradition". Und dann, last but surely not least, die Romantik, deren Auswirkungen auf heute man bis heute noch nicht ganz erfaßt hat, wie Berlin meint. Seine These ist, "...daß das achtzehnte Jahrhundert im Hinblick auf Ethik und Politik eine Zerstörung der Vorstellung von Wahrheit und Verbindlichkeit erlebte: nicht nur von objektiver und absoluter Wahrheit, sondern auch von subjektiver und relativer Wahrheit – von Wahrheit und Verbindlichkeit insgesamt – mit weitreichenden, tatsächlich unabsehbaren Folgen."

Vorher galten die 'natürlichen' Tugenden des Naturrechts (bis natürlich auf Machiavelli) als Kernbestand des traditionellen abendländischen Weltbildes, eines Naturrechts, dessen Idee und Mythos (in moderner mythologischer Terminologie) auf drei basic assumptions fußte: es gibt so etwas wie eine menschliche Natur, eine *conditio humana*; eine bestimmte Natur zu haben bedeutet, bestimmte Ziele zu verfolgen, d.h. inhärent "teleologisch" zu sein; diese Ziele, zusammen mit ihren korrespondierenden Wertvorstellungen und Interessen, müssen ein 'System', ein harmonisches Ganzes bilden, dürfen nicht kontradiktorisch zueinander sein.⁶³ Das alles glaubte man bislang mit mythischer Gewißheit als *certainty of faith*; dann nie mehr. Die auf dem Mythos des Naturrechts gründende Mythologie war dahin, und damit der *alte Kosmos* als mythische Wirklichkeit. Darauf ruhte der "stärkste Pfeiler des europäischen Rationalismus": daß Sittlichkeit Wissen ist. Und die tiefste Wurzel der humanistischen Weltansicht, wie Berlin es nennt: die Glaubensgewißheit nämlich, "...daß sittliche Werte, also die Antworten auf Fragen nach dem rechten Handeln und den damit verbundenen Entscheidungen, gefunden werden können."

Diese Wurzel haben die Romantiker gekappt, so Berlin. Um annähernd zu erfassen, was dann folgt (nicht: folgte, weil es ja bis heute wirkt), lohnt ein längerer Blick; denn unser Geschichtsbewußtsein, somit auch das Ziel von Geschichtstheorie, die eigentlichen Bewegungsstrukturen historischer Prozesse aufzudecken, beruht darauf, beeinflußt unsere

⁶¹ Berlin, Isaiah (1998): 291; Wendepunkt, der früher *krisis* hieß, meint (eb.da): radikaler Wandel "...des gesamten begrifflichen Bezugssystems, innerhalb dessen eine Frage aufgeworfen worden ist; neue Vorstellungen, neue Wörter, neue Zuordnungen, die darauf hinauslaufen, daß die alten Probleme nun nicht mehr gelöst werden, sondern vielmehr den Eindruck erwecken, sie seien irrelevant..." Die noch zu behandelnde Morphologie der Achsenzeiten kommt dem nahe. In beiden Fällen soll ausgedrückt werden, daß etwas *fundamental Neues* entsteht, *Evolution* eintritt.

⁶² *ibid.*: 292, zu Athen. Bezüglich des hier erwähnten Zeitraums sei auf das (noch zu behandelnde) Phänomen einer eben nicht graduierlich verlaufenden Evolution verwiesen. 293, zu Machiavelli. Wie er selbst sagt (*Discorsi*, Vorrede; Ausg. von 1977: 2): "So nehmt denn dann das Gute oder Schlechte hin, das Ihr Euch selber gewünscht habt." 294, zur Romantik, incl. des wörtlichen Zitats.

⁶³ Nach Berlin (*op. cit.*): 296. Und 302, zum Pfeiler des Rationalismus.

Wahrnehmung auch von Geschichte. Begonnen von Rousseau und Kant als ihren harmloseren Varianten, ging es um Freiheit – als Selbstbestimmung. Was Teleologie von vornherein ausschließt – es sei denn natürlich, es ist die eigene, selbstgewählte. Was auch eine Teleologie der Geschichte ausschließt; wäre dem anders, müßte ich mir um meine Selbstbestimmung keine Gedanken mehr machen. Auch kann es sein, daß Werte sich widersprechen, sie müssen kein geschlossenes harmonisches System mehr bilden. Warum auch? Ich, das befreite Individuum, kann mir meine Werte selbst wählen. Mit ihrer positiven Doktrin führten "...die Romantiker...ein neues Wertesystem ein, das mit dem alten unvereinbar war, und die Mehrzahl der heutigen Europäer [sind] Erben dieser beiden gegensätzlichen Traditionen...Wir akzeptieren beide Systeme und springen zwischen ihnen hin und her, auf eine Weise, die wir, wenn wir ehrlich mit uns selbst sind, nicht vermeiden können, die aber jeder intellektuellen Schlüssigkeit entbehrt." ⁶⁴

Die romantische Gangart wird härter bei Fichte, der, so Berlin, stellvertretend für viele Romantiker dieser zweiten Generation steht. Fichte selbst: "Entweder man glaubt an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbessерlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts, oder man glaubt an alles dieses nicht...Was an Stillstand, Rückgang und Circeltanz glaubt, oder gar eine todte Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieses, wo es auch es geboren sey und welche Sprache es rede, ist fremd für uns..." ⁶⁵

Den vorläufigen Endpunkt einer solchen weltbildlichen Entwicklung drückt dann Abb. 2 aus. Aber es geht weiter, diese Entelechie eigener Art hat ihr Potential noch lange nicht erschöpft – wie wir heute wissen. Fichte: der Zweck der Freiheit besteht in der Verwirklichung "der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist." Morphologie: Das Gleiche könnte ein Stalin, Andreas Baader oder ein heutiger *cyber nomad* gesagt haben. In allen drei Fällen ist es zum ideal utopischen geschichtlichen Endzustand nicht weit (wobei die ersten beiden Fälle dazu noch einen Staat benötigen). Das Wesen der Menschen wird "...nun nicht mehr an der Vernunft festgemacht...die bei allen Menschen die gleiche sein muß, sondern am Ausgangspunkt der Tat, dem Willen...Der Bruch mit der objektiven Welt des Humanismus – mit einer Weltsicht, die Platon, Thomas von Aquin und Voltaire teilten – könnte krasser nicht sein...Fichtes "absolutes Ich", das in all den über den Erdball verstreuten Subjekten dasselbe ist, bereitet den Weg für...die schöpferische Persönlichkeit, die sich ihre eigenen Werte setzt und für diese lebt und stirbt, da sie *ihre* Werte sind – denn eine andere Quelle, aus der sie stammen könnten, ist unvorstellbar." ⁶⁶

Soweit zum Exkurs. Das ist das Erbe, das wir als Geschichtsbewußtsein angetreten haben – die mythische Wirklichkeit des Selbst.⁶⁷ Wobei als Folge, neben dem Streben nach idealen Endzuständen, eine weitere morphologische Parallele interessant ist: der Rückzug nach innen. Das Ideal der Autarkie beinhaltet das. Viele Romantiker und in ihrem Gefolge, viele Sozialisten strebten die Utopie kleiner, zentral geplanter Gesellschaften an,⁶⁸ als *dem* Raum der neuen Cultura. Die neue Polis ist nicht die Stadt, sondern die Kommune – von Charles Fourier über den Monte Verita und ähnlichen Bewegungen (die Öko-Kommune, etc.) bis zur rezenten Welt der in Rollenspielen vereinten Cyberspacer, die eines real physischen Raumes

⁶⁴ Nach Berlin (op. cit.): 302f.

⁶⁵ Zit. in Berlin (op. cit.): 310f. Daß sich dergleichen nicht auf Fichte, also auf ein einzelnes aberrantes Individuum beschränkt: 312, ebenso Fichtes Zitat über den Zweck der Freiheit.

⁶⁶ Berlin (op. cit.): 312; Hervorhebungen durch den Autor.

⁶⁷ In Ansätzen gab es diese Bewegung auch schon lange vor der Machiavelli'schen Zäsur, ist also, wie gesagt, eine immer wieder an Momentum gewinnende Bewegung, z.B. im *Nominalismus* des frühen 14. Jahrhunderts, einer weiteren abendländischen Umbruchszeit (die Darstellung würde aber den Rahmen eines Exkurses sprengen). Dessen Position, zusammengefaßt: es gibt keine (vorher geglaubten) Universalien, keine vom Menschen unabhängigen, an sich existierenden Ideen; sondern das alles sind nur bloße Begriffe, Konstruktionen (Wilhelm von Ockham) – damit ist einer "subjektiven" Darstellung der Dinge Tür und Tor geöffnet. Oder der anfangs erwähnte Nicolas de Oresme, der Erste welcher versuchte, auch *Qualitäten zu messen* – damit werden sie ihrer Ganzheit beraubt und zerstört.

⁶⁸ Vgl. Berlin (op. cit.): 313

gar nicht mehr bedürfen (außer dem, in dem die Hardware steht), d.h.: *überall* nach Innen sich zurückziehen können. Aber so ablehnend diese Idealgemeinschaften den jeweils älteren Traditionen des Außen gegenüber sind, denen sie zu entkommen trachten, so hat auch diese Bewegung Tradition. Sie ist zutiefst christlich. Von allen Folgen der christlichen Geschichte, schreibt Richard Sennett, "...hat sich keine als so destruktiv erwiesen wie diese Kluft: das Außen als Dimension der Vielfalt und des Chaos hat als moralische Dimension seine Wirkung auf unser Denken und unser Vorstellungsvermögen verloren – ganz anders als das gegliederte Innen." ⁶⁹ Eine Trennung, die zur lebensweltlichen Bedingtheit – wir erinnern uns: die Basis allen historischen Erzählens – der "modernen Angst vor dem Preisgegebenheit" geführt hat (Sennett), als neuem Element moderner *conditio humana*, mit der Flucht ins Private als einer "säkularen Version der spirituellen Zuflucht." Für den Raum bedeutet das, daß Raum in seiner Relevanz für das Individuum vernichtet, in seiner Bedeutung aufgelöst wurde – als Außen. Die "...Geographie der Sicherheit wandelte sich, und die Schutzzone verlagerte sich vom Mittelpunkt der Stadt in das Innere des Hauses."

Nicht mehr die *Communitas* der Urbanität – Raum der *Cultura*, des Menschseins im Gegensatz zur wilden *physis* des naturbelassenen Zustands – sondern das jeweilige Innen wurde zum Mittelpunkt der Welt, in mannigfacher Gestalt: als konstruktivistisches Desiderat von 'Welt' als Text-Interpretation, ⁷⁰ als lebensweltliches *cocooning* postmoderner Individualität, als das Innen vorformatierter, pseudo-freier medialer Welten im Stil von MTV oder YouTube. Allgemein wurde es zum selbstreferentiellen Bestreben, jegliches Außen zum Innen zu machen, es gleichsam zu inkorporieren: das frühere Fallbeispiel der kolonisierenden, frei marktwirtschaftlichen Unternehmung und ähnlich gelagerter Versuche, in der eingangs erwähnten Weise von Cassirer Geschichte zu beherrschen. Daß dann aus einem solchen lebensweltlichen Umfeld stammende Geschichtsmorphologien als raumschaffende Kräfte entsprechend aussehen, ist im Sinne selbstabbildender Systeme nicht weiter verwunderlich. So überrascht es nicht, daß unter dem Primat einer solchen Innenperspektive eine Morphologie des Außen, z.B. dem der Geschichte, nicht mehr besonders interessant schien. Es war auch nicht mehr notwendig: die Utopie, der Nicht-Ort des strikt Individuellen (*das* Innen schlechthin) war ja erreicht. Die für eine solche Individualität relevanten Räume (auch die geschichtlichen) können nun nach Belieben konstruiert und de-konstruiert werden.

Und es ist weder anthropologisch noch mythologisch zwingend, daß sich an dieser Haltung, oder besser weil grundsätzlicher, dieser *Gestimmtheit* etwas ändern sollte: die Welt ist doch gut so wie sie ist, weil ich, das abendländische Individuum, sie nach Belieben gestalten kann. Zumal mir mittlerweile sogar gänzlich plastische Welten zur Verfügung stehen, welche als Ausweich-Lebenswelten dienen können: die der Virtualität. In einer Reversion des ursprünglichen abendländisch-christlichen Schöpfungsmythos ist die Welt nicht mehr gesetztes Absolutum – das war sie nur für unsere unglücklichen weil weniger befreiten Vorfahren – sondern beliebig gestaltbar, z.B. als Text. Die Welt als relevante Welt wird zum Innen, der frühere Absolutismus der Wirklichkeit zum neuen Absolutismus des schöpferischen Ich; in seiner inneren Grenzenlosigkeit auch eine Ideologie des Wachstums.

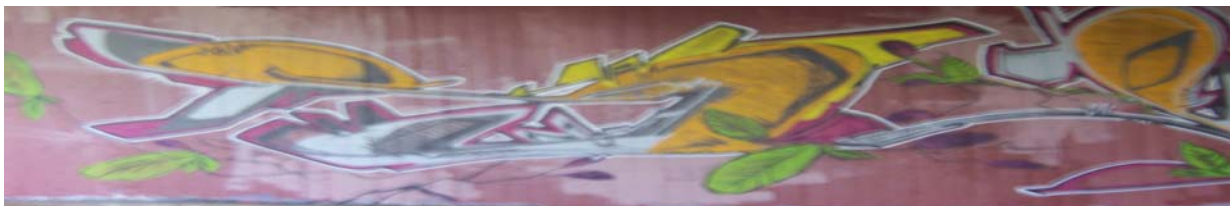


Abb. 3: Die Welt als schöpferisches Innen ⁷¹

⁶⁹ Sennett, Richard (1994): 37, auch zum Preisgegebenheit; 39, zur säkularen Zuflucht, auch das wörtl. Zitat.

⁷⁰ Auf den historischen Diskurs bezogen, siehe beispielsweise Harth, Dietrich (1982).

⁷¹ Graffiti an Autobahnbrücke, 2009; Aufnahme des Verfassers.

Bilder sind symbolisch, und drücken eine Weltsicht aus; vergleicht man Abbildung 2 mit der vorliegenden, muß man sich gewahr werden, daß zwischen beiden Sichten nur knapp über hundert Jahre liegen. Hätte ein Zeitreisender aus der Zukunft die Möglichkeit, sich in beide Welten zu versetzen (denn um solche handelt es sich, deren Abbilder sind nur ein *pars pro toto*), er würde nicht glauben, sich auf demselben Planeten zu befinden – die Morphologien haben keinerlei Ähnlichkeit mehr miteinander. Dennoch stammen sie aus demselben Kulturkreis.

Das sind in Summe die neuen lebensweltlichen Grundlagen historischen Erzählens, die zugleich eine Morphologie eigener Art verkörpern – die nämlich, in die wir (auch als Historiker) eingebunden sind. Welche Transformationen im schöpferischen Innen der Menschen innerhalb dieser Zeitspanne stattgefunden haben müssen, damit nicht nur Entwicklung, sondern eine solche Evolution eingetreten ist (von Ausmaß und Richtung), kann man letztlich nur erahnen. Es muß also Transformationen im Außen gegeben haben, d.h. *Evolution*, die ihren Widerhall in den Menschen in so intensiver Weise fanden, daß es zum Unterschied dieser Bilder kommen konnte. Wenn Entwicklung Wandel ist, dann muß es ein Wandel gewesen sein, der das Bestehende nicht bloß veränderte, sondern grundlegend *transformierte*, indem er genuin Neues in die Welt brachte – was der Idee der Transformation, der Um-Formung hin zu etwas Anderem ja zugrunde liegt. Nach einer solchen Vorstellung ist Transformation nicht nur Wandel äußerer Formen, sondern grundsätzlichere Umformung: *Gestaltwandel*, Morphogenese in ihrem ursprünglichen Sinn – Transformation berührt immer die *Identität* des sich Wandelnden.

Und das vor dem Hintergrund, daß ein mythisch fundiertes System Weltbild – Wirklichkeit von seiner Anlage her zunächst das genaue Gegenteil eines "evolutionsfreudigen" Systems ist; es tendiert vielmehr zur Ultrastabilität, wie wir gesehen haben (S. 21), zur weitestgehenden Resilienz gegen Veränderung. Wir sind, so scheint es, mit einem Paradox konfrontiert. Zumal, das sei nochmals betont, die hier betrachteten Systeme mythisch fundiert sind, von daher alleine schon sehr festgefügt sein müssen. Um auf die "natürlichen" Elementar- und Völkergedanken zurückzukommen: das Natürliche ändert sich nicht gern. Folgt man Nietzsche, der Kultur als "Einheit des Stils in allen Lebensäußerungen eines Volkes" verstand, als eine spezifische *Lebensform*⁷² (um bildhaft verdichtet zu sehen was er meint, vergleiche man Abb. 2 mit Abb. 3), dann bedeutet Kultur auch ein Zurückgebundensein in gemeinsame Glaubensgrundsätze – Spengler: das Wesen aller Kultur ist Religion⁷³ – das dann zu einer "gefühlten Weise eines gemeinsamen Verstehens" und zu einer "einheitlichen Formensprache mit einheitlicher Geschichte" führt. Was aufs erste Hinsehen vielleicht etwas unspezifisch klingt gibt nur den Versuch wieder, auf eine nicht-mechanistische, nicht-technische Weise das Phänomen des Kulturellen zu erfassen – einmal nicht als 'System', sondern als das, was es ist: als lebendige Einheit. Kultur ist kein *Container* (denn das ist bloß ein Behälter, übersetzt, so wie eine Mülltonne auch ein Behälter ist), kein passives Umgebungsambiente für allfällige Handlungen oder Lebensäußerungen. Es ist ein Versuch, der auf Schellings *Gemeinschaft des Bewußtseins* als Basis von Kultur rekurriert, und deren mythische Bedingtheit. Jede menschliche Gemeinschaft, sagt Schelling, beruht auf einer solchen des Bewußtseins, die ihre Mitglieder vereint und ihre 'cultural codes' formiert; und auf was sollte eine solche Gemeinschaft des Bewußtseins beruhen wenn nicht auf einer geteilten Weltsicht, einem gemeinsamen Weltbild? Und auf was sollte dieses wiederum beruhen wenn nicht auf einer gemeinsamen Mythologie?⁷⁴

⁷² Nietzsche zit. in Hoffmeister (op. cit.): 364

⁷³ Spengler (1983): 458; 211, zum gemeinsamen Verstehen, und 596, zur einheitlichen Formensprache.

⁷⁴ Aus Schellings Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie, zit. in Cassirer (1973): 211

Das macht solche 'kulturellen Systeme' aber auch inert gegenüber Änderungen, weil es ihnen ein Momentum verleiht, das, nachdem es einmal ausgelöst worden ist, zum Beharren tendiert. Wenn wir uns noch einmal die in Abb.1 skizzierte Morphologie eines kulturellen Systems vergegenwärtigen, sind *Evolution* und damit Geschichtlichkeit im echten Sinne in einem solchen autopoietisch geschlossenen, sich selbst laufend "produzierenden" System nicht möglich; zumindest theoretisch, von der Anlage des Systems her, da es komplett selbstreferentiell gestaltet ist. Autopoiesis, ein Neologismus, stammt vom Griechischen *auto-poiein*, "(sich) selbst machen", und steht für die Fähigkeit eines Systems, seine es konstituierenden Produktionskomponenten – die es als solches, als System generieren – selbst zu erzeugen, und das kontinuierlich. In dieser Weise wird das System von seiner Umwelt autonom. Es behauptet sich gegenüber dieser, indem die Beziehungen System-Umwelt auf ein zum Überleben des Systems notwendiges Minimum reduziert werden.⁷⁵ In diesem Sinne sind Mythologien und die auf sie gegründeten Wirklichkeiten autopoietisch. Was die weltbildliche Bedingtheit von Wirklichkeit anbelangt, sind an dieser Stelle zwei Erwägungen von vorrangigem Interesse.

Nämlich zum einen, daß eine solche Theorie nicht von ungefähr in der Ära des Postmodernismus entstand, einer Ära, in der die Zweifel an der realen Natur des Realen überhand zu nehmen schienen und in den sog. Konstruktivismus mündeten. Und zum anderen, daß mythologisch gesehen das jeweilige 'lebende System', in Linie mit dem Mythos des freien Individuums, eine sich selbst genügende, vom Rest der Welt mehr oder minder isolierte Entität verkörpert. Das Fichte'sche absolute Ich kam als geschichtsmächtige Kraft anscheinend auch in der Systemtheorie an. Nicht umsonst heißt der Ursprungstitel des Konzepts "*Autopoiesis and Cognition*", gleichbedeutend mit der Realisierung des Lebendigen überhaupt (*Realization of the Living*): die Idee von *poiesis* als dem Machbaren wurde in ihrer neuen, aktuellen Bedeutung zur machbaren Isolation idealer Selbstgenügsamkeit.

Das betrifft auch die Nachbardisziplin der Geschichte, die Soziologie als "Aufklärung über sich selbst im Lichte der Aufklärung."⁷⁶ In der Achsenzeit des 19. Jahrhunderts angetreten, um in guter morphologischer Tradition Zusammenhänge der seit dieser Ära überbordenden gesellschaftlichen Realität zu erfassen, ist sie zu einer "Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft" geworden (Luhmann), die sich mittlerweile fragen muß, was sie denn wirklich weiß. Die für Morphologie so notwendig konstitutive Suche nach einem Ganzen wurde als "Verblendungszusammenhang enttarnt" und in eine "Negation der Geschichte selbst" überführt.⁷⁷ Die alte Grundfrage der Soziologie, wie soziale Ordnung möglich sei, ist nach Luhmann keiner ihrer Untersuchungsgegenstände, sondern eine transzendente, sie als Disziplin [erst] konstituierende Einheit. Die Soziologie wird selbstreferentiell, verdankt ihre Einheit, damit sich selbst, nur noch sich selbst. Die "Totalität eines Weltganzen" wird "kritisch aufgebrochen", und Evidenz als Vernunft demontiert: "Die 'transzendente Synthesis' als Vernunftleistung, ihre Stiftung der *Einheit* der Gegenstände in *einer* Welt im Bewußtsein verschwindet in den Operationen der Kontingenzverarbeitung." Damit vermeint man, ein neues Ende der Geschichte erreicht zu haben, diesmal als kontingent-autopoietische Erklärung herbeigeführt: "Die Sozialartistik des beobachtenden Soziologen benötigt nicht mehr die Idee einer Vernunft, die die Einheit des Ganzen mit jedem Erkenntnisakt schafft, sondern zeichnet die Ordnung der Dinge nach, soweit sie Elemente, Verknüpfungen dieser Elemente, zuallererst Selbsterzeugung und Selbstverknüpfung dieser Elemente *innerhalb* eines sozialen Systems sind...Elemente sind

⁷⁵ Zum Konzept in seiner Ursprungsversion, sozusagen dem "Original" als historisch authentischer Quelle vgl. Maturana/Varela (1980). Selbstreferentialität ist die Voraussetzung für *Selbstorganisation* eines Systems (z. B. Baecker, Dirk (1999): 31f., für "soziokulturelle" Systeme), die ihrerseits Bedingung für die operative Geschlossenheit (als *Terminus technicus: operational closure*) eines Systems ist.

⁷⁶ Baier, Horst (1989): 9

⁷⁷ *ibid.*: und 10f., zum Folgenden. Wörtl. Zitat S. 11, Hervorhebungen durch den Autor.

Elemente nur für die Systeme, die sie als Einheit verwenden, und sie sind es nur durch diese Systeme. Das ist mit dem Konzept der *Autopoiesis* formuliert." ⁷⁸

Neben der Tatsache, daß eine Wissenschaft (hier die Soziologie) als selbstreferentielle Artistik auch ohne Realsubstrat, ohne reale Wirklichkeit auskommen kann, "inmitten oder gegen alle Lebenswelt", ist die anscheinend immer noch vorhandene Notwendigkeit von Einheit bemerkenswert. Die Notwendigkeit irgendeines Bezugsrahmens als kosmischer Größe, auf die sich alle Einzeloperationen eben doch noch beziehen müssen, wollen sie überhaupt *sein*. Denn eine "Ordnung der Dinge" kann ich ohne Referenz nicht zeichnen. Diese Referenz liegt nicht im Beobachteten, hier: in den autopoietischen Beziehungen als solchen. Sie muß das beobachtete System "transzendieren", nicht in ihm selbst und seiner kontingenten Bedingtheit enthalten sein. Ein Maßstab können nicht die gemessenen Dinge selbst sein, sondern nur das, was als Maß an sie angelegt wird. Wissenschaftlich gesehen. Mythisch gesehen nicht: alles hier Zitierte trifft auf Mythen zu, da der Mythos etwas anderes als sich selbst nicht mehr ist. In der hier verwendeten soziologischen Diktion formuliert: er erklärt sich selbst, er erhält sich selbst durch Reproduktion (a) seiner selbst, und (b) durch die Wirklichkeit, die er reproduzierend reproduziert. Mythen und die von ihnen geschaffenen Wirklichkeiten sind selbstreferentiell autopoietisch. Beide, Mythos und Wirklichkeit, sind eine *selbstorganisierende* Entität als tautologische Einheit, als Kosmos in, und für sich – der Mythos ist tautologisch, wie Schelling es bereits sagte.

Früher war die Rede vom Absolutismus der Wirklichkeit, der zuerst durch den Mythos, dann durch den Logos gebrochen werden sollte – so der Mythos des Logos als (geglaubt) spezifisch abendländischer Errungenschaft, als Triumph der 'Logik', in Form des Rationalen, über alles andere. Man sieht leicht, daß die hier portraitierten autopoietischen Systeme einen neuen Absolutismus verkörpern, die Abgeschlossenheit eines perfekt geschlossenen Raums, innerhalb dessen sich alles lebensweltlich und interpretativ zu bewegen hat – und dann auch tatsächlich bewegt, solange an die konstituierenden Mythen geglaubt wird.

Damit ist auch Geschichtlichkeit als unerwünscht ausgeschlossen – Droysen: die Fülle der Geschäfte macht noch keine Geschichte. ⁷⁹ Denn wie gesagt, Geschichte, um Geschichte im echten Sinne sein zu können, bedarf der *Evolution*, des Entstehens von genuin Neuem durch Transformation. Solange das betreffende System ultrastabil bleibt, indem es weder durch gravierend störende äußere Einflüsse und/oder interne Störungen in seinem autopoietischen Lauf gehindert wird, kann sich zwar Vieles *entwickeln*, das System als Ganzes *evolviert* aber nicht. Zur Evolution gehört das Ungeplante, nicht Beabsichtigte, das aus der bestehenden Morphologie des Systems nicht Prognostizierbare – die Emergenz. Als These formuliert: ultrastabile Systeme evolvieren nicht aus sich selbst heraus, solange ihr bestehender Autopoiese-Modus unberührt bleibt. Weil dann zwar viele Entwicklungen auftreten können, auch ungeplante, nicht aber solche, die das System grundlegend berühren; der vorhandene Modus der Autopoiese bleibt derselbe, die basale Morphologie des Systems, seine *Gestalt* ändert sich nicht, sondern lediglich seine äußeren Erscheinungsformen. Die Organisation des Systems kann sich sehr wohl über viele alternative Erscheinungsformen als äußeren 'Strukturen' realisieren. Es ist seine Organisationsform, sein spezifischer Modus der Autopoiese, die *Ordnung* und *Identität* des Systems ausmachen. ⁸⁰ Und einmal etabliert,

⁷⁸ *ibid.*: 13; Hervorhebungen durch den Autor. Sowie S.11, zur Lebenswelt.

⁷⁹ Vgl. S.2, zur Qualität des Geschichtlichen. Sowie S. 3, zu Mythos und Logos.

⁸⁰ Die Begründer der Autopoiesis-Theorie, Maturana und Varela, differenzieren deshalb in *Organisation* und *Struktur* eines Systems. Hierzu Varela (1984: 25f.): die *Organisation* eines Systems ist mehr als seine momentane, konkrete Struktur; sie drückt sich zwar zu jedem Zeitpunkt in einer konkreten Struktur aus, besteht aber aus den notwendigen (Produktions-) Beziehungen, die ein System definieren, als solches festlegen. Die Organisation ist identisch mit "...the nature of its [the system's] *internal coherences* which arise out of its interconnectedness of its components." (26; Hervorhebungen durch Varela). Und (84): "...it is the organization

tendiert die erreichte Organisationsform zur Stabilität. Ein Gesichtspunkt, der im Beispiel des Mythos des freien Marktes bereits aufschien und der bei einer spezifischen Morphologie großer Wirkmacht eine Rolle spielt, der unserer heutigen westlichen, vom Primat des Ökonomisch-Technischen geprägten Systeme.⁸¹ Für die Morphologie der letztgenannten Systeme als Lebenswelten ist entscheidend, daß innerhalb ihrer Grenzen nur Wachstum und weitere Differenzierung, nicht aber echte Weiterentwicklung im Sinne von Evolution vonstatten gehen können.⁸² Das System differenziert sich immer weiter und wächst dadurch – ist im Falle unserer freien Marktwirtschaft sogar gezwungen zu wachsen, um seine Lebensfähigkeit zu erhalten – es verändert sich aber nicht wirklich. Als konkrete Lebenswelt kann ein solches 'System' dann als verwirklichter, d.h. realer *autopoietischer Raum* verstanden werden: "... a closed domain of relations specified only with respect to the autopoietic organization that these relations constitute, and thus it defines a space in which it can be realized as a concrete system, a space whose dimensions are the relations of production of the components that realize it."⁸³

Neuerung, damit Evolution, damit Geschichte im echten Sinne entstehen im Falle eines ultrastabilen Systems nur dann, wenn Einflüsse auftreten, die gravierend genug sind, um seine autopoietische Selbstreproduktion zu stören. Das können Außeneinflüsse oder Inneneinflüsse sein, oder eine Kombination beider. In jedem Fall müssen sie so gravierend sein, daß sie zu emergenten Entwicklungen führen, die von einer Größenordnung sind, daß eine reibungslose autopoietische Selbstreproduktion des Systems ganz oder in Teilen außer Kraft gesetzt wird, und sei es nur zeitweise. So die These. Von besonderem Interesse sind hier die Inneneinflüsse, in Form von nicht-intentionalen, ungewollten und emergenten Facetten von Wirklichkeiten, die durch eine bestimmte Mythologie erzeugt wurden. Facetten, die zwar auch durchaus zu ihr "passen", aber nicht im Sinne ihrer ursprünglichen Intention sind. Eine Wirtschaftskrise beispielsweise ist nicht die Intention der Vertreter einer Mythologie des freien Marktes gewesen, noch das Auftun allfälliger gegenläufiger Entwicklungstendenzen in Arm-Reich, Erster/Dritter Welt, und dergleichen. Es sind aber genau diese "Kollateralschäden" in der Umsetzung einer bestimmten Mythologie, die zu Emergenzen und damit zu Evolution führen – eine weitere These. Oder beide Thesen zusammengefaßt, erst durch Kollateralschäden ab einer kritischen Impactwirkung entstehen auch Emergenzen von einer Größenordnung, die Evolution überhaupt ermöglichen. Kultur wird erst damit zur Geschichtskultur.⁸⁴

Mythische Wirklichkeit als Problem

Wie eingangs bereits angesprochen wird somit Geschichte auch zum gerichteten Prozeß, zum *Fortschritt* der "Entstehung ständig neuer Formen menschlicher Lebenspraxis". Und das nicht nur seit dem Entstehen rasch veränderlicher bürgerlicher Gesellschaften, sondern eo ipso, aus sich selbst heraus.⁸⁵ Das autopoietische Muster einer Geschichte als Zyklus (denn das ist es letzten Endes) konnte sich nicht halten. Was nicht bedeutet, daß sie in ihrer Gesamtheit ein intentionaler Prozeß ist – sie ist zwar Resultat menschlicher Intentionen, aber als solche nicht intentional im Sinne einer präformierten Zielsetzung: sie ist teleologisch, aber nicht teleonomisch. Sie kann – in einer ihrer Dimensionen als 'objektiv' gegebene "historische" Wirklichkeit – als ein gerichteter aber dennoch non-intentionaler Prozeß aufgefaßt werden;

which shapes the system in its order and which makes it to the system that it is. Opposed to the structure, which might change, the organization remains unchanged if the system maintains its identity."

⁸¹ Da in solchen Systemen ein formatbildendes, rein auf das Funktionale bedachtes Handlungsprinzip (im Schema von Abb. 1: der Bereich "Verhaltensnormen") auftritt, welches im Sinne der Max Weber'schen *Richtigkeitsrationalität* wirkt, also als tautologische Maxime; ebenso tautogorisch wie Mythen es sind.

⁸² Vortrag Michael Weingarten 16.09.09, Summer School "Evolution".

⁸³ Maturana/Varela (op. cit.): 135

⁸⁴ Goertz (op. cit.): 39

⁸⁵ Vgl. Jaeger (op. cit.): 799; auch das wörtl. Zitat. Zu den alternativen Verläufen von Geschichte siehe S. 2

eine Neukonzeption von Entelechie, auf die später nochmals zurückgegriffen werden soll, da sie (so die These) für morphologische Konzeptionen jedwelcher Art von zentraler Bedeutung ist. Denn ohne Annahme einer Entelechie wäre eine Morphologie von Geschichte sinnlos. Wenn Geschichte auch Evolution ist – auch, nicht ausschließlich – werden durch eine solche Neukonzeption Mythen in Frage gestellt, die zumindest für ein traditionelles abendländisches Weltbild konstitutiv sind und von einem Verständnis von Entelechie ausgehen, die letztere als teleonomisch, zielgerichtet im Sinne einer Absicht auffaßt – die bis heute *praktisch* ("lebensweltlich") vorherrschende Idee einer Welt als Wille und erreichbare Vorstellung, mit ihrer Mythologie der Beherrschung: daß das auch eintritt, was wir gewollt haben in unserer Eigenschaft als schöpferische Fichte'sche Ichheiten, von Francis Bacon über Henry Ford bis zum kybernetischen Nomaden. In ihrer Gesamtheit korrelieren diese Mythen mit einem Mythos, der am treffendsten als heilige und wahre Geschichte *planbaren Fortschritts* bezeichnet werden könnte: die bis heute noch Handeln und ergo Wirklichkeiten prägende Glaubensgewißheit als Ideologie – unabhängig von aller wissenschaftlichen Kritik, die überhaupt nicht interessiert – daß Fortschritt, vor allem in seiner Gestalt als technisch-ökonomischer Progress, im wesentlichen beeinflussbar sei, ins Mythologische übersetzt: *kontrollierbar* sei, spätestens seit dem Barock. Die sog. Technikfolgenabschätzung, die Tatsache der bloßen Existenz einer Finanz- oder Wirtschaftspolitik sind beredte Beweise dafür. Daß Politik insgesamt, als *politike techne*,⁸⁶ Kunst der kontrollierenden Beeinflussung, überhaupt 'Technik' und somit machbar sei. Daß mit anderen Worten der Mythos einer Machbarkeit der Welt erfüllbar sei, trotz gegenteiliger Evidenzen in Form von Zivilisationsbrüchen aller Art, de facto unregierbarer, zerfallender Gesellschaften und wirtschaftlicher Krisen. Technisch formuliert und begründet in ihrem ideologischen Charakter, ist jede gelebte Mythologie immer auch ein 'Set' an Handlungsmaximen.



Abb. 4: Fortschritt als geplantes Wirken⁸⁷

Das ist zugleich das Hauptproblem mythischer Wirklichkeit: daß sie faktisch existiert. Unabhängig davon, was um sie herum konstruiert, de-konstruiert und kritisiert wird, indem es sie zum Inhalt hat. Was die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz der damit befaßten Wissenschaften aufwirft – ein anderes Thema.

Bezüglich Geschichte als einer dieser Wissenschaften stellt sich wieder die Frage nach den Beschaffenheiten von Wirklichkeit als mythischem System. Denn entgegen möglicher autopoietischer Eigenschaften mancher ihrer 'Subsysteme' war Geschichte bis jetzt eben nicht

⁸⁶ In ihrer ursprünglich-abendländischen Bedeutung war *Politik* auf den Mensch als *organisiertes* Gemeinschaftswesen, als Mitglied einer Polis bezogen (deshalb *Zoon politikon*) – s. oben S.36, zum Urbanen als dem menschlichen Raum schlechthin. Und nach Mittelstraß (op. cit.: 39) hatte *poiesis*, das herstellende Handeln, seinen Zweck in der praxis (von *prattein*, tun), "...dem nicht-herstellenden, ethisch-politischen Handeln..."

⁸⁷ Barockanlage, Schwetzingen; Aufnahme des Verfassers. Zum wirklichen als mythischem System vgl. S. 21

geschlossen, weder als *res gestae*, als faktischer Ablauf von Geschehen, noch als Interpretation, als *historia rerum gestarum*. Es mag zwar sein, daß wir als Zeitgenossen unseren heutigen Zustand so wahrnehmen⁸⁸ beziehungsweise, daß sich Einige in ein interpretativ autopoietisches, rein 'textkritisches' Cocooning zurückgezogen haben, letzteres sozusagen als Interpretationsleistung durchführen, überwältigt vom Ausmaß der *tatsächlichen* Offenheit unserer Wirklichkeit; das mag alles sein, ändert aber an dem Wunsch nichts, zu verstehen. Ich muß verstehen, um Identität zu erlangen, im Sinne der früher angesprochenen doppelten Morphogenese von Geschichte als Interpretation und Realität.⁸⁹ Um verstehen zu können, muß man Erklärungen anbieten für den erwähnten faktischen Ablauf.

Verstehen setzt Erklärung voraus. Wenn es die Aufgabe jeder historischen Theorie ist (im Gegenstandsbereich der Natur und Kultur gleichermaßen), innerhalb des aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgespannten Geschichtsraums eine gegebene Situation als *Ergebnis* einer vorhergehenden Transformation zu verstehen, dann kann das nur durch Erklärungen geschehen. Wobei bei der Idee der Transformation implizit immer Geschichte als 'Evolution' mitgedacht wird, als "echte" Geschichte; sonst wären wir wieder bei Droysens *Geschäften* angelangt. Formal gesehen sind Erklärungen Mittel (also "Technik") des Verstehens im Rahmen einer Erzählung.⁹⁰ In der Interpretation als *Akt* sind sie hingegen ein Problem. Geht es doch um die Tatsache der Erzählung, darum, daß solche historischen Theorien von ihrem Wesen her sog. Ursprungserzählungen sind, wie wir gesehen haben, 'wahre' Geschichten über eine Genese. Historisches Erzählen, das Geschichte als Transformation erfassen will, besonders Geschichtsmorphologie, deren Inhalt die Erzählung einer solchen Transformation als Geschehen ist, das nach übergeordneten Kriterien strukturiert wird, setzen das notwendig voraus. Damit sind wir nicht nur mit dem Problem konfrontiert, daß eine Erzählung immer mehr, und damit immer ambivalenter ist als eine Erklärung, sondern vor allem mit einem unlösbaren methodologischen Hindernis: wir drehen die zeitliche Reihenfolge um. Die Ausgangsfrage jeden historischen Erzählens, nämlich wie aus welchen Vorläufern welche Ergebnisse durch welche Transformationen entstehen, findet ihre "...Antwort als Ursprungserzählung von einem zeitlichen Früher zu einem zeitlichen Später...Die hier als Anfangszustand gesetzte Beschreibung ist aber in der methodischen Reihe der Abfolge der Endzustand et vice versa. Die tatsächliche Erstellungsreihenfolge ist somit keine zeitliche, sondern zunächst eine methodische, die dann in der Berichtsperspektive in eine zeitliche umgedeutet wird."⁹¹

Dieses Problem ist nicht lösbar, im Unterschied zu den erklärenden funktionalen Theorien. Und die Frage ist, ob eine Geschichtsmorphologie (welche, und über was auch immer) nicht schon qua Anspruch eine funktionale Theorie verkörpert, damit also den Bereich reinen Erzählens gleichsam durch die Hintertür verläßt. Wie bei der Autopoiese wäre dann die angenommene *Form* einer solchen Morphologie, die einer Erzählung, nicht identisch mit ihrer eigentlichen *Gestalt* – nämlich Erklärung sein zu wollen. Was ein neues Licht auf das Verstehen wirft: eine funktionale Erklärung ist methodologisch gesehen die Zuschreibung von bestimmten Funktionen an ein Untersuchungsobjekt; z.B. *ist* das Herz zwar keine Pumpe, aber wir können es *als* solche beschreiben und strukturieren. Eine historische Erklärung hingegen ist keine Erklärung *eo ipso*, sondern bezieht sich auf andere, bereits vorhandene, die nomothetischer, funktionaler oder teleologischer Natur sein können.⁹² Das macht historisches

⁸⁸ Siehe seine Charakterisierung auf S.40, zu Wachstum und Differenzierung.

⁸⁹ Vgl. S. 8, zur offenen Wirklichkeit, und S. 19, zur doppelten Morphogenese.

⁹⁰ Vgl. Gutmann, Matthias (2005): 262, zur Transformation und Erklärungen als Formalia. Zu Droysen und der Natur "echter" Geschichte siehe S. 23

⁹¹ Gutmann (op. cit.): 257. Zur Transformation siehe S. 24, und zum Verhältnis Erzählung/Erklärung S. 27

⁹² Nach Gutmann (op. cit.): 263. *Nomothetische* Wissenschaften sind "gesetzgebende" (wie z.B. Naturwissenschaften), vs. *idiographischen*, das Einzelne, Einmalige beschreibenden wie z.B. Geschichte; eine Unterscheidung, die auf das Ende des 19. Jahrhunderts (Windelband) zurückgeht [Hoffmeister (op. cit.): 319, 435], der Zeit der Entwicklung von Naturwissenschaften hin zu ihrer heutigen Form, und der ebenfalls

Verstehen so schwierig, da es nie streng funktionsgebunden sein kann – außer im Falle der Ideologie als einer Extremform historischen "Verstehens", die ja *ex ante*, geplant oder ungeplant, jeweils ganz bestimmte Funktionen zu erfüllen hat (welche es im Einzelfall sind, hängt von der Ausprägung der betr. Ideologie ab). Grundsätzlich ist historisches Verstehen darauf angelegt, Sinnhaftes zu ergründen, "daß alles miteinander zusammenhängt und wie alles miteinander zusammenhängt", wobei das Hauptaugenmerk auf den Bereichen des Individuellen und Emotionalen, der Intention, Motivation und dem Selbstverständnis der Handelnden liegt.⁹³ Man sieht wieder die Verbindung von Geschichte und Sinn dergestalt, daß mit der Kategorie des Sinnhaften – in der hier skizzierten Konzeption allerdings konsequent auf den Sinn bezogen, den das jeweils *Individuelle* wahrnimmt – Geschichte strukturiert, d.h. *geordnet* werden soll, um nicht ein bloßes *panta rhei* laufender Ereignisse zu bleiben. Als morphologische Wissenschaft ist Geschichte jedoch auf das Erklären angewiesen, welches das Problem historischer Kausalität ergründen soll,⁹⁴ also das zentrale Problem jeder *historischen*, d.h. *Transformationen* nachzeichnenden Morphologie: "Warum etwas entstanden ist, warum es sich so und nicht anders entwickelt habe." Es geht letztlich um Beziehungsnetze, "Figurationen", Gesetze, Regeln; um Zwangsläufigkeiten.

Womit wir wieder bei den Problemen der Evidenz und der Erfahrung angekommen sind (denn Sinn muß ja erfahren werden, sonst macht er keinen Sinn): wir reden in allen bisher betrachteten Fällen über Wirklichkeit als Realität. Und über eine Repräsentationskrise, die letztlich eine Folge der beschriebenen romantischen Katastrophe (Berlin) darstellt: "Die Realität hat zwei Gesichter: einerseits, welche Wahrheit die wahre Aussage aussagt, zum anderen, was eine Repräsentation repräsentiert; und wenn wir die erste Realität als Realität 'an sich' und die andere als 'phänomenale' Realität bezeichnen...", dann ist das eine postmoderne Variante Kantischer Philosophie.⁹⁵ So what, könnte man fragen; das sollte man aber nicht tun, weil es um historischen Sinn geht. Denn in dieser postmodernen Variante führt die "...Autonomie und logische Priorität der Repräsentation vor dem Repräsentierten...dazu, daß postmodernistische Hermeneutiker und Dekonstruktivisten sich ausschließlich auf die Repräsentation beschränkten und darauf verwiesen, daß über die Beziehung zwischen der Repräsentation und dem Repräsentierten nichts Interessantes auszusagen sei." Die Repräsentation entwickelt so bald ihre ganz eigene Wirkungsgeschichte, die sich von der des Repräsentierten nicht nur entfernt, sondern mit ihr in der Folge gar nichts mehr zu tun haben muß.⁹⁶ Wir sind beim autopoietischen Cocooning-Zirkel angelangt – *auch* ein historischer Sinn – der mit allfälligen Figurationen der realen Realität als Wirklichkeit 'an sich' nichts mehr gemein hat; diese wurde längst aus dem Blick verloren. Bleibt ein kleines Problem (siehe Abb. 2) – *da* ist sie halt immer noch, als Wirklichkeit, trotz aller wissenschaftlichen Artistik.

Auf postmoderne Weise ist Sinn also nicht erfahrbar. Wie dann?

Mythische Wirklichkeit und Geschichtsverständnis

Es ist letztlich eine kulturelle Frage, also eine völlig "kontingente"; da es letztlich wieder um Schellings Gemeinschaft des Bewußtseins geht, darauf scheint alles in einer endlosen Schleife zu rekurrieren: was wir – natürlich mythologisch bedingt – als sinnvoll erachten, und was nicht. Und damit, als sinnvoll wahrnehmen, überhaupt als solches akzeptieren. Rösen: "Sinn steht für Kohärenz von Wahrnehmung, Deutung, Orientierung und Motivation, für ihren inneren Zusammenhang in ihrer unterschiedlichen Ausrichtung und mentalen Qualität...*Wahrnehmung* heißt

'empirischen' Soziologie. Es handelt sich nicht nur um eine formale Klassifikation, sondern auch um mentalitätsmäßige Unterschiede des Herangehens an zu untersuchende 'Gegenstände'. Dementsprechend sind wir auch mit verschiedenen Arten von *Wissen* konfrontiert. Zur *Teleologie* später.

⁹³ Muhlack, Ulrich (2007), zit. Goertz: 105f.

⁹⁴ *ibid.*: 106, auch das wörtl. Zitat sowie die folgenden Inhalte historischen Erklärens.

⁹⁵ Ankersmit, Frank (1997): 106

⁹⁶ *ibid.*, auch das wörtl. Zitat.

dann Erschließen des zeitlichen Wandels von äußerer und innerer Welt und *Deutung* Interpretation von zeitlichem Wandel mit spezifischen Deutungsmustern...*Orientierung* heißt dann 'historische' Ausrichtung praktischer Lebensvollzüge...Die äußere Lebenspraxis wird an Vorstellungen und Zeitverläufen ausgerichtet, die mit handlungsleitenden Absichten korrespondieren können. Die innere Orientierung erfolgt als Formierung einer historischen Perspektive von Zugehörigkeit und Abgrenzung...*Motivation* schließlich heißt geschichtsspezifisch eine Willensbestimmung durch sinnhafte Absichten, die aus Erinnerung entspringen...und vor allem: die Mobilisierung von Gefühlen durch Erinnern und Gedenken." ⁹⁷ Analog den vier Funktionen der Mythologie wird durch diese vier anthropologisch grundlegenden "mentalen Operationen" – Wahrnehmung, Deutung, Orientierung, Motivation – der "sinnhafte Aufbau der menschlichen Welt und des menschlichen Selbst" ermöglicht. Der Autor drückt das auch in einem Schema aus:

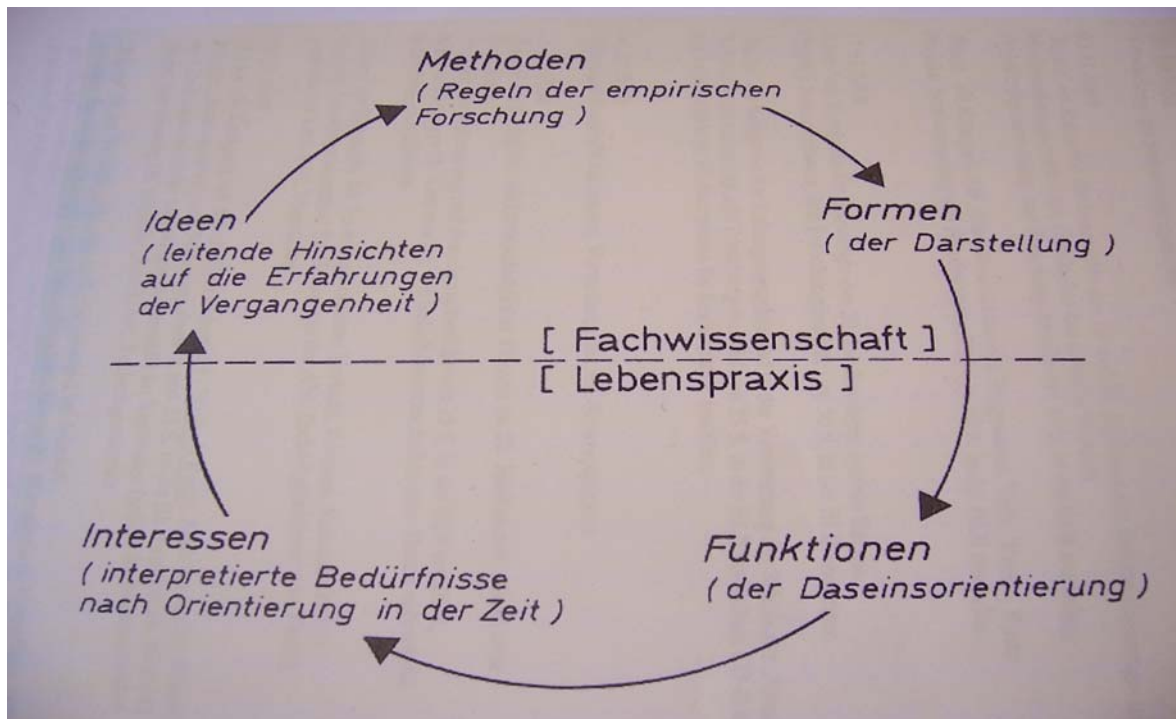


Abb. 5: Wirklichkeit als geschichtliche Wirkung (nach Rösen) ⁹⁸

Was hier gezeigt wird, ist eine besondere Art von Geschichte als Zyklus, in Gestalt eines rekursiven anthropologischen dynamischen Systems. Es beginnt bei Interessen in Form bestimmter Orientierungsbedürfnisse, die Vergangenheit zu erkennen; damit diese erfüllt werden können, bedarf es Ideen als Leitperspektiven, nach was die Vergangenheit durchforstet werden soll; Ideen formen Deutungsmuster. Ideen sind "oberste Absichten, die Handeln und Leiden sinnvoll machen." Die Durchforstung selbst geht anhand bestimmter Methoden vonstatten, welche dann in *Historiographie*, in bestimmte Formen der Darstellung mündet, die wiederum (und ganz natürlich) dem Orientierungsbedürfnis dienen sollen. Denn die in der Historiographie niedergelegten Erkenntnisse erfüllen Funktionen der Daseinsorientierung (sonst müßte man keine Geschichte schreiben), was wiederum zur Entstehung und Wahrnehmung neuer Interessen führt. Man kann das Schema problemlos auf das in Abb. 1 gezeigte legen, und hätte dann eine Matrix zur Erfassung geschichtlicher mythischer Wirklichkeiten.

So reizvoll weil ordnend dergleichen Schemata auch sind, bleibt doch ein unerklärter Rest: Sinn. Solche Schemata (auch das von Abb. 1) zeigen zwar, wie ein *bestimmter* Sinn entsteht,

⁹⁷ Rösen (1997): 28f.; Hervorhebungen durch den Autor. Und 28, zu den mentalen Operationen.

⁹⁸ Aus Rösen (1983): 29; 25f., zu Interessen, Ideen und Methoden; 27f., zu Formen und Funktionen.

als evolutionäres Resultat generiert wird; sie zeigen aber nicht (und können es auch gar nicht), ob das auch *sinnvoll* ist. Ob uns damit bei unserer Sinnsuche wirklich geholfen ist. Man kann Geschichte wesentlich pessimistischer betrachten: als zwar kategorial notwendig aber sinnlos.

"Against the humanistic belief that man or the human in general is the peculiar object of historical reflection...history is tied neither to man nor to any particular object. History ...consists wholly of its method, which experience proves to be indispensable for cataloguing the elements of any structure whatever, human or non-human, in its entirety. Thus, history is in no sense a science, although as a "method" it does contribute to the sciences by virtue of its cataloguing operations."⁹⁹

Neben der simplen Tatsache, daß Geschichte eben doch die als Idee so abgelehnte historische Wirklichkeit ist, als schlichte geschichtliche Realität 'an sich', besteht sie nur aus ihrer Methode. Sie braucht gar keine Menschen. Wenn Kraken Geschichte schreiben könnten würden sie es tun. Die drei "Sinnbildungsebenen" für Wirklichkeit als Geschichte, nämlich wahre Aussagen über vergangene Realität, Repräsentation von Vergangenheit, historische Erfahrung (die auch implizit in obiges Schema einfließen), hätten sie wahrscheinlich ebenfalls entwickelt,¹⁰⁰ ebenso wie die Schwierigkeiten des Erfahrungskonzepts. Die im Falle der Menschen jeden humanistischen Glauben gar vollends unterhöheln müssen und den mainstream heutigen Gedankenguts über Geschichte darstellen, seit Kant – 'Welt' ist nur als Text erfahrbar, eine weitere romantische Katastrophe: "...daß fast die gesamte Philosophie des 20. Jahrhunderts die Vorstellung, es gäbe einen direkten und unmittelbaren Kontakt zur Realität, wie ihn die historische Erfahrung nahelegt, ablehnt. Auf die eine oder andere Art sind wir alle zu Kantianern geworden: Wir lehnen die Möglichkeit eines Kontakts zur Realität, der *nicht* durch Sprache, Erzählen, wissenschaftliche Theorien...vermittelt wird, kurzerhand ab."

Sodann sind Sinn und Erfahrung hoffnungslos kontextabhängig, ein "kontingentes", d.h. im Klartext unentwirrbares Gemengegefüge (siehe Schellings 'Gemeinschaft des Bewußtseins'), zumal wir mehrheitlich das "herrschende Dogma vom kontextabhängigen Inhalt der Erfahrung" übernommen haben. Kann man dann 'wahre' Aussagen über vergangene Realität überhaupt treffen, also Inhalte erschließen, die nicht vollkommen abhängig vom Kontext dessen sind, der erschließt? Für Morphologien der Geschichte wäre das eine weitere zentrale Prämisse – ansonsten gäben sie keine Gestalten geschichtlicher Transformation, sondern bloß das Wähnen ihrer Verfasser wieder. Für eine Morphologie im echten Sinne, vor allem in ihrer Eigenschaft als Morphogenese, müßte die reine Kontextabhängigkeit ihrer Verfaßtheit transzendiert, also gerade das geleistet werden, was die Soziologie als "Wissenschaft von der Gesellschaft" so vehement ablehnt (S. 38) – und Geschichtsmorphologien befassen sich naturgemäß mit Kultur in, und von Gesellschaften.

Es scheint, daß wir mehrheitlich eine *Ideologie* über Geschichtsschreibung übernommen haben und diese mit so mythischer Glaubenssicherheit leben, daß ein Erschließen von Sinn über Erfahrung, selbst in der Form geistiger Evidenz, nahezu unmöglich geworden ist; die Romantiker waren gründlich, wie Berlin es sagte. Evidenz und Erfahrung geschichtlicher Realität haben dieser Ideologie zufolge nichts mehr miteinander zu tun, Evidenz ist im Text verschwunden, in die diesbezüglichen Wälder repräsentationskritischer Gelehrsamkeit abgetaucht. Kein Wunder, daß von Geschichte nur ihre Methode blieb; daß sie, so wie der Mythos etwas anderes nicht mehr ist, etwas anderes auch nicht mehr ist, ideologisch bereinigt. Max Webers Forderung nach einer übergeordneten "sinn- und kausaladäquaten Deutung sozialer Phänomene"¹⁰¹ scheint vergessen, ebenso wie die damit verbundenen Versuche. Vielleicht wurde man angesichts des neuen Absolutismus der Wirklichkeit im 20. Jahrhundert der Erklärungen überdrüssig und resignierte autopoietisch vor dieser neuen Welt als neuem

⁹⁹ White (op. cit.), nach einem Zitat von Levi-Strauss: 57; vgl. S. 34, zur humanistischen Weltsicht.

¹⁰⁰ Ankersmit (op. cit.): 100f. Sowie 108, wörtl. Zitat, und zu Kontingenz und Dogma.

¹⁰¹ Zit. in Acham (op. cit.): 387; zu den Versuchen (ibid.): Friedrich Jodls Culturgeschichtsschreibung (1878), Ernst Bernheims Historische Methode (1908), Karl Mannheims Wissenssoziologie (1964). Zum postmodernen Vertrauensverlust: Poltinghorne, Donald E. (1998): 15

mysterium tremendum et fascinans, das sich da auftat mit seinen Zivilisationsbrüchen, systemischen Verstrickungen (den erwähnten 'Figurationen') und Unüberschaubarkeiten. Nicht einmal die Methode blieb der Geschichte, die zur nur noch unsicheren Größe mutierte:

"Die Geschichtswissenschaft ist unsicher geworden. Einst war klar, was erforscht und dargestellt werden sollte. Jetzt beginnt der Gegenstand undeutlich zu werden...*Geschichte als Sinn*...daß die Geschichtswissenschaft sich nicht von ihrem Gegenstand her definiert, sondern allein von den Problemen, die den Historiker in seiner Gegenwart beschäftigen, ja, von dem Problem, daß ihm die Vergangenheit entschwunden ist und nicht mehr wiederkehrt. Die Geschichtswissenschaft hat keinen Gegenstand, der ihre Existenz rechtfertigt, sie hat nur Probleme bzw. ein Problem. Sie muß damit fertig werden, daß die Vergangenheit tot ist, die Gegenwart ihr entgleitet und die Zukunft noch nicht begonnen hat. Sobald der Gegenstand sich auflöst, zerfällt auch die Plausibilität einer historischen Methode...Eine Methode, die eine spezifisch historische Methode genannt werden könnte, existiert nicht...eine Wissenschaft ohne Gegenstand könnte bald auch gegenstandslos...werden...Da hilft es wenig...zu warten, bis der Sturm sich gelegt hat...Gemeint ist der Sturm der sogenannten Postmoderne, verwüstet ist die traditionelle Verknüpfung von Gegenstand und Methode." ¹⁰²

Der Geschichtsraum verflüssigt sich in seinen Dimensionen, und, wie in obigem englischem Zitat ausgedrückt, Geschichte ist strenggenommen keine Wissenschaft. Seit Hayden White's Tropen ist sie nicht History, sondern Meta-history, Geschichte(n) über Geschichte. Und was Sinn anbelangt, verhält es sich mit dieser neuen Geschichte genauso wie mit Norbert Elias' Verständnis von Zivilisation (S. 29): genau wie sie ist Geschichte weder unsinnig noch sinnig; sie *ist* einfach. Dabei fing alles so hoffnungsvoll an, in der Aufklärung: Geschichte als echte Meta-History zu schreiben, nämlich als nomothetische Programmatik, die einer Ideologie des utopisch Besseren folgte. Bezugnehmend auf die Arten von Geschichtsschreibung nach Nietzsche wollte man kritisch sein, sehr kritisch; in der Weise, daß "...the Enlightenment attitude towards the past was..."superhistorical", willing to bring the past to the bar of judgement, to break it up and, when necessary, condemn it in the interests of present *needs* and the *hope* for a better life...the Enlighteners' program for planting a second nature in place of the first, which had been willed to them by their predecessors as *the sole possible* form that any specifically *human* life might take." ¹⁰³

Nicht nur das Utopische kehrt als mythische Figur wieder, auch die alte, bisher geschichtsbestimmende Dialektik Natura/Cultura, die jetzt zu einer wahren Natur des Menschen umgewandelt, synthetisch aufgelöst werden sollte – in Cultura, einem großen Innen, das kein Außen mehr zuläßt; Kultur sollte des Menschen zweite Natur werden. Daß dabei der Wildwuchs einer neuen physis und Stürme herauskamen, konnte niemand ahnen.



Abb. 6: Diptychon der Aufklärung ¹⁰⁴

¹⁰² Goertz (2001): 7f.; zit. Otto Vossler (1983) zum Sinn von Geschichte, und Paul Veyne zum Fehlen von Methode. Sowie 17f., zur Meta-History.

¹⁰³ White (1978): 136; Hervorhebungen durch den Autor. *Nomothetisch* stammt von griech. nomos [νομος], Gesetz, und *stellen*.

¹⁰⁴ Links: Stele der Menschenrechte, franz. Revolution [nach Fragonard, in NOMOS (1999): 234; © Hamburg, Kunsthalle, Inv. No. 1980/72]. Rechts: Francisco de Goya, Der Traum [in NOMOS (1999): 236; © Oldenburg, Stadtmuseum, Inv. No. ER55]

Morphologie als Welt

Wir wollen die Welt als reines Interpretationsartefakt nun verlassen und uns anderen Welten zuwenden, um ihre Morphologien näher zu betrachten. Morphologien, die natürlich auch zwangsläufig Interpretationen sind und die Geschichte ihrer Welt, die sie zum Inhalt haben, als Konstrukt errichten – das hatten wir schon, zusammen mit der mythologischen Bedingtheit solcher "Repräsentationen". Um was es jetzt geht, sind wirkliche Welten, als *Welt*. Wie wurde sie jeweils gesehen, als Welt-Raum, welche geschichtlichen Entwicklungen wurden diesem Raum zugrunde gelegt, als Transformationen desselben, und wann traten neue Sichtweisen auf, sowohl was diesen Raum als solchen, als auch seine Entwicklung anbelangt? Welche Zäsuren gab es da, gemäß dem zu Beginn genannten Verständnis von Morphologie als einem Verfahren der Erfassung von Gestalten in ihrem So-Sein und in ihrer Entstehung, um nach Goethe das "Wesen der Gebilde" zu ergründen? Es geht bei dieser Frage nicht nur um einen Wandel der Morphologien als solcher, sondern auch um den Wandel des Verständnisses in Form eines Geschichtsbildes, auf dem diese basierten. Was zur nächsten Frage führt: welche weltbildlichen Grundlagen hatte die jeweilige Sichtweise, welche *Art* von kosmologischer Erzählung wurde erzählt? ¹Das betrifft vor allem die Moderne, und hier schwerpunktmäßig das 19. Jahrhundert, da ab dieser Zeit das Fortschreiten der Welt als Geschichte in anderen Maßstäben vonstatten ging und auch so gesehen wurde.

Beim Weltbildlichen gibt es drei Perspektiven zu berücksichtigen: einmal ist die betreffende Morphologie, als Gebilde in sich, ein bestimmtes Bild von der Welt; gleichzeitig drückt sich in ihr auch ein bestimmtes Weltbild aus, das zu eben dieser Morphologie führte. Und last but not least, wie angedeutet, gibt es auch Morphologien, die zu neuen Weltsichten und in der Folge zu neuen Weltbildern führen; von denen sich manche wiederum zu Ideologien verfestigen können. Diese drei Perspektiven bedeuten unter anderem, daß in jede Morphologie das einfließt, was nach heutigem Verständnis als Meta-History, als das "Überhistorische" bezeichnet wird, ein "historisch nicht relativierter Wert", der darüber entscheidet, "was vom Vergangenen zu wissen nützlich sei". ² Soweit zum Qualitativen, dem methodologisch ersten Aspekt von Wichtigkeit. Zum Formalen als dem zweiten ist zu sagen, daß diese Morphologien von ihrem Wesen als Erzählung her schon eine Form der Erklärung sind, bzw. "daß historische Erklärungen schlicht aus Erzählungen bestehen", daß demnach "erzählende Beschreibung und historische Erklärung ein unauflösliches Ganzes" bilden³ – ein *Bild* von der Welt, wie gesagt. Damit bleibt das Formale nicht nur formal, sondern verbindet sich mit dem Qualitativen: jede Morphologie erzeugt als kosmologische Erzählung einerseits einen Erfahrungsraum, und sei er nur künstlich, andererseits einen Erwartungshorizont;⁴ denn sie versucht, der Geschichte Sinn zu geben, indem sie das historisch Gegebene transzendiert.

¹ Strenggenommen ginge es um drei Morphologien, die in ihrer Wechselwirkung behandelt werden müßten: (1) die des Repräsentierten (Gegenstandsbereich 'Geschichte'), (2) die der Repräsentation (Geschichte der Geschichtsmorphologien), und (3) die der Rezipienten [nach Koselleck (1982): 9f.]. Da dies als Gesamtaufgabe zu umfangreich wäre, erfolgt eine Konzentration auf (1) und (2) anhand ausgewählter perspektivischer Fluchtlinien. Wobei (2) einem Wandel der 'Darstellungsformen' gemäß Rüsens (Abb. 5) entspreche, und der Konnex (1) – (2) lebensweltlich bedingt ist: aus welchen Lebenswelten stammen die Leitkategorien der jew. Darstellung (ibid.: 12), d.h. wie ist ihre weltbildliche Anbindung?

² Goertz (2007): 22; was nützlich sei und was nicht, entspricht Rüsens "Interessen" (Abb. 5) und Nietzsches "kritischer" Geschichtsschreibung (ibid.: 22). "Kritik heißt, genau zu erwägen, was wert ist, in Erinnerung aufbewahrt zu werden, und was dem Vergessen anheimzugeben ist" (23) - letzten Endes eine weltbildliche Angelegenheit.

³ Danto (op. cit.): 321f.; unabhängig von den auf S. 42f. geschilderten Problemen, ebenso wie von dem Verdikt Bertrand Russells gegen Historie überhaupt (zit. in Danto: 409): "Nichts, was geschieht, ist in einem logisch stringenten Sinn durch irgend ein anderes Ereignis nezesiert, noch bedingt es seinerseits mit Notwendigkeit das Eintreten anderer Ereignisse." Es ist eher ein psychologisches, identitätsstiftendes Moment [Poltinghorne (op. cit.): 13], das in der Bedeutung des Erzählens für menschliches Verstehen und Handeln liegt – siehe *Sinn*.

⁴ Nach Koselleck, R. (1985): 349 - 352

Morphologien

Von was reden wir, wenn wir über Morphologie reden? Denn der Begriff, oder besser, die Idee ist äußerst voraussetzungsreich da tief im abendländischen Denken verwurzelt. 'Idee', weil es sich um mehr handelt als nur um einen bloßen terminus technicus wie zum Beispiel "Differential" oder "Cluster", um mehr als etwas nur Technisches. Eine Idee ist nicht lediglich ein abstrakter Begriff, sondern ein Teil unserer Vorstellungswelt, eine facettenreiche, manchmal sogar opake *Auffassung* von etwas, das als "essentiell", als konstituierend für die Welt angesehen wird, in der wir leben.⁵ Das sprichwörtliche Bild, das wir beispielsweise von einer Landschaft haben, kann zwar auch in technische Begrifflichkeiten gefaßt werden, ist aber als solches niemals technisch – und in seiner *Gestalt*, seiner Gesamtheit, auch nicht nur technisch erfassbar.⁶

In diesem Sinne ist die Vorstellung einer *Morphologie* letztlich eidetischen, und nicht nur technisch-wissenschaftlichen Charakters. Morphologie ist ganzheitlich, in mehreren Dimensionen: als kosmischer Entwurf, als Wahrnehmung, und als Wissen. Was Morphologie als kosmischen Entwurf anbelangt, schafft das Transzendieren der Phänomene aus dem Reich des Unmittelbaren (seien es direkt-empirische oder historische Gegebenheiten) Sinn, weil es eine (als sinnhaft empfundene) Ordnung entstehen läßt, die so direkt, nur aus den Phänomenen alleine, nicht erkennbar oder vorsichtiger formuliert, *ableitbar* wäre. Jede Morphologie ist vom Wesen ihrer Operationen her eine transzendierende Ableitung – von 'Welt' als dem Reich des Unmittelbaren hin zu einer vermittelten Welt der Ordnung. Und ganz unabhängig davon, ob Geschichte als solche und die Beschäftigung mit ihr sinnvoll sind oder nicht, brauchen wir Sinn als anthropologisches constituens, als zusätzliche Dimension von Realität, neben den Dimensionen einer biologischen Realität: "Die dem Menschen geläufige "Diesseits-Wirklichkeit" mit den Dimensionen von Raum und Zeit sowie der Kausalität", und einer quantenmechanisch erschlossenen EPR-Realität,⁷ diesem letzten Versuch Demokrit'schen Vorgehens, die Welt als Diesseits-Wirklichkeit in letzte unteilbare Einheiten, in atomoi aufzulösen, dem Mythos der machina mundi folgend. Wir benötigen Morphologien, um ein grundlegendes methodologisches Paradoxon zu lösen, das auch als Erkenntnis-Paradoxon bezeichnet wurde: die Welt bleibt dem Menschen vom Prinzip her immer unverständlich, ein ewiger Absolutismus der Wirklichkeit – trotzdem muß er sich um ein Verständnis bemühen,

⁵ Vgl. S. 6, auch zum paradigmatischen Charakter von Ideen. Sowie 27f. zum Gestalthaften von Ideen und Wahrnehmung. Das über lange Jahrhunderte gültige Weltbild des *erkenntnistheoretischen Realismus* erscheint ungenügend. Ein Weltbild, das auf folgenden Pfeilern ruhte [in Moser, Franz/Narodoslawsky, Michael (1996): 34]: (1) Objekte existieren unabhängig von der Tatsache, ob sie beobachtet werden; (2) Physikalische Eigenschaften dieser Objekte existieren ebenfalls unabhängig davon; (3) Verschiedene Eigenschaften sind erkenntnistheoretisch unabhängig; (4) die zeitliche Veränderung dieser Eigenschaften folgt definitiven Naturgesetzen. Auf diesem Weltbild, so die These, beruht unser gesamtes *Verfügungswissen* bis heute. "Diese vier Grundthesen fassen ...am präzisesten zusammen, was wir von der Welt erwarten, wenn wir uns experimentell mit ihr auseinandersetzen" (ibid.)

⁶ Es geht schon, aber dann haben wir keine *Landschaft* mehr vor uns, sondern eine technische Abbildung (kein *Bild*) von etwas *Technischem*, also in keinem Fall das, was Ziel der Abbildung war.

⁷ Moser/Narodoslawsky (op. cit.): 394, zur Definition, und 104, zur Sinn dimension. Zum Sinn von Geschichte vgl. S. 45. *EPR-Realität*: fußt auf dem Einstein-Podolsky-Rosen-Paradoxon mit seiner Kernfrage, wie sich Teile eines Ganzen verhalten, wenn sie räumlich voneinander getrennt wirken (ibid.: 35). Antwort: sie bleiben ein Ganzes, egal, wie weit sie räumlich ausgedehnt sind (ibid.: 38). Das widerspricht einem erkenntnistheoret. Realismus vollkommen, das Ganze bleibt autopoietisch als Morphe (Gestalt) zusammen, obwohl ich Teile analytisch voneinander trennen kann. Was wir hier vor uns haben, ist letztlich ein *experimenteller Beweis für die Angemessenheit von Morphologien* (ibid.: 40): "Die Naturwissenschaft, ja...unser gesamtes Weltbild, basiert auf Logik und dem erkenntnistheoretischen Realismus...Diese Wissenschaft hat in ihrer Entwicklung schließlich auch die Experimente und Interpretationen der Quantenmechanik hervorgebracht...Die experimentellen Ergebnisse dieser Wissenschaft zwingen uns jedoch, die erkenntnistheoretische Grundlage [singulärer, lokalisierbarer Entitäten] aufzugeben." EPR-Realität ist dann Lokalität (Trennbarkeit in Distinktes) und Ganzheitlichkeit in Einem, systema, Gefügtes.

damit er überleben kann.⁸ War die Basismorphologie von 'Welt' früher noch durch die kosmischen Konstanten von Raum, Zeit, Zahl bestimmt, so sind es mittlerweile, nach dem Hinzukommen der Sinndimension von Realität aufgrund der quantenmechanischen Zerstörung der alten Welt, Zahl, Ordnung, und Harmonie.⁹

Das heißt, es schwingen Bedeutungsinhalte in Morphologien mit hinein, die vorwissenschaftlicher Art sind – zumindest nach einem Verständnis der zwar 'alten', aber heute noch pragmatisch vorherrschenden mechanistischen Wissenschaft. Und die Grundauffassungen verkörpern, welche die jeweils verwendeten wissenschaftlichen Bedeutungen von 'Morphologie' und 'morphologisch' (was es sei, was nicht) zu großen Teilen mitbestimmen, ja geradezu ex ante festlegen. Wenn ich mich als Forscher beispielsweise mit der Morphologie von Organismen beschäftige, ist es ein Riesenunterschied, ob ich mir Organismen als kleine physikalische Maschinen, als beseelte Wesen, oder als autopoietisch selbstorganisierende 'Systeme' vorstelle. In jedem dieser Fälle ist die Grundauffassung darüber, was Morphologie überhaupt sei, was demnach untersuchenswert sein soll und was nicht, eine gänzlich andere. Diese Unterschiede in der Grundauffassung führen zu verschiedenen Ergebnissen, d.h. gemachten Befunden und damit Aussagen, was "die" Morphologie sei, und nach welchen "Gesetzen" sie sich sowohl konstituiert, als auch ausdrückt. Eine Morphologie von Organismen als Maschinen wird zu anderen Ergebnissen gelangen als eine, die an einer Goethe'schen Auffassung orientiert ist oder Organismen als autopoietische Systeme betrachtet.

Mit anderen Worten, was diese Grundauffassungen anbelangt, ist der Zusammenhang zwischen Weltbild und Morphologie essentiell, paradigmatisch. Damit ist, wie jede Idee, auch die einer (wie auch immer gearteten) Morphologie in einem wörtlichen Sinne paradigmatisch. Mehr noch, die Idee einer Gestalt, einer Morphe und die des Paradigmatischen sind in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht nur eng verwandt, sondern gehen ineinander über. Nach Aristoteles ist ein Paradigma ein Gestaltmuster, und wird von ihm synonym verwendet mit eidos und morphe; eine immanente Beschaffenheit der Dinge ausdrückend, nicht (nach Heidegger) eine am Stoff, an der Materie unmittelbar verhaftete Eigenschaft, sondern eine Weise des Seins.¹⁰ Später, im Rahmen kosmologischer Konzeptionen, wurden paradigma und Archetypus sogar mehr oder weniger gleichgesetzt,¹¹ d.h. ein Gestaltmuster ist archetypisch, richtungsweisend, das Künftige bestimmend. Weil es sich um ein *Muster* handelt, eine Vorgabe, der die Gestaltwerdung folgt. Wichtige Konnotationen, wenn es um die inneren Bilder geht, die wir uns von Morphologie machen. Etwas morphologisch erfassen heißt seine Gesamtheit sehen, das, was es als Ganzes ausmacht. Es geht um Erfassung von Mustern, von Zusammenhängen, nicht um Einzelheiten, die nie mehr als lediglich integrale Bestandteile dieses Zusammenhanges sind.¹²

Die Konzentration auf die Einzelheit aber war es, was die abendländische Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft auszeichnete – erstmals systematisch als Paradigma

⁸ *ibid.*: 395

⁹ Raum, Zeit, Zahl: nach Cassirer, E. (1973): 100f.; Zahl, Ordnung, Harmonie: nach Moser/Narodoslawsky (op. cit.): 104. *Harmonie* hat mit 'System' als dem Gefügten [systema (συστημα)] zu tun und stammt von harmonia, der Fügung, der Einheit des Mannigfaltigen [Hoffmeister (op. cit.): 290]. Damit ist ein System solcher Gestalt auch ein kosmos, eine wohlgeordnete Welt; die taxis [τάξις], *Ordnung* hat [Mittelstraß (op. cit.): 51f.] – die *Taxonomie*, die Ordnung nach bestimmten Gesetzen (nomoi) als für jede Morphologie zentrales Verfahren stammt daher. Wir sehen den bildhaften, ganzheitlichen Charakter aller dieser Vorstellungen, sowie ihre *symbolische* Austausch- und Ergänzungsfähigkeit.

¹⁰ Knobloch (op. cit.): 24

¹¹ Mittelstraß (op. cit.): 41

¹² Dargelegt beispielsweise in Mitchell's Bildtheorie (op. cit.): 15ff., wo auch die Bildern zugrundeliegenden Ideen griechischen Ursprungs rekapituliert werden, und 278ff.

niedergelegt in Francis Bacon's *Novum Organon*¹³ – und, um es kurz zu machen, Beherrschung von Natur ermöglichte. Zuerst von 'natürlichen' Gegebenheiten im engeren Sinne, dann von jeglichem als natürlich, d.h. primär gegebenem Angesehenen, den Menschen eingeschlossen. Eine Unternehmensorganisation beispielsweise fußt ebenso auf der Schaffung wirksamer, meint zweckorientierter und ergo genormter Einzelheiten wie etwa ein physikalisches Experiment. Konzentration auf die Einzelheit in dieser Weise durchgeführt bedeutet ein im Wesen nicht-morphologisches Verfahren, unter bewußtem Verzicht auf Zusammenhänge, 'Morphen', die dann entweder offen als *quantite négligeable* oder als summarischer Rest aufgefaßt werden, der, in *ceteris paribus*-Klauseln zusammengeschoben, nicht weiter berücksichtigt zu werden braucht. Gestalten verschwinden, die Einzelheit bleibt; einem solchen Verfahren geht es gar nicht um eine Erfassung einer wie auch immer gearteten Weise des Seins, sondern um die früher erwähnte Mythologie der Beherrschung: die Welt als *machina mundi*. Nietzsche hierzu, anhand des aristotelischen Satzes vom Widerspruch, aber nicht auf ihn beschränkt: Die hier zum Ausdruck kommende Logik, dieser spezifische Logos dem Sein gegenüber ist "...ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntnis des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll*. Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel, um Wirkliches, den Begriff "Wirklichkeit", für uns erst zu *schaffen*?...Logik ist der Versuch, *nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulierbar, berechenbar zu machen*..."¹⁴ Das morphologisch orientierte Erfassen ist deshalb nicht nur nicht eingeübt und von daher schon unvertraut, sondern mehr noch, nicht 'wissenschaftlich'. Wissenschaftlich ausgedrückt geht es um zwei unterschiedliche Arten des Verstehens, der Epistemologie, und des verstehenden Erschließens des Betrachteten, der Hermeneutik; einer Hermeneutik, die im naturwissenschaftlich-technischen Fall zur reinen Heuristik wurde, zum am Konkreten orientierten Auffinden von etwas – wie ich, der vormalige Betrachter und jetzige experimentator mundi, es manipulieren kann. Auch in dieser Weise wird Wirklichkeit damit nicht nur zur Erwartung, sondern zu einem autopoietisch geschlossenen mythischen System, dessen anthropologische und zugleich lebensweltliche Funktion dann in Schemata wie denen von Abb. 1 und 5 ausgedrückt werden kann. Dinge werden aus ihrem ursprünglichen systemischen Zusammenhang herausgelöst, verstellt, umgeschoben, eben *arrangiert*. Damit wird Welt als solche zunehmend zum Artefakt, zum Konstrukt, das alsbald seine je eigenen Morphologien entwickelt – diejenigen einer mechanistischen Reduktion. Es entsteht eine zweite Physis, ein Wildwuchs eigener Art, dessen Morphologien dann entweder grundsätzlich bejahend oder kritisch aufgenommen werden, rangierend von einem Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts, seinen verkappten Formen bis heute, bis hin zur prometheischen Scham eines Günther Anders oder etwa der Annahme, mittlerweile in einer bereits posthumanen Kultur zu leben.¹⁵

Morphologie hingegen ist holistisch, und verliert deshalb ihre Ungenauigkeit erst in der konkreten Anschauung, am jeweiligen 'Paradigma'. Wenn wir beispielsweise die paradigmatische Gestalt des Wirbeltiers nehmen, haben wir keinerlei Probleme, selbst so unterschiedliche Organismen wie einen Fisch, einen Hund oder einen Mensch der Gruppe der

¹³ Zuerst erschienen 1620 als *novum organon scientiarum*; organon [οργανον] als (einfaches) Werkzeug verstanden, vgl. Mittelstraß (op. cit.): 53. Ein Wille zur Analyse in umfassender Weise gewinnt Gestalt, als nicht nur praktisches, sondern in seiner Welt erschaffenden Kraft zutiefst mythologisches Verfahren. Und das für Verwirrung sorgte – die unsrige – indem nämlich ein Widerspruch zwischen der Universalanwendung eines logischen Positivismus der Einzelheit vs. unserem Alltagserleben aufgebaut wurde, das immer ganzheitlich strukturiert ist. Hierzu vgl. Böhler, D. (1981): 91ff., in seiner "Aporie einer extensionalen Logic of Science".

¹⁴ Nietzsche, F. (Ausg. von 1996): § 516 in *Der Wille zur Macht*, 352f., zu Logik und Wahrheit; und 354, zur Logik als Versuch. Hervorhebungen in Kursiva durch ihn selbst. Hierzu auch Gloy, Karen (1995): 53f., 76, 158.

¹⁵ Anders, Günther (1987): Die Antiquiertheit des Menschen. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang auch Aldous Huxley's Spätsicht (1959) auf sein eigenes Werk *Brave New World*, und die Neuauflage der dort geäußerten Befürchtungen in Flessner, Bernd (2000), über posthumane Kultur.

Wirbeltiere zuzuordnen; wir erkennen ihre Gemeinsamkeit auf Anblick, ihre gemeinsame "Weise des Seins" – nämlich Wirbeltier zu sein – offenbart sich auf den sprichwörtlichen ersten Blick. Wir sind also in der Lage, selbst unterschiedliche Gestalten morphologisch zu erfassen, ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu erkennen und erstere einem Muster zuzuordnen. Was das Erkennen des Gemeinsamen voraussetzt: 'Nicht-Tisch' kann ich nur feststellen, wenn ich weiß, was Tische sind, d.h. morphologisch: wie sie aussehen, und zwar als *Muster*, als Eidos 'Tisch'. Morphologie als Mustererkennung bedeutet also auch – auch, nicht ausschließlich – das Erfassen von Gemeinsamkeiten. Dieses Gemeinsame macht die "Weise des Seins" aus, die bestimmte Entitäten von anderen bestimmten Entitäten unterscheidet, die dieses Gemeinsame nicht haben. Es geht bei Morphologie um die Hermeneutik einer "anschauenden Urteilskraft", wie es früher genannt wurde (siehe S. 12f.), also letztlich um Evidenzen.

Verläßt man jedoch den Bereich einer uns allen zugänglichen Alltagserfahrung, dann wird die morphologische Erfassung schlagartig schwieriger. Vor allem, wenn es um Gestaltmuster geht, die der unmittelbaren Anschauung nicht mehr zugänglich sind; wie es zum Beispiel geschichtliche Prozesse der biotischen und kulturellen Entwicklung sind. Die wir nicht durch unmittelbare Anschauung erfassen, sondern immer nur ex post rekonstruieren können. Rekonstruktion bedeutet aber immer auch Vermutung, Hypothetisches. Der Bereich der "sicheren" Anschauung wird verlassen, die betreffende Abfolge von Eidoi, die als "konstitutiv" für eine Entwicklung angesehen (d.h. letztlich: postuliert) werden, sind ja als Bilder nicht mehr unmittelbar erfahrbar. Allgemeiner formuliert: wenn wir *Entwicklungen* betrachten, wird Morphologie zu einem schwierigen Unterfangen.



Abb. 7: Drei Naturansichten ¹⁶

Zumal wenn es bei besagten Evidenzen um weltbildlich, d.h. letztlich kulturell bedingte geht; wir sind wieder bei Kultur als Lebensform angelangt (vgl. S. 37), und der für die betreffende Kultur kennzeichnenden Gestaltwahrnehmung. Und damit bei dem Zusammenhang zwischen Weltbild und Mythos, wobei hier Morphologien als tertium comparationis genommen werden können. Denn jede Kultur, und damit jede geschichtlich orientierte Morphologie bauen einen für sie spezifischen Geschichtsraum auf, der "Entwicklung" spezifisch ausformt, als Welt-Anschauung im direkten Sinne. Wenn die Morphologie nach Ansicht ihres Begründers die "Lehre von der Gestalt, der Bildung und Umbildung" ist, ¹⁷ dann stellt sich eben die Frage nach der Gestalt, was sie für die jeweilige Kultur(-Epoche) bedeutet; mit allgemeinen Definitionen eines *Begriffs* 'Gestalt' ist dann nicht geholfen. Wie er sagt, werden "wegen der vielfachen Modifikabilität Veränderungen der Gestalt ins Unendliche möglich."

¹⁶ Aufnahmen des Verfassers. Von links nach rechts: Fin de siècle, 50er Jahre des 20. Jahrhunderts, erste Dekade des 21. Jahrhunderts.

¹⁷ Goethe, "Betrachtung über Morphologie überhaupt", zit. in Troll (op. cit.): 228; und 318, zur Gestalt.

Weltgestalten I

Versucht man nun doch, 'Gestalt' als Phänomen in einen allgemeinen Begriff zu fassen, so ist zunächst ihre Herkunft bedeutsam: von lat. *forma*, die räumlich-anschauliche Form, sinnverwandt mit *Bild*; "im weiteren Sinn jedes Gebilde, dessen charakteristische Einheit sich nicht aus einzelnen oder einzeln aufgefaßten Bestandteilen zusammensetzt, sondern sich als Erlebnisganzes darstellt..."¹⁸ Nach Aristoteles ist Gestalt der innere Wesensgrund des spezifischen Seins und Wirkens eines Wesens, und nach der heute verwendeten von Ehrenfels'schen Formel mehr als die Summe ihrer Teile.¹⁹ Beide Auffassungen erinnern an die Unterscheidung in Organisation und Struktur(en) eines autopoietischen Systems, wobei die Organisation, das, was es als System ausmacht, dann dessen Gestalt nahekommt. Oder anders formuliert: eine Gestalt ist eine autopoietische Form. *Gestalt* ist wie *Raum* eine holistische Entität. Das betrifft vor allem Geschichte als Gestalt, und somit Geschichtsmorphologien: "Die Geschichte fügt die Objekte in ein Ganzes zusammen, in dem sie erst ihr Leben, ihre Bedeutung erhalten, welches Leben die Einfühlung unseres Lebens in eine fremde Form ist."²⁰ Natürlich mit allen damit verbundenen Problemen – denn es handelt sich um die Einfühlung *unseres* Lebens, d.h. hier: der Gestaltwahrnehmung unserer Gegenwart bezogen auf fremde Lebensformen als Kulturen oder Kulturepochen. Eine Morphologie ist von daher immer idealtypisch. Wilhelm von Humboldt: "Alles, was nicht anders als unter der Bedingung eines durchgängigen inneren Zusammenhanges gedacht werden kann, ist daher im strengsten Sinne des Wortes idealisch."²¹

Das bedeutet auch, daß geschichtliche Reflexionen das Ideal zwar nicht schaffen, aber demselben eine "bestimmte Daseinsform" geben können. Es geht letzten Endes darum, das *Feld der Geschichte* zu ordnen, indem aus der ungeordneten Menge heterogener Einzelerinnerungen und Überlieferungen "komplexe Sinngestalten konfiguriert" werden (Hayden White)²² – Geschichte als Prozeß der Ordnung aus dem Chaos ungeordneter Mengen, durch einen Akt ihrer Transzendenz anhand bestimmter, idealtypischer Kriterien. Die Verbindung zum Ideal macht Morphologien mythisch, vor allem auf christlichem Boden gewachsene – Schelling charakterisiert den christlichen Mythos, im Gegensatz zum griechischen, als einen "historischen Schematismus der Natur", sei es die biotische oder die kulturelle. Es ist eine Mythologie, die uns Orientierung und dadurch Sinn geben soll, als "objektivistische Metaphysik, durchaus auf dem Anthropomorphismus erbaut."²³ Aber auch die Griechen hatten ihre objektivistische Metaphysik um die Welt menschengerechter zu machen, wie wir sehen werden, obwohl sie von anderen weltbildlichen Voraussetzungen ausgingen. Entgegen der verbreiteten Meinung ihrer Geschichtslosigkeit (im Sinne eines fehlenden Fortschrittgedankens) hatten auch sie Modelle der Weltentwicklung, meint Geschichtsmorphologien.

Vordergründig geht es um die Idee natürlicher Entwicklung, eine Idee, die explizit erst relativ spät in der Geschichte unseres Kulturkreises formuliert wurde, Ende des 18. Jahrhunderts. Hinter dieser Idee steht jedoch eine viel umfassendere, die einer Kolonisierung der Welt in ihrer Gesamtheit, als Welt-Raum. Eine Idee, die schon früh in der abendländischen Genese auftrat (so die These), eben bei den Griechen, und sich trotz Stockungen und Unterbrüchen als morphologisches Merkmal *unserer* Geschichte durch die Zeiten erhalten und verändert ('entwickelt') hat.

Besteht die natürliche Entwicklung des Abendlandes in einer Kolonisierung des Raums, ganz im Sinne der angesprochenen Beherrschungsmythologie?

¹⁸ Hoffmeister (op. cit.): 268f.

¹⁹ Schimmel, Hanno, Hg. (2000): 7; nach der aristotelischen Auffassung erinnert 'Gestalt' an die *Weise des Seins*.

²⁰ Krieck, Ernst (1910): 440. Zu *unserer* Gestaltwahrnehmung vgl. auch Danto (op. cit.): 418, 422; und 420, zum im besten Falle möglichen "sympathetischen", einführenden Verstehen. Zu Organisation/Struktur vgl. S. 39

²¹ Zit. in Krieck (op. cit.): 431; und Krieck selbst (393), zur geschichtlichen Reflexion.

²² White zit. in Gumbrecht, Hans-Ulrich (1982): 502

²³ *ibid.*: 502, zur objektivistischen Metaphysik des christlichen Mythos. Zur Sinnfunktion von Mythologie: S. 22

Wenn dem so ist (wenn), dann mußte der geschichtliche Verlauf von seiner inneren Logik her der Mythologie eines Fortschritts folgen, als seiner "natürlichen Entwicklung". Und zwar nicht erst seit dem 18. Jahrhundert, sondern von Anfang an; ganz unabhängig davon, wann die Idee *explizit* ausgesprochen wurde. Wie Rösen es ausdrückt, geht es um Zeit als Sinnproblem,²⁴ und es gab schon sehr früh Versuche dieses Problem zu lösen, indem Geschichte als Vektor mit Zwangsläufigkeit, als mit einer ihm innewohnenden Teleologie vorgestellt wurde.

Hesiod stellte bereits um 700 v. Chr.,²⁵ also vor "den Anfängen der Philosophie" in den kleinasiatischen Poleis und lange vor der "Blütezeit Griechenlands" in Athen einen solchen Verlauf auf. Er gilt als der älteste Dichter des Abendlandes, und seine *poiesis* der Geschichte ist – wie jede Geschichtsmorphologie – eine Verdichtung der genannten "ungeordneten Mengen" des Geschichtlichen nach wenigen ordnenden Prinzipien. In einem fast mythischen *illo tempore* unserer Kultur lebend, noch ganz freier Mann wie im Traum von Thoreau's *Walden*, der von der Romantik herbeigesehnten *Ichheit* des freien Individuums, ist er Rhapsode und Bauer, d.h., ins Mythische übersetzt: scheint dem Ideal des autarken Individuums doch recht nahe gekommen zu sein. In seinem Werk *Hemerai* ("Tage"; *Ἡμεραι*) konzipiert er die Abfolge des Weltlaufs in fünf Zeitaltern, von einem goldenen zu einem eisernen, und zwar als Katagenesis, als Lauf (*dromos*) der Geschichte zum unausweichlich Schlechteren; wobei er selbst interessanterweise bereits im schlechtesten aller Zeitalter, dem eisernen lebt.

Dieses Modell von Fortschritt als Katagenesis, von einer Dromologie (Paul Virilio) der Geschichte als *Dekadenz* im Wortsinn hat seither zahlreiche Varianten erfahren und ist eines der vorherrschenden geschichtsmorphologischen Modelle unseres Kulturkreises geworden, bis hin zu Untergangsszenarien eines Club of Rome oder dem sog. Transhumanismus, der Überwindung des Menschen durch ihn selbst in Form der von ihm geschaffenen Technik. Der Logos des Laufs menschlicher Geschichte geht in einer Abwärtsbewegung vonstatten, und das von Anfang an. Wobei genaue Abfolge und Anzahl der respektiven Zeitalter von nachgeordneter Bedeutung sind, wichtig ist der Lauf als solcher. Morphologie, wurde gesagt, beinhaltet auch die Suche nach Gemeinsamkeiten, hier: nach *Homodynamien* von Verläufen, die den "Bewegungsstrukturen historischer Prozesse" als dem eingangs erwähnten Ziel von Geschichtstheorien zugrunde liegen.²⁶ Evolutionstheoretisch gesehen haben wir es mit einer sehr erfolgreichen Gattung von Geschichtsmorphologie zu tun, die sich durch alle Zeiten und Epochen, also durch alle distinkten Kulturen²⁷ unseres Kulturkreises hindurch am Leben halten konnte. Wenn das Ziel von Geschichtsmorphologie darin besteht zu ergründen, warum was wie geworden ist und welche Pfade der Transformation wahrscheinlicher sind als andere, dann haben wir es hier mit einem transformationsresistenten Modell zu tun. Warum dem so ist kann nur gemutmaßt werden; aber dazu später.

²⁴ Rösen, Jörn (1982): Die vier Typen hist. Erzählens, S. 521

²⁵ Zu Hesiod vgl. Buchwald, Wolfgang/Hohlweg, Armin/Prinz, Otto (1974): 213

²⁶ Zum Ziel von Geschichtstheorie vgl. S. 3, zu geschichtswirksamen Kräften als *der* Frage jeder Geschichtsmorphologie: *Dynamik* kommt von *dynamis* [δύναμις] und bezeichnet ursprünglich nur eine *Möglichkeit*, ein Potential; um es umzusetzen, bedarf es der *Energie*, der Tätigkeit als Wirklichkeit. Die Idee der Bewegung (*kinesis*) taucht auf, um beides zu verbinden: "Bewegung erscheint als die wirkliche Tätigkeit (*ενεργεια*) des Möglichen (*δυνατον*)" (Aristoteles, in Mittelstraß (op. cit.): 38) – Geschichte als Bewegung. Unsere heutige Idee von "Dynamik" hingegen verbindet beides, Möglichkeit und Umsetzung.

²⁷ Was Epochen ja sind: ursprünglich bedeutete *Epoche* ein Anhalten [*εποχη*], später einen Haltepunkt in der Zeit, der einen neuen Zeitabschnitt als Wendepunkt markierte, am Anfang eines neuen Zeitalters stand [Hoffmeister (op. cit.): 207]. Erst später wurde daraus das betr. Zeitalter selbst, eine Periode (was ursprünglich *Umlauf* bedeutete, also einen Zyklus: *ibid.*, 455); z. B. die seit dem Ende des 17. Jahrhunderts übliche Einteilung in Altertum, Mittelalter, Neuzeit [Fuchs, Konrad/Raab, Heribert (2001): 218]. Und jede Epoche entspricht dann einer best. *Lebensform*, also Kultur (vgl. S. 37).

Was das Modell als solches anbelangt, spielt es ebenfalls eine untergeordnete Rolle, ob seine Sinnrichtung gleichsam umgedreht wird, indem am Ende der Katagenesis eine Erlösung in Form einer eschatologischen Befreiung steht. So in ihrer christlichen Variante, exemplarisch verkörpert durch das Drei Zeitalter-Modell des Joachim von Fiore (oder Floris) aus dem 12. Jahrhundert,²⁸ in dem die Endzeit das Ende der Herrschaft der römischen Kirche und eine Wiederherstellung des irdischen Paradieses herbeiführt – die Parallele zur marxistischen Entelechie ist augenfällig. Denn am Ende der Katagenesis des Menschen, aus ursprünglich paradiesischer Rousseau'scher Einfachheit in das Sein als Kulturwesen entlassen, steht das Ende von Geschichte: wieder das Paradies, die Utopie, der bisherige Nicht-Ort des perfekten Zustandes. Geschichtlichkeit als laufender Gang der Dinge, als kontinuierliches Werden mag es zwar noch geben, aber Geschichte selbst, als Transformation, d.h. als Evolution nicht mehr – hat sie sich doch erübrigt, das Paradies ist ja erreicht worden.

Genaugenommen ist diese Variante, diese "Spezies" des Katagenesis-Modells zyklisch, indem sie das als Evolutionsfigur vollzieht was Heraklit einen Enantiodromos nannte, ein spiegelbildliches Zurückkehren einer Bewegung zu ihrem (evolutionären) Ausgangspunkt.²⁹ Hier: vom Paradies zurück zum Paradies. Der einzige Unterschied beider idealen Seinsformen besteht darin, daß das ursprüngliche Paradies (a) unsicherer war als das neue (man kann von Bäumen der Erkenntnis essen usw.), in seinem Bestand gefährdeter; und vor allem (b) nicht mehr wiederherzustellen ist, Rousseaus Traum einer Rückkehr aus Cultura als Zivilisiertheit zurück in die Natura des Urzustandes nicht funktioniert. Der natürliche Urzustand tritt so gegen die Geschichte des Menschen an – und damit gegen das Mythologem des Fortschritts – denn das neue Paradies, das endgültige, verlässliche, ist menschengemacht und von daher nicht 'natürlich', obwohl es dem Wesen des Menschen, seiner *conditio humana* (endlich) entsprechen mag. Es ist ein im Wortsinn fortschrittliches Paradies weil Ergebnis fortschreitender menschlicher Bemühungen. Schon bei Joachim von Fiore heißt dieses Endzeitalter nicht ohne Grund *tempus sub tipico intellectu*, da es menschlicher Vernunft und der daraus resultierenden Verstandestätigkeit zu verdanken ist.

Während Fiore's Zeit dazu noch göttliche Hilfe brauchte, der Fortschritt von daher teilweise allopoietisch (fremdgemacht) verlief und nicht autopoietisch durch den Menschen alleine hervorgebracht wurde, änderte sich dies später grundlegend. An der Figur selbst änderte sich jedoch nichts, sie behielt ihre Morphologie: ein Ursprungszustand wird in Richtung einer Katagenesis verlassen, die dann aber überwunden wird, hauptsächlich durch wissenschaftlich-technischen Fortschritt als Garant individueller Freiheit. "Frobenius nannte dieses neue Zeitalter, das heute im Anbruch ist, die Epoche der Weltkultur. Seine äußeren Determinanten werden die wissenschaftliche Forschungsmethode und die Kraftmaschine sein, so wie es Ackerbau und Viehzucht (ca. 7500 v. Chr.) sowie die Schrift und der Zwangsstaat (ca. 3500 v. Chr.) in der monumentalen Kultur waren...das Unterscheidungsmerkmal seiner neuen Menschheit...daß sie..eine Menschheit aus Individuen sein wird, die aus eigenem Antrieb eigenen Zielen nachstreben..."

²⁸ Nach Campbell (op. cit.): Schöpferische Mythologie, 571. Es gibt ein Zeitalter des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes – eine graue Vorzeit von Adam bis Moses als Zeit vor bzw. unter dem Gesetz (*tempus ante legem* bzw. *sub lege*); die Zeit des Sohnes Jesus Christus als eine Zeit, die unter dem Evangelium steht; und eine Zeit, die als eschatologische Endperiode die Mühsal des Menschen endlich beendet und bezeichnenderweise als *tempus sub tipico intellectu* figuriert.

²⁹ Heraklit, einer jener Philosophen der zitierten Morgenröte des abendländischen Geistes (ein Mythos sui generis weil er von einer Suprematie abendländischer Weltsicht über andere Denk- und Seinsformen ausgeht) wird zitiert von Thompson (op. cit.: 347): ein Enantiodromos ist ein Prozeßverlauf, "an dessen logischem Ende das Spiegelbild bzw. das Gegenteil seines Ausgangspunktes erreicht wird." In unserem Fall: das Spiegelbild des alten Paradieses ist das neue, menschengeschaffene. Es kann aber auch heißen, gerade im Verlauf einer Mythologie der Beherrschung, daß das Gegenteil des Intendierten – formatierte, rational festgeschriebene Ordnung und Kontrolle – durch das Intendierte erzeugt wird. Die Intention der Reduktion von Komplexität führt zu deren sprunghafter Steigerung, die einer umfassenden Beherrschung zu umfassendem Kontrollverlust, usw. Mythisch formuliert: der Versuch, das Chaos des Urzustandes durch umfassende weil *zwingende* Ordnung zu beseitigen führt wieder zu Chaos – zu unserem heutigen Zustand.

Es handelt sich um eine geschichtsleitende Idee die bereits in Fiores' Zeit entstand,³⁰ also lange vor der 'Neuzeit' als wirklich neuer Zeit, nämlich als Tor zu unserem heutigen modernen Weltverständnis (siehe was oben über die *Epoche* gesagt wurde). Ein Weltverständnis als Wirklichkeit des Ich, welches Ortega y Gasset wie folgt formuliert: "Was wir sagen, ist nur, daß das Leben Wirklichkeit ist – nicht daß es gut oder verdienstvoll ist – reine, einfache Wirklichkeit in dem Maße, wie es echt ist, wie jeder Mensch fühlt, denkt und tut, was nur er, ganz individuell, fühlen, denken und tun muß."

Was hier angesprochen wird kann aber auch etwas anderes bedeuten als einen Zyklus vom Paradies zum Paradies, etwas ganz anderes: Geschichte als Bewegung *kann* zyklisch sein, *muß* es aber nicht. Im Gegenteil: wer sagt denn, daß der ursprüngliche Naturzustand des Menschen gut war (im Sinne von bekömmlich)? War es nicht so, daß in jenem illo tempore der Mensch die Wirklichkeit als Bedrohung erlebte, als *mysterium tremendum*, und von daher schon für individuelle Freiheit – dem telos abendländischer Geschichte, ins Mythische übersetzt – kaum Raum blieb? Von den drei grundsätzlichen teleologischen, oder genauer: *morphologischen* Alternativen von Geschichte – Zyklus, Vektor, oder Zufall – wird Geschichte als Bewegung zum Vektor, und zwar zu einem, der ganz und gar nicht zu irgendwelchen Ausgangszuständen zurückkehrt, sondern in zeitlich gerader Linie fortschreitet, in irgendeine Unendlichkeit des Zukünftigen hinein. Der Geschichtsraum wird offen, hat zwar einen Anfang (feststellbar oder doch festlegbar), aber ein Ende ist nicht abzusehen, weder eu- noch dystopisch. Es geht einfach weiter, wohin wissen wir nicht. Auf den Punkt gebracht ist das unsere heutige Geschichtsauffassung, die eine moderne ist: Geschichte als never ending story. Wie bei dem Chaos der alten Griechen, diesen "Anfängen abendländischen Denkens", wird der Geschichtsraum so wieder zum apeiron, zum Unermeßlichen; auch eine Enantiodromie. Aber wie gesagt eine spezifisch moderne: eine Geschichtsmorphologie der Freiheit beinhaltet eben, daß alles möglich ist. Und vor allem, auch in weltbildlich-mythologischer Betrachtung, daß alles möglich *zu sein hat*. Alles andere wäre unfrei. Das heißt auch, daß *Geschichtsverläufe* als solche abgelehnt werden müssen, denn ein Verlauf, ein festgelegtes, bestimmtes Muster der Entwicklung ist das Unfreie per se, da er technisch ausgedrückt Null Freiheitsgrade übrig läßt. Eine Geschichtsmorphologie der Freiheit beinhaltet, daß Geschichte keine Morphologie hat. Die Welt als Geschichte hat keine definitive Gestalt, sie ist ein Proteus, Kata- oder Anagenesis werden zu hinfalligen weil freiheitlich überholten Ideen. Sie spielen in einem solchen geschichtlichen Szenario keine Rolle mehr: Geschichte als Vektor kann in Richtung Niedergang, Aufstieg – zumindest im Sinne einer minimalen Gerichtetheit vom Einfachen zum Komplexeren – oder Zufall gehen; das ist egal, Hauptsache sie bleibt freiheitlich, d.h. vom Menschen *selbstbestimmt*.

Eine solche *Verabsolutierung* des Fortschritts ist spätestens seit der Renaissance zu beobachten. In einem Schöpfungsmythos aus jener Zeit erzählt Pico della Mirandola, Humanist an der Florentiner Akademie und versuchter Überwinder des Monotheismus (der das vollenden wollte, was Fiore nicht vollenden konnte), von der Stellung des Menschen im Universum. Als Gott die Welt schuf, stellte er den Mensch in ihre Mitte und sprach zu ihm: "Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen...damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt..."³¹

³⁰ Leo Frobenius (wir erinnern uns: der Begründer der Kulturkreislehre, S. 2) zit. in Campbell (ibid.: 686). Und 686f., zu Ortega y Gasset.

³¹ Pico della Mirandola (Ausg. von 1996): 10; eine Vorrede zu seinen Thesen zur Ablösung des Einen Glaubens.

Glaubt man an diesen Mythos mit *certainty of faith*, war ab da alles möglich. Die Welt als Wille und Vorstellung stand offen. Der Mensch, äußert der Humanist begeistert, ist "das aller Bewunderung würdigste Lebewesen", er tritt aus der Reihe des Universums, also des bisherigen evolutionären Geschehens heraus, "beneidenswert nicht nur für die Tiere, sondern auch für die Sterne, ja sogar für die überweltlichen Intelligenzen."³²

Aber er tritt auch aus der Reihe des Universums heraus, die Einmaligkeit und Würdigkeit des Menschen stellt demnach eine ambivalente Angelegenheit dar; ein Gedanke, der wie der hier geäußerte Fortschrittsoptimismus lange vor der Renaissance eintrat, auch lange vor der Zeit eines Joachim von Fiore. Jenes Mittelalters als großem Übergang zwischen dem, was war (dem Altertum) und dem, was ist bzw. in nächster Zeit noch sein wird, nämlich unserer Zeit als *Neuzeit* – anbei auch eine Morphologie geschichtlichen Verlaufs in Form der mythischen Figur einer Dreiteilung, allerdings anders konnotiert als bei Fiore oder della Mirandola.

Der griechische Tragödiendichter Aischylos schrieb etwa zwei Jahrhunderte nach Hesiod in seiner *Promethie*, der Geschichte des Aufstiegs des Menschen: der Mensch ist ein *akosmeton genos*, ein a-kosmisches Wesen.³³ Wie die Utopie als Nicht-Ort des Menschlichen kann das Mehreres bedeuten; entweder ist es im Sinne della Mirandas aufzufassen, als Hoffnung und Befreiung, oder als wörtlich kosmologische Tatsache: wir passen nicht in die Welt, sind dazu verurteilt, ihr ewiger Fremdkörper zu sein. Wenn es so etwas wie eine Weltvernunft geben sollte (eine ebenfalls alte morphologische Idee), dann ist das gegen alle historische Vernunft. Es ist genauer gesagt hoffnungslos. Ausgerüstet mit seiner naturwissenschaftlich fundierten mechanik *techne* endet der Mensch dann dort, wo ihn der Gott der Renaissance im Ansatz bereits hingestellt hat, nur jetzt endgültiger – in der Mitte der Welt, d.h. im Nirgendwo. Ein moderner, neu-zeitlicher Naturwissenschaftler meint dazu: der Mensch ist ein Nomade im Raum, ein Zigeuner am Rande eines Universums, das taub gegenüber seiner Musik und indifferent gegenüber allen seinen Hoffnungen, Bemühungen und Verbrechen ist.³⁴



Abb. 8: Welten als selbstevidente Ordnungen³⁵

³² *ibid.*: 8; der Originaltitel seines Werkes lautet *de dignitate hominis*, über die Würde des Menschen.

³³ Nach Blumenberg (*op. cit.*): 363; verursacht durch die Gabe der Technik an den Menschen durch Prometheus (364), zusammen mit dem Feuer, "das ohne viel allegorische Umstände den Besitz des Logos darstellt." Wobei sich Prometheus allerdings als "ein unzureichender Schirmherr der Menschheit" entpuppt.

³⁴ Monod, Jacques (1975): 151, einer der Vertreter jenes Demokrit'schen Versuches, die Welt in letzte Teile zu zerlegen; in die des genetischen "codes" als dem Bemühen, nicht nur das Reich der *Cultura*, sondern auch das der *Natura* nach menschlichem Willen und menschlicher Vorstellung zu formen.

³⁵ Aus Kraemer (*op. cit.*, Vol. III): 45 (links) und 92 (rechts). Die linke Abbildung zeigt ein Bild aus der Renaissance (Flammarion, 16. Jahrh.), die rechte das Kreuz des Südens (gemalt von W. Kranz), als Abbild eines leeren Universums, dessen Galaxien im 20. Jahrhundert nicht einmal mehr Namen erhielten, sondern wegen ihrer Menge nach einem *New General Catalogue* einfach durchnummeriert wurden, als NGC 1...n

Um so weit zu kommen, mußte vorher geschehen was als *Kolonisierung des Raums* bezeichnet wurde (S. 52) – so die These. Wenn man jedoch die obige Abbildung eines leeren Universums betrachtet und sich den Menschen als Zigeuner an seinem Rande vergegenwärtigt, hat eine solche Situation, eine solche Welt als selbstevidente Ordnung wenig mit Kolonisierung zu tun. Mehr noch, das genaue Gegenteil scheint der Fall zu sein, denn wie will man eine solche Unermeßlichkeit kolonisieren? Indem man sie verstehend *durchdringt* und dadurch erschließt.

Kolonisierung hat nicht nur die physische Dimension der Inbesitznahme von Territorien, einer Durchdringung und Belegung des real-physischen Raums im Bereich der sog. 'biologischen Realität', des Raumes der uns umgebenden faktischen Wirklichkeit. Das ist nur die offensichtlichsste, sozusagen äußerliche Dimension einer Kolonisierung. Sie erschöpft sich auch nicht in ihrer weiteren Dimension, der *Gestaltung von Prozessen* mit dem Ziel von deren *Beherrschung* wie im Falle unserer Technik, oder wie es im Beispiel der Kolonisierung vormals fremder Kulturräume durch Mythologie nebst Praxis einer 'freien' Marktwirtschaft gezeigt wurde; einer Mythologie als geordneter Imagination, die das vormals Fremde durch Umgestaltung in ein Eigenes, nun zu ihr Gehöriges überführt, im Rahmen einer Geschichte als Transformationsprozeß. In der für unseren Kulturkreis kennzeichnenden Dichotomie von Innen/Außen ausgedrückt, wird das vormalige Außen in ein Innen umgewandelt, inkorporiert; Kolonisierung über Gestaltung von Prozessen ist ein Vorgang der *Domestikation*. Eine Dimension von Kolonisierung, die mit der äußerlichen eng verbunden ist, weil sie Räume über die Umgestaltung ihrer bisherigen vitalen Prozesse (z. B. wirtschaftlicher, oder politischer) erschließt, indem sie das transformiert, was die bisherige autopoietische Organisation war, die diese Räume als Kulturraum lebensfähig machte.³⁶ Also das bewußt verändert, was die bisherige autopoietische Form einer Kultur war, die sie als solche, als spezifische 'Lebensform' (Nietzsche) ausmachte.

So wichtig diese beiden Dimensionen in ihrem Zusammenhang auch sind, ist Kolonisierung mit ihnen keinesfalls beendet. Ihre vielleicht wichtigste Dimension kommt noch: Kolonisierung durch Wissen, vor allem durch geschichtliches Wissen. Geschichte als Wissen im Verhältnis zu einem Kolonisierungsprozeß bedeutet, ein *neues* geschichtliches Wissen zu erzeugen (und sei es nur als ungedacht Gewußtes, als *unthought known*), indem Geschichte umgedeutet, d.h. ihre gesamte bisherige *Morphologie* (als kosmischer Entwurf) verändert wird. Damit wird eine neue Weltgestalt erzeugt, und die alte für hinfällig erklärt; nicht lediglich für überholt, sondern für hinfällig, meint für nicht mehr existenzberechtigt. Was unter anderem symbolisch, über Bilder der Welt ausgedrückt werden kann. Betrachtet man das linke Bild von Abb. 8, so durchstößt der Wissende (der Neues Schauende) die Grenzen der alten Weltordnung, ganz im Sinne della Mirandas und der späteren Romantiker, und erschließt neue Räume – *völlig* neue Räume, das heißt: eine neue Morphologie.³⁷ In ihrer Eigenschaft als Kolonisierungsprozeß bedeutet Geschichte Veränderung des Weltbildes. Das geschieht vor allem durch Ideologisierung, über Konsolidierung neuer eidoi der Welt, die nun als die allein richtigen Weltansichten gelten. Eine Mythologie als geordnete Imagination wird durch eine andere geordnete Imagination abgelöst; die jeweilige Mythologie, das auf ihr beruhende Weltbild und somit die aus beiden resultierende Weltordnung erhalten dann den Status einer Selbstevidenz, eines nicht mehr Erklärungsnotwendigen: sie werden *axiomatisch*.

³⁶ Gemäß der Unterscheidung in *Organisation* und *Struktur* eines Systems (S. 39) ist 'Organisation' gleichbedeutend mit der Gesamtheit seiner es selbst reproduzierenden Prozesse, die seine eigentliche *Gestalt* als System ausmachen. Daß diese Prozesse irgendwelche strukturellen Träger benötigen ist evident, aber was Kolonisierung angeht ein Epiphänomen. Im Beispiel der frei marktwirtschaftlichen Erschließung fremder Räume: natürlich mußten wir, die Kolonisatoren, bestimmte neue Strukturen aufziehen, um neue Prozesse überhaupt ins Laufen zu bringen – entscheidend für den Erfolg der Kolonisierung waren aber die Prozesse, nicht die Strukturen. Zum Praxisbeispiel vgl. S. 19

³⁷ Um das hier Postulierte in eine Imagologie zu übersetzen, kann man auch die Bildabfolge der Weltansichten von Abb. 7 betrachten – was sie wiedergeben sind drei Morphologien von 'Welt' in geschichtlicher Abfolge.

Wenn Bilder, vor allem Weltbilder Muster sind, so beruht ein Kolonisierungsprozeß als Wissensveränderung darauf, daß neue Muster der Wahrnehmung erzeugt werden. Wie gesagt, besonders von Mustern der Wahrnehmung von Geschichte – die bisherigen Interpretationen des Gangs der Ereignisse waren irrig, es war "in Wirklichkeit" alles ganz anders.

Auch diese Dimension von Kolonisierung stellt einen Domestikationsprozeß dar. Er führt zu einer weiteren, einer psychologischen Dimension, die am schwerwiegendsten zu Buche schlägt weil erst sie es ist, die eine dauerhafte, "nachhaltige" Kolonisierung ermöglicht. Diese zusätzliche und letzte Dimension könnte am treffendsten als *Verinnerlichung* bezeichnet werden und verkörpert – zumindest aus Sicht der Berufspraxis des Verfassers, also aus dem gelebten geschichtlichen Vergleich heraus – die wirkungsvollste Form von Kolonisierung. An dieser Stelle nur aus Gründen der Vollständigkeit erwähnt, wird sie im späteren Gang der Untersuchung vertieft, da sie die vielleicht mächtigste Dimension von Kolonisierung in modernen Gesellschaften darstellt; die zwar auch schon vorher auftrat, als Dimension, aber ihre volle Wirkung erst in diesen Gesellschaften entfalten konnte, weil sie in der Lage war, ganze Lebenswelten zu *formatieren*. Geschichte (*res gestae*) als Prozeß der Formatbildung, so die These, konnte erst in diesen Gesellschaften vollumfänglich greifen.

Um die Bewegung abendländischer Kolonisierung seit ihren Anfängen in ihrer Gesamtheit zu verstehen, indem man sie als Ganzes begreift (wie erwähnt: trotz Unterbrüchen), ist es gerade vor dem Hintergrund der genannten Dimensionen notwendig, das Wesen eines Kolonisierungsprozesses zu erfassen. In dem tiefen römischen Verständnis für das, was Kolonisierung eigentlich bedeutet, ging es immer um Urbarmachung fremder Räume, um *Aneignung* von 'Welt'.³⁸ Dieses Bestreben, so die These, setzte bereits lange vor den Römern ein und kann als ein typisch abendländisches angesehen werden.³⁹ Es steht in Verbindung mit der erwähnten Mythologie der Beherrschung als weiterem Grundzug unseres Kulturkreises, und hat entgegen der (gerade im 19. Jahrhundert so beliebten) landläufigen Meinung nichts mit einer faktisch-technischen Überlegenheit über andere Kulturkreise zu tun, zumindest nicht in den Anfangsstadien.⁴⁰ Für die anderen Zivilisationen, konstatiert Paul Kennedy, wäre es nur dann möglich gewesen Europa einzuholen, wenn sie neben europäischer Ausrüstung und

³⁸ *Colonia* bedeutet Landbesitz, dann: Ansiedlung außerhalb des Vaterlandes, Pflanzstadt; von *colere*, bebauen, pflegen [Heinichen (op. cit.): 154f.], woher auch die Idee der *cultura* stammt, Bearbeitung, Pflege, Anbau im Sinne einer *Bildung* (nach eigenen Vorstellungen) und "sittlichen Veredelung" [ibid.: 207]. Diese basale und konsequenzenreiche Vorstellung von Kultur beinhaltet, daß alles, was nicht "wir" ist, der Kolonisierung unterworfen werden muß, da es ansonsten in einem Stadium des Unkultivierten, eben Ungepflegten, nicht Herangebildeten verharrt.. *Kultur* lehnt sich damit im Wesentlichen an *Agrikultur* an: die Wildnis als das schlechthin Unkultivierte, als das vor unserem Eintreffen Ungepflegte muß transformiert, umgebaut werden um überhaupt sein zu dürfen – denn vor unserem Eintreffen war es lediglich Wildwuchs, physis, aber keine Kultur. Bezüglich der dritten Dimension von Kolonisierung besteht Geschichtsmorphologie als Modell der Weltentwicklung dann darin, diesem vormaligen Wildwuchs, dieser *natura* ein neues Modell für seine weitere Entwicklung zu geben; nämlich unseres. Darin besteht das Wesen von Kolonisierung bis heute.

³⁹ *Typisch* stammt von griech. *typein*, prägen: eine Festlegung des Wesens und der Gestalt. Was nicht heißen soll, daß sich andere Kulturen nichts "anzueignen" versuchten; es geht um das Ausmaß, die *Unerbittlichkeit* einer solchen Bewegung, die über eine rein äußere Aneignung von Räumen (wie z. B. durch die Mongolen, die Bantu, die Inka, Azteken, usw.) hinausgeht. Der Versuch, sich die Welt auch in der Dimension einer Kolonialisierung als *Wissen* anzueignen, hat seine Parallele höchstens bei der islamischen Kultur, vor allem der europäisch-islamischen, in ihrer Frühphase; welche sich 'Welt' nicht nur äußerlich-geographisch (als Eroberung), sondern auch wissenschaftlich anzueignen versuchte. Aber es würde hier zu weit führen – wiewohl es lohnenswert wäre – solche Vergleiche anzustellen.

⁴⁰ Hierzu siehe beispielsweise Paul Kennedy (1989): 32ff., zu Ming-China zur Zeit des Beginns der großangelegten (d. h. *planmäßig* durchgeführten) portugiesischen Entdeckungen des 15. Jahrhunderts. "Von allen Zivilisationen der vormodernen Welt erschien keine so fortgeschritten, empfand sich keine als so überlegen wie die Chinas" (32). Sie war uns technisch-wissenschaftlich überlegen (Kolonisierung durch Wissen), führte sogar Expeditionen durch (die 1. Dimension von Kolonialisierung) – aber "machte nichts daraus", nach abendländischem Verständnis. Zum Islam siehe 37ff.

Technik auch so *gedacht* hätten wie wir; "...es hätten auch all die Charakteristika übernommen werden müssen, durch die sich die westlichen Gesellschaften von allen anderen unterscheiden." ⁴¹

Die Charakteristika, die er aufführt, sind im Fazit die Existenz einer Marktwirtschaft verbunden mit dem Willen zur Expansion, eine Vielzahl von Machtzentren (i. Ggs. zu den oft monolithischen Machtblöcken anderer Kulturen), beides einen "Wettbewerbsgeist" fördernd, ein *agonales Prinzip*; und das Fehlen von wirtschaftlicher und politischer Rigidität. Neben dem Wettbewerbsgeist ist besonders der letztgenannte Aspekt von Interesse, da er, wie dieser Geist selbst, bedeutsame Konsequenzen nach sich zieht. Nämlich die Freiheit zu Experiment und Auseinandersetzung, den Glauben an die Möglichkeit zur Verbesserung – was die des Fortschritts impliziert – und eines Rationalismus als spezifische Ausprägung von Rationalität, die sich nicht nur in bestimmten Verfahrensweisen äußert (das hatten andere Kulturen auch), sondern als umfassende *Gesinnung*, die Kodex, religiöse Dogmen und Tradition ablehnt; ⁴² in jedem Fall so weit, daß letztere nicht zu zementierten, während der Daseinsspanne einer Kultur kaum noch änderbaren Gegebenheiten werden. Was sich hier ausdrückt bzw. postuliert wird ist ein Prinzip schöpferischer Zerstörung (Schumpeter) als konstituierender Kulturzug, ein Verbesserungswille in Permanenz sozusagen. Zum Wettbewerbsgeist als der anderen zentralen Kraft sagt Kennedy: "Da eine Anzahl rivalisierender politischer Einheiten existierten, von denen die meisten die militärischen Mittel, die zur Erhaltung ihrer Unabhängigkeit benötigt wurden, besaßen oder sie erwerben konnten, konnte keine allein den Durchbruch zur Herrschaft über den Kontinent [Europa] schaffen..." Diese dezentralen Einheiten mußten schnell in der Kriegsführung sein, denn sie kostete Geld – es bestand ein Zwang zur Effizienz, zum schnellen Sieg. Der Krieg, besonders auf seiten der italienischen Stadtstaaten, mußte ergebnisorientiert im *unternehmerischen* Sinne geführt werden, nach marktwirtschaftlichen Maximen. "Aus dem gleichen Grunde zwang dieses System des freien Marktes nicht nur die...Condottieri dazu, sich um Verträge zu bewerben, sondern ermutigte auch die Handwerker und Erfinder, die Qualität ihrer Waren zu verbessern, damit sie neue Aufträge erhielten." ⁴³

Eine solche Beschreibung klingt wie die Vorwegnahme des späteren *survival of the fittest*, wie die eines Herbert Spencer oder kostenminimierenden Henry Ford, läßt in seinem "Willen nach Expansion" (s. o.) bereits eine dann folgende Ideologie des Wachstums erahnen: Wachstum und schöpferische Zerstörung als überlebensnotwendige Kräfte, der Mythos einer Welt als Kampf, als Agon in Dauer. Und das keineswegs erst seit dem Beginn der "Neuzeit", sondern bereits von dem zitierten Aischylos in seiner Promethie zum Thema gemacht, und lebensweltlich den Griechen als agonales Prinzip bestens bekannt – nicht bloß auf Olympiaden, sondern als *struggle for existence* ihrer Stadtstaaten untereinander.



Abb. 9: Agonales Geschehen, in zeitgenössischer Sichtweise ⁴⁴

⁴¹ Kennedy (op. cit.): 67f., mit wörtl. Zitat S. 67

⁴² Hier in der Zusammenfassung dargestellt nach Kennedy, 67f.; ausführlich in Kennedy (op. cit.): 48ff., "Das Europäische Wunder".

⁴³ *ibid.*: 55f. Die italienischen Stadtstaaten, Raum der ersten Humanisten, waren auch – lange vor dem Heraufkommen puritanisch-kapitalistischen Geistes oder eines Adam Smith – die ersten wirklichen Zentren freier Marktwirtschaft, und das spätestens seit dem 12. Jahrhundert, der Zeit eines Joachim von Fiore.

⁴⁴ Aus Jodorowski, Alexandro/Jimenez, Juan (1996, Band 1): 43

Die von Kennedy hier vorgetragene, durchaus moderne Morphologie eines Modells der Weltentwicklung, die auf dem struggle for existence und selbstverständlich auf bestimmten weltbildlichen Annahmen beruht (besonders dem Primat des Ökonomisch-Technischen als geschichtsmächtige Kraft vor dem Rest)⁴⁵ muß nicht mit dem kollidieren, was bisher über die Konstanz mythologisch-weltbildlicher Grundlagen gesagt wurde. *Nur* flexibel können die Abendländer nicht gewesen sein, sonst gäbe es sie nicht mehr. Im Gegenteil: da es einer festen, d. h. in der psychologischen Praxis der Alltagskultur *durchgehenden* Gesinnung bedarf, um diese Charakteristika "durchzuziehen", als lebensgestaltende Kräfte aufrecht erhalten zu können, ist es genau die mythologische Verfaßtheit eines Beherrschungswillens, welche den Kern einer solchen Gesinnung verkörpert. Selbst in einer Welt als Agon kämpft niemand nur um zu kämpfen – das wäre ineffizient, würde also eines der Charakteristika Kennedy's zur Beschreibung dieser Welt verletzen. Vielleicht ist dieser Beherrschungswille die "Einheit des Stils" (Nietzsche), die unsere Kultur ex ovo von den anderen unterscheidet. So die These. Zusammen mit dem Fortschritt, der in der hier vorgestellten Morphologie mehr als nur eine 'Idee' ist, sondern sich geradezu als Zwang präsentiert: um in einer solchen Welt überleben zu können, muß man immer besser werden im Wettbewerb der freien Kräfte. Das wird man, indem man immer besser beherrscht, d. h. immer besser kolonisieren kann: die Natur über technische Verfahren, die Menschen als 'Systemkomponenten' über Techniken des Management und der Manipulation, die Prozesse autopoietischer Selbsterhaltung (Dimension 2 der Kolonisierung); und last but not least die Kriegführung, gegen wen oder was der Krieg auch immer gerichtet sein mag. Dadurch werden Fortschritt und Wachstum zumindest indirekt miteinander verkoppelt, denn der Zwang zum Wettbewerb ist der Zwang zum Wachstum der *fitness* der entsprechenden geschichtlichen Selektionseinheit: ich werde um so fitter, je mehr ich beherrsche – zuerst Techniken; dann, als Ergebnis, Natur, Menschen, und andere Kolonien.

In dieser Weltgestalt wird der Mythos des Individuums zur alles beeinflussenden Untergrundströmung, denn das jeweils Individuelle ist es, was die 'geschichtliche Selektionseinheit' verkörpert, das, an dem die Kräfte geschichtlicher Transformation – hier durchaus im Sinne einer Evolution – ansetzen können. Wobei es von untergeordneter Bedeutung ist, welche konkrete Gestalt das jeweils Individuelle einnimmt – es können Einzelpersonen sein, Gruppen, ganze soziale Schichten, Unternehmen oder andere Organisationen (wie etwa die zitierten Stadtstaaten) – entscheidend ist, daß es sich als jeweils Einzelnes gegen alles andere, gegen ein großes Außen behaupten muß. Die christliche Dichotomie eines Innen (das Individuelle) vs. Außen (der Rest) verschmilzt in diesem Bild von der Welt mit der Evolutionstheorie. Das jeweilige Innen wird zu einer neuen Variante des absoluten Ich, das sich als Individuelles, als die zu selektierende Ichheit dem sprichwörtlichen Rest der Welt stellen muß; Thomas Hobbes' Kampf aller gegen alle als kosmisches Prinzip und daher als morphologisches Gesetz der Weltentwicklung.

Ein Weltbild ist eine Ganzheit aus Wahrgenommenem und Vorgestelltem, Erfahrenem und Erwartetem, sowie dem damit verbundenen gefühlsmäßigen Für und Wider. Entscheidend ist dabei die Rolle der Umwelt, die Wahrnehmung des jeweiligen Außen. Nach August Nitschke ist es die jeweilige Einstellung eines 'Volkes' (d. h. einer Kultur) zu seiner Umwelt, die seine Wahrnehmung, seine Verhaltensweisen und seine Zukunftserwartung bestimmt. Es gab in der Geschichte mehrere Übergänge in einer dieser Grundeinstellungen, wobei ein Wandel der Wahrnehmung, der sich vor allem in der Kunst niederschlug, immer das erste Anzeichen war.⁴⁶ Nitschke nimmt Märchen und Sagen, das dem Mythos Verwandte, als Indikatoren für diese kulturspezifischen Wahrnehmungen, und fand dabei folgendes heraus: "Die Tendenz zur

⁴⁵ *ibid.*: 649. Zum Modernen dieser Morphologie: sie stammt aus dem 20. Jahrhundert und nicht aus den von ihm beschriebenen Anfängen der 'Neuzeit', ist also ideologisch, oder besser: *eidologisch* vorgeprägt.

⁴⁶ Schindewolf, Dorrit (1999): 565, zum Weltbild, und 569, zur Rolle der Umwelt und zum Weltbildwandel.

Veränderung und Ausweitung des Raumes...ist ganz offensichtlich vorhanden bei Völkern, die Kolonien bildeten. Die dadurch ausgelöste neue Sicht der Welt verschaffte ihnen darüber hinaus auch Distanz zur eigenen Person. Sie fühlten sich als Individuen, die selbst ihre Räume gestalteten, z. B. als Gesetzgeber. Diese Sicht der Welt ist eines der hervorragendsten Motive...unseres Kulturkreises. Sie findet sich schon bei den späteren (ab dem 7. Jahrh. v. Chr.) Griechen..."⁴⁷

Äußerer Auslöser war ein Zerfall der alten sozialen Ordnung, kombiniert mit Bevölkerungswachstum und sozioökonomischen Krisen, die bereits im 8. Jahrhundert v. Chr. zu einer breiten Kolonisierungsbewegung führten. Kurz darauf entstand in Athen das, was man in der Evolutionstheorie als "Sprung" bezeichnet, das Erreichen eines neuen evolutionären Niveaus: es gab Gesetze, und zwar solche, die anders aussahen als alles, was es vorher auf diesem Gebiet gegeben hatte – sie verkörperten nicht mehr tradiertes Gewohnheitsrecht (wie noch bei den griechischen Adelsgesellschaften, der evolutionären Vorstufe), wurden auch nicht mehr von göttlichem Willen oder einer sonstwie gearteten kosmischen Ordnung hergeleitet (auch die eines Hammurapi waren das noch), sondern *rational*. Es waren Gesetze von Menschen für Menschen, pragmatisches, nach vernünftigen Kriterien gesetztes Recht, wie diese am besten miteinander leben können.⁴⁸ Solon von Athen: daß alles so komme wie die Götter es vorherbestimmten ist eine Ausrede menschlicher Bequemlichkeit; der Mensch, nicht die Götter bestimmen das Schicksal des Menschen. Er nannte sein durch Satzung gesetztes Recht *thesmos* (das Gesetzte) und nicht *nomos*, Gesetz im Sinne einer überpersönlichen 'natürlichen' Ordnung. Es war ein Recht, das ein allgemeines, für alle Mitglieder einer Gemeinschaft *gleiches* war und jedes Mitglied einer solchen Gemeinschaft zum potentiellen Träger politischer Macht und staatlicher Aufgaben machte. Eine Errungenschaft, hinter die das Christentum später weit zurückfiel und deren Bedeutung wir heute vielleicht nicht mehr richtig einschätzen, weil sie uns so selbstverständlich geworden ist, seit der Parlamentarismus- und Demokratiebestrebung des europäischen 19. Jahrhunderts. Was wurde durch Solon und die nachfolgenden Poleis erreicht, im Sinne einer Kolonisierung des Raums? Nichts weniger als die Konstruktion eines Innenraums menschlicher Gemeinschaft nach wenigen allgemeinen, letztlich abstrakten Prinzipien. Prinzipien, die dank ihres Abstraktionsgrades in der Lage waren, den Menschen durch Selbstanpassung zu "zivilisieren" (Norbert Elias), indem sie, einem cartesianischen dreidimensionalen Koordinatensystem vergleichbar, einen *jederzeit* für *alle* menschlichen Handlungen gültigen Raum aufspannten.

Es ging, wie Heinrich Gomperz es formulierte, um das Ideal der inneren Freiheit⁴⁹ – ein Ideal, das als Idee einer diesseits gewandten, in der Welt verhafteten Freiheit erst Jahrhunderte später wieder aufgegriffen werden sollte, in den Tagen der Renaissance und der Aufklärung. Das heißt, um auf morphologische 'Gesetzmäßigkeiten' geschichtlicher Entwicklungen zu kommen: der Begriff der *Gestalt*, so Goethe, impliziert etwas Bleibendes, das trotz Veränderungen und Wandel ein "Zusammengehöriges" darstellt, "abgeschlossen und in seinem Charakter fixiert"; etwas in seinem Erscheinungsbild erkennbar Konstantes, trotz aller möglichen Wechsel und Varianten seines Äußeren als einzelner konkreter Erscheinungsform.⁵⁰ Genau das ist aber bei 'organischen' Gestalten, also auch geschichtlichen, kaum einzufordern, da hier "nirgends ein Bestehendes, nirgends ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt". Wenn wir bei Morphologien von 'Gestalten' sprechen, so Goethe, dann geht es bei letzteren strenggenommen um die Idee von etwas, einer Idee, die sich dann, im geschichtlichen Wandel, in mannigfachen Ausformungen zeigen kann.

⁴⁷ *ibid.*: 570, nach Nitschke.

⁴⁸ *ibid.*: 55f. zu auslösenden Krisen, sowie 57f., zu den neuen Gesetzen und Solon.

⁴⁹ Gomperz, Heinrich (1904): 1

⁵⁰ Goethe zit. in Troll (op. cit.): 116, auch das Folgende; es erinnert an die Unterscheidung in Organisation und Struktur eines Systems, meint: man versucht mit verschiedenen Worten in versch. Zeitaltern etwas als wesentlich Erkanntes zu fassen. Zur Gestalt als Idee vgl. das Windelband-Zitat (S. 27) über das Wesen des Kreises.

Dennoch gibt es konkrete Gestaltwerdung, und die Aufgabe einer Naturgeschichte im wörtlichen Sinn, einer *peri physeos historia* bestünde dann darin, die Lehre von der Gestalt als der Bildung und Umbildung organischer Körper (wiederum: auch geschichtlicher) darzustellen, als Ergebnisse von Morphogenese und Transformation. Die Arbeit einer solchen Naturgeschichte ist eine doppelte: "teils immer neue Gegenstände aufzufinden, teils die Gegenstände immer mehr der Natur und den Eigenschaften gemäß zu ordnen und alle Willkür, insofern es möglich wäre, zu verbannen. Indem nun also die Naturgeschichte sich an die äußere Erscheinung der Gestalten hält und sie im ganzen betrachtet...", beruht sie "überhaupt auf Vergleichung".⁵¹

Um diesen kurzen aber notwendigen Exkurs zu beenden, wobei bewußt dem Begründer einer morphologischen Wissenschaft das Wort gelassen wurde, gibt es deshalb ein doppeltes Gesetz der Gestaltwerdung, wie er es nennt: nämlich zum einen die *Konstitution* von Gestalten gemäß ihrer inneren Natur, von ihrer Anlage her (die Idee der Entelechie taucht wieder auf); zum anderen ihre *Modifikation* gemäß äußerer Umstände,⁵² gemäß dem 'Set' jeweils vorherrschender Kontingenzen in ihrem Zusammenhang. In Bezug auf geschichtliche Einflußkräfte formuliert, geht es um das, was konstituiert, und um das, was modifiziert. Zum Konstitutiven: trotz der Totalität der Veränderungen, die wir in einem laufenden geschichtlichen Prozeß beobachten können, stellen sich Vorgänge heraus, die dann *ex post* als die eigentlich bewirkenden angesehen werden können und wiederum Ursachen der folgenden Veränderungen sind.⁵³

Wenn es also solche 'herausragenden' weil konstitutiven Veränderungen gibt, und wenn sich diese unter anderem um bestimmte Ideen (oder Mythen) als Gestalten gruppieren, so zählt das erwähnte Ideal innerer Freiheit als Gestalt, und die Kolonisierung des Raums als herausragende Veränderung sicherlich zum Kernbestand unseres Kulturkreises. Denn die anderen Wirkkräfte bzw. Ideen, die Paul Kennedy aufführte, können als eine Folge, als (fast) zwangsläufige Konsequenz angesehen werden. Was kursorisch, schlaglichtartig gezeigt werden soll, unter der Perspektive einer Kolonisierung des Raums.

Es wurde gesagt, daß entscheidend bei der Genese eines Weltbildes die Rolle ist, welche die Umwelt spielt – Umwelt verstanden als weitere Umwelt, als das, was außerhalb unseres lebensweltlich relevanten täglichen Kontextes, sozusagen außerhalb unserer jeweiligen Stadtmauern liegt. Ist diese Umwelt eine im wesentlichen passive, inerte Größe wie z. B. in der römischen Zivilisation oder im Mittelalter, etwas, das im besten Fall bebaut werden muß (*cultura – agricultura*), das man aber genausogut als Wildnis einfach brachliegen lassen kann (wen interessiert schon, was jenseits der Säulen des Herakles ist⁵⁴)? Ist sie eine unermeßliche Weite wie zu Zeiten der Entdeckungsfahrten der Renaissance, als man sich über die tatsächliche Ausdehnung des Welt-Raums unseres Planeten langsam immer klarer wurde? Oder ist sie eine vermeintlich auf menschliches Maß zusammengeschrumpfte Größe, ein Raumzeit-Kontinuum, das als Hindernis zur Ausbreitung (von Menschen, Informationen, Materialien,) faktisch keine Rolle mehr spielt, wie heute? Entscheidend ist dabei nicht, was die Umwelt *ist* – es gab immer ein Außen von einer bestimmten geographischen Ausdehnung und Beschaffenheit – sondern was sie für die betreffende Epoche *bedeutet*. Umwelt bedeutet ferner nicht nur das physisch Gegebene, das jeweilige Außen, sondern umfaßt auch das Gewesene: Geschichte, das was vor uns war, ist ebenso 'Umwelt' für uns wie dieses Außen.

⁵¹ Goethe zit. in Troll (op. cit.): 228, und 313

⁵² *ibid.*: 80; Goethe bringt ein gutes Beispiel (308f.) wenn er sagt, der Fisch ist in dem Wasser und durch das Wasser da; die Bedingung der Existenz dieses Geschöpfes, und die für sein Werden, liegt in der Bedingung jenes Elementes. Daß er sich "an das Wasser anpaßt" ist dann eine zu kurz gegriffene weil nur funktionale Teleologie.

⁵³ *ibid.*: 78f.; was nichts mit einer "mechanischen" Kausalität der Naturwissenschaften oder der "hölzernen" Vorgehensweise eines Kant zu tun hat, wie Goethe hinzufügt (81).

⁵⁴ Dante schickt den, der es wagte, diese kosmische Grenze zu überschreiten (Odysseus) in die Hölle.

Geschichte als Umwelt umfaßt nicht nur den Geschichtsraum in seiner Dimension der Vergangenheit, und beinhaltet mehr als nur einen "Erinnerungsraum", der durch ein "kulturelles Gedächtnis" erzeugt wird.⁵⁵ Es geht vielmehr um das ontologische Grundproblem menschlicher Existenz, die Ambivalenz von Gegenwärtigkeit und Vergänglichkeit, da nur die Gegenwart unserem Handeln eine Bedeutung verleihen kann, jede dieser 'Bedeutsamkeiten' aber von der Vergangenheit gleichsam verschluckt wird, in der Tiefe des Gewesenen verschwindet. Raum und Zeit sind eben nicht Kants Anschauungsformen a priori, über die dann strenggenommen nichts mehr ausgesagt werden kann, sondern für das Erleben eine Art Kontinuum, eine Raumzeit als Welt. Vor allem die Zeit ist ein "anthropologisch verfaßtes konstruktives Verfahren zur Daseinsführung des Menschen",⁵⁶ und es tritt hier ein Phänomen auf, das Thompson als *Verräumlichung der Zeit* bezeichnete, den psychologischen Umstand nämlich, daß die Seele die Zeit synchron empfindet, nicht diachron im Gegensatz zum (bewußten) Ich. Man kann es noch pointierter fassen: Transformationen von Kultur, konstatiert er, passieren nicht innerhalb der Geschichte (als *res gestae*) sondern innerhalb des Raums des Mythischen. Weil das Individuum innerhalb der engen Grenzen seiner eigenen Sterblichkeit schlicht und einfach nicht in der Lage ist, Transformationen wie etwa die neolithische oder die industrielle Revolution überhaupt als solche, d.h. in ihrer Bedeutung wahrzunehmen. Deshalb benötigen wir den Mythos. Ein Modell, eine Hypothese, oder eben ein (diesen meist zugrunde liegender) Mythos sind Wege, das Unsichtbare zu fassen. Und weil das Unbewußte außerhalb der Zeit liegt, fährt er fort, ist nur es in der Lage, Transformationen zu erfassen, die außerhalb der Grenzen des Ich und seiner engen Lebensspanne liegen. Diese unbewußten Wahrnehmungen geschehen in der Kunst (s. o., über Kunst als Indikator für Veränderungen des Weltbildes), oder in Mythologien. Wir selbst, fügt er hinzu, leben in einer Ära kultureller Transformationen, aber wenn man Experten als Zeitgenossen befragen würde, eine genaue Beschreibung dieser Transformationen zu liefern, wüßten diese keine Antwort.⁵⁷

Auf die hier vorgestellten Konzeptionen von Morphologien als Welt angewandt, zitiert er Levi-Strauss mit seinem Ansatz der Strukturalen Anthropologie: "Das wissenschaftliche Äquivalent dieser Verräumlichung von Zeit drückt sich in der Strukturalen Anthropologie...aus...für eine Position, die alle Varianten eines Mythos in einem einzigen imaginären Raum zusammenzubringen gestattet, ohne sich über den historischen Kontext Gedanken zu machen. Die Methode enthebt uns also einer Schwierigkeit, die bisher eines der Haupthindernisse für den Fortschritt der mythologischen Forschung bildete, nämlich der Suche nach einer authentischen oder ursprünglichen Version. Wir schlagen statt dessen vor, jeden Mythos durch die Gesamtheit seiner Fassungen zu definieren. Mit anderen Worten: der Mythos bleibt solange Mythos, wie er als solcher gesehen wird..."⁵⁸

Der Mythos spannt demnach eine Welt auf, bzw. Welten, in Abhängigkeit von seinen Varianten. Und das von Levi-Strauss vorgeschlagene Verfahren kann dann im Sinne einer Goethe'schen Morphologie der Bildung und Umbildung von Gestalten, von Weltgestalten nämlich, angewandt werden – was war die jeweilige Welt, oder genauer: der jeweilige Mythos von der Welt, von dem, was Welt "ist", sowohl als Innenraum der menschlichen Gemeinschaft, als auch als Umwelt in ihren obengenannten Dimensionen. Das ist der tiefere weil anthropologisch bedeutsame Zusammenhang zwischen Mythos, Weltbild und Weltsicht; ein Zusammenhang, der in einigen seiner Gestalten schon vorgeführt wurde, von Joachim von

⁵⁵ Vgl. hierzu Assmann, Aleida (2006): Kapitel II, 33ff.

⁵⁶ Vgl. Goertz (2007): 28, zum ontol. Problem, und 29, zu Kant und der anthropol. Verfaßtheit von Zeit (Zitat von Günter Dux).

⁵⁷ Thompson (op. cit.): 178. Er sagt: Um Antworten zu erlangen, muß man zu denen gehen, die im "Meta-Bewußten" zuhause sind, zu Künstlern und Propheten; in Mythos und Symbol, in der Kunst, im Science Fiction wird die Gegenwart von ihnen beschrieben, indem sie einen übergreifenden Zusammenhang skizzieren (oft durch Darstellung einer Zukunft).

⁵⁸ Levi-Strauss zit. in Thompson (op. cit.): 18f.

Fiore, Pico della Mirandola, Zigeunern am Rande des Universums, aber auch von Welt-Bildern wie dem auf S. 28, die in der Lage sind, einen kompletten Kosmos in einer einzigen imago mundi Gestalt werden zu lassen.

Zurück zu den Anfängen. Schon Homer und Hesiod sind gegen jede magische Attitüde den Göttern gegenüber; weil den letzteren die Menschen im Prinzip gleichgültig sind. Die Geschichte der Götter tangiert den Menschen nur am Rande. Er kann zwar Vorteile aus ihr ziehen, wenn er Chancen aus veränderten Bedingungen zieht, die aus ihr resultieren – aber er ist nicht ihr Thema. Die letzte Konsequenz einer solchen Entwicklung sind die Götter Epikurs, die nicht einmal eine Idee davon haben, daß Menschen existieren.⁵⁹ Bei Homer, der das erste Mal die olympischen neuen Götter vorstellt, ist ihr Hauptzug ihre Unsterblichkeit, und ihre Unabhängigkeit von menschlichen Belangen. Damit wird eine neue Epoche, eine Wende in ihrem ursprünglichen Sinn eingeleitet: während die alten proto-homerischen Gottheiten noch in den natürlichen Zyklus von Leben und Tod, und damit in den der Natur und der menschlichen Belange eingebettet waren, sind das die neuen Götter nicht mehr – sie verhalten sich zwar ähnlich wie Menschen, aber die himmlische Welt der Götter hatte sich von der Welt des Zerfalls, verursacht durch die natürlichen Gesetze, entfernt. Es gab fortan zwei Welten: die der Götter, und die der natürlichen Gegebenheiten mit den Menschen als ihren Bewohnern.⁶⁰ Die von späteren europäischen Entdeckern und Reisenden bei 'primitiven' Kulturen so bestaunte Einheit zwischen Gottheit, Natur und Mensch scheint bereits hier, bei den griechischen Anfängen abendländischer Entwicklung, nicht mehr existiert zu haben. Der Mensch hatte also seine eigene Geschichte zu machen, als hauptsächliche anthropologische Konsequenz aus dem Nicht-Kümmern 'seiner' Götter. Nachdem nun nach Solon von Athen und ähnlich gelagerten Ansätzen der Innenraum des Menschlichen, die menschliche Gemeinschaft geordnet war (vgl. S. 61), ging es im nächsten Schritt darum, den Rest der Welt, die oben erwähnte Umwelt zu erfassen, indem diese einem einheitlichen, d.h. in der hier gewählten Begrifflichkeit ausgedrückt, *kolonisierenden* Prinzip unterworfen wird. Es geht um die Erfassung nicht nur des Geschichtsraums als gleichsam fiktivem, nur vorgestelltem Raum, sondern auch um den realen physischen Raum, dieser unmittelbaren Dimension einer 'Umwelt'. Hekataios von Milet, einer der großen, damals schon traditionsreichen Handelsstädte an der kleinasiatischen Küste, war der erste, der in seinem Werk *periodos ges*, eines "Umlaufs" oder von seiner Intention her treffender, einer Umfassung des Erdkreises, den Versuch unternahm, die gesamte damals bekannte Welt kartographisch festzuhalten – meint: als *Gesamtwelt* darzustellen, was der Punkt in Richtung einer Kolonialisierung des Raums ist, auf den es hier ankommt. Die Welt als solche wird erfaßt, indem sie in *einem* wiedergegeben wird, und zwar als *Schema*; ein Verfahren, das uns von späteren Weltkarten her geläufig ist und uns von daher als nichts Besonderes erscheint, hier aber, in einer bereits frühen Phase der abendländischen Geschichte, zuerst gewagt wurde. Die Morphologie der Welt sollte erfaßt werden. *Periodos* (unsere 'Periode', vgl. S. 53) beinhaltet die Konnotation einer Umfassung, einer umfassenden Bewegung, die *alles* enthalten, innerhalb ihrer Grenzen festlegen sollte. Für seinen Schüler Herodot und seine Zeitgenossen war Hekataios ein *logopoios*, ein Mensch, der als Teil einer neuen *conditio humana* den *Logos macht*, anstatt ihn in Form von Althergebrachtem einfach zu übernehmen – das war neu, und es war revolutionär.⁶¹ Mit dem *periodos ges* begann eine symbolische neue kosmische Ordnung: das Individuelle mit seiner eigenen Geschichte. Die Weltmorphologie wird individuell festgelegt, nach historiographischen Kriterien, nicht nach überkommener Tradition oder Religion.

⁵⁹ Nach Blumenberg (op. cit.): 136

⁶⁰ Vikela, Eugenia (2001): 219

⁶¹ Zu Hekataios' *periodos ges* [περιοδος γης, von Gaia, Erde] und dem Menschen als Logos-schaffendem Wesen vgl. Haussig, Hans W. (1955): XV, sowie Strasburger, Hans (1980): XXII



Abb. 10: Weltkarte des Hekataios ⁶²

Wie rudimentär diese Welt auch immer aussehen mag, so verblaßt das neben ihrer beschriebenen mythologischen Bedeutung. In diesem Sinne ist auch die Tatsache bemerkenswert, daß sich alle folgenden Weltkarten, von Ptolemaios bis ins Mittelalter, von ihrer grundsätzlichen Gestalt dieser hier angleichen: es gibt immer ein angenommenes Zentrum der Welt – sei es wie hier das Mittelmeer oder das heilige Jerusalem, oder was auch immer – in dem der jeweilige periodos ges ruht. Und der Rand der Welt ist immer ein alles umfließender Ozean, ein Chaos (das Wort *Chaos* bedeutete etwas Ähnliches wie okeanos, der tief strudelnde Abgrund, das Unermeßliche). Ein Vergleich möge dies verdeutlichen.



Abb. 11: Weltkarte der Beatus-Apokalypse

⁶² Photographie des Verfassers; Ausstellung im REM, Mannheim, Oktober 2009: Alexander der Große und seine Welt. Das zweite Bild: St. Sever, 11. Jahrh. (Quelle: Bibliotheque Nationale, Paris, Lat.8878, fol. 44-45).

Daß Karten und Kalender nicht erst eine Erfindung der Renaissance oder der Aufklärung sind, beweisen unter anderem die vielen Weltkarten, die seit Hekataios in der Antike erstellt wurden. "Again the word used is *περιοδος* ('geographical representation'), nicely illustrating the fact that these graphic depictions were parallel to verbal descriptions from Hecataeus onwards."⁶³ In der Epoche von Hekataios wurde Milet selbst, als erste Stadt des Abendlandes, von Hippodamos nach einem streng rechtwinkligen Raster angelegt, dem sog. *grid* (Gitter, Raster). Eine Gestalt, die von den römischen Heerlagern bis zu Kolonien in Neuspanien und amerikanischen Ansiedlungen des 19. Jahrhunderts übernommen wurde, da es ein Schema war, das ideal zum Kolonisieren von Raum verwendet werden konnte: jederzeit in alle Richtungen des Raumes ausdehnbar, ohne auf besondere physische Gegebenheiten desselben allzuviel Rücksicht nehmen zu müssen – ein Format ideal geeignet für eine Urbarmachung natürlicher Gegebenheiten, das auf Wachstum ausgerichtet war, über eine durchgehende, meint das Individuelle nicht berücksichtigende *Rationalisierung* des Raums.⁶⁴ Eine sehr erfolgreiche Art und Weise, die Geschichte als Prozeß der Formatbildung ebenfalls genommen hat. Auf die Welt als Ganzes angewandt, stellt die später im sog. Zeitalter der Entdeckungen entwickelte Mercator-Projektion nichts anderes dar, von ihrem Wesen her gesehen – nur daß hier die gesamte Welt dem Prinzip der Rasterbildung unterworfen wurde, nicht lediglich einzelne Räume oder Örtlichkeiten. Ohne auf Details einzugehen gab es jedoch selbst hier, bei einem solchen Versuch einer 'Kompletterfassung' der Welt, antike Vorläufer: die vorherrschende Meinung, daß die Idee eines abstrakten Raumes und damit verbunden, die einer abstrakten Zeit erst ein Produkt der Aufklärung sind, läßt sich so nicht halten.⁶⁵ Abstrakter Raum im Sinne einer Mercator- und späterer Projektionen wurde bereits von Ptolemaios auf die Spitze getrieben. "Formalizing a scheme for terrestrial space reached its peak with the *Geography* of Ptolemaeus, in which places were described, not in terms of their relationship to the places immediately surrounding them, but with reference to a grid which covered the whole world."

Man muß sich die Tiefe dieser bereits früh in unserer Geschichte eingetretenen Zäsur – die Reaktionen des Menschen auf die Gleichgültigkeit seiner Götter, die ihn deshalb zum *logopoiios* machen – in aller Deutlichkeit vor Augen führen, um ihre Tragweite zu begreifen. Die unter anderem darin besteht, daß wir sie mittlerweile, meint heute, für selbstverständlich halten. Rudolf Otto, ein früherer Mythenforscher, konstatiert das Eintreten einer neuen Periode weil einer neuen Anthropologie. Vor der Zäsur lebten die Menschen im Glauben, daß das basale Motiv von 'Welt' als solcher der Ursprung aller Dinge aus dem Archaischen und Ewigen kommt, wie er es nennt. Die zugrundeliegende Sicht des Menschen war die, daß der Mensch nicht als auf sich selbst gestellt gesehen wurde – siehe oben, die Verwunderung europäischer Entdecker und Reisender über die kosmische Verwurzeltheit 'primitiver' Kulturen – sondern in einen größeren, ihn umfassenden kosmischen Kontext eingebunden war. Nach der Zäsur war das neue Menschenbild eines, das den Menschen in seinem Schicksal von den Umständen, aber vor allem auch von seinen Fähigkeiten abhängig sah. Früher wurde der Mensch als Mythos gesehen, unbegreifbar ohne besagten kosmischen Kontext.⁶⁶ Geschichte war essentiell zyklisch angelegt, sie war die (im Prinzip) gestaltlose *Gesamtheit des Gewesenen*, mehr nicht – denn Wiederholung des immer Gleichen und Wesentlichen liegt in der Natur eines Zyklus. Nach der Zäsur beginnt der Vektor Raum zu

⁶³ Clarke, Katherine (1999): 9

⁶⁴ Im Fall der erwähnten amerikanischen Ansiedlungen, die als Formate neben dem Format der Eisenbahnlinie angelegt werden sollten, ging man sogar soweit, auf Straßennamen (als letzte individuelle Besonderheit einer solchen Ansiedlung) zu verzichten – man numerierte einfach durch, und jede Ansiedlung war ein identisches Abbild jeder anderen. Vgl. hierzu Vercelloni, Virgilio (1994): 137

⁶⁵ Clarke (op. cit.): 8; und 9: "Geometrical abstract space is attested not only in literary references to drawn maps, but also in the Hellenistic theoretical writings of Hipparchus and Polybius." Sowie 9f., zu Ptolemaios.

⁶⁶ Nach Rudolf Ottos Vorwort zu Haussig (op. cit.): XXIVf.

greifen, Geschichte erhält eine Richtung, auch wenn wir diese nicht kennen; sie wird vor allem *irreversibel*, sie schreitet irgendwie fort. Der Mensch als Mythos wurde zum Mythos des Menschen, er selbst zum "Maß aller Dinge", von Protagoras (einem athenischen Sophisten, der diese Maxime als erster geprägt haben soll) über Pico della Mirandola bis heute. Und vom Mythos des Menschen bis zu dem des freien, völlig auf sich selbst gestellten Individuums im Sinne von Paul Kennedy's evolvierender Einheit ist es dann logisch und psychologisch kein allzu großer Schritt mehr.

Das die Welt erschließende Individuum zeigt sich auch in der Idee von 'Geschichte'. Nach griechischem Verständnis leitet sich *historia*, Geschichte, von *historein* ab, dem individuellen Suchen durch eigenes Erschließen und dem daraus resultierenden Gewinn einer eigenen Übersicht.⁶⁷ Das bedeutet, in mythologischer als auch praktischer Übersetzung: dem Mythos des Individuums folgend, ist Geschichte Erschließen eine Anstrengung des Individuums, und es ist eine Aktivität (*praxis*), die auf direkter (eigene Anschauung) oder indirekter (Berichte Anderer) Erfahrung beruht. Sie ist nicht mehr ein sich Verlassen auf das Überkommene, das über allfällige Traditionen bis zu uns Jetzigen heruntergereicht wurde, und dessen Heiligkeit nicht in Frage gestellt, sondern als *certainty of faith* einfach akzeptiert wird. Das heißt: Geschichte ist nicht mehr bloße Königsliste (wie in Mesopotamien, Persien oder Ägypten) mit gefärbter Darstellung der jeweiligen *res gestae* der jeweiligen Herrscher, noch eine heilige Ursprungsmythologie in der grundsätzlichen Gestalt, wie sie bei den erwähnten frühen Hochkulturen oder den 'präzivilisierten' Kulturen der Neuen Welt und anderswo auftauchte, welche die Europäer entdeckten. Sondern Geschichte wird (a) eine Darstellung von Fortschritt im Sinne einer (wie auch immer gearteten) Entwicklung, gewonnen durch (b) einen individuellen Akt des Erschließens und Verstehens, und somit (c) ein Bemühen (wenigstens das) um Objektivität in der Weise Rankes, den Gang der Ereignisse in ihrem Kontext so darzustellen "wie es wirklich gewesen ist"; oder doch wenigstens plausibel gewesen hätte sein können. Es ist ein *rationales* Verfahren, das Thukydides, als Morphologie der Methode selbst, von einem professionellen Historiker fordert: die Fakten und erhaltenen Informationen nach ihrem Grad an Plausibilität und Verlässlichkeit (Reliabilität) zu vergleichen und zu bewerten, d.h. kritisch zu beurteilen.⁶⁸

Der erste, bei dem das hier skizzierte Verständnis von Geschichte im Sinne von *historein* auftaucht, ist Herodot, der sich hauptsächlich auf eigene Beobachtungen stützt, die er während seiner Reisen gewonnen hatte, sodann auf die Plausibilität des dort Gehörten, sowie auf seinen Vorläufer Hekataios. Erinnert man sich an eine der Dimensionen von Kolonisierung, die durch Wissen, insbesondere durch geschichtliches Wissen – Morphologie als Welt in Form einer kompletten Erfassung der relevanten Umwelt, auch in ihrer geschichtlichen Dimension – so war er der erste Abendländer, der dies umfassend versuchte; indem "die Ereignisse in Griechenland in eine angemessene Perspektive zur Weltgeschichte" gestellt werden sollten⁶⁹: ein tatsächlicher *periodos ges.*⁷⁰ Eine Verbindung von Geographie

⁶⁷ Strasburger (op. cit.): XXIII

⁶⁸ Vgl. Haussig (op. cit.): XXXVII

⁶⁹ Buchwald et al. (op. cit.): 211, auch das Zitat. Und Collier's Encyclopedia 12 (1986): 85f.; der zufolge er Reisen nach Mesopotamien, Ägypten, Nordafrika (das Gebiet der Phönizier, von denen die Griechen die Idee der selbstbestimmten Polis und das Buchstaben-Alphabet haben sollen), in das heutige Palästina und Südrussland, damals persisches und/oder skythisches Gebiet. Wie schon Hekataios waren diese ersten "Historiographen" weitgereiste Männer mit Auslandserfahrung, wie man heute sagen würde, und nicht um Leute, die *neben* ihren zeitgenössischen Umgebungswelten nur in ihren Studien leben. Was nicht despektierlich gemeint sein soll – die Trennung in *theoria* und *praxis* wurde mit der Zunahme an Wissen zwangsläufig. Aber es ist ein Unterschied, ob man durch direkte Anschauung zumindest ein Gespür für andere Kulturen und Lebensformen erhält, oder ob nicht (mehr). "Geschichte als Erfahrung" im Sinne des Schemas von Rösen (S. 44) erhält in beiden Fällen ganz verschiedene Bedeutungs-Dimensionen. Zur Kolonisierung durch Wissen vgl. S. 57

und Geschichte als Umwelt, die neben ihrer mythologischen Dimension einer Kolonisierung des Raums durch 'Wissen' auch nach heutigem Verständnis durchaus ihre Gültigkeit hat, und durch beides, mythologischer Dimension und heutigem Verständnis, eine wirkliche, meint umfassende Morphologie von 'Welt' verkörpert. Hierzu ein Zitat: "In any case, we cannot define history solely in terms of time and geography solely in terms of space...Firstly, post-modernist social geographers have taken up the notion of history as 'the production of space'. Secondly, geography itself has often been defined temporally..."⁷¹

Und es kommt hier ein Grundverständnis geschichtlicher Prozesse zum Ausdruck, das trotz einiger Abwandlungen im Wesentlichen das moderne wurde (welcher Färbung auch immer): der Versuch zu verstehen was uns passierte – warum wir so wurden wie wir geworden sind. Es handelte sich um eine wörtliche *peri physeos historia*, nämlich darum, die Entwicklung von Phänomenen zu verstehen, die "auf natürliche Weise" aus sich selbst heraus folgen, sich im Rahmen *genetischer* Prozesse ergeben. Als solche erstreckt sich Geschichte nach diesem Verständnis dann auch auf die natürlicher Prozesse im Sinne heutiger 'biotischer Systeme' – was dann später mit dem Terminus "vorsokratische Naturphilosophie" belegt wurde. In Wirklichkeit handelte es sich jedoch um den (zumindest in mythologischer Perspektive) tiefer gehenden Versuch, die Welt in ihrer Gesamtheit zu begreifen.⁷² Genau das macht diesen und ähnlich gelagerte Versuche für unser Thema, Kolonisierung des Raums über Welt-Morphologien, so interessant. Es war ein Versuch, der so breit angelegt und mit seinem Bemühen um 'Objektivität' erst wieder in der Aufklärung aufgegriffen werden sollte, und erst im 19. Jahrhundert zur vollen Entfaltung kam, als Universalgeschichte. Darüber hinaus war es, in den Kategorien einer postmodernen Ideenwelt ausgedrückt, ein Versuch zur *Konstruktion* von Geschichte, und von Kulturgeographie gleichermaßen. Basiert auf individueller Empirie, auf der Wahrheit des Individuums, in mythologischer Übersetzung.

Eine solche Auffassung von Geschichte hat noch weitere Implikationen – es gibt Gesetze der Entwicklung, verbunden mit Fortschritt: Geschichte *ist* Fortschritt, basierend auf der Eigenschaft des Menschen als *logopoios*. Cassirer, in seiner *Philosophy of History*: es ist die Domäne der Geschichte, in welcher wir echte Wahrheit (real truth) zu suchen haben. Denn nur durch Geschichte können wir hoffen, Zugang zur Realität zu gewinnen. "Man understands history because he is the maker of history...the historical world, the civil society is, therefore, the proper study of mankind...a philosophy of civilization...that detects and explains the fundamental laws which govern the general course of history and the development of human culture."⁷³ Das Ganze der geschichtlichen Bewegung erhält nicht nur einen *vectorial drive*, es wird zudem anagenetisch: "In all the variety of human customs, in all the differences depending on external conditions...we can always observe a definite rule of progress." Des weiteren wird der Unterschied zu 'biotischen Systemen', der Gegensatz zwischen *natura-cultura*, sehr deutlich. Im Sinne einer

⁷⁰ Wie Murray [zit. von Clarke (op. cit.): 66] bemerkte: Herodots Form von Geschichtsschreibung "...was not bound by concepts of political narrative, but attempted to view societies as a whole, through the interrelationship of religious, social and geographical factors."

⁷¹ Clarke (op. cit.): 13f.; zu Geographie und Geschichte als Umwelt vgl. S. 62

⁷² Nach Knobloch (op. cit.): 17. Ein solches Geschichtsverständnis wurde von der platonischen Tradition abgelehnt, was entsprechende Konsequenzen für das christlich-mittelalterliche und darauf folgende Geschichtsverständnis zeitigte (ibid.:19). Das 'Moderne' an diesen frühen Bestrebungen wird auch durch Strasburger unterstrichen [zit. in Clarke (op. cit.): 67], vor allem, wenn der umfassende Ansatz eines Herodot kombiniert wird (wie später in der hellenistischen Geschichtsschreibung) mit dem eines Thukydides und anderer, die an der historischen *Dynamik* und dem damit einhergehenden sozialen Wandel interessiert waren. Thukydides war auch der erste, der die Idee einer "fortlaufenden Geschichte" entwickelte, die Idee einer *historia perpetua* der auf ihn folgenden antiken Autoren [Clarke (op. cit.): 67]; auch eine durchaus moderne Geschichtsauffassung: vgl. S. 55, Geschichte als "never ending story". Nach Clarke [(op. cit.): 70] das Geschichtsverständnis einer *kinetischen* Geschichte – zum Konzept der *kinesis* oder Bewegung siehe S. 53.

⁷³ Cassirer, *Philosophy of History*, in Verene, D. Ph. (op. cit.): 103f.; und 104f., zu Geschichte als Fortschritt; sowie 122f., zur Morphogenese und echter Geschichte.

Morphogenese, fährt er fort, können auch diese Systeme ihre je eigene 'Geschichte' haben, aber wirkliche Geschichte ist das nicht. Nur der Mensch macht seine Geschichte, im Unterschied zu Tier oder Pflanze, die eher als deren Opfer anzusehen sind, da sie den Gang der Ereignisse nicht beeinflussen, sondern strenggenommen nur erleiden. Er hebt sich nach dieser Sichtweise aus der Natur heraus. Anders formuliert besagt dieser angenommene Gegensatz, daß wir es sind, die auch einer biotischen Evolution Sinn und damit überhaupt erst die Qualität von 'Geschichte' verleihen: ein biologischer Prozess, heißt es da, wird nur durch das Gewebe der Bedeutungen zur Geschichte; Bedeutungen, die *wir* diesen evolutionären Prozessen verleihen, indem wir sie *benennen* und erst dadurch mit Bedeutungen versehen. Aber Bedeutung ist kein Faktum, sondern Interpretation.⁷⁴ Dazu später mehr.

Geschichte in dieser Weise vom Reich der Natur abzusetzen und ihr mit bestimmten Interpretationen – z. B. der, daß sie essentiell Fortschritt sei – Bedeutungen zuzulegen, betrifft ebenfalls die oben angesprochene Kolonisierung: Letztere ist auch dann gegeben, wenn ein festgefügtes Schema auf die Dinge gelegt wird, ein *grid* mentaler Art, der in seiner praktisch-anthropologischen Wirkungsweise vergleichbar mit den oben beschriebenen Varianten ist – eine Formatierung der Wahrnehmung, fußend auf einer der wesentlichsten Eigenschaften eines Weltbildes, nämlich der, ein Wahrnehmungsmuster zu sein. Womit eine bereits angesprochene (S. 32f.) ideologische Objektivität erzeugt wird. Auch in dieser Weise ist ein Weltbild eine raumschaffende Kraft. Oder pointierter formuliert, 'Bedeutung' oder 'Sinn' können demnach ebenfalls kolonisiert werden, nicht nur Territorien, Prozesse, oder die anderen auf S. 57f. angesprochenen Dimensionen.

Weltgestalten II

Soweit zu den Anfängen was Versuche anbelangt, in Richtung einer "Kolonisierung" (im weiteren Sinne) den Raum zu rationalisieren und dadurch zu *vereinheitlichen*, indem bestimmte Formate an ihn und an Geschichte, beide als 'Umwelt' im eingangs skizzierten Sinne verstanden, angewandt werden.⁷⁵ Hierzu zwei Bemerkungen:

(1) Was jedoch ganz gewiß nicht heißen soll, daß "die Griechen" dachten und empfanden wie wir; schon *die* Griechen gab es nicht, als kulturellen monolithischen Block. Es geht nur um die zu Beginn erwähnten *Ursprünge* einer bestimmten geschichtlichen Entwicklungslinie, die im Rahmen einer Mythologie der Beherrschung, wie es genannt wurde, die Morphologie nicht nur der abendländischen, sondern in der Folge der gesamten Welt maßgeblich prägte. Es handelt sich zudem nur um die Skizze *einer* (möglichen) Entwicklungslinie, viele andere, auch widersprechende, wären ebenfalls denkbar.

(2) Die Linie wurde mit dem "christlichen Mittelalter" unterbrochen (so die These), jener Epoche, die als ein so merkwürdiger Zwischenzustand zwischen Altertum und Neuzeit empfunden wurde (vgl. S. 56). Wenn wir das Oberthema 'Morphologien geschichtlicher Entwicklung' betrachten, scheinen solche Unterbrüche von Entwicklungslinien zum Grundbestand solcher Morphologien zu gehören, und zwar nicht nur bei der kulturellen oder 'eigentlichen' Geschichte in Cassirers rigidem Verständnis – weshalb er zitiert wurde, da Rigiditäten solcher Art die mythologischen Grundlagen einer Ideologie der Beherrschung sehr deutlich zeigen – sondern auch bei der biologischen.⁷⁶

⁷⁴ Wettengl, Klaus (2000): 61. Zur mythischen Potenz der Benennung: siehe das über nomen-numen Gesagte auf S. 23, und in Bezug auf das Vorherige: der eigentliche logopoietische Akt liegt in der Benennung der Dinge, ihnen *Namen* und damit einen Platz in einem vorgestellten Welt-Raum zu verleihen.

⁷⁵ Wenn Weltbilder Muster sind, wurde gesagt (S. 58), dann beruht ein Kolonisierungsprozeß zunächst darauf – als seinem psychomentalen Startpunkt – neue Muster der Wahrnehmung zu erzeugen. Hier: den Versuch einer *Formatierung von Welt*, zusammenfassend ausgedrückt. Formatierung diesen Zuschnitts ist Prämisse für jede Kolonisierung, die *umfassend* sein soll, wie unschwer zu sehen ist. Zur Umwelt vgl. S. 62

⁷⁶ Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, sei (nicht nur für biotische Evolution) exemplarisch auf Stephen Jay Gould (1990) verwiesen, bezüglich einer neu zu denkenden *nature of history*. Dazu auch später.

Um das Folgende verständlicher zu machen, sei ein kurzer Exkurs gestattet. Was Weltgestalten und deren Morphogenese anbelangt, entwarf Karl Jaspers das Konzept der *Achsenzeiten*. Eine Achse der Weltgeschichte, sagt er, wäre ein Tatbestand, der für alle Menschen gültig sein kann. Im Falle des Abendlandes hatte Geschichtsphilosophie ihre Wurzel im christlichen Glauben. Von Augustin bis Hegel sah dieser Glaube den Gang Gottes in der Geschichte, mit vorläufigem Gipfelpunkt in der Erscheinung des Gottessohns als der Achse einer Weltgeschichte, die von da an ihrem eschatologischen Ende zustrebt. Verläßt man jedoch den engen Horizont der Welt christlicher Kultur und bezieht auch andere Welten in die Betrachtung ein, so ist die Achse um 500 vor Christus zu legen, in einem Prozeß der Bewußtseinswerdung, der zwischen 800 und 200 v. Chr. anzusetzen ist, und unabhängig, als Phänomen der Parallelevolution, in China, Indien, und dem Abendland stattfand. In diesem Zeitraum "...liegt der tiefste Einschnitt der Geschichte. Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben...Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei Welten, daß der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird...In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan." ⁷⁷

Soweit die universalgeschichtliche Perspektive auf eine "Morphologie als Welt" welche versucht, ganz analog dem früher eingeführten Konzept des Evolutionsniveaus, Irreversibilitäten der Entwicklung in Form von Brüchen mit dem Bisherigen herauszuarbeiten. Wendet man diese Perspektive auf eine im Abendland progredient vorstatten gehende Kolonisierung des Raums an, so ist neben den bisher skizzierten Anfängen – die auch in Jaspers' Achsenzeit fallen – der Beginn der Neuzeit, derjenige der Moderne im 19. Jahrhundert, und unsere heutige, post-postmoderne Zeit sicher hinzuzurechnen. "Sicher" meint, wenn man vom Kriterium des Bruches mit dem Bisherigen ausgeht, von dem, was über Morphogenese als *Identitätswandel* gesagt wurde, einen echten Evolutionsprozeß verkörpernd, der eben nicht nur in der weiteren Ausdifferenzierung von bereits Vorhandenem besteht.

Noch einmal das kulturelle Substrat des Abendlandes, auf dem die im Folgenden skizzierten Morphogenesen Fuß fassen konnten, unter einer abgeänderten, aber dennoch verwandten Perspektive mit der, die Paul Kennedy in der Darstellung abendländischer Besonderheiten einnahm. Max Weber, die zu Beginn der Neuzeit am meisten entwickelte Macht China als Vergleich nehmend: die allgemeinen, nur dem Okzident eigenen Kulturzüge sind (a) ein Staat im modernen Sinn, d.h. in Weiterführung der Kolonisierung des Innen, das in den Stadtstaaten der griechischen poleis begann, mit (b) *rational* gesetztem Recht; und (c) echten Bürgern, weil es (d) nur im Okzident eine Stadt "im spezifischen Sinne des Wortes" gibt.⁷⁸ Ferner (e) Wissenschaft – Kolonisierung durch Wissen – verbunden mit (f) Technik, verknüpft mit (g) einem Ethos rationaler Lebensführung. Berücksichtigt man den so wichtigen Konnex zwischen der Morphologie geschichtlicher Muster, Erfahrung und Lebenswelt, ein Zitat von ihm: "Ferner besitzt nur der Okzident eine Wissenschaft *in dem heutigen Sinn des Wortes*: Theologie, Philosophie, Nachdenken über die letzten Probleme des Lebens hat auch der Chinese und Inder gekannt, vielleicht sogar in einer Tiefe wie der Europäer niemals; aber rationale Wissenschaft und damit auch *rationale Technik* ist jenen Kulturen unbekannt geblieben. Endlich

⁷⁷ Jaspers, Karl (1983): 19-21, auch die wörtl. Zitate. Zum *Evolutionsniveau* vgl. S. 61, 20, und 5. Eine andere, aber wesensmäßig verwandte Einteilung nimmt Gottfried Schramm vor, in Form von fünf zentralen Umbrüchen (2004: 12), aber auch er rekurriert auf die Idee des *völlig* Neuen (11): "Es gibt Momente, in denen neue Lebensordnungen geboren werden, die von nun an in einen Gegensatz zu der Mutterkultur treten, aus der sie entstammen." Und auch er rekurriert dabei auf die Aufgabe der Morphologie (wie Goethe), *typologische* Verwandtschaften auszumachen (12), also auf *Mustererkennung*. Wobei er dazu bemerkt, deckungsgleich mit dem hier über *Morphologien* Gesagten (15): "Wir sind keinen Gesetzmäßigkeiten auf der Spur, wie es sie in der Naturwissenschaft gibt, sondern ungefähren Gemeinsamkeiten."

⁷⁸ Max Weber zit. in Nelson, Benjamin (1984): 32f. Zur Perspektive von Kennedy vgl. S. 59, und zu poleis S. 61

unterscheidet sich die okzidentale Kultur von jeder anderen noch durch das Vorhandensein von Menschen mit rationalem Ethos der Lebensführung. Magie und Religion treffen wir überall. Aber eine religiöse Grundlage der Lebensführung, die in ihrer Konsequenz zu spezifischem Rationalismus hinführen mußte, ist wiederum dem Okzident allein eigentümlich."⁷⁹

Die Charakteristika (a) bis (g) können als konstitutiv für die Morphologie abendländischer Kultur betrachtet werden, wobei die von Kennedy genannten ergänzend zu sehen sind. In beiden Fällen ist besonders die Stadt der Nukleus weiterer Entwicklung, oder wie es oben formuliert wurde (S. 60) diejenige Individualeinheit, an der geschichtliche 'Selektion' ansetzt. Selbst dem Okzident benachbarte Kulturen, nicht zu reden von präkolumbianischen, indischen oder chinesischen Zivilisationen, hatten keine "Städte" in unserem Verständnis. Im Unterschied zu beispielsweise Byzanz oder dem maurischen Kalifat in Spanien als dem unsrigen benachbarten Kulturräumen war in der Stadt abendländischer Prägung kein direkter Durchgriff einer zentralen Feudalherrschaft vorhanden, ein Umstand, der die Entstehung eines autonomen Bürgertums verhinderte. Das ermöglichte den Umstand, daß es bereits im Mittelalter 'Städte' nur im Abendland gab.⁸⁰ Morphologisch gesprochen ermöglichte das wiederum das Entstehen evolutionärer Korridore im Sinne einer sich ihre 'Ziele' selbst setzenden Entelechie westlicher Prägung, die bereits früh, in einer Präge- und Aufbruchphase entstand.⁸¹

Was den obigen Kommentar über das Mittelalter als "Unterbruchsepoche" dementsprechend relativiert. Denn der Beginn der Neuzeit, der gemeinhin mit der Renaissance gleichgesetzt wird, hatte natürlich Vorläufer, ohne die eine "neue Zeit", die nach gängiger Meinung zwischen dem 15. und dem Ende des 18. Jahrhunderts anzusiedeln ist,⁸² gar nicht hätte entstehen können.

Nicht nur, daß in dieser sogenannten mittleren Zeit, dieser als Interregnum zwischen zwei Fortschrittsepochen empfundenen Zeit bereits beträchtliche Kolonialisierungsbemühungen des Raumes vonstatten gingen, und zwar in ganz unmittelbarer Weise: in Mitteleuropa mußten unzählige Wälder gerodet werden, also cultura im direkten Sinn von agricultura praktiziert werden, um die entsprechenden Anbauflächen für eine wachsende Bevölkerung bereitzustellen, was wiederum, bis zum 14. Jahrhundert, ein über drei Jahrhunderte andauerndes Bevölkerungswachstum nach sich zog.⁸³ Sondern auch, daß verschiedene Brüche entscheidend für das Heranbrechen der neuen Zeit waren; zum einen in Form der Katastrophe, zum anderen einen Wandel des Weltbildes und damit des Selbstverständnisses. Die Katastrophe war die schwarze Pest 1348, die zu Bevölkerungsrückgang, Verwaisen der vorher mühsam über Jahrhunderte errungenen Anbauflächen, Folgeepidemien und Kriegen führte. Sie ermöglichte aber, als Emergenz einer "kreativen Destruktion", das Aufblühen einer neuen Lebensweise in den Städten: Konzentration individueller Vermögen, Steigerung des Lebensstandards auch für breitere Bevölkerungsschichten, günstige materielle Bedingungen für ein kunstförderndes Mäzenatentum und somit die "allgemeine Verbreiterung der Kultur, die nicht mehr nur Adelskreisen vorbehalten ist" und vielleicht am wichtigsten, sich dem dominierenden Einfluß der Kirche entzog. Zusammen mit den weltbildlichen Brüchen bildete sich ein neues evolutionäres Niveau heraus: "Die bestehende Ordnung löste sich auf, doch das bedeutete zugleich eine Verjüngung und...eine Befreiung...Gewiß waren die Menschen dieser Zeit mutiger als ihre Vorfahren, aber das aufgrund der Spannungen und Auseinandersetzungen einer auf

⁷⁹ Weber zit. in Nelson (ibid.: 32), aus Webers' *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II. Hervorhebungen durch Weber.

⁸⁰ Lanius, Karl (2005): 229f. Städte in reiner Ausprägung strenggenommen nur in Deutschland und Italien, wie der Autor bemerkt, da hier die Zentralgewalt schwach war bzw. fehlte.

⁸¹ Vgl. hierzu Schramm (op. cit.): 37f.

⁸² Lanius (op. cit.): 245

⁸³ Vgl. Duby, Georges (1985): 11f.; und Barraclough, Geoffrey (1979): 120f., zur Ausbreitung der Urbarmachung in Europa.

Erneuerung zielenden *Befreiung*. Wer unter ihnen zum Nachdenken fähig war, empfand...ein Gefühl der Modernität seiner Epoche. Sie waren sich bewußt, neue Möglichkeiten zu finden, neue Wege zu bahnen. Sie fühlten sich als neue Menschen." ⁸⁴

Ohne diese Veränderungen der Alltagskultur wäre eine Renaissance gar nicht möglich gewesen. Zu diesen Veränderungen gehört auch die der Zeit. Jaspers' christliche Achsenzeit aufgreifend, zunächst die einer klar eschatologischen Zeit, im Unterschied zur Vorgängerepoche, dem sog. 'Altertum': die Zeit wird zum definitiven Vektor. "Die Zeit bewegt sich linear von der Schöpfung durch Gott bis hin zum Jüngsten Gericht. Heilsgeschichte ist im christlichen Weltbild ein unumkehrbarer auf ein Weltende gerichteter Prozeß. Die Geschichte galt als von Gott begründete und gelenkte Heilsgeschichte, war nach dem Sündenfall aber die Phase der Bewährung der Menschen und vorübergehend-vergängliche Zeit bis zur durch Christus als Mittelpunkt der Geschichte ermöglichten Wiederbelebung der ewigen Seligkeit nach dem apokalyptischen Ende der Zeiten...Im Mittelalter stehen sich daher im Bewußtsein der Menschen zwei zeitliche Ebenen im Fühlen gegenüber: die zyklische, durch den Rhythmus der Natur geprägte Zeit und die lineare des Christentums." ⁸⁵

Mit der Ausweitung des Handels und der verbundenen Vorrangstellung der Städte wurde aber auch eine neue *Art* von Zeit notwendig, eine quantifizierte, in gleiche Einheiten formatierte Zeit, die auf die Aktivitäten einer zunehmend kapitalistischen Gesellschaft angepaßt war – eine "kapitalistische" Zeit sozusagen: unsere moderne Zeit, eine neue humanen Zeit, welche die alte Naturzeit endgültig ablöste und letztere auf agrarische Räume beschränkte, auf die ewig gleiche zyklische Zeit des Naturraums. Um sich den Einfluß auf die für Geschichtsmorphologie so wichtige *Lebenswelt* vorzustellen, lohnt wiederum ein längeres Zitat. "Die Herrschaft des kirchlichen Zeitverständnisses – viele Feiertage, an denen Arbeiten verboten war, da man nicht effizient sein mußte – konnte nur so lange dauern, wie der gemäßigte Lebensrhythmus der agrarischen Feudalgesellschaft dominierte. In den größer werdenden Städten entwickelte sich ein neues Verhältnis zur Zeit, fußend auf einem neuen Rhythmus, der in erster Linie durch das städtische Leben und weniger durch die Natur gegeben war. Die Stadt wird zum Träger eines neuen Verhältnisses zur Welt und dementsprechend auch zum Problem der Zeit. Auf den Türmen der Städte werden mechanische Uhren angebracht...befriedigen ein vorher nie gekanntes Bedürfnis, die genaue Tageszeit zu wissen...Für die Kaufleute ist die Zeit Geld; der Handwerker braucht die genaue Zeit, wann er seine Werkstatt betreibt. Die Zeit wird zum Maß der Arbeit...Die Zeit...wird zum einförmigen Strom, der sich in gleich große eigenschaftslose Einheiten gliedern läßt. Dadurch wird sie objektiv meßbar, und erstmals in der menschlichen Geschichte beginnt die Entfremdung der Zeit vom Leben."

Mit der neuen Art von Zeit wurde bereits im Übergang vom 14. Jahrhundert zur Folgeepoche eine Entwicklungstendenz in Gang gesetzt, die im Sinne einer *longue duree* die weitere Entfaltung von Kulturräumen – nicht nur denen des Abendlandes – nachhaltig und vor allem dauerhaft beeinflussen sollte. Denn die Einführung dieser *formatierten* Zeit verkörpert einen Kolonialisierungsprozeß eigener Art, im Sinne der vierten Dimension von Kolonialisierung, die als Domestikationsprozeß bezeichnet wurde (vgl. S. 58). Hier: die Selbstanpassung des Individuums an einen neuen Lebensrhythmus, der fortan zum bestimmenden werden sollte. Die durch die neue Zeiteinteilung ausgelöste Formatierung der Realität führte zu einer Formatierung der Wahrnehmung von 'Welt' als solcher, was wiederum zu spezifischen Mustern als Wahrnehmungsfolie führte – die Eigenzeit der natürlichen, dem Rhythmus der Naturzeit folgenden Gegebenheiten wurde durch eine neue ersetzt – die Eigenzeit der neuen, formatierten Zeit. Zeit wurde so zur *Technik*, verfeinert bis auf den heutigen Tag hin zu Nanosekunden, und zusammen mit der sowieso schon vorhandenen Ausweitung technischer Verfahren in allen Lebensbereichen – ein weiterer Kolonialisierungsprozeß – folgte das kommende Geschehen in weiten Teilen dem, was Jacques Ellul "Prinzip der teleologischen

⁸⁴ Duby (op. cit.): 11f, auch die wörtl. Zitate; Hervorhebungen vom Verfasser.

⁸⁵ Lanius (op. cit.): 231f.; und 233f. das zweite Zitat.

Entfaltung" nannte. Er sieht "...in allen Formen der Technik, d.h. in allen methodisch angewandten Verfahren, in welchen individuellen oder kollektiven Lebenszusammenhängen auch immer sie auftreten mögen, immanent wesensnotwendige Momente einer heraufkommenden umfassenden Herrschaft der Technik." Und es ist ein Wesensmerkmal von Technik, daß sie keine moralischen Urteile duldet, sondern sich ihre eigene, völlig unabhängige *technische Moralität* schafft,⁸⁶ mit der Weber'schen Richtigkeitsrationalität im Gefolge. Der Sinn der Technik ist Freiheit gegenüber der Natur, sagt Jaspers. Daß aber damit eine zweite Natur sui generis geschaffen wurde – nicht nur die der Zivilisation, sondern die einer durchtechnisierten Zivilisation – war so nicht gemeint, und sicher nicht so intendiert. Faßt man eine Lebenswelt als ein "Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten" auf, so kann eine solche Kombination der Formatierung von Zeit, Arbeit und Technik in ihren Langfristwirkungen kaum unterschätzt werden, als spezifisch moderne Kolonialisierung eigener Art. Zumal nicht nur Lebensrhythmen und Wahrnehmungen, sondern auch *Erwartungshaltungen* formatiert werden. Der dergestalt Domestizierte erwartet nichts anderes mehr als eine solche Welt, kann sich nichts anderes mehr vorstellen.

Auf die Zeit bezogen, diese grundlegende weil kosmologische Konstante, wird die technisierte Zeit zur vollumfänglich kapitalistischen Zeit. Wegen der lebensweltlichen Bedeutung wieder ein längeres Zitat: "In den hochindustrialisierten Ländern lebt die überwiegende Zahl der Menschen unter dem Diktat der Zeit. Vom Ablauf des Tages bis hin zum Ablauf der Jahre versucht er, sein Leben zu planen. Unerwartete Ereignisse werden als Störung empfunden...Der moderne Mensch ist ein hastender, von der Zeit gejagter. Die Konditionierung in Kindheit und Jugend versucht einen Siegertyp zu formen: einen Menschen, der schnell und rationell das notwendige Wissen und Können erwirbt, das ihn im Kampf um Einkommen und Macht zum Sieger prädestiniert. Der ältere Mensch, der aus dem Wettbewerb ausgeschieden ist, besitzt nur in dem Umfang eine Existenzberechtigung, in dem er über ausreichende Mittel zum Weiterleben verfügt. Symbol unserer Zivilisation ist der eilende Sekundenzeiger."⁸⁷

Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein hätte sich niemand so etwas vorstellen können. Neben dem sozialdarwinistischen Zug eines bellum omnium contra omnes, den diese Entwicklung als Emergenz mit sich brachte, hatte sie auch schwerwiegende Auswirkungen auf den Raum, die ebenfalls zu einer neuen "Morphologie als Welt" beitrugen – ein neues Evolutionsniveau, das gleichzeitig eine neue Achsenzeit darstellte; der von Jaspers angesprochene Zug ins Universale scheint sich hier endgültig realisiert zu haben. Es ging, und geht bis heute, letzten Endes um die Vernichtung von Raum.

Die Dominanz der Bedeutung von Zeit hat ihre Ursache in der typisch modernen Kompression von Zeit und Raum gleichermaßen, als Folge des kapitalistischen Prozesses. Denn dieser ist damit befaßt, Raum so schnell wie möglich zu überbrücken, gleichsam zu komprimieren, weil "Zeit Geld ist" und es von daher unumläßlich wird, auf dem schnellstmöglichen Weg von A nach B zu gelangen.⁸⁸ Ein vom Verfasser erlebter lebensweltlicher Vergleich mit einer anderen Kultur möge dies verdeutlichen, der zeigt, wie wenig selbstverständlich es ist, daß Zeit Geld ist, und wie sehr wir gemäß dieses Weltbildes domestiziert wurden. In einem westafrikanischen Land ging es darum, Straßen anzulegen. Die (von Europäern durchgeführte) Planung sah vor, die Straßen so gerade wie möglich zu verlegen, um "schnell voranzukommen". Unerwarteterweise stießen die Planer auf Widerstand von seiten der einheimischen Bevölkerung, die ein solches Vorhaben überhaupt nicht verstand. Warum, fragte sie, sollen wir die jetzigen gewundenen Wege aufgeben? Sie

⁸⁶ Ellul zit. in Rapp (op. cit.): 136; und 135, Rapp selbst zur technischen Moralität. Sowie 120, zur Lebenswelt. Die nach und nach um sich greifende Eigendynamik technischer Entwicklung ist um so erstaunlicher, weil sie über lange Zeiten der 'Neuzeit' hindurch gar nicht als eigenständiges Phänomen wahrgenommen wurde; das geschah erst seit der Industriellen Revolution (Rapp, 134). Jaspers (op. cit.): 132

⁸⁷ Lanius (op. cit.): 230f. Zur Zeit als kosmologischer Konstante vgl. S. 49

⁸⁸ Nach Harvey, David (1989): 265

sparen Energie, da sie den natürlichen Gegebenheiten der Landschaft folgen, indem sie topographisch angelegt sind. Man braucht zwar etwas länger, um von A nach B zu gelangen, aber dafür ist es weniger kräftezehrend. Niemand von den Planern konnte das nachvollziehen, obwohl ihnen mehrfach erklärt wurde, daß Zeit hier, in den lokalen Gegebenheiten, nur eine untergeordnete Rolle spielt – clash of civilizations.



Abb. 12: Welt als Vektor ⁸⁹

Voraussetzung für die Kompression von Raum und Zeit als zentralem Element einer heutigen Weltmorphologie ist die Trennung von Raum und Zeit, eine Trennung, die den meisten anderen Kulturen unbekannt ist, oder besser: war. Denn die Kompression, zusammen mit dem kapitalistischen Modell der Wirtschafts- und Lebensführung, hat sich mittlerweile weltweit ausgebreitet, ausgehend vom kulturellen Führungsraum des Abendlandes (incl. der USA).⁹⁰ Eine kapitalistische Entelechie hatte sich entfaltet. Es geht zusammengefaßt um die globale Integration "...von kulturellen Mustern und symbolischen Technologien, die sich heute über die ganze Erde ausbreiten und zu beschleunigter Modernisierung und Rationalisierung...führen."⁹¹

Gemäß der oben eingeführten Idee von *Geschichte als Umwelt* waren für die meisten Kulturen vor ihrer Infiltration durch das abendländische Modell Zeit und Raum eine untrennbare Einheit. Zeit und Raum wurden deshalb nicht als Abstraktionen sondern als Einheit aufgefaßt, weil sie völlig an die Welt als einer "lived-in entity" gebunden waren.⁹² Auf das damit verbundene Verhältnis von *Raum* und *Ort* in ihrer geschichtlich gegründeten, identitätsstiftenden Funktion soll später eingegangen werden, da die Auflösung von Raum und Ort den Endpunkt der hier zu beschreibenden Kolonisierung darstellt.

Die seit Kant eingeführte Trennung von Raum und Zeit als nicht mehr hinterfragbaren Kategorien, fußend auf Newton, der Raum und Zeit als abstrakte, absolute Qualitäten definierte, die unabhängig von der Welt und ihren Ereignissen existieren, bildete die Basis für das seither vorherrschende klassische Verständnis: Ereignisse, Objekte und Prozesse konstituieren Raum nicht, sondern *passieren* lediglich in ihm – die Idee vom Raum als inertem, letztlich totem Container war geboren, einem Behälter, der "einfach da" ist wie die Luft, die wir atmen. Raum wurde zur geometrischen Abstraktion. Denn Geometrie ist eine Abstraktion von konkreten physischen Körpern, d.h. von allfälligen konkreten Lebenswelten, und kann gleichzeitig die Strukturen von Raum sowohl beschreiben als auch konstruieren.⁹³

⁸⁹ Fassade, Karlsruhe; Aufnahme des Verfassers

⁹⁰ Nach Schramm (op. cit.): 22, der davon ausgeht, daß sich aus Innovationsräumen – wie z.B. dem der oberitalienischen und flandrischen Städte des 14. und 15. Jahrhunderts, in der Folge Kulturräume mit Vorreiterrolle entwickeln, die dann in versch. kulturellen Bereichen die Führung übernehmen.

⁹¹ Nelson (op. cit.): Klappentext.

⁹² Clarke (op. cit.): 20. Zur Geschichte als Umwelt vgl. S. 62

⁹³ ibid.: 6, zu Kant und Newton, und 8, zum klassischen Verständnis. Die Ausführungen zum Container stammen vom Verfasser.

Wenn Zeit und Raum zu abstrakten, voneinander separaten Qualitäten erklärt werden, hat das den Vorteil, daß sie beliebig *formatierbar* werden, indem sie *quantifiziert* werden können. Damit werden sie zu 'objektiven' Größen, meint praktisch: objektivierbar, und damit umfassend *instrumentalisierbar*. "Abstract and separable qualities of time and space provide useful ways of measuring and calibrating aspects of the world in the form of maps and time-systems... their properties are not affected by the matter occupying them." Nach vorherrschender Meinung eine Sicht, die in ihrer vollumfänglichen Dimension vor der Aufklärung nicht existierte.⁹⁴ Eine solche Sicht steht nicht nur im Gegensatz zu den oben erwähnten anderen Kulturen, sondern war auch im Abendland über weite Strecken undenkbar. 'Kultur' war bis ins 18. Jahrhundert primär eine sowohl räumlich als auch zeitlich lokale Angelegenheit, in Form regionaler Gesellschaften.⁹⁵ Das Individuelle war bedeutsam, der Topos, der konkrete Ort, an dem (oder besser: *in* dem) man lebte. So etwas wie eine "digitale Heimat", die ortsungebunden im technischen Abstractum eines Cyberspace flottiert, gab es nicht, noch "Weltbürger", deren eigentlicher Topos das Flugzeug oder Hotel ist; ein Menschentyp also, bei dem *Beweglichkeit* zum obersten Prinzip seines Ethos geworden ist, ganz im Sinne von Virilios Dromologie. Raum und Zeit waren auch dergestalt miteinander verbunden, daß eine räumliche Entfernung durch die Zeit gemessen wurde, die man zu ihrer Überwindung benötigte; erst in der Renaissance begann sich das langsam zu ändern, mit der Angabe von räumlichen, zeitungebundenen Entfernungseinheiten.⁹⁶ Formatierter Raum und formatierte Zeit, so gewöhnlich sie uns heute erscheinen mögen, sind alles andere als das. Was auf das wiederholt besprochene Phänomen des Zusammenhangs zwischen Geschichte und Erfahrung zurückführt: die Erfahrung einer umfassenden Formatierung kombiniert mit Beweglichkeit ist relativ jung, was man zur korrekten Einschätzung der hier behandelten geschichtlichen Tatbestände nicht vergessen sollte.

Bezüglich der formatierten Zeit sind wir wieder beim Aspekt von Zeit als Technik angelangt: ein homogenes, universal gültiges Zeitsystem war eine notwendige Prämisse für die Industrielle Revolution, da für ihr Voranbringen erst national, dann international koordinierte Transportsysteme eine unabdingbare Erfordernis darstellten.⁹⁷ Das technische Leitformat dieser Revolution, Massenfertigung im Fließprozess, konnte nur verwirklicht werden, wenn der Input ebenfalls formatiert wurde. Die vorherigen lokalen Zeiten fielen damit weg, die Eigenzeiten des Orts verschwanden.

Umfassende Formatierung ist Endziel jedes Kolonisierungsprozesses; das Kolonisierte läßt sich um so leichter beherrschen, je mehr es vereinheitlicht und damit einem vereinheitlichten *Procedere* unterworfen werden kann. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen zuerst entsprechende Räume aufgebaut bzw. erschlossen werden – genau der Punkt, an dem die Renaissance ansetzt.

Räume zu erschließen und neu aufzubauen setzt einen entsprechenden Menschentyp voraus – dem Mythos des freien, selbstbestimmten Individuums folgend, einen *homo faber*. Geschichte und Erfahrung: unser Glaube, daß "der Mensch schon immer so gewesen sei", Unternehmertum also gleichsam intrinsischer Bestandteil einer allgemeinen *conditio humana* sei, stimmt natürlich nicht. Was auch die Grenzen zeigt, die diesem so zentralen Konnex Geschichte-Erfahrung in den Geschichtswissenschaften beigemessen wird, folgt man dem Schema von Rösen: er ist zwar vorhanden und von hoher anthropologischer Relevanz, aber sehr oft hinderlich zum Verständnis historischer Prozesse. Die Entstehung dieses uns heute

⁹⁴ *ibid.*: 20

⁹⁵ Rolf-Jürgen Gleitsmann, pers. Mitteilg. Zur digitalen Heimat: terminus technicus der cyber nomads.

⁹⁶ Vgl. Lanius (op. cit.): 230; zum Konnex Geschichte-Erfahrung vgl. das Schema von Rösen S.44

⁹⁷ Clarke (op. cit.): 21; nach Whitrow, G.J. (1988): *Time in History: Views of Time from Prehistory to the Present Day*. Oxford, 158-65.

selbstverständlichen Menschentyps war ein langwieriger Prozeß, da er sich aus dem Weltbild des Mittelalters als einer festgefügt kosmischen Ordnung langsam herauschälen mußte. Die morphologische Entstehungsabfolge war hier, daß es zuerst Veränderungen in der 'Geschichte als Umwelt' bedurfte, nämlich das beschriebene Aufkommen städtischer, auf die sich selbst entwickelnde Entelechie eines Kapitalismus hinstrebender Zentren, damit ein neuer Menschentyp entstehen konnte und in der Folge, ein neues Weltbild, welches dann erst zu neuen Formen der Kolonisierung des Raums führte.

Das Zinsinterdikt der christlich-katholischen Kirche war zunächst ein schweres Hemmnis für die Ausweitung von Handelsaktivitäten. Mit Ausnahme großer Banken (meist italienischer Herkunft, was die aus dem Italienischen stammenden, bis heute gebrauchten Banktermini erklärt) galten Wucher, und damit die Tätigkeit des Kaufmanns, nicht nur als unmoralisch, sondern als verdammenswert – der Wucherer war ein Kandidat für die Hölle.⁹⁸ Meint, was den Konnex zwischen Weltbild und Lebenswelt anbelangt, daß eine zentrale Dimension abendländischen Fortschritts, Wachstum auf wirtschaftlicher Basis, in einem solchen Weltbild ausgeschlossen war. Aber neue Erfahrungen führten zu neuen Geschäftspraktiken, d.h. neuen *Techniken* der Geschäftsführung. Italienische Kaufleute lernten von ihren islamischen Handelspartnern bereits früh die Fibonacci-Sequenz und die doppelte Buchführung kennen, beides Techniken, die im Prinzip *unbegrenztes* Wachstum in einer *rationalisierten* Form ermöglichten und – wie die Konzepte eines abstrakten Raums und einer abstrakten Zeit – auf alle möglichen konkret-lebensweltlichen, *individuellen* Sachverhalte anwendbar waren. In der doppelten Buchführung konnte die Idee des Equilibriums angewandt werden, eine Idee, die aus der Mechanik stammte und es erlaubte, Nettogewinne und -verluste genau zu bestimmen.⁹⁹ Werner Sombart meint dazu, daß die doppelte Buchführung aus dem gleichen Geist heraus geboren wurde wie später die Systeme von Galilei und Newton; indem sie dieselben Mittel wie diese anwendet, ordnet sie die Phänomene in einem rational ausgearbeiteten System, und man kann sie als den ersten Kosmos verstehen, der komplett auf dem Prinzip mechanistischen Denkens aufgebaut ist. Die doppelte Buchführung eröffnet den Kosmos der ökonomischen Welt nach der gleichen Methode wie es die Wissenschaftler später mit dem Universum taten. Denn wie bei Zeit und Raum als Formaten fußt dieses System auf einem Grundgedanken: daß alle lebensweltlichen Phänomene ausschließlich als *Quantitäten* begriffen werden können.¹⁰⁰ Der Mensch als *logopoios* in einer neuen Dimension – er hat Instrumente an die Hand bekommen, die ihm die technische Kolonisierung von allem und jedem erlauben und mehr noch, ihm unbegrenzten Fortschritt in Form von (im Prinzip) unbegrenztem Wachstum ermöglichen.

Wir haben es zusammengefaßt mit einer morphogenetischen Kausalität zu tun, die wie folgt läuft: neue Erfahrungen im Sinne des Austausches von Ideen führen zu neuen Praktiken, die neue lebensweltliche Verhältnisse schaffen (hier: prosperierende städtische kapitalistische Zentren) und damit zu einem Wandel der Welt-Wahrnehmung führen, die als Folge ein neues Weltbild entstehen lassen. Hier nicht als radikalen Bruch vollzogen, sondern als langsame "Aufweichung" des alten Weltbildes, weil der durch es begründete alte Kosmos nicht mehr haltbar war, aufgrund der neuen lebensweltlichen Verhältnisse. Seit dem 13. Jahrhundert kommt der Entrepreneur nicht mehr in die Hölle, da das Konzept des Purgatoriums aufkam, ein zeitlich begrenzter Ort der Buße. "Die Hoffnung, der Hölle zu entkommen, erlaubte es den Wucherern, Wirtschaft und Gesellschaft des 13. Jahrhunderts auf ihrem Weg zum Kapitalismus voranzutreiben."¹⁰¹

⁹⁸ Vgl. beispielsweise Lanus (op. cit.): 237f.

⁹⁹ Pribram, Karl (1998): Vol. I: 64

¹⁰⁰ Sombart, Werner (1902): Vol. II: 119. Das Interessante ist auch, daß diese Instrumente zwar im islamischen Kulturkreis entwickelt, aber niemals in der hier beschriebenen Weise angewandt wurden – die *Anwendung* einer Technik ist kulturabhängig, und keine Frage der Technik.

¹⁰¹ Lanus (op. cit.): 242f.

Wenn die Neuzeit insgesamt (15. bis 18. Jahrhundert) gekennzeichnet ist durch den langsamen Übergang aus der feudalen in die bürgerliche Welt, an deren Ende Mensch und Boden zur Ware werden sollten,¹⁰² so ist die erste Entfaltung dieser Welt in der Renaissance zu sehen, ein Zeitalter, das als "Katalysator für ein heranwachsendes bürgerliches Weltbild" interpretiert wird. Wie in Jacob Burckhardts *Die Renaissance in Italien* so farbig beschrieben, eine Zeit des Individuums, vielleicht erstmals wieder in voller Geltung seit den Griechen. Wobei sich wieder die Frage jeglicher Interpretation von Geschichte stellt: war es tatsächliche geschichtliche Gegebenheit oder der Mythos einer aetas aurea, hervorgebracht von einem bereits zivilisationsmüden Bürgertum des ausgehenden 19. Jahrhunderts, einer Zeit, welche die (tatsächlichen) Hoffnungen einer Renaissance und Aufklärung hinter sich gelassen hatte? Was sind die Charakteristika des neuen Menschen und damit, die einer neuen *conditio humana*, die im eigentlichen Sinn 'modern' genannt werden kann?

Zunächst einmal hat sich das Individuum vom alten Weltbild der Vorepoche wegbewegt, jenem Mittelalter als Unterbruch (vgl. S. 69) der Bewegung hin zur individuellen Freiheit, einem Weltbild, demzufolge der Mensch primär Mitglied einer Gemeinschaft ist, ohne die das Leben weder sinnvoll noch überhaupt möglich erscheint. Der bisherige soziale Kosmos in Gestalt einer streng geschlossenen, festgefügtten mittelalterlichen Ständegesellschaft gerät ins Wanken. Demgemäß gilt nicht mehr die Demut (*humilitas*) als Haupttugend, sondern ein neues Ethos entsteht: das der Aktivität, der vollen Ausschöpfung menschlichen Vermögens, wie es Protagoras schon Jahrhunderte vorher proklamierte. *Bewegung* kommt in die Welt, und zwar als *Prinzip*. Hauptsächlicher Träger der Erneuerung sind nicht die Humanisten, sondern ganz lebensweltlich praktisch die Kaufleute. Zusammen mit einer Leistungsmotivation erfolgt eine "Rationalisierung des Lebens"; Gelderwerb wurde zum Zentrum der Geschäftsmoral, was sich architektonisch im *Palazzo* spiegelt, einem neuen Prachtbau, der dieses mal nicht mehr adliger, sondern bürgerlicher Herkunft ist. Arbeit war kein Fluch mehr wie noch in der Vorepoche, keine Folge der Erbsünde, sondern das "...Ideal war der intelligente, gebildete, kraftvolle, selbstbewußte und lebenszugewandte Mann, der schöpferische Mensch."¹⁰³ Man ahnt das absolute Ich eines Fichte am Horizont heraufdämmern, und dann die Individuen, die im Rahmen der formatierten Zeit als rücksichtslose kleine survival-orientierte Monaden die abendländischen Räume bevölkern werden. Mit der Bewegung als Prinzip kommt Fortschritt in die Welt, diesmal ganz offen, nicht mehr nur verhalten wie bei den griechischen Vorläufern des neuen Menschen: "Nicht mehr die Hinführung der Geschichte zum Jüngsten Gericht stand im Zentrum, sondern der Fortschritt der menschlichen Gesellschaft in Raum und Zeit als Maß aller Dinge. Ideologisiert wurde dieses Geschichtsverständnis mit der Apostrophierung einer unvollkommenen Vergangenheit und eines kontinuierlichen Fortschritts in eine lichte Zukunft hinein."¹⁰⁴

Man könnte einen der späteren Aufklärer reden hören, oder einen Gründer der US-Constitution mit ihrer zum Ziel erklärten mythischen Hoffnung eines *pursuit of happiness*; aber ebenso einen Robespierre oder Lenin. In jedem Fall entsteht in dieser Zeit der Mythos des Menschen als Fortschrittswesen.

Morphogenetisch gesehen sind es die unterschiedlichen Entwicklungsgeschwindigkeiten verschiedener, sich überlappender Tendenzen, die von Interesse sind, zusammen mit der Frage, welche morphogenetischen Felder durch welche Tendenz, bzw. durch welche Interaktionen zwischen welchen Tendenzen aufgebaut werden. Es gab einerseits Tendenzen einer *longue duree* im ursprünglichen Verständnis: Entwicklungen, die früh in der Geschichte des Abendlandes begannen und sich als geschichtsmächtige Kraft durchhielten: die hier behandelte Befreiung des Individuums, die Kolonisierung in ihren Dimensionen, die gesamte

¹⁰² *ibid.*: 245

¹⁰³ *ibid.*: 248f. Und Zitat aus Vogler, G. (2003): Europas Aufbruch in die Neuzeit. 1500 – 1650. Stuttgart: 44. Zu den Wettbewerbsmonaden vgl. diesbezügliches Zitat S. 74.

¹⁰⁴ Vogler (op. cit.): 378, zit. in Lanius (op. cit.): 256

Mythologie der Beherrschung in ihren sonstigen Ausprägungsformen. Zum anderen eine "longue duree" im Sinne sehr langsam sich entwickelnder 'Fortschritts'-Prozesse – die Befreiung des Kaufmanns, oder die einer Verlagerung des sozialpolitischen Lebens in die Städte: trotz ihrer überragenden Rolle als Entwicklungsmotor war es nicht die Stadt, sondern weit bis in das 19. Jahrhundert hinein das *Dorf*, welches den Schwerpunkt dieses Lebens darstellte und im wesentlichen mittelalterlich lebte.¹⁰⁵ Tendenzen mit unterschiedlichen Eigenzeiten, die parallel zueinander, oft sogar gegenläufig zueinander verlaufen können. Sodann gibt es Entwicklungen mit Unterbrüchen, die sich nie *durchgehend* entfalten konnten; als auch solche, die in sich, als emergentes Phänomen, einen Bruch darstellen. Das Aufkommen großer Metropolen etwa im Zuge der Industrialisierung geschah relativ schnell, und als wesentliches Charakteristikum einer "abrupten", bruchhaften Entwicklung: es war irreversibel, ein neues Niveau war erreicht, welches das *gesamte* Leben (auch das agrarische) umformte (siehe das Konzept der Achsenzeit). Wenn man den Begriff des Zivilisationsbruchs nicht auf das Dritte Reich beschränkt sondern weiter faßt, Entwicklungen also, die jeweils einen solchen 'Bruch' verkörpern. Und last but not least, Tendenzen, die dem oben erwähnten Prinzip der teleologischen Entfaltung zu folgen scheinen vs. solchen, die als "bloß" kontingente Emergenz anzusehen sind. Es ist nicht die Absicht des Verfassers, eine explizite Typologie aufzustellen, das wäre vermessen – es geht lediglich um eine Auflistung der zu Beginn (S. 5) erwähnten Prozeßmuster, die sich anhand des Bisherigen herauszuschälen scheinen.

Es ist allgemein bekannt, daß die Entdeckungsreisen im 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine enorme Erweiterung des Raumes darstellten; vom bisherigen abendländischen Weltverständnis ausgehend war man mit bislang unbekannt Dimensionen der Ausdehnung des Welt-Raums konfrontiert – niemand dachte, daß die Welt tatsächlich so *groß* war, in ihren schierem geographischen Abmessungen, und daß man auf derart viele verschiedene fremde Kulturen und Völker stoßen würde. Das sich daraus ergebende Gefühl der *Erweiterung* ist an folgender Passage abzulesen, welche lautet "Neue Inseln, neue Länder, neue Meere, neue Menschen; und mehr noch, ein neuer Himmel und neue Sterne."¹⁰⁶ Vor allem die Entdeckung einer neuen Kontinentmasse, von der niemand etwas geahnt hatte, überraschte, die beiden Amerikas. Man entdeckte nicht nur, daß die Welt größer war als jemals angenommen, sondern auch, und vielleicht wichtiger, daß sie *reichhaltiger* war als jemals angenommen. Ein Beispiel: um die Konkurrenz des portugiesischen Zugangs zu den Schätzen Asiens zu umgehen, wollte Columbus auf dem direkten Westweg dorthin gelangen, indem er eine kürzere Route als die umständliche und langwierige portugiesische Ostroute suchte. Asien war bekannt, wenn auch schon märchenhaft weit weg, nicht nur in geographischer Hinsicht; aber daß man auf eine gänzlich Neue Welt stoßen würde, damit hatte niemand gerechnet.

Die mentalen Schwierigkeiten der Akzeptanz dieser ungeheuren Ausdehnung alleine, aber vor allem die Schwierigkeiten der Wahrnehmung der Verschiedenheit Anderer im Vergleich zur eigenen, in großen Teilen noch mittelalterlichen Kultur (trotz des neuen Menschentyps, der sich dort entfaltetete) kann man nur erahnen – das Andere wurde entdeckt, oder in der Dichotomie Innen/Außen ausgedrückt, das große Außen. "Entdeckt" heißt nicht "erschlossen". Das kam erst sehr viel später, durch die Kolonisierungsbewegungen vom 15. bis zum 19. Jahrhundert, einer der oben genannten durchgehenden Tendenzen die darin bestand, dieses Außen wenigstens teilweise zu einem Innen zu machen, zu beherrschen indem man es schlichtweg unterwarf oder vernichtete. Zunächst wurde das Andere nur entdeckt, und das gegen innere Widerstände. Bei ihrem mühsamen aber systematischen Entlanghangeln an der westafrikanischen Küste im 15. Jahrhundert glaubten die Portugiesen zuerst, einen

¹⁰⁵ Lanius (op. cit.): 247

¹⁰⁶ Pedro Nunes (1537): Traktat über die Sphären. Zit. in Clarke (op. cit.): 70

bestimmten Punkt der Welt, eine kosmische Grenze nicht überschreiten zu können – in Äquatornähe wäre der Ozean so heiß, daß er verdampfte und nur noch eine zähflüssige Salzmasse übrigbliebe, die ihre Schiffe festhalten und alle zum Untergang verurteilen würde, die eine solche Reise unternähmen. Es gab lange Zeit ein jeweiliges *Cap finis terrae*, ein Ende der Welt, das zwar immer weiter hinausgeschoben werden konnte, aber eben immer noch da war.¹⁰⁷ Oder Columbus, der bis zu seiner letzten Reise davon überzeugt war, am Ostrand Asiens gelandet zu sein, und seine Entdeckungen entsprechend uminterpretierte – der Vorgang der Uminterpretation des Fremden in ein Eigenes stellt ein anthropologisches Konstitutiv dar, das auch nach der Welle der ersten großen Entdeckungen beibehalten wurde. Man betrachte zum Beispiel die Landschaftsdarstellungen der Neuen Welt des 16., 17., und sogar noch des 18. Jahrhunderts, die sich wie idealisierte europäische Landschaften darbieten; nur die darin abgebildeten Wilden sind echt, d.h. wirklich *fremd*. Oder als *pars pro toto*, die Abhandlung eines französischen Jesuiten aus dem 18. Jahrhundert – noch aus einer Zeit also, in der 'das Fremde' schon ein gewohnter Anblick geworden war – ein umfassender Versuch, die "Sitten und Gebräuche" dieser Wilden darzustellen: trotz des Anspruchs, umfassend das Fremde zu verstehen, vergleicht er es mit der europäischen Antike.¹⁰⁸

Innere Widerstände waren die eine Seite; die andere Staunen und Faszination (wie das Zitat obiger Passage zeigt), und vor allem, der Eindruck unbegrenzter Möglichkeiten – das El Dorado, die fünf goldenen Städte von Cibola, die frühen portugiesischen oder spanischen Seekarten, die Länder wiedergeben, die im Vergleich zu bisherigen Weltportraits (vgl. S. 65) offener geworden sind, ausgedehnter; keine kompakten, geschlossenen Landmassen mehr darstellen, sondern große, offene Räume mit ausgefranzten Rändern, den jeweiligen Stand der Kartierung der Küstenlinie zeigend, d.h. der Entdeckung. Länder, die angefüllt sind mit Abbildungen des Fremden, das man dort antreffen kann: mit Papageien, wundersamen Fabelwesen, noch nie gesehenen Gewächsen und Topographien und vor allem, mit Wilden.



Abb. 13: Die Neue Welt, nach Osten blickend ¹⁰⁹

¹⁰⁷ Vgl. Boorstin, Daniel J. (1985): 181f. Die psychologische Hürde, die zuerst genommen werden mußte, war Cap Bojador. Dann kamen andere, die planmäßig überwunden wurden (183f.), ebenso wie Zähflüssigkeit.

¹⁰⁸ Lafitau, J.F. (Faksimile 1987): Die Sitten der amerikanischen Wilden. Im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit. Weinheim; VCH, Acta humaniora. Erstpublikation 1752.

¹⁰⁹ La Rochelle, Museum der Neuen Welt: Tapete, 1848. Aufnahme des Verfassers.

Den Entdeckern erging es so wie schon den hellenistischen Nachfolgern von Herodot, die im Zuge der Eroberungen von Alexander dem Großen mit einer Erweiterung ihrer Welt konfrontiert waren: die konsequente Erweiterung von Horizonten und das Umschreiben der Welt (im Sinne einer Neufassung) hatte bei der Entdeckung Amerikas einen Einfluß nicht nur auf die Ureinwohner, sondern auch auf die Europäer, deren Welt nun ebenfalls neu konzipiert werden mußte. Wobei bei diesem Umschreiben die ähnliche Art und Weise gewählt wurde, die sich bereits bei Herodot vorfand: "...the new world will be one that combines the inhabitants, their histories, their habits, and habitat, in other words a Herodotean synthesis, neither historical, geographical, nor ethnographical, but all of these things at once."¹¹⁰ Geschichte wurde zur umfassenden Umwelt, und das Bemühen ging dahin, diese Umwelt dann auch so umfassend wie möglich zu beschreiben, nämlich als morphologische Ganzheit. Wobei zwangsläufig die gesamte Problematik zum Tragen kommt, die im Kapitel *Mythische Wirklichkeiten* bezüglich eines Geschichtsraums beschrieben wurde, hier am Verhältnis zwischen Geographie und Historie festgemacht – Geschichte als Umwelt zeigt sich hier in einer ganz unmittelbaren Weise, als Geschichte einer Umwelt, eines neu zu definierenden weil (durch die Entdeckungen) erweiterten Raums: "Just as geography is about both past and present, in so far as the present identity of a place is determined by the experiences of the past – so too can history be seen as concerned with the present, in so far as the past is viewed in the light of the author's own times, which provide the interpretative framework for any attempt to structure the past."¹¹¹

Die andere, wiewohl verbundene Seite war wie gesagt der Versuch, Fremdes in bekanntes Eigenes zu überführen, das vorhandene Weltbild als Wahrnehmungsmuster, als *Formatierung des Blicks* beizubehalten: "The Europeans who discovered America needed a pre-existing model into which to fit their new discoveries. Anything which could not be accommodated by the conceptual grid was relegated to the realm of the marvellous."

Neben diesen Problemen gab es jedoch ganz handfeste, die mit der Praxis der Kolonisierung zu tun hatten – die neuen Welten mußten nicht nur entdeckt, sondern auch gehalten werden. "Um den Raum zu beherrschen, mußten sie [die Europäer] ihn erst überwinden, wobei sich der Raum unablässig rächte und immer neue Anstrengungen erforderte. Daß Europa mit den großen Entdeckungen des...15. Jahrhunderts seine Grenzen nahezu schlagartig hinausschieben konnte, kommt einem Wunder gleich, doch in der Folge galt es, den erschlossenen Raum, den Atlantik wie das amerikanische Festland, zu halten. Einen leeren Atlantik und ein halbleeres Amerika zu halten aber erwies sich als keineswegs einfach."¹¹²

Neben konkreten Kolonisierungsanstrengungen – Anlegen befestigter Plätze, weitest mögliche Sicherung der Seerouten (etwa durch große Galeonen), einer entsprechenden logistischen Organisation nebst Buchhaltung wie z. B. in der Casa de las Indias – bedurfte es dazu einer mentalen Operation, die man am ehesten als *Zentrierung des Raums* bezeichnen könnte, ein Übersichtlich-Machen desselben in Form einer spezifischen Gestaltung mittels einer Master-Perspektive, die es erlaubte, *alles* mit *einem* Blick zu erfassen. So wie schon bei Hekataios sollte eine Gesamtheit dargestellt werden, jetzt aber nicht nur flächig, umrißhaft, sondern mit Tiefenschärfe und im Detail: Kolonisierung durch Wissen. Es handelte sich dabei um mehr als nur um eine Technik – es war eine andere Weltwahrnehmung. Die neue Morphologie der Welt brachte ein neues Wissen hervor, welches es erforderte, den Blick neu zu justieren, anders zu formatieren als vorher. Was auch wieder ein Beispiel für die oben genannte Gegenläufigkeit mancher Tendenzen ist: auf der einen Seite wurde der beschriebene "eurozentristische" Blick beibehalten, auf der anderen veränderte er sich radikal – die Zentralperspektive wurde entdeckt.

Warum ist das indikativ? Ein Wandel der Wahrnehmung und damit des Weltbildes in einem ganz wörtlichen Sinn ist zuerst in der Kunst feststellbar (vgl. S. 60), in der Art und Weise der

¹¹⁰ Clarke (op. cit.): 70f.

¹¹¹ *ibid.*: 18; und 71, zum Weltbild als Wahrnehmungsmuster.

¹¹² Braudel, Fernand (1986): 24

Darstellung weltlicher Gegebenheiten. Wenn Morphologie letztlich eidetischen Charakter hat, und geschichtliches Verstehen bzw. fokussierter, das Verstehen einer bestimmten Epoche als gemeinsame Lebensform überhaupt möglich sein soll, einer Lebensform, die sich unabhängig von spezifischen sozialen Schichtzugehörigkeiten als ein allen Schichten Gemeinsames,¹¹³ als eine Art background culture zeigt, dann sind Artefakte, insbesondere die der Kunst, ein geeigneter Indikator. Denn die Idee der background culture beinhaltet ja, daß sie ein gemeinsames, verbindendes Element verkörpert, gemäß der Auffassung Nietzsches' von Kultur als Einheitlichkeit des Stils, und damit die Idee eines epochenspezifischen Weltbildes mit einschließt, einer Grundauffassung des Daseins, das allen Mitgliedern einer Epoche mehr oder weniger gemeinsam ist (was sich in der Idee des 'Zeitgeistes' ausdrückt), zumindest als gemeinsames Substrat, trotz aller sonstigen individuellen Unterschiede.¹¹⁴ Um die lebendige Gestalt einer Epoche zu erfassen, sagt Starobinski, genügt es nicht, sich entweder nur auf Kunstwerke oder nur auf Texte zu stützen, d.h. entweder nur die Entwicklung der Werke oder nur die Entwicklung der Ideen zu verfolgen. Es bedarf der Betrachtung beider, um eine Epoche zu verstehen.¹¹⁵



Abb. 14: Welt als Wille und Vorstellung in zentraler Perspektive¹¹⁶

Was die Zentralperspektive ermöglicht, ist Übersicht und damit (potentiell) Kontrolle. Raum wird objektiviert und einer einheitlichen Sichtweise unterworfen. "...the fixed viewpoint in the Renaissance was important in giving a systematic view of space. It is linked...to a claim to truth and objectivity."¹¹⁷ Das, so Clarke, ist auch der Unterschied zu den Darstellungen der Vorepoche, z. B. auf Landkarten. Hier wird kein Blick auf den Raum von einer fixierten externen Position ermöglicht, sondern ein Raumgefühl vermittelt wie es von jemandem erfahren würde, der einfach auf der Landkarte herumreist. Entscheidend ist die fixierte externe Position: der Betrachter ist nicht mehr in, sondern außerhalb der Welt, die er betrachtet, dem Kontrolleur an einem Schaltpult vergleichbar. Sodann wendet sich diese Darstellung an das Individuum,

¹¹³ Vgl. Danto (op. cit.): 422. Siehe auch Schellings *Gemeinschaft des Bewußtseins*.

¹¹⁴ Ohne diese Idee näher auszuführen, könnte hierin ein *neuer* Ansatz für eine *Morphologie der Geschichte* liegen. Indem man von der kulturspezifischen Lebensform als Einheitlichkeit des Stils ausgeht, und diese Form mit dem Konzept der background culture verbindet. Anhand von Schlüsselartefakten, die für die betr. Epoche typisch sind und so gleichsam die Funktion von "Leitfossilien" erfüllen – und anhand der Raumkonzepte der Epoche: wie wird Raum gesehen, interpretiert, empfunden, gestaltet?

¹¹⁵ Starobinski, Jean (1988): 10

¹¹⁶ Hartmann Vredemann de Vries, *ideale Architektur*, 16. Jahrh.; Aufnahme des Verfassers.

¹¹⁷ Clarke (op. cit.): 22. Und 26, zu Darstellungen des Mittelalters.

einen individuellen Betrachter der die Welt so sieht, als ob sie nur für ihn gemacht sei. Eine Tradition, die sich in der Folge bis in die Aufklärung durchziehen sollte.¹¹⁸ Mit der Zentralperspektive entsteht aber auch der Eindruck einer im Prinzip *endlosen* Welt, die sich ohne erkennbare Begrenzung nach allen Seiten hin ausdehnt, genauso wie die Meere der Entdecker. Betrachtet man obige Darstellung, so kann man sich vorstellen, jederzeit in alle Richtungen *fortzuschreiten*, so man es wollte; die Begrenzung durch den Bildrand ist keine wirkliche, da er ja nur einen Ausschnitt der dargestellten Welt markiert, nicht aber diese in ihrer Gesamtheit. Obwohl es sich um ein statisches Bild handelt, hat der Betrachter den Eindruck der *Bewegung*: nicht nur optisch durch die zentrale Fluchtachse, sondern auch psychologisch – wäre er Bestandteil der gezeigten Welt, könnte er überall hin, wie in Pico della Mirandolas' Geschichte.¹¹⁹

Ein Verfahren, das später, im Barock, seine Perfektionierung finden sollte. Damit einhergehend fand eine mythologische Ent-Hierarchisierung des Raumes statt. Einerseits, mit dem Konzept des absoluten Raums seit Newton und Kant, wird er zum absoluten Raum, zum beschriebenen, alles umfassenden Behälter, der letztlich abstrakt ist, der unmittelbaren Wahrnehmung entzogen; die noch in der frühen Renaissance vorhandene Vorstellung eines relativen Raums, der auch vom Betrachter abhängig ist, wird seit der Spätrenaissance und dann im Barock völlig aufgegeben.¹²⁰ Die Vorstellung eines relativen Raums taucht erst viel später wieder auf, im 20. Jahrhundert, mit der Einstein'schen Relativitätstheorie, den lebensweltlichen Verhältnissen des modernen Individuums mit seiner "privaten" Zeit, und dem Konstruktivismus. Andererseits wird Raum in der Weise relativiert, daß er enthierarchisiert, sozusagen säkularisiert wird. Der Kosmos als Ausdruck einer universal gültigen, alle beseelten Wesen umfassenden übergreifenden Hierarchie ist verschwunden. So verschränken sich die Idee des absoluten Raums und sein lebensweltlich-praktisch relativer Charakter. Es gibt kein Oben und Unten mehr, "...nichts versinnbildlicht mehr im Universum die *Richtung* von Heil oder Verderben. Kein Punkt zeichnet sich vor den anderen aus...Jeder hat, hier oder anderswo, das gute Recht, den Ort, auf dem er steht, als ein Zentrum zu betrachten, insofern er auch den *relativen* und vorläufigen Charakter dieser perspektivischen Sicht anerkennt."¹²¹ So hatte sich della Mirandola das sicher nicht gedacht, wahrscheinlich wäre ihm diese Emergenz als Horrorvision erschienen, wenn man an ihre oben beschriebenen Folgen denkt.

Zusammen mit der von ihm getrennten formatierten Zeit ermöglicht dieser isotrope, homogene Raum in seiner Einheitlichkeit und ungeheuren *Neutralität* eine Kolonisierung großen Stils. In die Richtung des Mythos des befreiten Individuums weisend – das sich vor seiner 'mentalen' Befreiung in der Aufklärung zuerst einmal physisch befreien mußte – werden die Dinge innerhalb dieses neuen Raums zum ersten Mal vollumfänglich handhabbar, *manageable*. Denn "...der einheitliche Raum erlaubt das Messen der Geschwindigkeit, der Massen, der Beziehungen, und so enthüllt er uns die Gesetze der Materie, die man ausnutzen kann. Die Berechnungen der Mechanik werden dem Menschen erlauben, seine Kräfte zu vervielfältigen und zu lenken. Der "Gesichtspunkt" des Individuums ist nicht nur das Zentrum einer Betrachtung, sondern er wird zum Stützpunkt einer aktiven Verwandlung...So kommt der neutrale Raum einer Besitzergreifung durch den Menschen, einer methodischen Beherrschung durch den Verstand entgegen...Der neutrale Raum ist der Raum der Technik."¹²²

Im Rahmen des Umstandes, daß Morphologie auch Gestaltung, Transformation konkreter Gegebenheiten ist (S. 4) entsteht eine neue Morphologie der Welt: die der Macht über

¹¹⁸ Starobinski (op. cit.): 11

¹¹⁹ Das zeigt auch der Vergleich mit Bildern der Vorepoche, des Mittelalters: flächige, fast schon teppichartige Hintergründe ohne jede Tiefendimension mit symbolischen Gestalten im Vordergrund – hier steht nicht das "objektiv" betrachtende Individuum im Zentrum des Interesses, sondern der Symbolgehalt der Darstellung, ihre kosmologische Aussage. Zu Pico della Mirandola siehe S. 55

¹²⁰ Schroer (op. cit.): 34f.

¹²¹ Starobinski (op. cit.): 115; Hervorhebungen durch den Autor. Zur Horrorvision vgl. S. 75

¹²² *ibid.*

Massen. Ein neues Verhältnis zwischen Morphologie, Masse und Macht hat sich entwickelt, das von nun an beherrschend bleiben sollte. Morphologie als Architektur verläßt nun den Bereich des bloß Metaphorischen, sie wird konkret: von nun an gelingt es dem homo faber, wirklich und beinahe vollumfänglich eine Welt aus Wille und Vorstellung zu schaffen, ein Artefakt als des Menschen zweite Natur, von der die Aufklärer so träumten. Der Mythos von der Machbarkeit der Welt schien in Erfüllung gegangen zu sein. Sie wird *formbar*, und das großflächig. Ich glaube, sagte Nietzsche, daß der absolute Raum ein Substrat für Kraft ist: die letztere limitiert und formt.¹²³ Wenn jede 'Gesellschaft', d.h. Kultur einen Raum produziert, und zwar ihren Raum, einen, der zu ihr paßt genau so wie eine Mythologie die Wirklichkeit erzeugt die zu ihr 'paßt', so waren jetzt *Beherrschungsräume* entstanden. Nicht nur in Gestalt der Kolonien und Handelswege, die im Laufe des 18. Jahrhunderts konsolidiert wurden, den Anfängen der Renaissance folgend – Kolonisierung in ihrer gleichsam klassischen, gebräuchlichen Dimension als Erschließung physisch-geographischer Räume; auch nicht nur in Gestalt einer Kolonisierung durch Wissen, das Macht über Massen erlangt und letztere technisch nutzbar macht. Es ging um mehr: um Kolonisierung des Raums als solchem. Kolonisierung als Aneignung von Welt war umfassend geworden, wiederum symbolisch ablesbar in der Kunst, am Beispiel der großen Parkanlagen, die den Raum *in toto* umformen.



Abb. 15: Raum als künstliche Welt ¹²⁴

Wie man unschwer erkennt, wird hier das Verfahren der Zentralperspektive zu ihrem Ende gebracht; nicht nur als *Vorstellung* wie noch in der Renaissance, sondern *praktisch* (die hier gezeigte Anlage hat wirklich existiert). Eine Welt als Künstlichkeit wird erzeugt, ein alles umspannendes Artefakt, das sich mit seiner Fluchtachse in *endlosem Fortschritt* auszudehnen scheint. Ein vormals natürlich gegebener Gesamtraum wird unterworfen, indem er zuerst seiner Natürlichkeit *in toto* beraubt wird, um dann *in toto* neu gestaltet zu werden. Wobei es nicht um die Einzelheit geht, sondern um das Prinzip: dieser Raum ist so groß, so umfassend, daß die in ihm sich bewegenden Menschengruppen fast verschwinden, gleichsam zu seinem "natürlichen" Bestandteil werden wie alles andere auch. Der Rest der Umwelt wird zur bloßen Umgebung, verschwimmt an den Seiten und im Hintergrund; er ist unwichtig geworden.

¹²³ Zit. in Lefebvre, Henri (1991): 22. Und 31, zur gesellschaftlichen Produktion von Raum.

¹²⁴ Der Garten der Tuileries, Zeichnung, 18. Jahrh.; Aufnahme des Verfassers.

Das Prinzip der totalen Raumgestaltung, der Beherrschung des Raums in seiner Gesamtheit erfährt seinen Gipfelpunkt im sog. englischen Garten. Im Versuch, den alten Gegensatz zwischen *natura* und *cultura* ganz aufzuheben indem erstere völlig in letztere überführt wird, wird Natur verbessert, perfektioniert. Sie wird künstlich so angelegt, daß sie noch 'natürlicher' erscheint als sie es in *natura* je sein könnte. Wir erinnern uns an Aristoteles: Technik ist genau das, was Natur hervorzubringen niemals in der Lage wäre. Es handelt sich um einen Prozeß der perfekten Neuschöpfung von Welt, ein Verfahren, daß später in 3D-Welten als *augmented reality*, 'verbesserte' oder 'unterstützte' Realität wiederkehren sollte; so, als ob die ursprünglich gegebene Realität als Wirklichkeit nicht ausreichen würde.

Der Prozeß der Aneignung war natürlich weitreichender als diese symbolischen Beispiele es zeigen können; es war wesentlich ein sozioökonomischer, als "kapitalistische Formung" bezeichneter Prozeß, eben der, welcher im 13. Jahrhundert seinen Anfang nahm. Im Westeuropa des 16. Jahrhunderts ging eine wesentliche Wende vonstatten, zugleich Erweiterung und weiterer Motor besagten Prozesses: zum ersten Mal in der Geschichte des Abendlandes überholte die Stadt das Land, oder in der mythologischen Symbolik von *natura-cultura* gesprochen, die Kultur die Natur. "The town overtook the country in terms of its economic and practical weight, in terms of its social importance; landownership lost its former absolute primacy. Society underwent a global change...The historical mediation between medieval (or feudal) space and the capitalist space which was to result from accumulation was located in urban space – the space of those 'urban systems' which established themselves during the transition."¹²⁵ Der neue kulturelle Führungsraum war die Stadt, und zwischen den Städten mußte weiterer Raum kolonisiert werden, zunächst in Gestalt von Verbindungslinien: Straßennetze, Kanäle, Transportwesen wurden verbessert; sodann ging es um Verbesserungen des 'Landes', der *countryside* selbst, durch Perfektionierung landwirtschaftlicher Methoden und besserer Nutzung der Agrarflächen (besonders in England). Und nicht zuletzt wurden die Kolonien weiter "domestiziert", die Wilden (und damit die Wildnis) immer weiter in das jeweilige Hinterland zurückgedrängt; an der nordamerikanischen Ostküste des 18. Jahrhunderts gab es noch Indianer mit autochthoner Kultur, schon zu Beginn des 19. nicht mehr (siehe Exkurs I, unten). Der vormals freie Raum wurde einer zunehmenden *Nutzung* unterworfen, die formatierenden Prinzipien folgte. Im abendländischen Kernland Europa sah die Situation wie folgt aus: "Diese Bewegung, in der Renaissance vorbereitet und entwickelt, dann durch die Kriege im 17. Jahrhundert gehemmt, setzt sich dieses Mal endgültig durch, und zwar mit einer Kraft, die bis in unsere Tage nicht erlahmt ist. Eine schon jahrhundertalte ökonomische und soziale Macht – Industrie und handeltreibendes Bürgertum – entdeckt endlich ihre wahre Sprache, ihre wirksamsten Mittel, ihr "geistiges Rüstzeug", kurz, ihre *Ideologie*. Das eroberungslustige Bürgertum stürzt die alte feudale Landverteilung um, die noch die Spuren einer auf religiöse und übernatürliche Werte ausgerichteten und strukturierten Welt trug, und sucht in allem...das Prinzip des Ertrags durchzusetzen, den Vorrang einer in Geld umsetzbaren Nutzung."¹²⁶

Nach diesen Prinzipien wird Raum kolonisiert, und das möglichst vollständig. Eine neue Morphologie der Welt war entstanden; nicht nur der physischen, sondern der Welt als solcher. Während der *orbis pictus* der Renaissance-Reisenden auch noch Platz für das Kuriose und Wunderbare läßt und sich nicht ausschließlich an der Vermessung der Welt orientiert, steht nun die Nutzbarmachung des Raums durch menschliche Tätigkeit im Vordergrund. Raum wird vermessen, eingeteilt, mit Koordinaten versehen, um ihn zu besitzen, spätestens seit den Enzyklopädisten der Aufklärung. "So hat der Mensch seinen Eigentumsanspruch auf die Dinge durchgesetzt. Er umgibt sie mit Schranken, er teilt sie auf in Parzellen und gliedert sie in einem umfassenden Kataster ein. Indem er sie in Besitz nimmt, verwandelt, denaturiert er sie gewissermaßen. Der Besitz ändert das Wesen des Gegenstandes. Der zum Besitz gewordene Baum ist nicht mehr der Baum, den man einfach wahrnimmt, wenn man ihn anschaut..."¹²⁷

¹²⁵ Lefebvre (op. cit.): 268

¹²⁶ Starobinski (op. cit.): 116; Hervorhebungen durch den Autor.

¹²⁷ Bernard Groethuysen, zit. in Starobinski (op. cit.): 116

Weltgestalten III

Das Bürgertum war natürlich nicht die einzige Kraft, die einen Besitz der Welt als mythischen und praktischen Wunsch anstrebte; die beschriebene Verdichtung der Welt nur auf den Prozeß kapitalistischer Formung zurückführen zu wollen, also auf rein sozioökonomische Kräfte, wäre zu einfach. Obwohl als geschichtliche Kraft schwer faßbar, muß es etwas Tieferliegendes gegeben haben, einen Wunsch umfassender Formatierung nach rationalen Perspektiven, das, was Schelling Gemeinschaft des Bewußtseins nannte und was als die allen Mitgliedern gemeinsame Lebensform einer Kultur (S. 81) bezeichnet wurde – das, obwohl schwer faßbar, die eigentliche Triebfeder bei der Entstehung und Festigung des neuen Weltbildes der Formatierung war, allen sozialen Gruppierungen gemeinsam und sich keineswegs auf 'das Bürgertum' (als ob dieses ein monolithischer Block gewesen wäre) beschränkend. Abb. 15 zeigt eine Welt aus dem Barock, einem Zeitalter des 'Absolutismus' in dem das Bürgertum noch eine sehr untergeordnete Rolle spielte, zumindest als politischer Faktor; und dennoch sehen wir in den absolutistischen Park- und Stadtanlagen den gleichen rationalen Geist walten, den gleichen Willen, die Welt wenigen einheitlichen Prinzipien zu unterwerfen wie später bei den bürgerlichen Stadtplanungen mit ihren Hochhäusern und rechtwinkligen, nach einem strengen Kataster eingeteilten Straßenzügen. Bezogen auf solche Prinzipien weisen absolutistische und bürgerliche Konstruktionen die gleiche Morphologie auf, die einer durch und durch rationalen Beherrschung. Im Sinne einer Morphologie muß es also geschichtswirksame Kräfte geben, die mit den herkömmlichen Einteilungen in Gruppen von Faktoren (sozioökonomische, politische, etc.) nicht zu erfassen sind – die aber dennoch *wirkmächtig* sind, das ist das Problem. Die herkömmliche Darstellung in Gestalt solcher Faktorengruppen, die dann, dem analytisch-zergliedernden naturwissenschaftlichen Verfahren vergleichbar, verschiedenen Lebensbereichen oder 'Sektoren' einer Kultur zugeordnet werden (dem politischen, sozialen, ökonomischen usw. Sektor) erfassen diese Art von Wirkmächtigkeit nicht. Weltbild als Formatierung des Blicks: ist der rationale Geist so tief in unser Bewußtsein gedrungen, daß wir gar nicht mehr anders können als die Welt gemäß seinem Wahrnehmungsmuster zu sehen?

Dem im wesentlichen eidetischen Charakter von Morphologie folgend, könnte auch hier wieder die Kunst helfen – wobei es um mehr geht als nur um den Vergleich äußerer Formen sondern, auch wenn dies unscharf, unmodern weil nicht konstruktivistisch klingen mag, um so etwas wie die innere Form von etwas, der Idee von Goethes' Gestalt folgend. Eine dieser Gestalten ergab sich aus der Idee der *augmented reality* (so die These) oder genauer, einer Idee, die zugleich als Entwicklungstendenz dahin führte, Realität als gegebene Wirklichkeit zuerst zu "unterstützen", zu verbessern (wie etwa in der Barockanlage sichtbar), dann aber völlig zu ersetzen durch eine *komplett* künstliche Welt. Die Schaffung einer solchen Welt wird hier deshalb behandelt, weil sie eine Kolonisierung *sui generis* darstellt: Raum kann auch dadurch kolonisiert werden, indem wir uns von ursprünglich real gegebenen Räumlichkeiten verabschieden und *nur von uns selbst geschaffene* Räume errichten; Kolonisierung als Artefakt gewissermaßen, was vom rein Virtuellen bis ins Reale reicht. Schon der Barockmalerei ging es darum, dem Raum ein zweites, illusorisches Leben zu verleihen und das Künstliche als das Authentische auszugeben.¹²⁸ Im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter 'des Bürgertums', wird dieses Bestreben dann weiterentwickelt mit dem sog. Panoramablick, die den "Zwang zur vollkommenen Illusion" verkörpern. Das Panorama, ein Weltbild eigener Art, ist die topographische und chronometrische Konstruktion einer Gesamtwelt, nicht mehr nur eines Ausschnitts derselben wie noch in den Vorepochen des Barocks und der Renaissance. Diese Panoramen sind keine Wiedergabe der Natur, des jeweils real Gegebenen das nun abgebildet werden soll, sondern eine eigene Magie, die weder Natur

¹²⁸ Vgl. Starobinski (op. cit.): 58, 64, 66

noch Kunst ist, eine genuin neue Wirklichkeit,¹²⁹ wie heutige Welten einer Virtual Reality. "Eine Kunst der Mischung und Zusammensetzung von natürlichen und künstlichen Elementen – und ihr Ziel ist nicht...Kunst oder gar Schönheit und Genuß des Schönen, sondern eine neue, andere, eben von Menschen hergestellte Natur."

Dieses Prinzip einer Natur als Technik projiziert sich auch in die reale Welt, in Gestalt der modernen Metropole mit ihren Hochhäusern und Straßenzügen; der Traum der Aufklärung von Kultur als des Menschen zweiter Natur verliert sich im sprichwörtlichen Asphaltschungel moderner Städte, die, obwohl in jeder ihrer Einzelheiten minutiös nach rationalen Kriterien geplant, in ihrer Gesamtheit, als morphologisches Ganzes sozusagen, eine neue physis, einen neuen Wildwuchs verkörpern. Was von den Zeitgenossen auch so wahrgenommen wird, wie die folgende Abbildung zeigen soll. Oder in der Wahrnehmungsmatrix von Kolonisierung ausgedrückt: der Versuch, das Innen perfekt zu kolonisieren, durch effizienzorientierte rationale Planung, führte zur Emergenz eines nicht mehr kontrollierbaren Wachstums.



Abb. 16: Des Menschen zweite Natur ¹³⁰

Auch das ist Fortschritt in seiner modernen Form. Ein durch ungebremstes Wachstum hervorgerufener unfreiwilliger Fortschritt, Resultat einer zunehmenden Verdichtung von Welt durch Kolonisierung. So könnte eine moderne, bis in unsere Tage wirksame Fortschrittsformel lauten. Wie oft konstatiert wurde, kommt als zusätzliches Kriterium bei dieser Art von Fortschreiten die *Beschleunigung* hinzu; von technischen Entwicklungen, zunehmenden Abhängigkeiten aller Lebensprozesse von technischen Gegebenheiten, beschleunigtem Wachstum von sog. Megacities, die den alten Hort der Kultur, die Urbanität ablösen, und dergleichen mehr. Der neue Fortschritt geschieht nicht nur unfreiwillig, gleichsam von selbst, unbeeindruckt von Bemühungen seiner Kontrolle, er wächst auch noch – wenn Beschleunigung als eine besondere Form des Wachstums aufgefaßt werden kann.

¹²⁹ Vgl. Sternberger, Dolf (1938): 11f., und seine Darstellung des Panoramas der Schlacht von Sedan, 11ff. Sowie 17, zur neuen Wirklichkeit, und 18 wörtl. Zitat.

¹³⁰ Kurt Boeker (2009): Manhattan. Aufnahme des Verfassers.

Die moderne Kolonisierung als beschleunigter Verdichtungsprozeß? Zumindest seit der Mitte des 19. Jahrhunderts scheint das der Fall gewesen zu sein, zuerst auf den abendländischen Kulturkreis beschränkt (Europa, Nordamerika), dann weltweit sich ausbreitend, bis heute. Und zwar innerhalb der beiden basalen Bereiche von 'Welt' nach mythologischem abendländischem Verständnis, dem Innen und dem Außen.

Im Außen zunächst in einer Verdichtung der Handels-, Transport- und Informationsnetze seit dem 18. Jahrhundert. Man vergleiche beispielsweise das Netz der europäischen Handelswelt um 1500 mit dem um 1750,¹³¹ oder die Zunahme weltweiter Kommunikation im 19. Jahrhundert, mit der "fast geometrischen Progression bei der Ausweitung standardisierter Information."¹³² *Modernität*, ein in den 1950er und -60er Jahren geprägter Begriff, bezeichnete dabei "...eine Reihe von globalen Entwicklungen, die zusammenwirkten und die sprunghafte Veränderung in menschlicher Lebensorganisation und Erfahrung erzeugten...", deren Ursprünge im 16. Jahrhundert lagen, und die im 19. Jahrhundert in ihre "entscheidende Phase" eintraten. Charakteristika einer solchen Moderne waren die Geburt des Nationalstaats mit parlamentarischer Massendemokratie – eine neue Form der Kolonisierung des Innen – mit damit einhergehender Zentralisierung und besonders *Formatierung* von Macht – einheitliche Bürokratien mit einheitlichen Verwaltungs-, d.h. Managementverfahren – die internationale Verbreitung der Industrialisierung und im Gefolge, die eines urbanen Lebensstils; sodann die "massive Ausbreitung globaler geschäftlicher und intellektueller Verbindungen". Motoren dieses Wandels waren schnellere Kommunikation, größere politische Einheiten und "ehrgeizigere Ideologien", sowohl bei westlichen wie nichtwestlichen Gesellschaften. "Gleichzeitig wurden die Gesellschaften intern komplexer und differenzierter, Unterschiede in Reichtum und Macht zwischen den Gesellschaften wurden größer. Dies ist das Phänomen, das Menschen in vielen verschiedenen Gesellschaften als "das Moderne" verstanden haben."

Bezüglich der Verbindung von Weltbild und Erfahrung ist in Bezug auf Kolonisierung ein Aspekt besonders bedeutsam: die Morphogenese einer neuen Gestalt menschlicher Lebensorganisation die begann, sich global auszubreiten, ungeachtet vorher bestehender kultureller Unterschiede. Diese Form von Kolonisierung, die lebensweltliche, brachte über eine weltweit zunehmende Uniformität eine weltweite Formatierung der betreffenden Praktiken mit sich, von der Familienorganisation bis zur Kleidung.¹³³ Im Rahmen der bisher verwendeten Ideen kann man es noch pointierter formulieren: die 'moderne' Lebensorganisation stellte eine neue menschliche Bedingtheit, in einem ganz wörtlichen Sinne eine neue *conditio humana* dar. Oder noch extremer formuliert: Raum als Kulturraum wurde in diesem Kolonisierungsprozeß *nivelliert*, wobei westliche Vorbilder die auslösende Kraft waren. Wiederum in der Kunst der Artefakte erkennbar in Gestalt einer 'Weltkultur', die überall eine vergleichbare Architektur, eine vergleichbare Kleidung, eine identische Technik (mobile phones etc.) aufweist. Kolonisierung über Formatierung ist Nivellierung des Unterschieds, des identitätsspendenden Spezifischen, kurzum: des Individuellen. Nicht ohne Tragik stellt es eine Emergenz besonderer anthropologischer und mythologischer Art dar, daß die Verfolgung des Mythos des freien Individuums zu einer weitgehenden, und weltweiten, Ent-Individualisierung führte – ein weiteres Element moderner *conditio humana*. Was auch ein weiterer "unfreiwilliger" Fortschritt ist, neben dem oben beschriebenen Wachstum einer nicht mehr kontrollierbaren Systemik: Nivellierende Selbstanpassung (Dimension vier der Kolonisierung) inmitten einer Pseudo-Vielfalt von Angeboten an Produkten, bis herunter zum Produkt des *life style*. Kultur als Einheitlichkeit des Stils wird zur käuflichen individuellen Angelegenheit, ist nicht mehr nur größeren sozialen Einheiten vorbehalten wie vordem.

¹³¹ Braudel (op. cit.): 26f.

¹³² Vgl. Bayly, Christopher A. (2006): 35f. Sowie 24, zur Modernität. Und 26, zu den gleichsam 'formalen' morphologischen Charakteristika der Moderne; 27, wörtl. Zitat.

¹³³ *ibid.*: 27ff.; zumindest bei den Oberschichten der jeweiligen Gesellschaften, wie der Autor hinzufügt, weil diese seit dem 19. Jahrhundert "westlich" orientiert waren.

In diesem Zusammenhang ist das Phänomen des *Konsums* von Bedeutung, als einem weiteren Element moderner *conditio humana* und gleichzeitig einer weiteren besonderen Form der Kolonisierung durch Selbstanpassung: die Welt steht vermeintlich dem individuellen Konsum zur Verfügung. Eine Bewegung, die bereits im 18. Jahrhundert ihren Ausgang nahm, damals jedoch auf die feudale und bestenfalls auf die großbürgerliche Oberschicht begrenzt blieb. Eine Beschreibung dieser Zeit lohnt sich dennoch, da sie sich liest als wäre sie heute geschrieben worden. Denn der Konsumraum wurde ebenfalls zu einem Charakteristikum 'moderner' Gesellschaften, ein Raum, in dem sich die vermeintliche Individualität eines individualisierten Mr. Babbitt austoben kann. "Der Eifer, mit dem jeder den günstigen Augenblick genießen will, isoliert ihn mitten in einer Menge, deren Ausgelassenheit rund um ihn herum nur ein lebendiges Bild des Genusses darstellt, den er für sich selber beanspruchen darf. Bei dieser Art von Fest erleben wir das Paradox einer Versammlung von Individuen, deren egozentrische Wünsche vorzüglich auf eine Trennung der individuellen Erlebnisse hinwirken: wie diesen Augenblicken Erinnerung und Zukunft fehlen, so haben diese Menschen kein Bedürfnis nach Teilnahme oder Mitteilung."¹³⁴

Alle diese Verdichtungsprozesse, besonders aber der eines Massenkonsums, waren nur möglich, nachdem eine basale physische Prämisse erfüllt wurde: die Überwindung der Distanz, d.h. des physischen Raums. Entgegen anderslautenden Metaphern ist dieser Raum nicht "geschrumpft", noch ein "global village" geworden – die räumlichen Entfernungen bleiben immer dieselben. Das Problem bestand darin, gegebene Entfernungen in kürzerer Zeit zu überwinden als je vorher. Um besagte Verdichtungsprozesse überhaupt in Gang zu setzen, geschweige denn aufrechterhalten zu können, mußte neben der Massenproduktion im Fließprozeß und einem rigiden Zeitregime die *Frequenz* des Austausches an Menschen, Gütern, Materialien und Information erhöht werden; was nur mit neuen Energieträgern möglich war. Auch wäre das in der Folge aufgetretene Wachstum hin zu einer Wachstumsgesellschaft moderner Prägung ohne neue Energieträger undenkbar gewesen. Die Energieträger der Vorepochen, Wind, Wasser, Muskelkraft und Holz waren weder zu Frequenzerhöhung noch Wachstum geeignet. Vormoderne Gesellschaften waren keine Wachstumsgesellschaften – weil sie aus schlicht physischen Gründen keine sein konnten. Steigerungen des Wirkungsgrades von Maschinen und damit zusammenhängende technische *Beschleunigungsprozesse* hatten ihre natürlich gegebenen Obergrenzen, die nicht überschritten werden konnten. Mit der Entdeckung fossiler Energieträger und der Elektrizität änderte sich das schlagartig. Nun war Mobilität, Beschleunigung, Wachstum und Ausdehnung in einem vorher ungekannten Ausmaß möglich. Räume, Märkte und Regionen wuchsen in der Weise zusammen, daß alles schneller und leichter erreichbar war, was ganz simple, uns (mittlerweile) geläufige Alltagsbeispiele zeigen: man vergleiche etwa in Bezug auf Zeit und Gefahren die Reise zu den Kanaren mit einem Segelschiff vs. einem Flugzeug.

Die damit einher gehende Veränderung des Raums war beträchtlich, in physischer als auch psychologischer Hinsicht; Raum und Wahrnehmung wurden vollkommen kolonialisiert. Das Paradebeispiel der Eisenbahn möge dies verdeutlichen. "Denn überall gestaltet die industriekapitalistische Neuorganisation von Produktion und Markt die gesellschaftlichen Landschaften radikal um, die Lebenswelten wie die Umwelten. Nicht das Reisen als Vergnügen dominiert, vielmehr sind die meisten Menschen in Bewegung, weil die nun einsetzende Arbeits- und Stadtwanderung...zu einer zweiten Völkerwanderung führt. Durch Frühindustrialisierung, Eisenbahn und Städtewachstum formen sich neue soziale Räume ...während alte von der Landkarte verschwinden. In den Städten und besonders an ihren Rändern, dort, wo die Eisenbahn neue Transportsysteme und Produktionsstätten schafft, entstehen eigene Fabrikviertel, in denen sich der Rauch der Schornsteine mit dem der Lokomotiven mischt. Im Schatten dieser Schornsteine werden

¹³⁴ Starobinski (op. cit.): 86. Zum Konsumraum als spezifischem Raum moderner Gesellschaft siehe Oetzel, Günther (2010).

Menschen angesiedelt, um hier – räumlich konzentriert und sozial kontrolliert – die Anforderungen der Industrieproduktion zu erfüllen." ¹³⁵

Eine Kolonialisierung als Domestikationsprozeß bisher nie gekanntem Ausmaßes hatte eingesetzt, sowohl von der schieren Anzahl Betroffener als auch von der Intensität her. Mit der Emergenz, daß die Macht über Massen zur Macht der Massen wurde – es mußte massenhaft produziert, transportiert, konsumiert, kommuniziert und koordiniert werden, und es entstanden Massen an Problemen, wie wir heute alle wissen. Die Vorphase war ein Phänomen, das als "Revolution des Fleißes" bezeichnet wurde, das einer effizienteren Arbeitsweise und damit einhergehend, einer neuen Zeitdisziplin, die zwischen 1750 und 1830 in westlichen Gesellschaften einsetzte. ¹³⁶ Heutiges Ergebnis sind laufende Steigerungen der Effizienz – ein Wachstum eigener Art – und die völlige Abhängigkeit von einem einseitigen Leistungskonzept nebst Zeitdiktat sowie einer ständig wachsenden, hochtechnisierten, energie- und problemintensiven Wirtschaft mit einer Nivellierung bzw. Neutralisierung des Raums, sowohl in seiner physischen als auch kulturellen und sozialen Dimension. Insgesamt schien der Prozeß der sog. Modernisierung in seiner Gesamtheit dem Entwicklungsmuster Beherrschung – Diffusion – Fragmentierung zu folgen, letzteres gemeint im Sinne von zunehmender Spezialisierung, weltbildlicher, lebensweltlicher und sozialer Zersplitterung.

Sicher ließe sich noch mehr zu den Entwicklungen sagen, die in der Epoche der Moderne auftraten und die seither unser Leben, unsere 'Kultur als Lebensform' bestimmen, oder in leicht geänderter Perspektive gesehen und am so wichtigen Konnex zwischen Geschichte und Erfahrung ansetzend, unsere Lebenswelt, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert herausbildete. Um was es dem Verfasser ging, war lediglich eine kurzgeraffte Skizze. Wenn das Ziel der Geschichte nach Droysen darin besteht, die Idee der Freiheit zu realisieren, so hatte sich eine Geschichtsmorphologie entwickelt, die im Zuge der besprochenen abendländischen Beherrschungsmythologie dieses Ziel nahezu vollkommen erreichte. Allerdings als spontane, "von selbst" entstehende Ordnung, als sich selbst organisierende und selbstemergente physis, und nicht in der anfangs, zu Beginn dieses Prozesses seit der Renaissance erhofften Weise. Der Traum der Aufklärung, mit Kultur eine zweite Natur des Menschen zu erschaffen ging in Erfüllung, jedoch ganz anders als es sich die Aufklärer vorgestellt hatten. Mit den beleuchteten Verdichtungs- und Beschleunigungsprozessen in der Moderne entstand eine Gesamtmorphologie von 'Welt', vor allem im Abendland, das dem Prinzip der *impliziten* Ordnung folgte. Einer Ordnung, die in den Dingen angelegt ist und sich, ihre eigene Entelechie entwickelnd, dann in der Folge entfaltet, völlig unabhängig davon, ob das geplant oder beabsichtigt war; vs. einer geplanten, *expliziten* Ordnung, der Ordnung einer Beherrschungslogik und der Kolonisierung. ¹³⁷

(1) Zunächst der Fortschritt. Gleichgültig wie man zu ihm stand, ob man ihn befürwortete oder ablehnte, er hatte sich verselbstständigt – er passierte einfach. Nicht nur in den Naturwissenschaften und der Technik, jener Verbindung, die dem Abendland die Instrumente seiner Beherrschung von Massen geben sollte; sondern wie gesagt auch lebensweltlich, in Form einer noch nie dagewesenen Diffusion gefolgt von Fragmentierung, in den verschiedensten Lebensbereichen gleichzeitig. Größere soziale Lebensverbände lösten sich auf, es entstand zuerst die Kleinfamilie und im Gefolge der 'Single', kleine abgetrennte soziale Monaden geeignet für den kapitalistischen Produktions- und Konsumtionsprozeß; der Mythos vom Menschen als Fortschrittswesen erfüllte sich, wiewohl unfreiwillig und ganz

¹³⁵ Kaschuba, Wolfgang (2004): 108f.

¹³⁶ Vgl. Bayly (op. cit.): 71ff. Diese Einstellung zur Arbeit ist keineswegs selbstverständlich [Rapp (op. cit.): 95]; "Tatsächlich ist das...auf die spontane Erfüllung augenblicklicher Bedürfnisse gerichtete Verhalten – rein funktional gesehen – mit einem effizienten, technikorientierten Arbeitsstil nicht vereinbar."

¹³⁷ Zur systemtheoretischen Unterscheidung in diese beiden Ordnungstypen vgl. Bohm, David (1985): 17. Zu Droysen siehe S. 4

anders als gedacht. Es kam zu einer fortschreitenden, immer feiner verästelten Arbeitsteilung, zur immer weiteren Aufsplitterung in verschiedenste Felder der Tätigkeit, rangierend von Forschung und Technik bis hin zu wirtschaftlichen Aktivitäten und täglicher Lebensführung, die allesamt fortschritten, sich laufend weiter entwickelten wie das Wachsen eines Pilzgeflechts. Technische Errungenschaften, Verfahren, Geschäftspraktiken, Ideen, Lebensweisen diffundierten gleichzeitig überall hin, in globalem Maßstab; und so weiter. Fortschritt war zur physis geworden, zur sich selbst erhaltenden, sich immer weiter ausbreitenden, kontingenten Masse. Zusammen mit der angesprochen Uniformität in Gestalt einer Nivellierung der Kulturräume trat ferner ein Gewöhnungseffekt ein, besonders in Hinsicht auf technische Errungenschaften. Heute ist "...in weltweitem Maßstab festzustellen, daß diejenigen, die die Erleichterungen der modernen Technik einmal kennengelernt haben, sie nicht mehr missen möchten. Weil sich technische Innovationen durch ihre effizientere Funktionserfüllung unmittelbar sinnfällig ausweisen, werden sie allgemein gewollt. Da die Technik die allen Menschen gemeinsame leibliche Verfassung anspricht, kann sie die verschiedenen historischen Traditionen und kulturellen Wertssysteme gleichsam unterlaufen. Eben dieser Umstand begünstigt aber auch das Entstehen einer globalen technischen Einheitszivilisation." ¹³⁸

Eine weitere anthropologische Komponente die den Fortschritt am Laufen hält ist eine spezifische Bedingtheit unseres Kulturkreises; eine Komponente, die immer noch am Wirken ist, ungeachtet aller Problematiken einer solchen Fortschrittsdynamik: das, was Oswald Spengler als 'faustisches Streben' und Werner Sombart als genuin abendländisches 'Unendlichkeitsstreben' bezeichnete, welches für den neuzeitlichen Geist kennzeichnend ist und sich beständig neue Ziele setzt sowie keine natürlichen Grenzen anerkennt – die Unbegrenztheit eines Wollens, immer noch eine Welt als Wille und Vorstellung zu schaffen, ungeachtet aller Kollateralschäden. Dabei handelt es sich nicht um eine "überzeitliche anthropologische" Komponente, die allen Kulturkreisen gemeinsam ist, sondern um ein typisches Element einer okzidental *conditio humana*, in der Neuzeit entstanden und im Fortschrittsoptimismus der Aufklärung mit seinen intellektuellen Grundlagen versehen. Ausgehend von dem erwähnten 'neuen Menschentyp', der spätestens im Europa des 13. Jahrhunderts entstand (vgl. S. 76) entwickelte die Moderne eine grundsätzliche Innovationsbereitschaft, ein bewußtes Streben nach Veränderung, das, historisch gesehen, "durchaus neu und ungewöhnlich ist", denn das spontane menschliche Verhalten zielt auf Kontinuität, Erhaltung des Vorhandenen. "Die psychologische Bereitschaft, schnell und zielstrebig...Neuerungen einzuführen, und das dazu erforderliche instrumentelle Wissen sind, historisch gesehen, eine sehr späte "Errungenschaft" der modernen abendländischen Gesellschaft." ¹³⁹

Vor diesem Hintergrund und insgesamt gesehen stellt sich beim Fortschritt in seiner modernen Ausprägung die Frage nach Ana- oder Katagenesis, nach Höherentwicklung oder Niedergang nicht mehr. Angesichts der Dynamik des hier skizzierten Fortschritts sind das gleichsam antiquierte, überholte Denkschemata. Nur bezüglich Evolution als 'echter' Geschichte im Sinne des Entstehens von *genuin* Neuem wiederholt sich die bereits früher gestellte Frage (S. 40), ob der mit dieser Art Fortschritt einhergehende, laufend sich weiter entwickelnde Differenzierungs- und Diffusionsprozeß irgendwann einmal zu einem qualitativen Sprung, dem Erreichen eines neuen Evolutionsniveaus führt oder nicht. Oder ob sich das Ganze in der dort beschriebenen, Ökonomie-getriebenen Weise immer weiter ausdifferenziert und wächst, so lange, bis es einmal im Sinne einer Katagenesis kollabiert, indem es implodiert, in sich zusammenfällt. Daß eine solche Frage mittlerweile ins allgemeine Bewußtsein gedrungen ist zeigt exemplarisch ein Artikel, in dem die Frage gestellt wird: Die Welt nach der Krise. Ist der Abschied vom Wirtschaftswachstum die Lösung? ¹⁴⁰

¹³⁸ Rapp (op. cit.): 97; hier auch Zitat von Sombart. Sowie 97 und 95, zur Unbegrenztheit des Wollens.

¹³⁹ *ibid.*: 91f.

¹⁴⁰ Focus 09/10, 56ff.

(2) Diffusion und Fragmentierung als Auflösung. Was gelungen war, war ein tatsächlicher *periodos ges*, eine große, weltumspannende Kolonisierungsbewegung von Raum, Zeit, Menschen, Information und Materie. Aber trotz der damit verbundenen Verdichtungsprozesse schien sich als Endresultat das genaue Gegenteil des Intendierten – koloniale Zusammenfassung und Beherrschung – herauszuschälen. Die mit der Kolonisierung einhergehenden Diffusionen und Fragmentierungen führten zum Zerfall, zur Auflösung von Ordnung in mehreren soziokulturellen Dimensionen gleichzeitig. Es schien so, als ob der als Zwangsläufigkeit auftretende Fortschritt letzten Endes doch eine Katagenesis, eine Abwärtsbewegung verkörperte; höhnischerweise umso mehr, je mehr die Kolonisierungsbewegung in ihrer Gesamtheit auf einer rein technischen Ebene gelang (Vereinheitlichung von Finanz- und Managementtechniken, Informationsverarbeitung, Koordinationsmechanismen auf nationaler und internationaler Ebene, und dergleichen mehr). Je mehr kolonisiert wurde um anfängliche Verschiedenheiten unter einheitlichen Schemata zusammenzuführen, zu formatieren und zu vereinfachen, desto mehr schienen neue Verschiedenheiten zu entstehen, in einer Komplexität von ebenfalls bislang unbekanntem Ausmaß. Das vermeintliche Chaos des nur und lediglich Individuellen, Verschiedenen, das mit einer neuen 'modernen' Ordnung bekämpft werden sollte, kehrte in neuer Gestalt zurück, aber wirkmächtiger als vorher, als es noch voneinander isolierte, mehr oder weniger autonom agierende Zentren gab; ein echter *enantiodromos*. Hannah Arendt sah "...in der durch Technik bestimmten Moderne im Vergleich zur Antike eine Verfallsepoche, weil die Vernunft im Sinne einer ursprünglich gegebenen und sich selbst offenbarenden...Wahrheitserkenntnis verlorengeht und durch eine leerlaufende aktive (technische) Betriebsamkeit ersetzt wird."¹⁴¹ Im zeitlichen Verlauf dieser Entwicklung, konstatiert Rapp, sei "...eine bemerkenswerte "Rückwärtsbewegung" festzustellen. Die heute zu beobachtende, durch die moderne Technik geschaffene weltweite Vereinheitlichung im äußeren Erscheinungsbild – überall finden sich die gleichen Autobahnen, Flugplätze, Fernseher, Kühlschränke, Computer etc. – zeigt Züge einer kulturellen Regression: Die Technik steht nicht im Dienst einer autonomen Kultur, sondern sie definiert ihrerseits die konkrete Lebenswelt und damit indirekt auch die kulturellen Bezüge."

Der andere Aspekt dieser Auflösung war mit der *Beschleunigung* des modernen Fortschritts verbunden und in Einzelheiten der Lebenspraxis angesiedelt. Um technische Schlüsselartefakte herum bildeten sich soziale Traditionen bzw. nur ihre Vorstufen, da die neu entstehenden Gewohnheiten, die zur Tradition hätten werden können, durch technischen Fortschritt rasch überholt wurden. Ein alltägliches Beispiel ist das Fernsehen: zur Zeit als es noch keine Privatsender gab, wurde das gemeinsame Ansehen der staatlichen Programme zu einem Familienereignis; aber bald darauf, mit dem Aufkommen der Privatsender, löste sich diese Prototradition wieder auf – die Fernsehapparate wanderten in die Zimmer der einzelnen Familienmitglieder; oder verschwanden später gänzlich, nachdem man, nun völlig individualisiert – d.h. *isoliert* – über das Internet empfangen konnte was man wollte.¹⁴² Nicht nur zum sozialen Zusammenhalt, sondern auch als anthropologische Notwendigkeit für den Einzelnen bedarf es jedoch der Orientierung in Form von irgend etwas *Konstantem* um das herum sich Traditionen und kulturelle Bezüge bilden können. Kultur braucht Zeit und Ort, um zu entstehen und sich als lebensfähiges Gebilde zu festigen – ein basaler Bezug der Kultur zu Zeit und Raum. Es braucht ein tradiertes Denk- und Glaubenssystem "...ebenso wie das eingespielte Gleichgewicht von Werten, Sitten und Gewohnheiten, das dem Leben überhaupt erst Sinn, Überschaubarkeit und Stabilität verleiht."¹⁴³ Diese zentrale, kulturübergreifende anthropologische Prämisse für jegliche *conditio humana* war jedoch mit der Beschleunigung des Fortschritts im Zuge seiner kreativen Zerstörung als permanentem Akt nicht mehr

¹⁴¹ Zit. in Rapp (op. cit.): 96; die hier angesprochene Unterscheidung erinnert an die zwischen Orientierungs- und Verfügungswissen (S. 17), sowie an das Problem der Evidenz (S.10, 13). Und 102, Zitat von Rapp selbst.

¹⁴² Zu diesem Beispiel vgl. Doering-Manteuffel/Raphael (2008): 47

¹⁴³ Rapp (op. cit.): 46; siehe hierzu was über die basalen Funktionen einer Mythologie gesagt wurde (S. 22).

gegeben. Die Welt wurde privatisiert, in einem wörtlichen Sinne dieser ursprünglichen Kontinuitäten beraubt, und damit als einheitliche Morphologie, als gefügte Ordnung aufgelöst.

Soweit zur Auflösung im Kleinen, oder technisch gesprochen, im 'Mikrobereich' einer Kultur. Im Makrobereich zeigten sich ebenfalls Auflösungstendenzen, hervorgerufen durch in rascher Folge auftretende Wirtschaftskrisen und besagter Privatisierung. Die letzten drei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts erscheinen als eine neue Zeit des Übergangs, deren "hochkomplexes Geschehen" einen "Strukturbruch, einen sozialen Wandel von revolutionärer Qualität" mit sich brachte.¹⁴⁴ Nach den westlichen Wohlstandsgesellschaften der 70er und 80er Jahre, innerhalb derer Massenkonsum zum kollektiven Verhaltensstil, zum Bourdieu'schen Habitus wurde und sich die Einstellung verfestigte, Konsum als integralen Bestandteil modernen Lebens wahrzunehmen, begann eine neue Art Fortschritt – diesmal nicht als systemische Zwangsläufigkeit auftretend (obwohl zu vielen Zwangsläufigkeiten führend), sondern bewußt inszeniert, als *Ideologie*: des Liberalismus, dem alten Mythos der Freiheit folgend, daß es nun endlich an der Zeit sei, letzte Reste atavistischer staatlicher Fesseln abzustreifen und mythologisch gesprochen, alles zu individualisieren, d.h. aufzulösen. Der Staat, diese große Errungenschaft der Neuerungen des 19. Jahrhunderts, war veraltet. "Die Modernisierung von gestern war nicht mehr modern. Das gewandelte Denken lief auf die Abwertung des Nationalstaats als Steuerungsinstanz der Wirtschaft hinaus...Das war neu. Jetzt war es modern, in dieser Richtung zu denken – weltoffen, international, befreit aus einem engen Rahmen. Plötzlich galt dies als "Fortschritt", ohne jedoch so genannt zu werden. Das Neue war einfach da. Es war Realität."¹⁴⁵ Es ging um das Postulat der unbedingten Freiheit des Marktes, dem Mythos des freien Marktes folgend – vielleicht die einzige Tradition, neben der kreativen Zerstörung, die sich bis in die neuere Moderne durchhielt. "Der ökonomisch definierte Individualismus hebelte die sozialpolitische Begründung des Konsenses aus und hatte deshalb zur Folge, daß die Idee der Leistungspflicht des Staates für seine Bürger zur Disposition gestellt wurde."

Der gesellschaftliche Zusammenhang trat hinter die persönliche Selbstbestimmung; die nur eine vermeintliche war, da der Einzelne fortan vermehrten Existenzrisiken ausgesetzt war. Ab jetzt war für das jeweils Individuelle wieder alles möglich, Pico della Mirandas' Mensch war vollends privatisiert, auf sich allein gestellt; nur daß er jetzt nicht mehr im Mittelpunkt der Bestrebungen stand, sondern in dieser Position von einer anderen individuellen Selektionseinheit abgelöst wurde, dem Unternehmen, dem eigentlichen Motor weiterer Kolonisierung; eine neue *technische* Individualität. Das neue Produktionsregime integrierte "...nicht nur ein Konzept strikter Unabhängigkeit des Markts vom Staat und damit der relativen Unabhängigkeit der Unternehmer und Gewerkschaften [meint: Unabhängigkeit vom Menschen], sondern es ruhte auf neuen, revolutionär anderen technischen Bedingungen [dem Microchip]."¹⁴⁶

Soweit zum aktuellen Stand abendländischer Kolonisierung; einer Bewegung die begann, den Raum zu kolonisieren, Zeit und Raum zu trennen und beide zu formatieren, um dann, aktuell, faktisch vom Raum unabhängig zu werden. Das heutige postindustrielle Unternehmen kann produzieren wo es will, mit wem es will; lokale Belange spielen keine Rolle mehr. Das bedeutet, daß Menschen de facto keine Rolle mehr spielen, weil sie überall zu haben sind bzw. überall hingeschickt werden können, wo gerade produziert, verkauft, gemanagt wird – außer als Konsumenten, ein weiterer der wenigen Traditionsstränge, die sich erhalten konnten. Aber strenggenommen spielen Menschen in Gestalt konkreter Personen hier auch keine Rolle mehr. Es geht um die Konsumenten als *Masse*, als berechenbare, kalkulierbare Sammelgröße, die es entsprechend zu manipulieren und zu stimulieren gilt; der Einzelne als unverkennbar Einzelner ist dabei völlig gleichgültig. Mr. Babbitt als Individuum ging unter.

¹⁴⁴ Doering-Manteuffel/Raphael (op. cit.): 10; und 43f., zur Konsumgesellschaft.

¹⁴⁵ *ibid.*: 45; und 49f., zum freien Markt.

¹⁴⁶ *ibid.*: 53; Einfügungen in eckigen Klammern vom Verfasser.

(3) Die Ortlosigkeit und die Morphologie des identisch Beliebigen. Wenn Kultur Zeit und Ort braucht, um zu entstehen und sich zu festigen, und gerade im Abendland die *Stadt* der Ort war, wo dies geschehen konnte, so löste sich dieser Ort seit der Industrialisierung im 19. Jahrhundert zusehends auf und machte eine Metamorphose zum oben erwähnten Asphaltschungel durch (S. 86). Es entstand zuerst die von Massen bevölkerte Metropole, dann die Mega-City. Ganze Stadtwelten bilden sich heraus, große, ausufernde Gebilde, die durch die neuen Verkehrsmittel erschlossen werden und ein morphologisches Charakteristikum der bisher existierenden, 'klassischen' Stadt aufgaben, ihre kompakte Geschlossenheit. Es entstehen Welten der Zivilisation, die, dem alten mythischen Gegensatz von *natura-cultura* folgend, nicht mehr nur unbedingt Welten der Kultur sind. Zumindest morphologisch, wenn nicht auch evolutionär war ein neues Niveau erreicht worden – für viele Menschen waren diese Gebilde zu ihrer einzigen Welt geworden, zu ihrer 'natürlichen' Umgebung; seit 2008 sogar für die Mehrheit der Weltbevölkerung, die nun erstmals in der Geschichte zu ihrem größeren Teil in solchen Gebilden lebt und nicht mehr auf dem Lande.¹⁴⁷ 'Kultur' als Bewegung hin zur Zivilisation hatte diese Wendung genommen, ganz der Prognose Oswald Spenglers folgend, spätestens seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. "Die urbanen Welten sind nun Zentren des Verkehrs nach innen wie nach außen: als dichte Infrastruktur von Verkehrsmitteln ebenso wie als Knotenpunkt internationaler Verkehrsnetze. Durch dieses immer weiter auswuchernde System der Straßen, Schienen und Plätze werden sie...wie eine Informationsarchitektur aufgebaut, die...für (fast) alle lesbar ist: Stadt als Raum für öffentlichen Verkehr und Gebrauch."¹⁴⁸

Wenn wir wieder die Kunst der Artefakte für ein neues Weltbild nehmen wollen, das sich aus dieser neuen Stadtwelt herauszuschälen begann, war in diesen Metropolen ein neuer Akt der Kolonisierung des physischen Raums erkennbar: der *sky scraper*, der Wolkenkratzer. Mit der neuen Stahlskelettbauweise, die Ende des 19. Jahrhunderts aufkam, wurde es möglich auch die dritte Dimension des physischen Raumes zu erschließen, die Höhe; wie der Name sagt, an den Himmel reichende Bauten spießten aus dem Boden die seither die Silhouette, die *sky line* moderner Städte bestimmen.



Im Rahmen der Uniformierung und Nivellierung von Raum entstand daraus später der *International Style* einer Architektur; ein völlig neues morphologisches Niveau, das wie folgt beschrieben wird: "The architectural revolution of the International Style, signaling the birth of a "modern architecture", represented itself – with the overdramatization so much a part of cultural warfare – as an utter break with the past...the creed for a new religion...that form follows function...that a building is beautiful by being appropriate to its function."¹⁴⁹ Es entstand die "dull purity of absolute form". Was die Evolution der Stadt und die Kolonisierung von Raum als 'Aneignung von Welt' gleichermaßen anbelangt, wurden hier, in der modernen Metropolis, folgende Tendenzen zu Ende gebracht: eine Tendenz zu kontinuierlichem Wachstum, welche morphologische und funktionale Dynamik zum herausragenden Kriterium der Stadtentwicklung machten;

Abb. 17: Neue Stadtlandschaften ¹⁵⁰

¹⁴⁷ Alexander Wall, pers. Mitteilung.

¹⁴⁸ Kaschuba (op. cit.): 135

¹⁴⁹ Vance, James E. Jr. (1990): 19; und 21, zur neuen Reinheit.

¹⁵⁰ Frankfurt/Main, Skyline. Aufnahme des Verfassers. Zu Skyscrapers siehe Vance (op. cit.): 475ff.

und damit im Zusammenhang das Umsichgreifen zweier aufeinander bezogener Prozesse, nämlich einerseits eine Verdichtung von Formen und Aktivitäten, andererseits die einer Trennung von Form und Aktivität.¹⁵¹ Der zweite Prozeß umfaßte die klare Trennung in Büro-, Wohn-, Freizeiträume usw. (das ehemalige Zentrum der Stadt wurde zur Konsum- und Vergnügungsmeile); die Lebenswelt, in der Stadt vormoderner Prägung noch eine Einheit, wurde funktional zerlegt und verschiedenen Räumen zugewiesen; Leben fand hinfort in verschiedenen räumlichen Parzellen statt, was den ersten Prozeß ermöglichte, die Konzentration dieser Lebens-'Funktionen' innerhalb bestimmter, eigens dafür designierter Räume. Das bedeutet, daß Leben auch in räumlicher Hinsicht weitestgehend *funktionalisiert* wurde, ein weiterer wichtiger Aspekt in der Kolonisierung des Raums.

Somit war die Rationalisierung des Raums an ein (physisches) Ende gekommen – mehr ging nicht. Was dann folgte, war die Fragmentierung des Stadtraums im Rahmen des unkontrollierbaren Wachstums der Megacities. Oder anders formuliert, mit Blick auf das Thema des Fortschritts: der Fortschritt *passierte* wieder, ungeplant, unbegrenzt, als systemischer Sachzwang. Nachdem er vorher, in der rigiden Funktionalisierung des Stadtraums – wie gesagt, weltbildlich und faktisch *der* Lebensraum des Menschen – geplant in Szene gesetzt worden war.

Ohne in weitere Details zu gehen, trat damit ein neues Element einer *conditio humana* in die Welt, das eine neue anthropologische Bedingtheit darstellt: die Ortlosigkeit. Denn alle diese neuen Städte ähnelten sich in ihrer Morphologie immer mehr, und Flughäfen sind überall auf der Welt *prinzipiell* gleich, was ihre Morphologie betrifft. In den Worten Marc Auges wurde Raum zum Nicht-Ort, zum Non-Place. Wenn Kultur aber Zeit und Ort braucht...man kann sich denken, wohin das führte, und noch führen wird; besonders im Zusammenhang mit dem früher beschriebenen Zeitregime und der damit verbundenen Trennung von Raum und Zeit (vgl. S. 75). Was dem so wichtigen Konnex zwischen Weltbild und Erfahrung eine ebenfalls neue, 'moderne' Wendung gibt, die bis in unsere Tage anhält. "Place, as experienced in the world and made distinctive by its collective memory, is 'space structured by time' shows how closely interrelated, even inseparable, are these matrices [space, time]... 'place' may be seen as 'lived-in space', space structured by human experience, as opposed to abstract, geometrical space...a sense of place only develops over time, making passage of time essential for the transformation of abstract space into significant place... The realization of place lies in the temporal structuring of space. The point is that a place, as experienced by people, has a significant past, the stories which are told about the place and its inhabitants. This is what gives it a distinctive identity."¹⁵²

Als *pars pro toto* genommen: was sind die Bewohner einer Wartehalle im Flughafen, welche Geschichten über eine 'signifikante Vergangenheit' soll ich ihnen erzählen? Allgemein formuliert: Mit dem Verschwinden des Ortes als geschichtlich fundierter Quelle der Identitätsstiftung ist der Endpunkt der Entwicklungstendenz einer zunehmenden Abstraktion vom ursprünglich, 'natürlich' Gegebenen erreicht, auch dem der Stadt als Einheit. Zugleich stellt dieses Ergebnis einen Endpunkt von Kolonisierung dar – Kolonisierung als Auflösungsprozeß. was jetzt noch kolonisiert werden kann ist nur noch der virtuelle Raum, das physisch nicht mehr Gegebene, der *Cyberspace* (sieht man vom Weltraum einmal ab). Als Ersatz für die Ortlosigkeit entsteht dann das von Sennett beschriebene neue Innen, die "digitale Heimat" und eine neue, private Zeit, die nur dem Individuum gehört, als neuer Realität, mit dem Bestreben "...to define its nature as heterogeneous, fluid, and reversible."¹⁵³ Dem Mythos des freien Individuums und Fichtes' absolutem Ich folgend, hat sich das Individuum nun völlig in sich selbst zurückgezogen.

¹⁵¹ Vance (op. cit.): 24

¹⁵² Clarke.: 21, zum 'lived-in space', und 18, zu seiner geschichtlichen Bedeutung als Identität. Zur gesamten Problematik siehe Kempf, Petra (2009).

¹⁵³ Clarke (op. cit.): 21. Zum neuen Innen vgl. S. 36

Zum Abschluß über Kolonisierung sollen als Vignetten zwei exemplarische Fälle vorgestellt werden: ein historischer, der mit der Auslöschung einer 'primitiven', d.h. vormodernen Stufe von Zivilisiertheit zu tun hat – die "klassische" Form von Kolonisierung sozusagen; und einer modernen, vom Verfasser selbst erlebten und mit durchgeführten. Um nachvollziehen zu können, was Kolonialisierung im jeweils aktuellen geschichtlichen Vollzug bedeuten kann.

Exkurs I: der Untergang edler Wilder

Es handelt sich hierbei um eine Zivilisationsstufe (um in der seither vorherrschenden abendländischen Nomenklatur zu bleiben), die nach dem Schema von Lewis Morgan ein Missing Link zwischen dem Entstehen echter Sesshaftigkeit und einer Jagdgesellschaft darstellt, dem Bund der Irokesen; einem von der politischen Organisation recht hoch entwickelten Bund von Stämmen die, zu einer Liga von insgesamt fünf Einheiten zusammengeschlossen, von der Mitte des 16. Jahrhunderts an ein geographisch ausgedehntes Territorium im Gebiet der heutigen nordöstlichen USA und des angrenzenden Kanada belegten (der Ausdruck "besetzt" wäre falsch, da 'Besetzung' und 'Eroberung' im Zusammenhang mit diesen Morgan'schen "Urgesellschaften" abendländische Vorstellungen sind), ein Gebiet vom St. Lorenz-Strom im Norden bis in den heutigen US-Bundesstaat North Carolina im Süden. Es handelte sich um eine halbseßhafte Agrarkultur in einem ausgedehnten Waldgebiet, mit einem Anteil an Jagd, der aber bis maximal 40% des Nahrungsaufkommens nie überstieg. Die Dörfer, die solange bewohnt wurden wie die Fruchtbarkeit des Bodens es zuließ, waren locker verteilt und zählten zwischen 300 bis 600 Einwohnern pro Dorf. Es gab ein ausgedehntes Handelnetz, auch mit Stämmen, die nicht zur Liga zählten, das sich bis weit nach Westen und Norden (nördlich des St. Lorenz-Stroms) erstreckte. Soweit zu den wichtigsten äußeren Randbedingungen.

Was in unserem Kontext interessanter ist sind zwei Aspekte: zum einen die Form der sozialen Organisation, die wir uns in Ermangelung edler Wilder in ihrer Andersartigkeit kaum noch vorstellen können; und der jähe Untergang dieser doch recht komplexen Form sozialer Organisation nach europäischem Einfluß. Obwohl diese Organisation nach rein *technischen* Maßstäben gemessen die eines Neolithikums nicht überschritten hatte.¹⁵⁴ Meint unter anderem, daß es Formen hochentwickelter, sozial und wirtschaftlich hoch ausdifferenzierte Kulturen geben kann (man denke beispielsweise nur an die Azteken oder Inka), deren Differenziertheit in keiner Weise an eine ebenfalls hochdifferenzierte Gestalt von Technik gekoppelt sein muß; ein Gedanke, der Mitgliedern heutiger westlicher Gesellschaften in sog. 'Techno-Zivilisationen' mit Sicherheit schwer nachvollziehbar ist, da wir an einen engen, ja untrennbaren Konnex zwischen zivilisatorischer und technischer Entwicklung, zwischen zivilisatorischem und technischen Fortschritt mit einer schon fast mythischen *certainty of faith* glauben.

Der Hauptaspekt der sozioökonomischen Organisation war die strenge Begrenztheit von Privateigentum in unserem Sinne. Feld- und Sammelprodukte (worunter auch gemeinsam erlegte Jagdbeute gehörte) waren gemeinsames Eigentum der Gruppe, d.h. der jeweiligen Dorfgemeinschaft, und wurden je nach Anteil der Bedürftigkeit an die einzelnen Haushalte verteilt. Daneben gab es die Möglichkeit zum Erwerb von Privateigentum, entweder durch eigens angelegte Gärten oder durch von einem Einzelnen erlegtes Wild; Vorrang hatte jedoch die Gemeinschaftsarbeit. Des weiteren, nach Augenzeugenberichten: "Die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern waren herrschaftsfrei. Die Irokesen kannten keine vermögende oder verfügende Schicht. Ein Eigentum an Produktionsmitteln war ihnen fremd. Zeitweilige Unterschiede in den Besitzverhältnissen einzelner Haushalte wurden während der Traum- oder Totenfeste sowie durch die stets gebotene Gastfreundschaft ausgeglichen...Haushalt und Clan sind die primären sozialen Institutionen, deren Aufgabe in der Regelung der Angelegenheiten von Individuen liegt. Als Ort der Sozialisation integrieren sie den Einzelnen in die Gesellschaft und unterwerfen sein Verhalten

¹⁵⁴ Zum Bisherigen siehe Lanius (op. cit.): 94f.

normierten, reziproken Regelungen. Unter ihrer Schirmherrschaft kann der Irokese Befriedigung seiner Bedürfnisse und Ansprüche erlangen; in ihrem Rahmen spielt sich sein Alltag ab." ¹⁵⁵
 Diese Verhältnisse wurden nicht nur deshalb zitiert, weil sie dem Rousseau'schen Ideal eines Zurück zur Natur oder Thoreau's Walden so nahe kommen, sondern weil sie in den Augen des Verfassers bestens dazu geeignet sind, den *ganzen Abstand* zwischen uns und 'vormodernen' nicht-abendländischen Gesellschaften offen zu legen. Einen Abstand, auf den die ersten Entdecker im Laufe des 16. Jahrhunderts stießen und der seither, seit der beschriebenen weiter fortschreitenden Kolonialisierung des Raums bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in fast völligem Verschwinden begriffen war. Weil es ihn heute bis auf geschützte ethnische Residualfaunen in irgendwelchen verbliebenen Rest-Regenwäldern oder australischen Outbacks nicht mehr gibt. Die Kolonialisierung des Raumes, auch im Sinne eines Hekataios als *periodos ges*, als umfassende Erschließung der Erde, war erfolgreich – weil vollständig.
 Um die Geschichte der Irokesen abzuschließen: frappierend war ihr rascher, und – bis auf heutige geschützte Restbestände im Sinne der Residualfauna – nahezu vollständiger Untergang. Die Ankunft der ersten Europäer, später auch der folgenden, hatte zwei primäre Ziele: Monopolisierung des Pelzhandels und rasche Besetzung von Territorien, beides vor ihren jeweiligen europäischen Konkurrenten. Was dazu führte, daß sich Irokesen und andere Stämme auf das Jagen von Pelztieren als hauptsächliche Einkommensquelle verlegten; Pelze gegen Feuerwaffen, Eisengeräte und Brandy. Bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde der Pelztierhandel zur alleinigen ökonomischen Grundlage des damaligen Neufrankreich, mit entsprechend rascher Vernichtung der entsprechenden Tierbestände in den küstennahen Gebieten, gefolgt vom Zwang der Irokesen, immer weiter nach Westen vorzudringen und damit zwangsläufig mit anderen, dort ansässigen Stämmen in Konflikt zu geraten. Die Motivation für kriegerische Auseinandersetzungen wechselte (auf seiten der Indianer) von der Blutfehde zu wirtschaftlichen und territorialen Interessen, bei denen im folgenden französisch-englischen Krieg die Indianer nur die Verlierer sein konnten. Epidemien taten ihr Übriges, und der Untergang der Liga erfolgte 1779 mit der vernichtenden militärischen Niederlage der Irokesen durch die amerikanische Revolutionsarmee. "Damit verloren sie ihre Selbstständigkeit, und der Weg in die Reservate begann." ¹⁵⁶

Exkurs II: der Untergang zivilisierter Wilder

Es geht um ein Beispiel aus der sog. Zeitgeschichte, die Kolonisierung ehemaliger Territorien des 'Ostblocks' für den freien Markt. Und damit im Zusammenhang um diejenige Dimension von Kolonisierung, die als ihre wirkmächtigste bezeichnet wurde, besonders in modernen Gesellschaften: Domestikation durch Selbstanpassung (vgl. S. 58). Sie wirkt formatierend, indem durch sie neue Wahrnehmungs-, Denk-, und Handlungsroutinen erzeugt werden, die dann die Alltagskultur als Art und Weise des konkreten Lebensvollzugs umorganisieren, ohne daß eine solche Umformung geplant sein muß; einmal durch äußere Ereignisse angestoßen, tritt sie dann von selbst in Kraft, und wird von selbst in Gang gehalten. Die Domestikation wird hier nicht mehr von außen herangetragen, erzwungen, sondern geschieht freiwillig, von Innen heraus als selbstgewollter Anpassungsprozeß. Sie muß wie gesagt nur angestoßen werden. Was im praktischen Vollzug dadurch geschieht, daß ein Gefühl der Inferiorität auf seiten der Kolonisierten entsteht: alles was wir, die Kolonisierten, früher getan und gedacht haben, war schlecht, minderwertig, irgendwie fehlgeleitet. Wir lebten in einem einzigen großen Irrtum. Unsere Geschichte war zwar die unsrige, aber sie war *falsch*.

Um die Reichweite des Einflusses dieser Dimension von Kolonisierung einschätzen zu können, muß man sich in Erinnerung rufen, daß eine Morphologie von Geschichte nicht nur

¹⁵⁵ *ibid.*: 95f., zu Besitz, und 98, zur sozialen Rolle von Haushalt und Clan.

¹⁵⁶ *ibid.*: 102f.; wörtl. Zitat: 103

idealtypische Interpretation nach Humboldt bedeutet,¹⁵⁷ sondern vor allem auch gelebte Wirklichkeit. Die auch ihre eigene Morphologie *hat* (völlig unabhängig davon, ob wir sie erfassen können), in Gestalt konkreter Lebenswelten. Betrachtet man diese beiden grundsätzlichen Dimensionen von Geschichtsmorphologie, so ist sie eben nicht nur gedankliche Konstruktion, sondern auch das, was "biologische" Realität genannt wurde – die Morphologie von Lebenswelten, von Kulturen in ihrer praktischen 'Lebensform', sowie die Morphologie ihrer Abfolge, das spezifische Muster, das einer solchen Abfolge zugrundeliegt. Geschichtsmorphologie ist vor allem auch das, und in Bezug auf eine Kolonisierung des Raums somit von besonderem Interesse – was das Kapitel *Morphologie als Welt* zeigen sollte. Man kann hierzu Beispiele aus der entfernteren Geschichte heranziehen (wie es getan wurde), oder auf die Zeitgeschichte zurückgreifen, sozusagen in Form eines gelebten Vergleichs, weil dieser vielleicht einen heuristischen Vorteil hat: er könnte eine empirische Grundlage dafür abgeben, wie solche Prozesse der Selbstanpassung *im Prinzip* vonstatten gehen. Basis des Vergleichs ist die erwähnte Berufspraxis des Verfassers, eine Praxis der Kolonisierung vormals fremder Gebiete für den freien Markt.

Es handelte sich um einen Kulturraum, der zwar auch abendländisch war wie der aus dem wir, die Kolonisatoren, stammten, der aber nicht "westlich", damit nicht "wir" war. Obwohl er sich den gleichen Wurzeln verdankte, war es dennoch ein fremder Raum – für uns. Wir drangen mit anderen Worten in einen fremden Lebensraum vor.

Was ihn am meisten fremd machte war sein Mangel an Individualität. Es gab kein Privateigentum, keinen freien Markt, keine frei verfügbaren Produkte, keine freie Meinungsäußerung, dem Mythos folgend mithin also keine freien Individuen. Der für den abendländischen Kulturkreis (dessen Teil dieser fremde Raum ja *auch* war) so typische, "prägende" Mythos der Freiheit nahm hier einen anderen Weg: den des Sozialismus, der eschatologischen Befreiung des Kollektivs gemäß der ursprünglich als Grundlage dienenden marxistischen Entelechie. Ein Weg, der definitiv nicht der unsrige war, der einer 'westlichen' Entelechie, das Individuum nicht gruppenweise sondern als Einzelperson zu befreien. Die letztgenannte Entelechie war mythologisch korrekt und ergo kultiviert, die erstgenannte barbarisch. Das mußte geändert werden. Zumal es für jeden selbstevident war, sogar für die Kolonisierten, daß dieses barbarische Modell der Weltentwicklung versagt hatte. Weil es (a) nicht zur Freiheit des Individuums führte, diesen Mythos also nicht bedienen konnte; vor allem aber weil es (b) Beherrschungs-untauglich war, die betreffende Mythologie nicht erfüllte – jedermann wußte, daß zentrale Beherrschung über zentrale Planung nicht funktionierte. In den Augen der Kolonisatoren war das fast noch schlimmer als (a). Denn es war nicht effizient, und damit irrational weil wirkungslos.¹⁵⁸ Das alte System, das angetreten war um laut seiner offiziellen Mythologie ein Paradies nicht im Himmel sondern auf Erden zu schaffen, blieb in seinem aktuellen Vollzug stecken – es war nicht *fortschrittlich* und blieb von daher schon hinter seiner eigenen Mythologie zurück. Das neue System der Kolonisatoren offerierte den dergestalt Betrogenen jedoch eine neue Mythologie, die individueller statt kollektiver Freiheit, erreichbar mit einem magischen Trick, um das bisherige Sein zu bannen: dem freien Markt. Außerdem war kollektives anstelle von individuellem Fortschreiten ein

¹⁵⁷ Vgl. S. 52, zur "Bedingung eines durchgängigen inneren Zusammenhanges"; sowie die in den Abbildungen 1 und 5 dargestellten Verhältnisse, die bei dem nun Dargestellten immer als Hintergrund mitzudenken sind.

¹⁵⁸ In des Wortes ursprünglicher Bedeutung: *efficientia* ist die tätige *Wirksamkeit*, worauf das Adverb *effizienter* = *erfolgreich* beruht [Heinichen (op. cit.): 275]; es ist nach heutigem Managementverständnis Ausdruck des Rationalitätsprinzips [Management & Marketing Dictionary (1998): 96], welches als "universal rule of efficiency" [ibid.: 295] besagt, daß *Wachstum* über zwei Wege zu erreichen ist: entweder indem ein best. Output mit möglichst geringen Kosten, oder ein max. möglicher Output zu gleichbleibenden Kosten produziert werden soll. Das Problem der Wirtschaften des zu kolonisierenden Kulturraums war aber, daß sie nicht wachsen konnten, jedenfalls nicht "signifikant" weil sie nicht "effizient" waren – der Mythos ist tautologisch – und das war ihr eigentliches Todesurteil.

Unding, da es einem westlichen Fundamentalmythos widersprach, dem des freien Individuums. Diese kollektive Variante einer abendländischen Mythologie der Freiheit kam demnach als Lösung überhaupt nicht in Frage; sie war axiomatisch falsch und somit bereits im Ansatz zu bleibender Erfolglosigkeit verdammt. Geschichtsmorphologisch ausgedrückt hatte dieser Kulturraum einem falschen Modell der Weltentwicklung vertraut, einer irrigen Morphologie der Freiheit welche nun schleunigst durch eine neue ersetzt werden mußte.

Oder etwas weitreichender gesehen, im Rahmen einer Basismorphologie abendländischer Entwicklung: das alte Modell war eine evolutionäre Sackgasse. Denn fußend auf dem Mythos des Menschen als Fortschrittswesen und ergo dem einer Machbarkeit der Welt besagt diese Morphologie, daß der Mensch als homo magus begann, ein Wesen das versuchte, der Natur seinen Willen über die Anwendung magischer Formeln aufzuerlegen, und als homo faber endete, als Wesen unseres "technischen Zeitalters" dem es endlich gelang, effizient zu werden. So das zweistufige Modell einer Geschichtsmorphologie als Gesetz menschlicher Entwicklung, nach Cassirer die vorherrschende Haltung der "Historiker der Zivilisation" wiedergebend.¹⁵⁹ In der Verfolgung dieser Teleonomie war der sozialistische Weg kollektiver Befreiung klar gescheitert. Es geht um mythischen Betrug; die Mythologie, auf der dieser Weg fußte, versprach etwas, was sie nicht halten konnte. Denn, so Cassirer im *Mythos des Staates*, selbst moderne politische Mythen sind psychologisch gesehen noch im Urgestein 'primitiver Gesellschaften' verankert: sie sind Ausdruck kollektiver Wünsche – eine mögliche Gestalt, die eine "Gemeinschaft des Bewußtseins" annehmen kann – und als politische Mythen konnten sie nur entstehen, nachdem diese Wünsche eine "noch nie dagewesene und überwältigende Kraft" erlangt hatten.¹⁶⁰ Was könnte überwältigender sein als der Wunsch nach individuellem Wohlergehen, ein Wunsch, um den die sozialistische Mythologie die Ihren betrogen hatte? Ehedem Gläubige, welche nun als zu Kolonisierende in Erscheinung traten, die sich nach einem Ersatz sehnten und alleine von daher schon jeder Intervention gegenüber offen waren. Als Kolonisatoren hatten wir leichtes Spiel, auf wirklich nennenswerte Widerstände stießen wir zu keinem Zeitpunkt. Zumal ein weiterer Aspekt ins Spiel kam, der unsere Arbeit wesentlich erleichterte: der durchrationalisierte und von daher *umfassende* Charakter beider Mythologien der Freiheit, was es beiden ermöglichte, ihre respektiven Wirklichkeiten als reale Systeme durchgreifend bis in die letzten Winkel zu gestalten. Wir trafen also einen Raum an, der vollständig nach der alten Mythologie *formatiert* war und deshalb, von seiten der Kolonisierten, als *umfassend unfrei* empfunden wurde. Was ein ebenso umfassendes Gefühl der Inferiorität bei ihnen erzeugte, gepaart mit dem Antrieb, endlich frei zu sein. Alles was wir tun mußten bestand darin, das ebenso vollständige Format unserer Mythologie (der neuen) ebenso vollständig auf den zu kolonisierenden Raum anzuwenden, mit Hilfe der Eingeborenen sozusagen.

Beide Weltbilder, das alte und das neue, hatten ihre eigene ideologische Objektivität, beide waren raumschaffende Kräfte (ganz im Sinne der in Abb.1 wiedergegebenen Verhältnisse), aber unseres siegte. Wenn ein Weltbild auch – meint unter anderem – eine epochenspezifische Bedingtheit verkörpert, wurde mit diesem Sieg eine alte Epoche beendet und eine neue eingeleitet, die, in der wir alle heute leben als neuer, und mittlerweile allumfassender 'Morphologie von Welt': der des freien Marktes, einer Welt des Fortschritts, der Fragmentierung und Beschleunigung.

¹⁵⁹ Cassirer (1979; op. cit.): 252; der Mythos des Logos scheint durch. Betrachtet man obigen magischen Trick, handelt es sich hier um ein evident falsches Modell. Aber es ist mythologisch korrekt, und darauf kommt es an.

¹⁶⁰ *ibid.*: 251; Hintergrund dieser Aussage sind nicht nur Cassirers Erfahrungen mit dem Zivilisationsbruch des Dritten Reiches, sondern auch die im 19. Jahrhundert so starken Bewegungen des Parlamentarismus und der Demokratie, als spezifischen Ausdrücken einer Mythologie der Freiheit.

Die Idee der Entwicklung

Eine Geschichtsmorphologie macht letztlich nur dann Sinn, wenn der Wandel, der in der Abfolge geschichtlicher Ereignisse als *res gestae* eintritt irgendeine *Kontinuität* aufweist, und nicht nur zufällig, erratisch vonstatten geht. Denn Wandel als solcher war nicht neu, sondern wurde immer schon beobachtet seit Geschichtsschreibung einsetzt. Es muß also mit anderen Worten so etwas wie eine Entwicklung geben, ein Fortschreiten in erkennbare, für den jeweiligen Geschichts-'Schreiber' nachvollziehbare Richtungen.¹ Von den drei grundsätzlichen Alternativen geschichtlicher Verläufe, Zyklus, Zufall und Vektor, scheiden die ersten beiden somit schon aus, wenn Geschichte tatsächlich *Entwicklung* im Sinne eines Fortschreitens sein sollte. Wenn diese Art Fortschritt zudem Evolution ist, Transformation des Bestehenden in der Weise, daß ein Identitätswechsel vonstatten geht, daß genuin Neues entsteht – z. B. in der Weise, daß sich eine Kultur in eine andere umwandelt (wie etwa 'das' Mittelalter in 'die' Renaissance), mithin ein Epochenwechsel eintritt – dann haben wir es mit "echter" Geschichte zu tun, dem eigentlichen Gegenstand einer Geschichtsmorphologie. Das sind zusammengefaßt die Voraussetzungen von der Sache her die erfüllt sein müssen, damit die Idee einer Entwicklung als *Kontinuität* Sinn macht. Erst recht, wenn man die mythologische Dimension hinzunimmt: eine Mythologie der Freiheit braucht nicht nur Entwicklung als Kontinuität, sondern eine sich *evolvierende* Kontinuität, um überhaupt greifen zu können. Sonst ließe sich das von Droysen formulierte Ziel abendländischer Geschichte, eine Bewegung hin zur Freiheit zu sein, nicht verwirklichen.

Wir erinnern uns: Geschichte auf die Spitze getrieben wird zum Mythos. Was in der Folge beleuchtet werden soll, ist letztendlich auch ein Mythos – der von Geschichte als Entwicklung. Genauso ein Mythos wie der des Konstruktivismus, der ihn ablöste: daß es Geschichte als solche gar nicht gibt sondern nur Texte über sie, daß die Welt *so ist* (was eine zutiefst mythische Haltung verkörpert, trotz und entgegen aller Textkritik, ein Mythos des Chaos sozusagen). Geschichte als Entwicklung ist ein moderner, der 'Neuzeit' zugeordneter Mythos, der von sich selbst behauptet, daß er, als heilige und wahre Geschichte, überhaupt erst in der Epoche entstanden sein konnte die zu ihm paßt: der sog. Neuzeit als wirklich neuer Zeit. Daß es vorher keine Kontinuität in der Geschichtsbetrachtung gab sondern nur eine Anhäufung von "Geschichten". Daß die Antike von einem im wesentlichen geschlossenen Kosmos ausging, der Welt als kohärentem Ganzen das es erlaubte, das Universelle mit dem Fragmentarischen zu verbinden,² einer Vorstellung, die natürlich auch ihre Vorstellung von Geschichte prägen mußte (so der Mythos). Wenn man von der mittelalterlichen Konzeption einer solchen Bewegung hin zur Freiheit einmal absieht, der einer eschatologischen Befreiung als letztmöglicher Freiheit des Menschen, kam die Idee einer kontinuierlichen Entwicklung erst spät im Abendland auf, so der Mythos weiter, mit der Aufklärung als *wirklich* moderner Zeit. Denn die Zeit vor dieser Zeit sei im wesentlichen fortschrittsfeindlich, dem Neuen abgeneigt gewesen. "In der klassischen Antike und im europäischen Mittelalter wurde die Orientierung am Neuen in der Regel verurteilt: Man sah in ihr lediglich ein Zugeständnis an die Macht der Zeit, die von den mündlich oder schriftlich tradierten Vorbildern wegführte. Als Hauptaufgabe des Denkens galt der fortwährende Widerstand gegen den Strom der Zeit, der die Erinnerung an die Tradition unmerklich zerstört, und die Bewahrung der uralten, von entstellenden Innovationen möglichst unberührten Überlieferung."³

¹ Vgl. das auf Seiten 5f. Gesagte zu den hier auftauchenden grundsätzlichen Beziehungen; und S. 2, zu den alternativen Verläufen, die 'Geschichte' als konkrete Gegebenheit einschlagen kann. Sowie S. 37, zur Idee der Evolution, die dann mehr ist als bloß Entwicklung. Und S. 17, zu Geschichte als Mythos.

² Siehe beispielsweise Clarke (op. cit.): 42

³ Groys, Boris (1992): 23

Entwicklung und Geschichte

Zentral für eine Konzeption von Geschichte als Entwicklung ist nicht alleine ihr mythologischer Hintergrund, sondern ebenfalls das Phänomen der Emergenz. Denn kontinuierliche Entwicklung im Sinne einer Evolution und somit von 'echter' Geschichte heißt nicht friedliche, ununterbrochene Entwicklung, bedeutet nicht stetiges Fortschreiten; Emergenzen sind durchaus möglich, vielleicht sogar die Regel. Sie müssen es sogar sein, ansonsten könnte Evolution als die Entstehung von genuin Neuem gar nicht auftreten. Emergente Phänomene sind solche, die aus der Wirkungsweise eines Systems zum Zeitpunkt T_n nicht ableitbar sind, nicht vorhergesagt werden können. Eine Emergenz ist etwas, dessen Eintreten zwar ex post plausibel scheint, das jedoch vorher, ex ante, nicht vorhersehbar gewesen war. Der Landgang der Wirbeltiere beispielsweise – warum blieb die Vorstufe nicht ewig in ihren Sümpfen sitzen, warum mußte ein neuer Lebensraum erschlossen werden? Es ist (oder besser: scheint) zwar plausibel, daß aus Lungenfischen mit Extremitäten irgendwann einmal auch Landwirbeltiere hervorgingen, aber *notwendig* war das nicht, eine geschichtliche Zwangsläufigkeit ist hier nicht auszumachen. Die gleiche Fragestellung ließe sich auf Beispiele aus der Geschichte des Menschen anwenden. Zugleich bezeichnet eine Emergenz eine "epistemologische Verschiebung", sie löst die seit der Renaissance gebräuchliche Betrachtung der Welt nach dem Subjekt/Objekt-Paradigma auf, der im Einklang mit einer Beherrschungsmythologie stehenden Vorstellung, daß es einen Betrachter als Subjekt gäbe, der die Welt als Ansammlung von Objekten in einem abstrakten Raum anschauen könnte, ohne von diesen Objekten signifikant beeinflusst zu werden. "Emergente Phänomene entziehen sich der Kontrolle durch das Subjekt, weil sie nicht in Gesetzen von Kausalität erfaßt werden können", zumindest nicht in demjenigen Kausalitätsmodus, die dem System zu T_n zugrunde lagen.⁴ Neuartigkeit, Unvorhersagbarkeit und Irreduzibilität (die hier wiederholt beleuchtete Idee des *Evolutioneniveaus*) sind wesentliche Merkmale von Emergenzen, sie sind nicht deduktiv reduzierbar auf die Systemeigenschaften zu T_n .⁵ Insbesondere interessant sind sog. *synchrone* Emergenzen, da sie das Neue zum Zeitpunkt seiner Entstehung zum Inhalt haben – es geht um die Frage des Verhältnisses der Organisation eines Systems und dessen emergenten Eigenschaften – sowie *diachrone* Emergenzen, d.h. die Frage, ob zu einem gegebenen Zeitpunkt T_n eines Systems etwas über seine künftigen Stadien $T_n + x$ ausgesagt werden kann. Hier geht es um die Frage der Entelechie als impliziter, sich selbst entfaltender Ordnung und mit ihr verbunden, um die nach teleologischen Entwicklungen.

Für ein laut Mythos erst seit der Aufklärung aufgekommenes 'echtes' Verständnis von Geschichte ist Emergenz essentiell, da ohne sie ja auch keine echte Entwicklung, keine Evolution hätte eintreten können. Aus dem gleichen Grund bleibt sie später grundlegender Bestandteil von Geschichtsmorphologien, von Lewis Morgan und vergleichbaren Ansätzen des 19. Jahrhunderts über Spengler und Toynbee bis hin zu neuesten Modellen, so etwas wie eine "soziale Evolution" verstehen zu wollen. Die Idee von Geschichte als Prozeß einer Entwicklung, daß Geschichte mehr ist als nur die Tatsache, daß es sie eben "gibt" in Gestalt eines in der Zeit aufgehäuften Soseins dessen, was einfach "vor uns war", diese Idee beinhaltet bereits die einer Entwicklung als Evolution, gleichgültig, ob sie explizit ausgesprochen oder nur implizit mitformuliert wird. In Verbindung mit der Emergenz sei in diesem Zusammenhang nochmals auf die Unterscheidung in Organisation und Struktur eines Systems verwiesen, auf den Umstand, daß sich ein- und dieselbe Organisation als *Gestalt* – zum Beispiel die Kultur, die für eine bestimmte Epoche *spezifisch* ist – sehr wohl über verschiedene Strukturen realisieren kann. Denn das Augenmerk der Geschichtsmorphologie richtet sich ja (zumindest qua implizitem Anspruch) nicht lediglich auf Strukturwandel, Wandel der äußeren Formen als Epiphänomenen einer Kultur, sondern auf Wandel der

⁴ Zur Emergenz auch Gumbrecht, Hans Ulrich: Die Emergenz der Emergenz. FAZ Nr. 92, 19. 04. 2003, S. 38

⁵ Hierzu vgl. Stephan, Achim (2005): 88, 95; sowie 92, zu synchronen, und 99, zu diachronen Emergenzen.

Organisation, auf kulturelles Fortschreiten im Sinne einer evolutiven Entwicklung. Das ist ihr eigentlicher Gegenstand, oder wenn man vorsichtiger sein will, so doch ihre Hoffnung. Auf die Idee der 'natürlichen Entwicklung' zurückgreifend und obigem Mythos folgend, eröffnet sich erst zu Beginn der 'echten' Moderne im 18. Jahrhundert ein Geschichtsraum im eigentlichen Sinne, weil sich erst hier ein Bewußtsein für Geschichte entwickelt. Damit eröffnet sich gleichzeitig ein neuer Wahrnehmungsraum, so der Mythos weiter, das Weltverständnis des 'echt' modernen Menschen beginnt Kontur zu gewinnen: die Welt, auch die des Vergangenen, gewinnt an Tiefenschärfe – nicht nur ausschnitthaft wie noch in der Renaissance, sondern umfassend. Das Geschichtsbewußtsein der Aufklärer, angestoßen durch ihre Kritik am absolutistischen Staat, der seine Untertanen auf einen privaten Innenraum beschränken wollte,⁶ führte zur Idee einer 'Geschichte an sich', einer 'Geschichte schlechthin' als übergreifendem Geschehen, die zugleich Geschichte im Sinne von *res gestae* und Historie im Sinne von *historia rerum gestarum* ist. Die Konvergenz dieser beiden Bedeutungen gab es vorher nicht, sie ist "ein historisch einmaliger Vorgang, der selber erst im 18. Jahrhundert stattgefunden hat." Nicht nur wird damit die Geschichtsphilosophie freigesetzt, mit ihrer transzendentalen Bedeutung von Geschichte als Handlungsraum und Geschichte als Bewußtseinsraum; sondern ebenfalls ein "anthropologisch vorgegebener Zirkel, der geschichtliche Erfahrung und ihre Erkenntnis aufeinander verweist", ein neues Verständnis von Geschichte entsteht welches dazu geführt hat, unsere spezifisch neuzeitliche Erfahrung zu erschließen.⁷

Dieses Verhältnis zwischen Geschichte und Erfahrung war neu, hatte aber wie Vieles Vorläufer, die bis auf die Griechen zurückgehen. Die ersten Versuche der griechischen Philosophie, das Problem des *Werdens* zu erfassen, um die Totalität eines Sinnzusammenhangs zu sichern, der "a priori die Bedeutsamkeit des Geschehens" sichern soll⁸ weisen bereits in eine solche Richtung. Es ging um die grundlegende Frage nach Bewegung oder Stillstand des Seienden (z. B. bei Platon), um die Problematik der Ursächlichkeit (z. B. bei Aristoteles) und um das Verhältnis verschiedener Dichotomien zueinander wie Bewegung/Unbewegtheit, Begrenzung/Unbegrenztheit. Im Vorgriff auf spätere Zeiten gab es des weiteren schon zwei verschiedene Modelle, Werden, also Entwicklung zu erklären: zyklisch oder vektoriell. "Die von dem metaphysisch begründeten, zyklisch angelegten Kulturentwicklungsmodell abhängigen Formen...gehören trotz inneren Spannungen und Gegensätzen einem relativ homogenen Vorstellungskomplex an, von dem sich das offene Geschichtsbild der zur gleichen Zeit entworfenen Kulturentstehungslehren [der Sophisten] radikal unterscheidet..." Einiges von diesem Geschichtsbild klingt überraschend modern, wie eine Vorwegnahme späterer Evolutions- und Chaostheorien: "Die Natur selbst erwirbt erst in einem langwierigen Lernprozeß die Fähigkeit zu sein; von unzähligen Versuchen gelingen nur wenige, und die fortwährende Gefahr, wieder ins Nichts zurückzufallen, treibt zu rastlos variierten Experimenten und erscheint so als der eigentliche Motor des Fortschritts...Harmonie und Stabilität sind soterische Momente eines nie abgeschlossenen, auf kein Ende hin zustrebenden Werdens."

Beiden Modellen ist jedoch eigen, daß der Mensch letztlich auf Geschichte, auf einen solchen Prozeß des Werdens keinen Einfluß hat – im zyklischen Modell ist sowieso alles teleonomisch vorherbestimmt, und im uns heute so vertrauten "offenen" Geschichtsbild haben wir auch keinen nennenswerten Einfluß auf das Geschehen, weil wir laufend mit Emergenzen konfrontiert sind, mit kontingentem Geschehen, das sich unserem verstehenden Zugriff allein schon wegen seiner Komplexität verschließt. Sodaß sich, obigem Mythos eines 'echten' Geschichtsverständnisses folgend, bei den Griechen kein Begriff für *Geschichte* herausbilden konnte, trotz aller modernen Anklänge, wohl aber ein Verständnis für "den Ereignissen

⁶ Vgl. Koselleck, Reinhart (1976): 41

⁷ Koselleck (1979): 211; zur Idee der "natürlichen Entwicklung" vgl. S. 52

⁸ Bollack, Jean (1979): 11; und 15, 17 zur Frage nach Bewegung, Stillstand, Ursache im Sinne von *aition*, was "das Bewirkende" ist. Und 27, wörtl. Zitat; eckige Klammer: Anmerkung des Verfassers. "Soterisch" meint "rettend".

innewohnende Ablaufzeiten" im Sinne einer *historia* (etwa bei Herodot), eine ablaufimmanente Eigenlogik der Entwicklung von Ereignissen, die ihren jeweiligen Eigenzeiten folgen,⁹ ein Konzept, das beim Verständnis der Evolution biotischer Systeme später eine große Rolle spielen sollte, in Form von Evolutionsraten, relativen Entwicklungsgeschwindigkeiten und verwandten Vorstellungen. Diese auf ein Später der Moderne vorgehenden Fragen verblaßten mit dem Mittelalter; der eschatologischen Zeit unterworfen, hat der Mensch weniger Einfluß auf die geschichtliche Entwicklung als vorher. Augustinus postulierte, daß es zwar eine Geschichte des Menschen gäbe im Sinne der Entwicklung seiner Institutionen, und daß diese Geschichte Gegenstand einer Geschichtsschreibung sein kann, daß Geschichte als solche (*ipsa historia*) aber von Gott herrühre und eine *ordo temporum*, eine vorher festgelegte Abfolge sei, an der nichts verändert werden kann.¹⁰

Beide Stränge, der griechische und der christliche, flossen dann in das Geschichtsverständnis der Aufklärung. Der griechische in die Idee des Naturrechts mit dem Ziel einer *societas perfecta*, einer Utopie des Gemeinwesens, in dem der Mensch als *Zoon politikon* "natürlich", ihm gemäß leben sollte – im Rückgriff auf das vorherige Kapitel, die endgültige Kolonisierung des Innen als genuin menschlichem Binnenraum. Und der jüdisch-christliche Strang, der einen anderen geschichtlichen Erfahrungsraum öffnet, eine Mischung aus Zyklus und Vektor: während irdisches Geschehen als Summe der "Geschäfte" Droysens einem zyklischen Verlauf folgt, ist die der *ipsa historia* streng vektorieLL da eschatologisch. Diesen zwei Entwicklungsmodi entsprechen zwei gänzlich unterschiedliche Arten von Geschichte, einer profanen (Zyklus) und einer "relevanten" weil kosmologischen (eschatologischer Vektor), deren Sinn außerhalb ihrer selbst liegt. Jedoch kommt in beiden Fällen *Bewegung* in die Welt, Geschichte artikuliert sich wesentlich als solche. Aber dennoch war beiden Strängen kein Verständnis von 'Geschichte an sich' eigen. "Wohl wurde entdeckt, was wir heute Geschichte nennen, aber niemals wurde Geschichte aus Geschichte heraus erklärt. Die naturale Rückbindung geschichtlicher Abläufe in die Erfahrungswelt der griechischen Kosmologie und die theologische *ordo temporum* der jüdisch-christlichen Heilslehre, beide enthielten geschichtliche Erkenntnisse, die nur gewonnen werden konnten, weil man von einer Totalität der Geschichte absah."¹¹

Geschichte als Totalität, als 'Geschichte schlechthin' zu denken brachte nicht nur Bewegung an sich, sondern auch *relative* Bewegung – das eschatologische Ziel und die 'harmonische' Kosmologie sind weggefallen, der Mensch muß nun seine Geschichte in Bezug auf sich selbst sehen. Es erfolgte eine Ent-Theologisierung und De-Naturalisierung der geschichtlichen Zeit. Entwicklung wird Fortschritt, zum Fortschreiten, dem eine Dynamik innewohnt. Nun geht es um "...die spezifisch geschichtszeitlichen Bestimmungen von Fortschritt und Rückschritt, von Beschleunigung und Verzögerung...durch den Begriff der 'Geschichte an sich' wurde der neuzeitliche Erfahrungsraum in mehrfacher Hinsicht als neuzeitlich erschlossen: Er artikuliert sich als plurale *tantum*, der die Interdependenz der Ereignisse und die Intersubjektivität der Handlungsabläufe umgreift...Seitdem ist es möglich, Geschichte als Prozeß zu begreifen, der von immanenten Kräften entfesselt wird, der nicht mehr aus naturalen Bestimmungen alleine ableitbar und damit auch kausal nicht mehr hinreichend erklärbar ist. Die Dynamik der Moderne wird als *sui generis* gesetzt."

Man könnte sogar noch einen Schritt weitergehen, um diese Entwicklungslinie zu Ende zu führen. Fortschritt liegt nicht mehr in der Geschichte selbst als einem fortschreitenden "Gang der Dinge", sondern entfaltet sich *in Beschleunigung*. Es entstehen in der Folge zwei Arten von Fortschritt, die typisch modern sind: ein menschlicher und sozialer Fortschritt – in der Weise des im Vorkapitel beschriebenen Domestikationsprozesses – vs. einem "dromologischen" Fortschritt Technik- und Ökonomie-induzierter Beschleunigung. Beide Arten von Fortschreiten weisen eine Koinzidenz, aber keine Konvergenz auf, im Gegenteil,

⁹ Koselleck (1979): 215

¹⁰ *ibid.*: 211; sowie 217f., zu den Traditionssträngen.

¹¹ *ibid.*: 221, auch das zweite Zitat. Zur Beschleunigung siehe auch Rosa, Hartmut (2005): 51-56

sie beginnen mit unterschiedlichen Entwicklungsgeschwindigkeiten immer mehr zu divergieren; der technisch-ökonomisch induzierte dromologische Fortschritt wird zudem zum Krieg gegen die Zeit, wie beschrieben. Geschichte als Krieg, ein modernes Projekt, das man in Zeit und Raum entfaltet. Geschichte wird "...zu einem wechselseitigen Streben der europäischen Staaten und später der ganzen Welt nach dem absoluten Wesen des Krieges (der Geschwindigkeit), der von daher den Sinn einer absoluten Machtergreifung des abendländischen Geistes über die universelle Geschichte bekommt." ¹² Im Rahmen einer Mythologie der Beherrschung ist die Basis dieses Unterfangens das, was Rapp *den* Mythos unserer Zeit nennt, den Mythos der Moderne: naturwissenschaftliche Weltdeutung und technische Weltveränderung. ¹³ Damit wird Fortschritt ambivalent, die göttliche Teleologie der jüdisch-christlichen Tradition, dem kulturellen Substrat, auf dem Geschichte als Krieg ansetzt, wird durch die Mehrdeutigkeit menschlicher Planung ersetzt. Die mit ihm verbundene Dynamik der Moderne ist "...ein Zeitigungsprozeß, dessen...Subjekte nur in der Reflexion auf den Prozeß zu ermitteln sind, ohne damit den Prozeß determinierbar zu machen."

Es entsteht aber eine neue Teleologie, eine säkularisierte, die sich seit der Aufklärung als Utopie äußert – nicht die einer *societas perfecta*, sondern einer *vita perfecta* auf individueller Basis, dem Mythos des freien Individuums folgend; *ein* eschatologisches Ziel von Fortschritt ist also geblieben. Einhergehend mit einer Denaturalisierung geschichtlicher Zeiten soll Kultur als des Menschen zweite Natur *technisch* erreicht werden, als Bewegung hin zu einer Techno-Zivilisation heutiger Prägung. Eine "...Denaturalisierung der geschichtlichen Zeiten [ist]...in erster Linie technisch-industriell bedingt...Es ist der technische Fortschritt samt seinen Folgen, der das empirische Substrat der 'Geschichte schlechthin' liefert. Er unterscheidet die Moderne von jenen Zivilisationsprozessen, die innerhalb der Hochkulturen des Mittelmeerraums, Asiens und des vorkolumbianischen Amerika historisch registrierbar sind. Die Zeit-Raumrelationen haben sich zunächst langfristig, seit dem 19. und 20. Jh. ganz entschieden gewandelt. Die Verkehrs- und Kommunikationsmöglichkeiten haben völlig neue Organisationsformen hervorgerufen." ¹⁴

Das alles wurde im letzten Kapitel beschrieben. In Bezug auf eine Idee der Entwicklung ist hier die neue Teleologie wichtig, als christliches Erbe seit der Aufklärung. Der Mensch ist nicht mehr Pico della Mirandola's Mensch, der einfach auf der Erde umherwandert und sie primär betrachtet um sie zu verstehen, sondern einer, der vernunft- und (vor allem) rationalitätsgeleitet sich seine Welt schafft, und das *komplett* – *The Paradise within the Reach of All Men without Labour by Powers of Nature and Machinery*, wie der Titel eines zu Beginn des 19. Jahrhunderts verfaßten Werkes lautet. "Die Technik soll das Paradies auf Erden schaffen...Die ursprünglich als transzendent gedachte Heilserwartung soll nun in säkularisierter Form durch die Technik konkret und innerweltlich verwirklicht werden. Dabei gehen zwei heterogene Elemente eine eigentümliche Verbindung ein. Das ursprünglich einer außerweltlichen, symbolischen, mythischen-sakralen Sphäre zugerechnete Heilsgeschehen liefert die Zielrichtung, während die Mittelfindung auf der vernunftorientierten, aufklärerischen Konzeption der planvollen Umgestaltung der Welt beruht." ¹⁵ Wir wissen, was emergent daraus geworden ist. Unter anderem entstand die vielberufene Orientierungskrise der Gegenwart, einhergehend mit einem grundsätzlichen Sinnverlust aufgrund der Ambivalenz eines solchen Fortschritts.

Geschichte und Evolution

Zunächst ging es jedoch um 'Geschichte an sich' oder 'schlechthin'. Der Geschichtsraum wird zum Evolutionsraum, zum Raum der Entwicklung des genuin Neuen. Er erstreckt sich sowohl in die Vergangenheit hinein – wie wir sehen werden, wird nicht nur die Geschichte des Menschen, sondern ebenfalls 'die Natur' neu entdeckt – als auch in die Zukunft, welche vor allem die einer bürgerlichen Gesellschaft ist. Seit den Tagen der Sophisten mit ihrer

¹² Nach Virilio, Paul (1980): 118, und 144

¹³ Rapp (1994): 147. Sowie Koselleck (op. cit.): 221, zum Fortschrittsprozeß.

¹⁴ Koselleck (op. cit.): 214

¹⁵ Rapp (op. cit.): 147; auch zu Orientierungskrise und Sinnverlust, sowie engl. Zitat.

"fortschrittlichen" Konzeption (vgl. oben) macht der bereits in der Spätaufklärung einsetzende beschleunigte Wandel der bürgerlichen Gesellschaft Geschichte als Fortschritt wieder denkbar, über die Entstehung ständig neuer Formen menschlicher Lebenspraxis. Geschichte *dynamisiert* sich als typisch neuzeitliche Erfahrung, sie wird zum gerichteten Prozeß, der Vergangenheit und Gegenwart transzendiert, wobei zwei gegenläufige Bewegungen zu beobachten sind. Zum einen fragmentiert sie sich "als ein sich aus den vielen Einzelgeschichten zusammensetzender Realzusammenhang zeitlicher Veränderung", mit der Entstehung verschiedener geschichtswissenschaftlicher Disziplinen, welche seit dieser Zeit aufkommen. Zum anderen kann sie zu einem großen Ganzen konsolidiert werden, zu einem *nexus rerum universalis*, wie es einer der Spätaufklärer formulierte, einer "Vorstellung des allgemeinen Zusammenhanges der Dinge in der Welt." Eine solche Universalgeschichte ist nicht mehr wie vordem als Aggregat, sondern als System aufzufassen, sagt er.¹⁶ Zusammen mit der erwähnten Möglichkeit, geschichtliche *Prozesse* als Beschleunigung, Verlangsamung etc. zu erfassen besteht die der *Konstruktion*: Geschichte kann konstruiert werden, wiederum sowohl in die Vergangenheit hinein, als Re-Konstruktion vergangenen Geschehens in Kultur und Natur, als auch (und das vor allem) in die Zukunft, als gerichteter Prozeß einer menschlichen Anagenese, dem Mythos einer Geschichte als Fortschritt folgend. Damit individualisiert sich Geschichte aber auch, denn Konstruktion ist eine individuelle Angelegenheit, eine Frage des "Sehepunktes", wie es ein anderer Spätaufklärer bezeichnete, der Perspektive des Historikers und seiner sowohl weltbildlichen wie zeitlichen Standortabhängigkeit. Zusammen mit ihrer Eigenschaft System zu sein wird Geschichte zum "historischen Plan", zu einer Kompositionsleistung des Historikers. Auch damit wird der Geschichtsraum neu gefaßt: durch Rekonstruktion kann selbst die Vergangenheit rückwirkend verändert werden, es entsteht das, was Nietzsche *historia abscondita* genannt hat: "Es ist gar nicht abzusehen, was alles einmal noch Geschichte sein wird. Die Vergangenheit ist vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt!"¹⁷



Abb. 18: Neue Welten, retrospektiv¹⁸

Die Rekonstruktion erfolgt mit Blick auf die Zukunft, "das Chaos vergangenen Lebens erhält eine Form und eine auf das Leben ausgerichtete Ordnung." Damit wird Geschichte zwar zum Artefakt, zum Kunstgebilde, aber auch relevant – eine ebenfalls neue Beziehung zwischen

¹⁶ Jaeger (2007, op. cit.): 799f., auch zur Individualität und hist. Plan; sowie 823, zur Geschichte als System.

¹⁷ Nietzsche zit. in Goertz (2007, op. cit.): 24

¹⁸ Phantasielandschaft, 18. Jahrhundert (unbekannter Meister); Aufnahme des Verfassers.

Geschichte und Erfahrung, die so erst seit der Aufklärung existierte. Denn Vergangenheit selbst ist noch keine Geschichte, das wird sie erst unter dem Eindruck der Zukunftserfahrung.¹⁹ Bezogen auf Nietzsches verschiedene Arten, sich überhaupt der Geschichte nähern zu können, monumental, antiquarisch oder kritisch, kann der aufklärerische Versuch Geschichte zu erfassen als eine Mischung aus monumental und kritisch gesehen werden – monumental im Versuch, etwas wirklich Neues zu schaffen, und kritisch der Vergangenheit gegenüber. Hayden White: "A critical approach to the historical record as given by tradition was a necessary precondition for the Enlighteners' program for planting a second nature in place of the first, which had been willed to them by their predecessors as *the sole possible* form that any specifically *human* life might take."²⁰ Es war eine superhistorische Attitüde, wie er es nennt, bereit, im Lichte der Vernunft und Rationalität das bisher Gewesene zu beurteilen und, wenn nötig, es unter der Perspektive gegenwärtiger Hoffnungen und Bedürfnisse auch zu verurteilen.

Das genau wurde den Aufklärern zum Vorwurf gemacht, in der Folgeepoche des Historismus, dem es darum ging, die Vielfalt des kulturell Gewordenen, seine jeweilige Eigenständigkeit und somit auch sein Lebensrecht (ohne Verurteilung) zu sehen, "sympathetisch" zu betrachten. Es wurde unterschieden in Historiographie, der idiographischen, den Einzelfall untersuchenden Methode, und der sog. Geschichtsphilosophie als Folge einer 'Geschichte an sich' – was später zur 'Geschichtstheorie' wurde – bei der die Bewegung hin zur Einheit noch eine Rolle spielt, die Suche nach einem anthropologischem Konstituens, das allen geschichtlichen Erscheinungsformen trotz ihrer Verschiedenartigkeit zugrunde liegt. Geschichtsschreibung wird in diesem Sinne zur anthropologischen Geschichtsschreibung. Diese Einheit kann in Droysens Bewegung hin zur Freiheit liegen, oder woanders; in jedem Fall geht es um Ideen, um Bilder von der Welt, die übergreifenden Charakter haben und sich zur Verwirklichung drängen. "Der Historismus konzipierte...die Geschichte als eine Entwicklung jeweils individueller Kulturformen, deren Einheit und Zusammenhang auf eine übergreifende Gemeinsamkeit kultureller Sinnkriterien des menschlichen Handelns und der durch dieses Handeln bewirkten geschichtlichen Entwicklungen zurückgeführt werden konnte."²¹ Die zur Wirklichkeit drängenden Ideen – oder wie man später sagen würde, Tendenzen bzw. Prozeßmuster – sollen dabei nicht nur konstatiert, sondern empirisch rekonstruiert werden, nicht unähnlich dem Verfahren der damals zur Blüte kommenden Naturwissenschaften als 'exakter' Wissenschaft. Letztlich jedoch geht es immer noch um Übergreifendes, einen wie immer gearteten *nexus rerum universalis*. Humboldt, zur Aufgabe des Geschichtsschreibers: "Das Geschäft des Geschichtsschreibers in seiner letzten, aber einfachsten Auflösung ist Darstellung des Strebens einer Idee, Dasein in der Wirklichkeit zu gewinnen."

Betrachtet man die beiden gegenläufigen, aus einer 'Geschichte an sich' resultierenden Bewegungen einer Fragmentierung in Einzelgeschichten vs. dem Nexus, so ist letzterer immer noch vorhanden, als mythische Hoffnung; trotz aller Kritik, bis zuletzt sozusagen, am Ende des *fin de siècle*, in dem die Idee von Kultur als des Menschen zweite Natur spätestens mit dem Ersten Weltkrieg ihren Zusammenbruch erlebte. Denn der realhistorische Gang der Entwicklung bereits während des 19. Jahrhunderts führte zur Emergenz der früher

¹⁹ Goertz (op. cit.): 24

²⁰ White (op. cit.): 136; Hervorhebungen durch den Autor.

²¹ Jaeger (op. cit.): 800, auch zu Humboldt. Und White (op. cit.): 101, zu Historiographie und Geschichtsphilosophie. Wobei es beim *Historismus* zwei Richtungen gab [White (op. cit.): 116f.]: eine ältere wie z. B. durch Ranke vertreten, die im engeren Sinne 'sympathetisch' war weil sie versuchte, eine Kultur/Epoche einer Kultur aus sich selbst heraus zu verstehen; und eine neuere, für unsere Untersuchung interessantere wie sie z. B. durch Hegel, Marx oder Spengler vertreten wurde, die einen solchen Relativismus zu überwinden trachtete indem sie nach allgemeinen, übergreifenden Gesetzen einer Entwicklung suchte. Ein Versuch, der später mit der *longue duree* der Annales oder dem Entwicklungsmodell von Elias nochmals wiederaufleben sollte, neben systemtheoretisch motivierten Versuchen (wie z. B. das kommende von Gowdy), die Entstehung von Zivilisation systemisch zu erklären.

beschriebenen Art von dromologischem Fortschritt als Kraft in sich selbst, als Wachstum eo ipso. "Die historischen Entwicklungen des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts haben jedoch die Überzeugung des Historismus von einer intentional gesteuerten Kulturentwicklung der Menschheit zur Freiheit und zur politischen Selbstbestimmung der Nationen ad absurdum geführt." ²²

Bleibt Kultur als des Menschen zweite Natur, gleichgültig ob absurd oder nicht. Diese Gegebenheit lenkt den Blick nicht nur auf neue Horizonte der Geschichte des Menschen, sondern (fast) zwangsläufig auch auf die Idee der Entwicklung als solcher, was unter ihr zu verstehen sei, unabhängig von jeglichen Beurteilungen oder Ideengebungen derselben. Es galt, das Verhältnis von Geschichte, Wandel und Fortschritt zu fassen mit dem Ziel, zu so etwas wie einem Modell der Weltentwicklung zu kommen bzw. sich einem solchen zumindest anzunähern. Wie Levi-Strauss es formulierte, geht es allgemein um das *historische Feld* – vergleichbar der oben eingeführten Idee des Evolutionsraums – und spezifisch um Aussagen, die auf dem Mikro- oder Makrolevel von Geschichte getroffen werden, als den beiden Polaritäten, zwischen denen sich ein solches Feld aufspannt: "The historical discourse seeks to represent the unfolding along a temporal line of a structure whose parts [microlevel] are always something less than the totality which they constitute and the totality of which [macrolevel] is always something more than the sum of the parts or phases which make it up." ²³

Eine Charakterisierung, die auf die Beschreibung soziokultureller und biotischer Systeme gleichermaßen zutrifft, als den beiden großen Verzweigungslinien innerhalb derer Entwicklung als Evolution stattfindet. Es geht um beides, denn Kultur als zweite Natur hat immer noch ihren Gegenpol behalten ohne den sie nicht sein könnte, das Reich des Kreatürlichen; und eine 'Geschichte an sich' umfaßt beides, wenigstens von der Sache her. Levi-Strauss' Charakterisierung der Ausgangsproblematik ist der eine Aspekt. Der andere: solche Beschreibungen, vor allem die auf dem 'Makrolevel', sind ihm zufolge unüberwindbar mythisch. Um die Problematik in ihrem ganzen Gewicht verstehen zu können was die Idee der Entwicklung angeht, meint letztlich von Geschichtsmorphologie als solcher, lohnt ein längeres Zitat. Denn dieses mythische Moment ist bei allen Wissenschaften vorhanden, sagt er, auch bei den sogenannten 'exakten', da Wissenschaften letztlich konstituiert werden durch "...arbitrary delineations of the domains that they will occupy between the poles of mythic comprehensions of the totality of experience, on the one side, and the "blooming, buzzing confusion" of individual perceptions, on the other...this is especially true of a field such as historiography, which seeks to occupy a specifically human domain that is the supposed "middle ground" between the extremes. But this putative middle ground does not emerge apodictically from the welter of events and the information we have of the human past and present; it must be constituted. And it is constituted...by virtue of a conceptual strategy that is *mythic*, and that identifies the "historical" with the experiences, modes of thought, and praxis peculiar to modern Western civilization...the presumed "coherency" of history, which Western historical thought takes as its object of study, is the coherency of myth...to *historize* any structure, to write its history, is to mythologize it." ²⁴

Wir erinnern uns: Wissenschaft auf die Spitze getrieben wird zum Mythos; dann erst recht eine Geschichts-'Wissenschaft', nach Jacob Burckhardt "die unwissenschaftlichste aller Wissenschaften." Und die Mythologie einer Western Civilization haben wir kennengelernt, sowohl im lebensweltlichen Konnex von Geschichte und Erfahrung im Rahmen unserer Alltagskultur als auch im Rahmen der in dieser Arbeit eröffneten Perspektiven. Allein, das hilft alles nichts, so wichtig diese Aspekte auch immer sein mögen. Was bleibt ist die *Tatsache* von geschichtlicher Entwicklung und damit die der Notwendigkeit, sie zu erfassen.

²² Jaeger (op. cit.): 800f.

²³ Zit. in White (op. cit.): 102f.; Hinzufügungen in eckigen Klammern vom Verfasser.

²⁴ Zit. in White (op. cit.): 103f.; Hervorhebungen durch White. Die gesamte hier angesprochene Problematik wurde im Kapitel *Mythische Wirklichkeiten* behandelt und kehrt hier in vollem Umfang zurück, wenn Entwicklung nicht lediglich idiographisch, sondern als Evolution erfaßt werden soll. Zu Wissenschaft und Mythos siehe S. 17. Burckhardt zit. in Goertz (op. cit.): 25

Wobei es lohnt, an die Anfänge eines solchen Versuchs zurückzukehren, da gerade diese viel über seine weltbildlichen Grundlagen vermitteln, so die These. Eine Bewegung, auch die einer Erfassung von Entwicklung, konstituiert sich in ihren Anfängen, gerade was besagte Grundlagen anbelangt. Denn es sind diese Grundlagen, die sich in Gestalt einer *mythologischen Prägung* lange durch das weitere Geschehen, die weitere Geschichte einer solchen Erfassung durchziehen; eine weitere These, die im Laufe der vorliegenden Abhandlung mit einigen Beispielen belegt werden sollte. Zuerst jedoch zum Generellen.

Bei Entwicklung als Evolution gibt es zwei grundsätzliche Konzepte die, obwohl sie manchmal überlappen, doch als distinkte Auffassungen angesehen werden können, bis auf den heutigen Tag: Evolution als Prozeß kann sich in der Weise einer gradualen Entwicklung vollziehen, meist im Sinne einer Anagenesis vom Einfacheren zum Komplexeren, oder abrupt, mit Brüchen, Krisen und erratischen Schwankungen. Es geht mit anderen Worten um die (letztlich mythischen) Vorstellungen von kontinuierlicher vs. diskontinuierlicher Entwicklung als zwei grundlegenden Evolutionsmodellen. Damit verbunden wird die Idee des Fortschreitens einer Entwicklung problematisiert. Während beim ersten Modell Fortschritt nahezu garantiert scheint, wird er beim zweiten zweifelhaft, sogar im Sinne einer Katagenesis, einer *Devolution* in Richtung Niedergang. Denn Bruch oder Krise muß nicht nur "unterbrochene" Kontinuität der Art bedeuten, daß eine einmal eingetretene Entwicklungstendenz zwischenzeitlich aussetzt, dann aber wieder Raum greift (der Fall, der auf S. 69 und allgemein auf S. 77f. behandelt wurde) – Bruch kann auch bedeuten, daß eine einmal eingeschlagene Entwicklung plötzlich abbricht, erlischt. Was auch bedeutet, daß der Zufall Einzug halten kann (nicht muß, sondern lediglich kann), zusammen mit dem bloß Kontingenten, das sich aus ihm ergibt. Ein Aspekt bzw. Modell 'natürlicher Entwicklung', das mit dem der kontinuierlichen Entwicklung in Form der Katagenesis zusammenfallen kann (wiederum: nicht *muß*). Wenn man 'Bruch' auch als den Zerfall von Ordnung auffaßt, so besteht laut dem Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik eine übergreifende Tendenz im Universum – die der Bewegung hin zur Entropie, zu einem zunehmenden Zerfall geordneter Strukturen; oder mythologisch gesprochen, die Tendenz der Welt, als Kosmos hin zum Chaos, dem anfänglichen Urzustand zurückzukehren.²⁵

Sieht man von den Alternativen Zyklus oder Vektor und von der einer Eschatologie ab, so gibt es drei große abendländische Evolutionsmodelle: graduale Entwicklung in Richtung einer Anagenesis (der weltbildlich dominierende Fall) oder Katagenesis (Spengler und andere), erratische Entwicklung mit der starken Tendenz zum Zufälligen, per se Nicht-Prognostizierbaren und somit A-Morphologischen; und als übergreifende Tendenz die einer universellen Katagenesis, eines unaufhaltsamen Zerfalls von 'Welt' in Richtung Entropie. Wobei diese drei großen Evolutionstendenzen (denn das sollen sie ja sein, beobachtete *Realität* wiedergegeben durch Modelle) ineinander spielen können, der Idee einer Entelechie folgend. Wie es Teilhard de Chardin formulierte, ist die Welt weder reines Zufallsprodukt noch Ergebnis einer göttlichen Planung, weder ohne Harmonie noch von prästabilisierter Harmonie. Sie ist von einer poststabilisierten Harmonie, sie harmonisiert sich selbst, folgt ihrer eigenen selbsterzeugten impliziten Ordnung – die Idee der Autopoiesis klingt an, des "Selbstmachens" der Welt ohne bewußtes oder gar beabsichtigtes menschliches Zutun. Was auch bedeutet, daß sie den Mensch nicht braucht, daß sie der erwähnten "Historisierung von Strukturen" nicht bedarf; daß wir nie etwas verstehen werden.

Leibniz war der erste, der das Konzept einer gradualen Entwicklung explizit formulierte, einer *transition by degrees* von einem Raum zum anderen und einer Zeit zur nächsten; einer Kontinuität des historischen Prozesses mit einem Kosmos als seinem räumlichen Äquivalent.²⁶ Das Konzept, das später von Darwin auch für die Evolution biotischer Systeme

²⁵ Vgl. beispielsweise Riedl, Rupert (2003): 16; sowie 145, zu Teilhard de Chardin.

²⁶ White (op. cit.): 137. Vgl. die auf S. 101 genannten gegensätzlichen griechischen Vorläuferkonzeptionen.

übernommen werden sollte, wurde von Herder für soziokulturelle Systeme weiterentwickelt – bewußt wurden diese technischen Ausdrücke gewählt, um den übergreifenden Erklärungscharakter der Konzepte zu verdeutlichen. Es gibt nichts Willkürliches, nichts Zufälliges in der Geschichte dieser Systeme, und individuelle geschichtliche Manifestationen sind Ausdruck einer dahinterliegenden "Idee, die sich zur Wirklichkeit bringen will" (vgl. oben, Humboldt), nämlich der Fähigkeit des Menschen, sich anzupassen, zu überleben und zu wachsen. So wird auch das Irrationale – ein Element geschichtlicher Entwicklung, das die Aufklärung sehr beschäftigt hatte, da sie indirekt das Zufällige in den Vordergrund des Geschehens schiebt – in einem solchen Konzept gradualer Entwicklung eingeschlossen. Für Herder gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Rationalem und Irrationalem, zwischen Vertrautem und Fremden. Den Übergang der Aufklärung zum Historismus markierend, ist für ihn alles gleich vertraut oder gleich exotisch, dergleichen Unterscheidungen spielen keine Rolle mehr. Existenz ist ein Wert in sich, bedarf keiner Ableitung oder gar Rechtfertigung – Evolution wird zur Hervorbringung des Möglichen, der Evolutionsraum weitet sich ins Unübersehbare, d.h. hört damit auf, als eigentlicher *Raum* vorhanden zu sein. Cassirer, Herder zitierend: "History brings forth new creatures in uninterrupted succession, and on each she bestows as its birthright a unique shape and an independent mode of existence. Every abstract generalization is, therefore, powerless with respect to history, and neither a generic nor any universal norm can comprehend its wealth."²⁷

Eine solche Sichtweise kontinuierlicher Entwicklung bedeutet dann zu Ende gedacht, daß eine Morphologie von Geschichte keinen Sinn ergibt weil es zu keinem Ergebnis führt, Prozesse einer Makroevolution zuschreiben zu wollen, die bestimmten Regelmäßigkeiten folgt; daß es lediglich möglich ist, die verschiedenartigen Lebensformen in Kultur und Natur 'sympathetisch' aufzugreifen und in sich, als solche genommen verstehen zu wollen. Und vielleicht noch wichtiger, es bedeutet des weiteren, daß die Idee einer Evolution darwinistischer Prägung lange vor Darwin gedacht wurde; geht es doch um Anpassung, Überleben, Wachstum all dieser gleichberechtigten Existenzformen. Was einen weiteren Hinweis auf die lebensweltliche Bedingtheit von Weltbildern liefert – über das aufstrebende, konkurrenzorientierte und alleine am individuellen Können orientierte Bürgertum wurde mehrfach gesprochen. Dabei war es das als so geschichts-unsensibel angeprangerte 18. Jahrhundert, das nicht nur die Idee einer 'Geschichte an sich' hervorbrachte, den notwendigen Durchbruch, um *Entwicklung* überhaupt konsequent denken zu können, sondern das auch die Natur wiederentdeckte. Beziehungsweise, wenn man dem Mythos über unser modernes



Abb. 19: Ideale Landschaft²⁸

Geschichtsverständnis glauben will, überhaupt erst entdeckte, zunächst in der Kunst. Es ging beim Versuch die Natur zu erreichen zunächst darum, den Typus zu suchen, das jeweils Individuelle, nur Spezifische zu beseitigen um der Form gewahr zu werden, auf welche die Natur zustrebt. Wie später bei Darwin sollte das "Wesen der natürlichen Art" zum Ausdruck gebracht werden, wobei auch hier wieder die *augmented reality* eine Rolle spielt: die Natur versucht zwar, in einem immerwährenden Prozeß des Werdens zu ihrem jeweiligen Typus zu finden; was jedoch

²⁷ Herder und Cassirer zit. in White (op. cit.): 138f.; Herder bezieht explizit die Evolution biotischer Systeme mit ein (White: 139). Zum Irrationalen und der Aufklärung siehe White: 142, der als ihr Ziel "a judicious balancing of the reason and the emotions in the construction of a just humanity" sieht.

²⁸ Gobelin, 18. Jahrhundert. Schloß La Gataliniere, Frankreich; unbekannter Meister. Aufnahme des Verfassers.

impliziert, daß sie als aktuelles So-Sein zu jedem Zeitpunkt unvollkommen ist. Das gilt besonders für einen (unbestimmten aber angenommenen) zentralen Typus, auf den hin sie hinstrebt, als *Gestalt* der Natur. Nur die Kunst ist in der Lage, den Typus vollkommen zu erschließen. Damit sind wir beim englischen Garten angelangt (vgl. S. 84): Kunst als Technik ist das, was Natur hervorzubringen nicht in der Lage ist. Es bedarf der Kultur als des Menschen zweiter Natur um "Natur zu sich selbst zu bringen" (wie Hegel sagen würde), was auch voraussetzt, daß wir ihre *Entwicklung* verstehen: die in einem wörtlichen Sinne ideologische Geburtsstunde von Evolutionstheorien. Gleichzeitig wird die Natur damit ebenso individualisiert wie die menschliche Geschichte bei Herder. Denn seit den Enzyklopädisten wird ihr Wirken jetzt nicht mehr verstanden als "konzentrisches Streben" nach einem zentralen Typus, sondern "...als eine 'unaufhörlich fließende Bewegung', eine auf Verschiedenheit hinwirkende Ausbreitung, in der sich die Kräfte der dunklen Urgärung der Materie entfalten. Nun ist nicht mehr der *Idealtypus* Zeuge der schöpferischen Absicht der Natur, sondern das *Individuum*..."²⁹ In diesem Zuge wird Natur ästhetisiert, die Idee der Schöpfung zeigt sich gefällig, es setzt ein Rückzug in "die Welt der Phantasie und der Innerlichkeit" ein, der später mit den Romantikern perfektioniert werden sollte. Ästhetik, eine Erfindung des Barock, wird zur subjektiven *aisthesis*, zur Wahrnehmung des Individuellen, vollzogen von Individuen die nach Kant entschlossen sind, keinem äußeren Gesetz mehr zu gehorchen sondern autonom zu sein, "einzig dem Gesetz unterworfen, das sie in sich selber finden und anerkennen." Liest man das, so wird einem klar, daß das absolute Ich eines Fichte nicht mehr lange auf sich warten läßt. Hier wenigstens war Freiheit erreichbar, im Bereich des Privaten, der subjektiven Wahrnehmung; denn die Realisierung der Freiheit in der historischen Realität eines Absolutismus und später der 1840er Jahre erwies sich schwieriger als gedacht. Zudem bereitete die tatsächliche Freiheit eines kapitalistisch-industriellen Komplexes, der als neue "hinwirkende Ausbreitung" und faktische zweite Natur des Menschen fungierte, als dromologischer Fortschritt zusätzliche Probleme. Wie kann man inmitten von Fabrikschloten, beschleunigten Lebensprozessen die der Uhr gehorchen und überfüllten Städten wirklich frei sein? Betrachtet man diese tatsächliche Evolution, so bedarf es hier ebenfalls einer Kunst als Technik, um die Probleme zu lösen; nach Rousseau die einer *art social*,³⁰ einer neuen Technik für neue Probleme die es erlaubt, den vom kapitalistischen Prozeß kolonisierten Innenraum des Menschen neu zu ordnen, gänzlich neu zu strukturieren – das heißt, vernünftig *neu* zu kolonisieren. Lange nach den Tagen der Renaissance findet die Utopie wieder ihren Platz in der abendländischen Geschichte. Der Mensch ist frei geboren, sagt Rousseau, "...nur darf ihm dann die ursprüngliche Freiheit des Individuums nicht genommen werden, wenn er in die Gesellschaft eintritt und zum Bürger wird. Doch überall ist er gefesselt."

Evolution und Geschichte

Zurück zur Natur. Was später von der Idee des zentralen Typus bleiben sollte ist nicht das teleologische Ende, sondern der Anfangspunkt natürlicher Entwicklung, in soziokulturellen wie biotischen Systemen gleichermaßen. Bei letzteren ist es LUCA, der Last Universal Common Ancestor als Ausgangspunkt aller folgenden Evolution,³¹ der Versuch, in Demokrit'scher Manier Alles auf ein letztes Unteilbares, das *atomos* eines mythischen Anfangs zurückzuführen der nun wissenschaftlich als Beginn jeglicher Kosmogense nachweisbar wird: der Urknall, der last universal common ancestor usw. Meint, mythologisch übersetzt: wenn das Ende der Welt schon unklar ist, muß wenigstens der Anfang, die Weltschöpfung verständlich sein. Bei soziokulturellen 'Systemen', also konkreter, bei der

²⁹ Starobinski (op. cit.): 118; Hervorhebungen durch den Autor. Und 13, zur Ästhetisierung der Natur. Sowie 12, zu Kant und der inneren Freiheit.

³⁰ Starobinski (op. cit.): 12, auch zum Folgenden. Die *art social* wurde anderthalb Jahrhunderte später zum *social engineering* des Behaviourismus, der gezielten Verhaltenssteuerung.

³¹ ARTE, 14.11. 2009

Geschichte des *Menschen* ist es eine ursprüngliche soziale Einheit, eine Morgan'sche Urgesellschaft von der alles seinen Ausgang nahm. Das mythische Bestreben ist in beiden Fällen das gleiche – Evolution als Mythos, jedoch als nicht vollständiger, da er nur den Anfang der Welt kennt, ihre Bestimmung jedoch aus den Augen verloren hat. Das anscheinend ewige Problem des Verhältnisses zwischen Geschichte und Sinn kehrt wieder. Um Entwicklung zu verstehen, muß die Fülle der Fakten transzendiert werden, um so etwas wie eine 'natürliche Entwicklung' überhaupt nachzeichnen zu können. Was inhaltlich bedeutet, daß die jeweils erzählte Geschichte Erfahrungsqualität in der Art aufweist, daß es so gewesen sein muß, wie es die betreffende Geschichte behauptet. Denn, so Rösen, "historischer Sinn liegt in der Erfahrungsqualität vergegenwärtigter Vergangenheit", es geht um die Plausibilität der dargestellten Zusammenhänge,³² mit einem Wort, um die Darstellung einer komplexen Realität als sinnhafte Wirklichkeit – die wirklich so war wie es von der erzählten Geschichte postuliert wird.

Genau das machte zunächst Schwierigkeiten, bei soziokulturellen und biotischen Systemen gleichermaßen. Denn der *fossil record* beider Systemtypen zeigte alles andere als eine graduale, kontinuierlich verlaufende Entwicklung. Man konnte keine übergreifenden, das gesamte Geschehen seit illo tempore durchziehenden Tendenzen erkennen, es verlief alles viel zu diskontinuierlich, in Brüchen, zu revolutionär bis weit in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. "Die Revolution stellt für diese Bürger, die ihr alles verdanken, die Bresche dar, durch welche das Übel in die Welt getreten ist...Das eiserne Zeitalter der Industrie und der demokratischen Aufstände sah hinter sich eine goldene Zeit...verschwinden",³³ und schon das 18. Jahrhundert selbst brachte im Sinne von Geschichte als beschleunigter Bewegung einen Lebensstil der *endlosen* Tätigkeiten hervor: "...sei es die Jagd nach Vergnügen, die Ausbreitung des Handels, die Erforschung der Natur, kein Besitz darf als endgültig betrachtet werden, denn der Besitz gehört zum Augenblick, und der Augenblick ist sogleich vergangen. Jenseits des Erreichten vernimmt die Unrast schon einen neuen Ruf, und in ihm sucht unser Leben seinen Neubeginn, seine Bestätigung."

Auch bei der Erforschung der Natur steht man vor dem Diskontinuierlichen, nachdem man zuerst ihrer Größe, ihrer "Ästhetik des Unendlichen" gewahr wurde, das Beeindruckende einer "herben und rauhen Großartigkeit" realisierte, die in ihren Schöpfungen zutage tritt³⁴ – am Orinoko eines Alexander von Humboldt ist der englische Garten sehr weit weg, und auch der Versuch, das Neue in einen Kosmos zu fassen gestaltet sich als sehr mühsam, nahezu ungliederbar aufgrund der Fülle des Verschiedenen. Mit dem frühen Versuch Linnés, eine relativ überschaubare, einfach gegliederte taxonomische Welt des *Systema Naturae* zu schaffen an dessen Spitze der Mensch steht, als höchstes Wesen der Primates oder Herrentiere, ist es nicht getan. Das Revolutionäre war aber, den Menschen *in* ein solches System der Natur einzuordnen; ein neues Element abendländischer *conditio humana*, denn er steht nicht mehr außerhalb der Natur wie vordem sondern wird Teil ihrer 'natürlichen' Entwicklung, wenn auch als Apex, als Kulminationspunkt. Der Mensch bleibt nicht mehr ein *akosmeton genos*, im Gegenteil, er wird integraler Bestandteil einer kosmischen Gesamtentwicklung. Ferner geht es darum, nicht nur ein statisches System zu entwerfen bzw. in Richtung des angesprochenen historischen Sinns aus dem Gegebenen abzuleiten, als Wirklichkeit, sondern deren Dynamik zu erfassen: Naturgeschichte muß geschrieben werden, so, wie man vorher (nur) die Geschichte des Menschen zu erfassen suchte. Der Idee der *physis* wieder nahekommend, soll die Natur in ihrer Ursprünglichkeit als selbstwirkende Kraft, in ihrer Eigenschaft als *natura naturans* begriffen werden. Was wie gesagt problematisch ist, aufgrund enormer Diversität und Diskontinuität des 'Natürlichen'. Als Cuvier Fossilien im Pariser Becken entdeckt, kann er sich zuerst keinen Reim darauf machen.

³² Rösen (1997, op. cit.): 34; zum grundsätzlichen Problem S. 29, 45. Letztlich geht es implizit um Objektivität.

³³ Starobinski (op. cit.): 9, und 11, zu den *endlosen* Tätigkeiten.

³⁴ *ibid.*: 166, nach einer Passage von Addison's *On the Pleasures of the Imagination*. 'Kosmos' bezieht sich hier auf Alexander von Humboldts' Hauptwerk.

Die gemachten Funde hatten keinerlei Ähnlichkeit mit der heutigen Fauna, mehr noch, es mußte eine Abfolge ganz verschiedener Faunen in der Zeit gegeben haben, wie er anhand der geologischen Schichten erkannte, eine Abfolge von lauter Diskontinuitäten. Im Sinne der *historia abscondita*, aber auch dem sehr konkreten der Renaissance-Entdeckungen muß es Welten gegeben haben, von denen wir keine Ahnung hatten. Diese Faunen müssen jeweils durch eine sintflutartige Katastrophe ausgelöscht worden sein, vermutete er, worauf dann eine je neue Fauna geschaffen wurde. Man sieht am Beispiel seiner Katastrophentheorie, das selbst das ausgehende 18. und noch das 19. Jahrhundert, trotz allem gesellschaftlichen und lebensweltlichen Wandel, der in der Umgebung dieser frühen Naturforscher vor sich ging, direkt vor ihren Augen passierte, mit der Idee einer Entwicklung als *Wandel* ihre weltbildlichen Probleme hatten. Cuvier ging von einer Konstanz der Arten aus, die jedesmal (nach einer Katastrophe) eines neuen Schöpfungsaktes bedurfte; und der Mensch, der Primat der Schöpfung, hatte sowieso keine Vorfahren.³⁵ Erst Saint-Hilaire erkannte (bzw. wagte vielleicht zu denken), daß es zwischen den verschiedenen Formen so etwas wie eine Verbindung geben müßte – er verglich verschiedene Baupläne, die anscheinend durch die Zeiten hindurch bestimmten *constraints* genügen mußten, d.h. eine gewisse Kontinuität muß vorhanden gewesen sein und zu einem *balancement des organs* geführt haben; es war die Geburt der Morphologie vor Goethe. Damit muß aber auch ein gewisser Wandel eingetreten sein, eine Entwicklung, denn die untersuchten Formen waren, unabhängig von ihrem jeweiligen Bauplantypus, keineswegs identisch, verschiedene morphologische Niveaus traten auf. Es gab zwar Wesensähnlichkeiten, Homologien gemäß des Bauplantypus, aber eben auch Entwicklung. Ob kontinuierlich oder nicht, darüber konnte man noch nichts aussagen; fest stand nur, daß es eine zeitlich *lange* Entwicklung gewesen sein mußte, eine Evolution im echten Sinne. Eine langfristig vonstatten gehende und vor allem andauernde Entfaltung, eine *e-volutio* mußte ganz ohne Zweifel während der Erdgeschichte passiert sein.

Das war neu. Nicht nur die Geschichte des Menschen ist dem Wandel unterworfen, entwickelt sich ständig fort, sondern auch die der Natur, ja mehr noch, die der ganzen Welt. Der Geschichtsraum war allumfassend geworden. Charles Lyell entdeckte die Stratigraphie, anhand derer er die Abfolge ganzer erdgeschichtlicher Epochen zeigen konnte. Was das Werden der Organismen, also des Kreatürlichen selbst anbelangt, so war Lamarck der erste, der dies explizit postulierte. Für eine Geschichtsphilosophie relevant trennte er auch den Prozeß des Erkennens von dem des Erklärens;³⁶ Erkennen spielte noch eine Rolle, ganz im Sinne einer Naturgeschichte oder wie es damals noch aufgefaßt wurde, einer *Naturphilosophie*, die sich neben einer Geschichtsphilosophie etablieren sollte (Lamarcks' Hauptwerk hieß "Philosophie Zoologique") – erkennend sollte das Reich der Kultur und der Natur beschrieben und erklärt werden, was essentiell für eine Morphologie von Geschichte ist, der kreatürlichen wie der menschlichen. Dieser Ansatz wurde unter dem Einfluß des dromologischen Fortschritts bald fallengelassen: "...daß es der Biologie geschehen ist, den Prozeß des Erkennens erst nicht bedacht, dann dessen Gegenüber zum Erklären übersehen zu haben; namentlich unter dem Einfluß der 'exakten Wissenschaften', in welchen das Erkennen überhaupt durch das Erklären ersetzt werden sollte. Dabei liegt es auf der Hand, daß nur etwas Erkanntes erklärt werden kann, daß die Erklärung nicht besser sein kann als die Richtigkeit des Erkennens...Diese Einsicht...wird aber künftighin und bis in unsere Tage zur grundlegenden Problematik, weil man in wichtigen Wissenschaften...in die Falle der Ansicht geriet, man könne Erkennen durch Erklären ersetzen." Eine Anschauung, die 'Natur' nicht als Erkenntnisobjekt, sondern primär als Quelle der Arbeitskraft sehen sollte, wie es Helmholtz formulierte, dienstbar der neuen Physik als der "modernen Mythologie".³⁷ Was auf eine Versachlichung der Natur hinausläuft, auf eine durchgängig nutzbar gemachte *natura naturata*; so zumindest das mythische Ziel.

³⁵ Nach Riedl (op. cit.): 38f. Und 40, zu Saint-Hilaire. Zur Idee der Evolution vgl. S. 11, Fußnote 38.

³⁶ *ibid.*: 34; wörtl. Zitat: 34 und 42

³⁷ Vgl. Sternberger (op. cit.): 39f.

Das geschah jedoch erst viel später, gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Zuvor ging es darum, diesen Prozeß des Werdens selbst zu verstehen. Wenn die Welt des Kreatürlichen ebenso der Entwicklung durch Wandel unterliegt wie die des Menschen, muß es doch irgendwelche Gesetzmäßigkeiten geben, oder wenigstens einige Regelmäßigkeiten, denen dieser Wandel und ihn begleitend, die Fülle der beobachtbaren Formen folgt. Das Hauptproblem war das Erkennen und Erklären des *systema naturae* unter Bedingungen einer rekursiven Kausalität.³⁸ Denn bei den Formen des Lebens und ihrer Verwandlung in andere, d.h. bei Morphogenese als Evolutionsprozeß, schien die Kausalität einer Physik nicht zu genügen, klare einsinnige Ursache/Wirkungs-Ketten waren hier nicht auszumachen; die klassische, bislang herrschende Vorstellung einer linearen Kausalität war nicht ausreichend, um den Wandel von Lebensphänomenen zu deuten. Verbunden mit dem Hauptproblem stellte sich das jeder Geschichtsschreibung: die Konstruktion von Geschichte in Gestalt der Rekonstruktion vergangener Lebenswelten. War der Versuch einer Taxonomie, einer Einordnung der Lebewesen in *systematische Einheiten* eine Illusion, eine bloße Erfindung statt einer Entdeckung? War der Goethesche Typus nicht lediglich ein versteckter Platonismus der versucht, "ein der Welt vorgegebenes Prinzip zu denken" und die Fülle der Lebenserscheinungen diesem Prokrustesbett anzupassen? Bei der Taxonomie des Kreatürlichen stellte sich somit die gleiche Kardinalfrage wie bei der einer Geschichte des Menschen, die als Analogie zur biologischen 'systematischen Einheit' mit Ideen wie einer Abfolge der Zeitalter, der Epochen, der spezifischen Kultur einer 'Gesellschaft' (was unterscheidet Kulturen denn, wie wandeln sie sich wirklich) oder Gesellschaftsformen aufwartet – ist das nicht alles ein bloßes Erklärungsartefakt, das mit Erkennen nichts mehr zu tun hat? In beiden Fällen einer *Natura* und einer *Cultura* war das große Killerargument: ist ein Begriff wie "natürliches System" nicht ein Widerspruch in sich selbst? Denn "...Systeme seien menschengemacht, nicht Sache der Natur, und wenn ein System naturgemacht sein sollte, dann sei es eben kein System."³⁹

Die Betrachtung lebendiger Prozesse des Werdens in Gestalt von systematischen Einheiten, von Taxonomie, erdgeschichtlichen oder menschlichen Epochen erwies sich als zu statisch, als irgendwie noch zu sehr dem Erbe eines traditionell abendländischen Weltbildes christlicher Prägung verhaftet, in Hierarchisierungen eines geschlossenen Kosmos zu denken. Dieses Denken war zu *kosmisch*, zu strukturfixiert; es galt nun, sich auf den Prozeß zu konzentrieren, auf das Werden als solches. Wieder beobachten wir morphologisch eine Umkehrung der Entwicklungsverläufe: während die Geschichte des Lebens erst nach der des Menschen entdeckt wurde (s. o.), setzte eine konsequente Prozeßbetrachtung zuerst bei der Geschichte des Lebens ein, mit Charles Darwin, und erst viel später bei der Geschichte des Menschen. Letzteres erst nach der früher beschriebenen Krise des Historismus, als 'die' Geschichtswissenschaft bereits begann, sich in Einzeldisziplinen und viele verschiedene Untersuchungsfelder aufzulösen, in Form hermeneutischer Geistes- und Kulturwissenschaften welche angesichts "der dominierenden Gegenwartserfahrung einer geschichtlichen Wirkungsmächtigkeit gesellschaftlicher und ökonomischer Rahmenbedingungen menschlichen Handelns" aus dem Boden schossen, wobei schon die Formulierung das Überwältigtsein durch den neuen dromologischen Fortschritt zum Ausdruck bringt. Max Weber war der letzte, der an der Idee einer "idealtypischen Begriffsbildung" als "konstruktivem Erkenntnisvorgang" festhielt.⁴⁰ Es ging zwar immer noch um das Ziel einer Geschichtstheorie, zu "den eigentlichen Bewegungsstrukturen historischer Prozesse vorzustoßen", aber der Konnex zwischen Weltbild und Alltagserfahrung wurde zu stark.

³⁸ Zum Hauptproblem siehe Riedl (op. cit.): 170, sowie 171f., zur Taxonomie. Zum Problem rekursiver Kausalität für jede Art von Geschichtsschreibung siehe S. 45, und die Schemata von Abbildungen 1 und 5 als Beispielen.

³⁹ Riedl (op. cit.): 171f.

⁴⁰ Vgl. Jaeger (op. cit.): 801f.; auch zum Ziel der Geschichtstheorie, siehe S.3. Und 105f., zum Historismus.

Innerhalb der Geschichte als Umwelt passierte einfach zu viel, zu viel Verschiedenes, und viel zu schnell um noch wirklich verstanden werden zu können, an die alten Ideale einer *periphyseos historia* und damit verbunden, einer Natur- und Geschichtsphilosophie war nicht mehr zu denken. Im Gegenteil, es schien, als ob man resigniert hätte. Der Vorwurf an die Geschichtstheorie lautet, "...daß sie nicht nur methodisch unzulässig, sondern auch sachlich falsch sei, da sie ein inhaltlich verzerrtes Bild der historischen Wirklichkeit erzeugt...Anstelle...Entwicklungstheorien in der Tradition des Fortschrittdenkens komme es eher darauf an, die Individualität und die Vielfalt der historischen Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen...Dieser Verlust der Einheit "der" Geschichte zugunsten der Individualität ihrer Erscheinungsformen verbindet sich mit dem anti-theoretischen Argument, daß diese Vielheit von Einzelgeschichten nicht mehr in die Einheitsvorstellung einer einzigen Geschichte zurückgenommen werden dürfe und daß damit zugleich die Existenzvoraussetzungen der traditionellen Geschichtstheorie entfallen seien." ⁴¹

Soweit zum heutigen Stand, was ein *systema naturae* des Menschen anbelangt, der aufgeklärten Hoffnung der Kultur als seiner zweiten, und eigentlichen Natur. Alles scheint sich mittlerweile im Fortschreiten vielfältiger Entwicklungsprozesse aufzulösen. Wobei das alte geschichtstheoretische Problem wieder auftaucht, wie man ein inhaltlich verzerrtes Bild denn anders erkennen kann als durch eine Vorahnung der Wirklichkeit, die da beschrieben werden soll – als einer Vorstellung von *Ganzheitlichkeit*, eben dem, was zu erreichen so vehement abgelehnt wird. Daneben fallen Parallelen zu ursprünglichen Ansätzen auf.

Wie anfangs bei der Erforschung der Natur steht die Vielfalt, der Reiz des Individuellen im Vordergrund, die Macht des idiographisch Besonderen das es zu entdecken und zu entschlüsseln gilt. So schreibt Ernst Haeckel, daß die Natur wie ein autogenerierender Künstler arbeite, in der Lage, eine Form nach der anderen hervorzubringen, und versuchte, diese Formen in seinem Werk *Kunstformen der Natur* zum Ausdruck zu bringen.⁴² Mit Blick auf den Versuch, ein *systema naturae* begreifen zu wollen, ist hier eine Perspektive auf die natürliche Fülle von besonderem Interesse: die ihrer Idealisierung. Haeckels Formen beispielsweise sind alles andere als nur 'natürliche' Formen, sondern "idealisierte und systematische Modelle", der Versuch einer Systematik zur Fassung der Formenfülle. Er war unter den ersten, die das später so häufig verwendete Stammbaum-Schema einer Phylogenese, einer Stammesentwicklung einsetzten – Ausdruck eines ebenfalls bis heute gültigen Versuches, die Entfaltung des Lebens als stetigen Fortschritt von niederen zu höheren Formen wiederzugeben, bis hin zum Menschen.⁴³ Worin nicht nur die wissenschaftliche, sondern vor allem die weltbildlich-mythologische Bedeutung solcher Stammbäume liegt; wie der Name sagt, fangen sie unten irgendwo an, bei den LUCA's niederer, generalisierter Ausgangsformen als noch "primitiver" Gestalt des Lebens, um sich dann in einem anagenetischen Prozeß zum Licht nach oben hin auszubreiten, in zunehmender Entfaltung. Was auch eine Form der Entelechie ist: die Idee des Idealtypus dem die Natur als Ganzes zustreben soll mag zwar aufgegeben worden sein, aber *Streben* gibt es immer noch, und zwar *nach oben* wie bei einer gotischen Kathedrale. Die dieser Entelechie innewohnende implizite Ordnung scheint gleichsam dazu zu zwingen, die Entfaltung des Lebens scheint gar nicht anders vonstatten gehen zu können als auf einem Weg wachsender Differenzierung voranzuschreiten.

Methodologisch-formal stellen sich bei solchen Stammbäumen zwei vorrangige Probleme (vorrangig heißt nicht *ausschließlich*): zum einen das der Verbindung zwischen den verschiedenen Lebensformen, die Frage nach den Missing Links. Zum anderen muß die Frage beantwortet werden, wie diese Lebensformen überhaupt entstanden, auseinander hervorgegangen sind; ob es da nicht einen allgemeinen Mechanismus gäbe, der einem solchen Prozeß universalen Werdens zugrunde liegt, ihn überhaupt erst ermöglicht. Die letztgenannte

⁴¹ Jaeger (op. cit.): 797f.

⁴² Kort, Pamela (2009): 43, auch zur idealisierenden Systematisierung.

⁴³ Richards, Robert J. (2009): 92

Frage wurde (vermeintlich) durch Darwin beantwortet, mit seiner Abstammungslehre: die Geschichte des Lebens mag zwar in ihrer Gesamtbewegung anagenetisch verlaufen, ihr Motor ist jedoch – letztlich – Zufall, nämlich der der Mutation. Mutation erzeugt Variation, Variation kann durch den Einfluß der Umwelt selektioniert werden, da der Zwang zur Anpassung an umweltliche Gegebenheiten offenkundig notwendig ist (Adaptation) um überleben zu können. Von den obengenannten drei großen Alternativen geschichtlicher Entwicklung (S. 107) scheint zumindest bei der biotischen Geschichte der Zufall zu obwalten, mit der merkwürdigen Emergenz einer Als Ob-Gerichtetheit des gesamten Prozesses hin zur Höherentwicklung. Was das für die Humangeschichte so wichtige Verhältnis zwischen Geschichte und Sinn angeht, kann diesem Geschehen ein Sinn nicht abgewonnen werden – es passiert einfach, wenn auch, wie gesagt, so angelegt, als ob es einer Teleologie zum höher Entwickelten hin folgen würde. Denn offensichtlich findet im Lauf dieser Geschichte eine *adaptive Radiation* statt, eine Aufspaltung in verschiedenste Gestalten (die Idee der Bauplantypen) und Formen als Ergebnis von Anpassungsprozessen. Das ist kurz gefaßt die auch populär gewordene vorherrschende Auffassung von Evolution bis heute. Oder in mythologischer Perspektive betrachtet, auf der Basis der alten Dichotomie Natura/Cultura: wenn man sich mittlerweile schon unsicher ist, ob die Geschichte des Menschen einen 'Sinn' beinhaltet, so kann man doch mit *certainty of faith* glauben, daß es die der Natur nicht tut. Der Mythos von der Geschichte als Fortschritt mag zwar stimmen, aber zumindest im Falle einer Naturgeschichte ist er nicht mit Sinnhaftigkeit verbunden, sondern es scheint vielmehr so zu sein, wie es Goethe schon formulierte: der Sinn des Lebens ist das Leben selbst.

In diesem Zusammenhang stellt sich jedoch die Frage nach einer 'Höherentwicklung' ebenfalls neu. Denn wie in der menschlichen Geschichte wurden auch in der einer natürlichen Entwicklung zunehmend Brüche, Diskontinuitäten festgestellt. Damit verbunden gab es das Problem der De-volution, der katagenetischen Entwicklung – zwar auch eine Gestalt von Fortschritt, aber sicher nicht nach herkömmlichem Verständnis. Was gleichzeitig ein neues Licht auf die menschliche Geschichte, die Entwicklung im Reich der Cultura wirft: "Einerseits gelten die Begriffe des Zwecks und des Ziels als fest verankert in der Analyse des menschlichen, intentionalen Handelns und können damit allenfalls in metaphorischer Erweiterung auf die Natur bezogen werden, andererseits werden aber doch die Organismen – die von der Biologie untersuchten Gegenstände – gerade durch ihre interne funktionale Organisation und ihr als zielgerichtet beschriebenes Verhalten von den leblosen Naturkörpern unterschieden. Der Begriff des Zwecks (und seine etwas harmlosere Variante, das Konzept der Funktion...) ist daher in der Sprache der Biologen in gleichem Maße fest verankert, wie er zu umgehen und zu ersetzen versucht wird." ⁴⁴

Man merkt bereits an der Formulierung, daß mythologische Bedingtheiten erschwerend hinzukommen – die untersuchten Organismen sind *Gegenstände*, menschliches Handeln wird als per se intentional angesehen, eine Organisation hat *Funktionen* zu gehorchen, andernfalls kann sie gar nicht sein. Und ebenso selbstverständlich wie übergreifend will eine moderne Naturwissenschaft ohne die Annahme von Kräften auskommen, die außerhalb ihres funktionalen Weltbildes stehen; wieder geht es um Erkennen und Erklären. Und es geht um die weltbildliche Bedingtheit von Geschichte. "Die Kritik an teleologischen Ursachen wird zu einem konstitutiven Moment für die Etablierung der Naturwissenschaften in der frühen Neuzeit...Zur Erklärung der Naturphänomene gilt die Teleologie im Wesentlichen als irrelevant. Die Ablehnung teleologischer Verursachungen wird geradezu zu einem Ausweis der Wissenschaftlichkeit...Nicht das *Wozu*, sondern das *Wie* wird die entscheidende Frage. Denn durch die Erfolge der Forschung erweist sich das ungeheure heuristische Potenzial des Ansatzes, die natürlichen Prozesse nicht von ihrem Ende her zu systematisieren, sondern allein ursächliche Gesetze zu unterstellen. Mit diesem Ansatz rückt der Begriff der naturgesetzlichen Determination in das Zentrum der wissenschaftlichen Erklärungen." Bleibt nicht nur das Problem der rekursiven Kausalität im Rahmen einer solchen Beherrschungsmythologie, sondern das des Bruchs und der Devolution – wie sind sie kausal

⁴⁴ Toepfer, Georg (2005): 36. Sowie 38, zum funktionalen Weltbild; Hervorhebungen durch den Autor.

zu erklären? Damit verbunden bleibt das eingangs erwähnte Problem der Emergenz weiterhin bestehen: wenn Brüche emergenter Natur sind, welche Kausalität liegt ihnen zugrunde? Denn im Sinne einer Beherrschungslogik, wie sie Nietzsche für die moderne Naturwissenschaft postulierte (vgl. S. 50), muß ja das *gesamte* Weltgeschehen kausal erklärt werden, Lücken dürfen da nicht bestehen bleiben, nicht nur vom Anspruch, sondern vor allem (wegen dieses mythischen Anspruches) vom Vollzug her.



Abb. 20: Kausalität als Artefakt ⁴⁵

Die Schönheit der Natur liegt im Detail, sagt Gould, die Botschaft im Generellen.⁴⁶ Und diese Botschaft, als Gesamtentwicklung oder Makroevolution gesehen, sie könnte so lauten: "The history of life is a story of massive removal followed by differentiation within a few surviving stocks, not the conventional tale of steadily increasing excellence, complexity, and diversity." Die Evolution erfolgt in Brüchen, in Rupturen, ein Fast-Szenario des Sisyphos, bei dem nach dem jeweiligen Bruch wieder von vorne angefangen wird, indem erneut eine Differenzierung in verschiedene Formen erfolgt. Demgegenüber kann die ganze konventionelle Geschichte als die Ikonographie einer Erwartung bezeichnet werden, sagt er, und fügt hinzu, daß diese Tradition nie verschwand, selbst in unserem aufgeklärten Zeitalter nicht. Könnte dem nicht eine mythische Hoffnung zugrunde liegen, die eines vorhersehbaren Fortschritts? ⁴⁷ Was sich gut in den bisher behandelten Rahmen einer Beherrschungsmythologie einfügen würde, da sich jede Mythologie die Wirklichkeit schafft, selbst wenn es nur eine erklärende ist, die zu ihr paßt, in der Terminologie der darwinistischen Evolutionstheorie ausgedrückt "fit", kompatibel mit ihr ist. Beherrschung setzt Planung, Planung setzt Vorhersehbarkeit voraus. Auch so kann eine Mythologie zum Format werden. Die damit verbundenen phylogenetischen Stammbäume weisen eine einheitliche Morphologie auf, da sie alle demselben Muster folgen: "branches grow ever outward and upward, splitting from time to time. If some early lineages die, later gains soon overbalance these losses. Early deaths can only eliminate small branches near the central trunk. Evolution unfolds as though the tree were growing up a funnel, always filling the continually expanding cone of possibilities." Die mythologisch bedeutsame Emergenz ist die einer Bewertung, denn "placement in time is conflated with judgement of worth." Obwohl das Ganze kausal völlig begründet aussieht, ist hinzuzufügen. Vielleicht ist zum Vergleich die Sichtweise eines Vertreters eines anderen Kulturkreises interessant (Omar Khayyám), den Gould zitiert: To grasp this sorry Scheme of Things entire/Would we not shatter it to bits – and then Re-mould it nearer to the Heart's Desire! Diese Sehnsucht sei eine, dem die meisten Mythen und wissenschaftlichen Erklärungen der westlichen Kultur folgten – die Welt als Wille und Vorstellung. Und nur wenige Wissenschaftler würden zugeben, daß selbst ein wissenschaftliches Bild (hier: von Evolution) in seinem Gehalt inhärent ideologisch sein

⁴⁵ Morphogenetische Wandzeichnung des Jugendstils, Weimar; Aufnahme des Verfassers.

⁴⁶ Gould, Stephen J. (1990): 13; und 25, zur Botschaft. In der Erdgeschichte wurden insgesamt fünf solcher Brüche festgestellt (von denen der des Endes der Dinosaurier der geläufigste ist), sieht man einmal vom Erscheinen des Menschen als 'Kulturwesen' ab. Sowie 29, zu unserer aufgeklärten Zeit.

⁴⁷ *ibid.*: 36; und 39, zu Stammbäumen. Sowie 44, zum westlichen Bestreben, und 28, zur Ideologie.

könnte. Da Evolutionstheorien von ihrer Natur her ebenfalls *historische* Theorien sind, zeigt sich Geschichtsschreibung als Ideologie offenbar nicht nur in der Erfassung der Geschichte des Menschen, dieser von einer Muse Clio gesteuerten (wie unwissenschaftlich) "unwissenschaftlichsten aller Wissenschaften", um auf Jacob Burckhardt zurückzukommen. Dem steht – auf einer weltbildlich-mythologischen Ebene betrachtet – auch nicht der Umstand entgegen, daß es neben der darwinistischen Evolutionstheorie viele andere gab, und gibt.⁴⁸ Unter anderem solche sozialistischer Provenienz, die nicht einen *struggle for existence* als Antriebskausalität formulieren, sondern mehr auf Ko-Evolution, auf Biozönosen, kurzum: auf die Evolution der Gemeinschaft den Schwerpunkt der Betrachtung legen (was selbstverständlich ebenfalls als ideologische Bedingtheit interpretiert werden kann). Und daß das Erzählen "adaptionistischer Geschichten" keineswegs genügt, um Evolution als Prozeß zu verstehen. Zumal die Evolutionstheorie, als eben historische Theorie, mit den gleichen methodologischen Fallstricken und Problemen konfrontiert ist wie jede andere historische Theorie auch, Problemen, die im Vorhergegangenen ausführlich behandelt wurden. Ebenso wie bei der Historiographie soziokultureller Systeme ist bei der einer biotischen Evolution die Frage nach ihrer weltbildlichen Bedingtheit naheliegend. Selbst bei der wissenschaftlichsten Erklärung gilt immer noch die Frage Wilhelm von Humboldts, welche Art historischer Wirklichkeit durch welche Art der Darstellung eigentlich zur Sprache gebracht wird. Welche Historie als Geschichtsschreibung gehört zu welcher Geschichte als faktischer Ereignisfolge, und welche Geschichte zu welcher Historie?⁴⁹ Und zumal beide Gattungen von Historikern, die der *Natura* und die der *Cultura*, der gleichen Illusion unterliegen die schon Darwin verfolgte: daß nämlich eine wertneutrale Beschreibung der Fakten möglich sei, bevor ihre Analyse oder Interpretation einsetzt.⁵⁰

Zumal die empirische Basis einer Evolutionstheorie, der *fossil record*, sehr verschieden interpretiert werden kann; man vergleiche Darstellungen der Morphologie von Sauriern aus dem 19. Jahrhundert mit heutigen – die gefundenen Knochen waren dieselben. "If we must locate our confidence about evolution in evidence for history in part directly from the fossil record, but usually indirectly by inference from modern organisms – by what rules of reason, or canons of evidence, shall history then be established?"⁵¹ Jedenfalls zählt in mythologischer Hinsicht das folgende Fazit: "The familiar iconographies of evolution are all directed – sometimes crudely, sometimes subtly – toward reinforcing a comfortable view of human inevitability and superiority...our pictures are incarnations of concepts masquerading as neutral descriptions of nature."⁵²

Als weiteres Problem kommt hinzu, daß die 'natürliche Selektion' als Gang einer 'natürlichen Entwicklung' letztere nicht erklärt, was bereits Darwin bewußt war. "He recognized that his basic theory of evolutionary mechanism – natural selection – makes no statement about progress. Natural selection only explains how organisms alter through time in adaptive response to changes in local environments." Erst später, unter dem Eindruck der *background culture* eines viktorianischen imperialen Englands mit seinen industriellen Triumphen war auch er bereit, Fortschritt als evolutionären Progress anzunehmen. Er schrieb 1859: "The inhabitants of each successive period in the world's history have beaten their predecessors in the race for life, and are, insofar, higher in the scale of nature; and this may account for that vague, yet ill-defined sentiment...that organization on the whole has progressed."

Wir sehen die weltbildlichen Bedingtheiten all solcher Interpretationen, sogar bei solchen die ausgeben, streng 'wissenschaftlich' zu sein. Das ist der eine Aspekt. Der andere ist die mythische Hoffnung einer Kontinuität, als ob sich hier ein christliches Erbe verbergen würde.

⁴⁸ Zu einer Übersicht vgl. Levit/Meister/Hoßfeld 2005; sowie hier S. 282, wo behauptet wird, daß alle kritischen Angriffe auf den Darwinismus klassischer Prägung nur zu einer Schärfung des heutigen, essentiell neo-darwinistischen Konzepts führten.

⁴⁹ Zit. in Koselleck, Reinhart (1982): 11; und 9, die Präzisierung der Frage.

⁵⁰ White (op. cit.): 134

⁵¹ Gould, Stephen J. (2002): 34

⁵² Gould (1990): 28, und 257, zum Problem von Fortschritt und natürlicher Selektion, sowie Darwin-Zitat 258

Evolution als Geschichte

Was bedeutet all das für die Geschichte des Menschen? Darwin spricht es ja an – ist auch hier etwas Vergleichbares zu einer *natural selection* am Werk, wie es etwa Toynbee anhand seiner Analyse der 21 eigenständigen Kulturen der Weltgeschichte (implizit) annimmt, oder Jared Diamond in seiner Untersuchung der Untergangsgründe von Kulturen beleuchtet?⁵³ Oder anders herum gefragt: wenn der Mensch in seiner Entwicklung genauso Teil der Natur ist wie alles andere auch, und wenn es Gesetzmäßigkeiten oder wenigstens Regelmäßigkeiten gibt, die evolutionären Entwicklungsprozessen zugrunde liegen, warum sollte der Mensch dann plötzlich eine Ausnahme sein? Erklärt die bloße Tatsache eines *cultural animal*, diese an Maßstäben biologischer Entwicklung gemessen so unwahrscheinliche Begebenheit schon ein völliges Anderssein? Darwin selbst: "Wir müssen indessen, wie es scheint, anerkennen, daß der Mensch mit allen seinen edlen Eigenschaften...mit seinem gottgleichen Intellekt...mit allen diesen hohen Kräften doch noch in seinem Körper den unauslöschlichen Stempel eines niederen Ursprungs trägt."⁵⁴ Was er ursprünglich auf die Konzeption eines Missing Link zwischen Affe und Mensch bezog kann ausgedehnt werden – und wurde später ausgedehnt, in der Behandlung sozialer Evolution. Es geht hier nicht um einen Transhumanismus, der aus dem angesprochenen Gefühl des Defizits heraus das Menschliche abschaffen will, sondern um die Entwicklung des Menschen als *cultural animal*. Ob es hier morphogenetische Muster gäbe, Prozeßverläufe, die bei allen 'Gesellschaften' mehr oder weniger gleich sind.

Wenn man das Bisherige im Sinne einer e-volutio zu einer sich entfaltenden Bewegung zusammenfaßt, ergibt sich folgendes Bild: auf dem Weg zu einem umfassenden Geschichtsraum wurde zuerst die Geschichte des Menschen neu entdeckt, im Rahmen der Aufklärung; dann entstand die Idee, daß sich die Welt als Ganzes entwickelt haben könnte, ergo auch die einer Natur als dem Raum, der außerhalb des spezifisch menschlichen Raumes angesiedelt ist, dem der Kultur. Gleichzeitig entdeckte man, daß der Mensch genuiner Bestandteil der Natur ist. Die Idee der Evolution schält sich heraus: die Welt hat sich entfaltet, und zwar in ihrer Gesamtheit, sie ist nicht mit einem einzigen Akt geschaffen worden. Wenn es also Entwicklung gibt als Evolution, so ist es naheliegend anzunehmen, daß diese bestimmten Mustern in Form von Prozeßgestalten folgt; und daß manche dieser Gestalten Gesetzmäßigkeiten wiedergeben. Denn es ist schwer zu glauben, daß die gesamte Entwicklung in Natur und Kultur rein zufällig ist, lediglich kontingenten Charakter aufweist. Die Folge waren Systematisierungsversuche. Im Reich der Natur zuerst das von Linné erstellte *System* der Natur; noch statisch zwar, die Dynamik einer Entwicklung nicht berücksichtigend, aber ein erster Ansatz. Gefolgt von Cuvier, Lyell und anderen und, für unser Thema besonders wichtig, von Goethes Idee einer Morphologie als *Gestaltwerdung*. Dann vorläufig abgeschlossen zu einem konsistenten Gebäude von Lamarck, Darwin und Alfred Russel Wallace, der die Idee einer Evolution unabhängig von ihm entdeckte und von dem der Begriff "Darwinismus" stammt sowie das erste Konzept eines *survival of the fittest*.⁵⁵ Ein Konzept, das dann von Herbert Spencer auf das Reich der Kultur ausgedehnt werden sollte und im so geschmähten 'Sozialdarwinismus' mündete. Unabhängig davon blieb die allgemeine und grundsätzliche Frage, warum es Prozeßgestalten der Entwicklung im Reich der Kultur nicht geben sollte. Zumal man bereits im Reich der Natur, bei Tieren so etwas wie Vorstufen zur Kultur entdeckte, neben zweckgerichtetem Verhalten, das Darwin schon bei Galapagos-Finken beobachtete, zusammen mit Werkzeuggebrauch. Die Trennlinie zwischen Natur und Kultur ist demnach nicht so leicht zu ziehen, zumindest gibt es Übergänge. Und es blieb die allgemeine und grundsätzliche Frage, welche *Richtung* Entwicklung als Evolution eingeschlagen hat, wohin sie fortschreitet; ob man hier etwas erkennen könne oder nicht. Und,

⁵³ Vgl. Toynbee, Arnold (1979, Vol. I): 82ff. Und Diamond, Jared (2005): 25-30, zu Untergangsfaktoren.

⁵⁴ Darwin zit. in Goodall, Jane (2009): 185

⁵⁵ Vgl. Riedl (op. cit.): 60f., 78ff.; und 50f., zu Spencer.

um diese Zusammenfassung zu schließen, ob 'Evolution' nicht in manchen Fällen sogar eine Devolution sei, ein Niedergang.

Eine Frage, die dann besonders das *fin de siècle* beschäftigte, nachdem man der Auswirkungen des tatsächlich vonstatten gegangenen dromologischen Fortschritts gewahr wurde – man lese beispielsweise nur Georg Simmels Beschreibungen der Auswirkungen von kapitalistischer *Zivilisation* auf Lebenswelt und Stadt. Eine Ära, die in der Einschätzung gespalten war: "So ubiquitär, wie 'Krise', 'fin de siècle', 'apocalypse joyeuse' oder der 'Untergang des Abendlandes' konstatiert, dekretiert und als Realitätsbeschreibung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts auch akzeptiert wurden, ebenso allgemein galten 'Fortschritt' und 'Evolution', neue 'Weltanschauung'...als glaubwürdige, hoffnungsvolle und nicht minder angemessene Formeln der Wirklichkeitsbeschreibung."⁵⁶

Im Prinzip, so die These, sind diese Fragen bis heute unbeantwortet, nicht zuletzt deshalb, weil sich der dromologische Fortschritt ja weiter entfaltet, wie wir alle lebensweltlich erfahren als vielleicht unmittelbarstem Konnex zwischen Geschichte und Erfahrung, dem wir heute ausgesetzt sind. Wenn Geschichte, auch eine Humangeschichte, Evolution beinhaltet, so muß es Abfolgen geben, Regelmäßigkeit. Das war (und ist) wenigstens die Hoffnung. Insbesondere ging (und geht) es um die Frage der Kulturentwicklung, oder präziser und der im 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum gemachten Unterscheidung in 'Kultur' und 'Zivilisation' folgend, um die Bewegung der Kultur hin zur Zivilisation. Als anthropologische Betroffenheit formuliert: was machte Kultur zu dem, was sie heute ist? Zur 'Zivilisation als dem Klimakterium der Kultur', wie es Oswald Spengler nannte?⁵⁷ Und zum Umstand, daß Zivilisation nicht nur mit Fortschritt assoziiert wurde, sondern im dromologischen Sinne auch Fortschritt *ist*? In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, daß der Begriff 'Zivilisation' erst relativ spät in der abendländischen Geschichte auftaucht, im 18. Jahrhundert nämlich, dem großen Zeitalter einer Erfindung der Freiheit und des Aufgeklärtseins.⁵⁸

In der Idee einer Bewegung der Kultur hin zu ihrer neuen Morphologie, der einer Zivilisation, steckt eine gewisse Zwangsläufigkeit, eine Entelechie als Zwang; zumindest mythologisch gesehen. Bereits in der Aufklärung entstand der Versuch, soziale Evolution zu verstehen, ein Versuch, in dessen Zentrum die Konzeption einer "organischen Natur des sozialen Lebens des Menschen" stand, die in der Folge in die Philosophie von Herder und Hegel eingebaut wurde, eine Natur, die sich nach Herder wie die Vorgänge innerhalb einer *natura naturans* in einem Prozeß des Aufblühens entfalten sollten.⁵⁹ Im Gegensatz zu einer auf das Idiographische gerichteten Aufmerksamkeit der Historiker ging es bei diesem zuerst von Soziologen unternommenen Versuch darum, "basic regularities in the course of events" zu enthüllen, "general and repeatable patterns" zu finden. Die Basisannahme war die folgende: "...that despite a variety of novel factors in modern society, there are certain general regularities in all types of society that can be accounted for by evolutionary theory." Es ging in diesem Zusammenhang darum, Typologien von Gesellschaften zu entwerfen – als ob sich das Ansinnen von Linné, ein System der Natur zu erstellen, nun im Bereich der Kultur wiederholen sollte – indem, dem darwinistischen Ansatz nicht unähnlich, bestimmte umweltgegebene Ausgangsbedingungen die Evolution bestimmter Institutionen hervorrufen, unabhängig vom jeweiligen Kulturkreis. Wobei analog dem LUCA-Ansatz der Biologie eine Jäger-/Sammlergemeinschaft als Ausgangspunkt der Entwicklung genommen wird.⁶⁰ Ein großes Problem bei der Genealogie der menschlichen Gemeinschaft von diesem Ausgangspunkt aus war das der sozialen Regression, der Devolution oder weltbildlich gesagt: von Fortschritt als Katagenesis. Ein Problem, das sich im Falle der biotischen Evolution zwar auch schon stellte, aber nicht in der

⁵⁶ Drehse, Volker/Zander, Helmut (1996): 217; Hervorhebungen durch die Autoren.

⁵⁷ Zu seiner Beschreibung siehe sein "Untergang des Abendlandes" (Ausz. 1983): 458ff.

⁵⁸ Vgl. Sennett (op. cit.): 109-112, zur Entstehung, und 115f., zum verbundenen aufklärerischen Ideal.

⁵⁹ Meyer, Peter (2004): 123; sowie 124f., zu den Regularitäten.

⁶⁰ *ibid.*: 130

Schärfe; das folgende Zitat spiegelt in seiner Formulierung den Mythos des Menschen als Fortschrittswesen konfrontiert mit der Ratlosigkeit, daß Menschen so etwas wie Rückschritt überhaupt zustößen kann. Zugleich zeigt es den Hauptunterschied zwischen biotischer und sozialer Evolution. "In organic evolution, there is, however, nothing similar to social regression because, according to mainstream Darwinian theory, there is a biological relationship between living and extinct species. The point is not merely that currently existing species descended from those extinct; over and above it, living and already extinct species share large amounts of genetic information...In contrast, social institutions...did not survive...and the people returned to tribal ways, with comparatively simple social institutions." ⁶¹ Es werden verschiedene Beispiele gegeben, von den Mayas über das römische Reich, und verschiedene, bei Jared Diamond zusammengefaßte Ursachen des Niedergangs. Neben der mythologischen Verletzung ist der gemeinsame Punkt jedoch ein anderer: daß es anscheinend nur dem Menschen möglich ist, ein einmal erreichtes evolutionäres Niveau wieder verlassen zu können. Was zu einer neuen Konzeption von 'Fortschritt' führte, einer, die eigentlich keinen mehr beinhaltet: aufeinander folgende Gesellschaftsformationen müssen keineswegs höherwertige Systeme sein. Damit im Zusammenhang wurde festgestellt, daß Gesellschaften kollabieren, wenn sie sich zu weit von einem Gleichgewichtszustand entfernt haben ⁶² und sich dem nähern, was in den Chaostheorien als "instabiles", jederzeit der Unordnung hingewandtes Gleichgewicht bezeichnet wird. Mit der Idee des Gleichgewichts scheinen letzte weltbildliche Reste der Mythologie eines stabilen Kosmos anzuklingen, den die moderne Wirklichkeit in Form eines neuen Absolutismus hinweggewischt hat.

Gemeinsam mit dem Versuch, kulturübergreifend Typologien von Gesellschaften zu entwerfen handelt es sich hier insgesamt vom Anspruch her um Ansätze, die in ihrer Systematik und (letztlich) naturwissenschaftlich orientierten Betrachtungsweise über die einer Annales-Schule, eines Toynbee, Spengler und Norbert Elias hinausgehen. Vor allem in der Betrachtungsweise von Zivilisation: ungleich Elias' Ansatz ist der Weg dorthin nicht mehr der einer de facto-Anagenese, über Selbstdomestikation und sozialen Druck (wir erinnern uns an diese so wichtige vierte Dimension von Kolonialisierung), sondern kann jederzeit abbrechen, so wie Gould den Evolutionsprozeß beschrieb. Es ist lange nicht mehr so, wie es noch ein Comte und Spencer glaubten, daß menschlicher Fortschritt per se anagenetisch sei, die Bewegung der Kultur hin zur Zivilisation mithin also nur Gutes bringen könne. Nach Comte entwickelte sich Gesellschaft in drei Stadien, drei großen anagenetischen Epochen (auch vom mythischen Gehalt her der Dreiteilung von Joachim von Fiore nicht unähnlich, vgl. S. 54): von einem theologischen Stadium, das die "essentiellen Ursachen" erfassen will hin zu einem metaphysischen und von da aus zu einem 'positiven', durch Rationalität und Empirie beherrschten Stadium, ⁶³ wie bei von Fiore drei Weltalter, nur findet bei Comte die aetas aurea in der Gegenwart ihre Erfüllung. Obwohl schon zu seiner Zeit eine überholte bzw. zumindest angegriffene Konzeption von Entwicklung als Fortschritt (vgl. das Zitat über das fin de siècle), ist sie nach der Empirie des Verfassers noch heute in weiten Kreisen als Mythologie vorherrschend – denen der Naturwissenschaftler, Techniker, Politiker und Manager; eine Mythologie der Alltagskultur also, ungeachtet aller (meist akademischen) Kritiken. Von Herbert Spencer auf den Punkt gebracht: "whether it be in the development of the earth, in the development of life upon its surface, in the development of society, of government, of manufactures, of commerce, of language, literature, science, art, this same evolution of the simple into the complex, through successive differentiation, holds throughout. From the earliest traceable cosmic changes down to the latest results of civilization, we shall find that the transformation of the homogeneous into the heterogeneous, is that in which progress essentially consists."

⁶¹ *ibid.*: 132f.

⁶² Lanius (op. cit.): 218f.

⁶³ Meyer (op. cit.): 127, zu Comte, und wörtl. Zitat von Spencer.

Da diese Mythologie wie gesagt heute noch zu weiten Teilen vorherrscht – wenn auch oft verkleidet, und in fragmentierter Form wie alles andere auch – wie groß muß der Schock gewesen sein als man merkte, daß die historischen Befunde über gesellschaftliche Entwicklung ganz anders gedeutet werden können. Kulturelle statt genetische Transmission von einmal Errungenem scheint demnach nicht nur nicht reibungslos zu funktionieren, es kann alles auch völlig zurückgehen bzw. ausgelöscht werden. Wirklichkeit als Geschichte zeigt sich in dieser Perspektive so, wie Gould es beschrieben hatte: massive removal of existing stocks, und Neuanfang. 'Zurückgehen' nicht nur im Sinne von Zivilisation als Klimakterium der Kultur, sondern im Sinne eines grundsätzlichen *Weggehens* von dem, was wir in einer positiven Weise als 'menschlich' bezeichnen⁶⁴ – ein Umstand, der uns bald wieder beschäftigen wird, da er mit Freiheit zu tun hat.

Exemplarisch für viele andere Versuche soll nun der Gang einer sozialen Evolution skizziert werden, wie er sich unserem heutigen Auge darbietet, als Anagenese die wie gesagt einer zwangsläufigen Entelechie zu folgen scheint. Es ist ein Weltgebäude, das etwas komplexer als das eines Joachim von Fiore ist, aber dennoch mythische Zeitalter beinhaltet (hier vier anstatt nur drei), große Epochen der Menschheitsgeschichte; man spürt noch den christlichen Atemzug darin. Nur eschatologisch ist es nicht mehr.

Ausgangspunkt ist das erwähnte Ursprungsstadium der Jäger-/Sammlergesellschaft, die bei weitem längste Phase unserer Geschichte (ca. 2 Millionen Jahre). In illo tempore bestehen noch Parallelen zum Tier, die Grenze zwischen Natura und Cultura ist noch fließend. Es gab ungefähr acht Hominiden-Spezies, nicht nur uns wie heute, aber genauso gruppenlebend wie unsere (späteren) Vorfahren,⁶⁵ und 'Kultur' ist nicht gekennzeichnet durch das, was man lange glaubte: Werkzeuggebrauch und Lernen, d.h. durch tradierte anstatt nur genetische Übermittlung von Inhalten, Verhalten und Eigenschaften. "The tool-making behaviour of birds, mammals, and insects is much more complex than originally thought. Spiders learn how to hunt using their woven nets and modify their hunting techniques...Chimpanzees...fashion twigs to gather termites, a skill that takes years to develop and one which humans find difficult to learn...Even social insects, once thought to be pure automatons, are capable of a wide variety of learned behaviour. The distinction between 'instinct' and 'purpose' that was thought to clearly separate humans and other animals is becoming increasingly blurred."⁶⁶ Was den Mensch vom Tier unterscheidet ist nicht das; sogar nicht einmal die Fähigkeit, *Staaten* zu bilden – diese wurde mehrfach unabhängig voneinander in der Evolution entwickelt, von Spinnen, Termiten, Hautflüglern (Ameisen, Bienen- und Wespenartigen), und zuletzt von Menschen. Was den Mensch vom Tier unterscheidet ist die *Kunst*, nicht die *techne*, und erst in zweiter Linie die Fähigkeit, eine komplexe Sprache aufzubauen (kommunizieren, zum Teil sehr komplex, tun Tiere auch). Was Leroi-Gourhan vorausahnte, scheinen neueste wissenschaftliche Befunde bestätigt zu haben. Was bereits in diesem Stadium auftaucht, ist der Mensch als akosmeton genos: im Lauf der Eiszeiten werden alle großen Beutetiere vernichtet, in Afrika, Europa, Asien und der Neuen Welt – die erste wirkliche Freiheit des Menschen scheint die der Vernichtung gewesen zu sein. Sodann soll der Cro-Magnon den Neandertaler vernichtet haben, als Erstversion eines Kain und Abel-Mythos, der sich in beiden Fällen, Tier und Mensch, auf die These von einem *coevolutionary disequilibrium* stützt. Bedenken werden laut, vielleicht auch deshalb, weil die Rousseau'sche Maxime nicht einhaltbar erscheint; nicht irgendwann später in der Evolution sondern schlimmer, ab origine. Ein harmonischer Kosmos scheint nirgendwann in der

⁶⁴ Siehe hierzu den Roman von Doris Lessing "Die Memoiren einer Überlebenden", in dem eine Welt gezeigt wird in der das Menschliche, gerade in Gestalt von 'Gesellschaft', sich langsam auflöst (es bedarf dazu keines 1984 oder ähnlicher Extrem-Szenarien). Oder verbunden mit technischem Fortschritt und Beherrschung, Filme wie z. B. *Code 46* – wie Thompson sagte: jeder Science Fiction ist eine Spiegelung der Ängste der Gegenwart.

⁶⁵ Ausstellung am Senckenberg-Museum Frankfurt über die Ursprünge des Menschen, März 2010

⁶⁶ Gowdy, John M. (2004): 256; sowie 257, zur Kunst. Zur Evolution von Sprache und Kunst vgl. auch Leroi-Gourhan (1984), der nicht ohne Grund von *le geste et la parole* spricht.

Geschichte des Menschen existiert zu haben. "Also, the story fits too neatly with two pervasive cultural myths: (1) that humans are inherently destructive, and (2) that humans are outside and different from the rest of nature." Zudem geht es um Überlegenheit durch die Kunst der Technik: "...this story reflects the view that the end result of superior technology is domination and elimination."⁶⁷ Ein bezeichnendes Bild von uns selbst, wissenschaftlich 'untermauert'. Das nächste Stadium stellt die erste endgültige Trennung von der Natur dar, das Entstehen der Landwirtschaft als zugleich erster Stufe von 'Kultur' in ihrer ursprünglichen Bedeutung als *agricultura*. In diesem Stadium tritt auch zum ersten Mal das Phänomen *ökonomischen Wachstums* auf, das uns – so die hier erzählte Geschichte – seither begleiten sollte. Wobei die Technik wieder eine untergeordnete Rolle spielt, so erratisch in ihrer Bedeutung wie der oben skizzierte 'neue' Fortschritt. Ein merkwürdiger Widerspruch zum oben Gesagten tritt auf: "Although technology may be the defining characteristic of our species, it is clear that for most of human history technological progress was neither the rule nor the measure of evolutionary change."⁶⁸ Bereits in diesem Stadium ist der Mensch gefährdet durch sein eigenes Tun, und der Mythos eines objektiven (meint tatsächlich vonstatten gehenden), in der *longue duree* feststellbaren Fortschritts scheint im Kleinen des jeweils betrachteten Zeitabschnitts nicht zuzutreffen, nicht nur in Bezug auf Technologie. Bereits hier sind "overshoot and collapse" zu beobachten, das immer wieder zurückkehrende Charakteristikum 'komplexer' Gesellschaften. Mag es im Großen einen Fortschritt in Richtung zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung und Komplexität geben, im Kleinen folgen diese Gesellschaften, oder zusammengefaßt, Kultur dem Muster einer *punched evolution*, einer in Bezug auf anagenetisches Fortschreiten durchlöcherten, jederzeit auf Abbruch hin angelegten Linie. Entscheidend ist, daß der Mensch die Natur verläßt, daß er zwar noch qua evolutionärer Herkunft ihr gleichsam "formaler" Bestandteil ist, mental und faktisch aber zunehmend nicht mehr. "With agriculture came division of labor, hierarchical organization of society, and an intensive exploitation of local environments. The striking feature of early agricultural societies is the almost universal pattern of colonization of a new area, gradual expansion, a rise in population and, eventually, social disintegration and collapse. This pattern was followed by an astonishing number of cultures occupying a variety of climate zones and ecosystems."⁶⁹ Diese Charakteristika entwickeln sich im dritten Folgestadium weiter, dem staatlich organisierter Gesellschaften die, wie die Evolution des Staates selbst, mehrfach unabhängig voneinander in verschiedenen Teilen der Welt auftraten, zuerst in Gestalt von Stadtstaaten; der Raum des Urbanen als eigentlicher Ort von Kultur ist früh aufgetreten. Im gleichen Zug wird nicht nur das Außen kolonisiert, sondern zunehmend auch das Innen, solange, bis es die Gestalt des in Lewis Mumford's *Myth of the Machine* geschilderten Zwangsstaats erreicht hat, im Zuge eines großangelegten, sich wiederum mehrfach unabhängig herausbildenden Prozesses sozialer und organisatorischer Formatierung. Obwohl die zunehmende Bedeutung des Handels nicht unterschätzt werden darf, sind diese Gebilde sozialer Organisation agrikulturell geprägt, und das sollte für mehrere tausend Jahre so bleiben. Wichtig sind die anthropologischen Konsequenzen, die auf eine Veränderung der *conditio humana* hinauslaufen sollten. So erzählt der wissenschaftlich fundierte Mythos dieser Kosmogonese: "The agricultural way of life became dominant within a few millennia and with it came a profound shift in human social evolution. Societies became increasingly hierarchical and organized around new religious beliefs centered on the necessity of mobilizing a large workforce for the agricultural enterprise. The relationship between humans and the natural world also changed dramatically. The human economy no longer flowed in tandem with the ebb and flow of nature. The adoption of agriculture ushered in the age of human-dominated ecosystems. This meant homogenization and control of nature on the one hand, and destruction of that part of nature not useful to humans on the other...As agriculture became more intensive, there was a loss of freedom compared to the hunting

⁶⁷ Gowdy (op. cit.): 257f. Zu diesem mythologisch fundierten Bild von uns selbst vgl. Kennedy, S. 59

⁶⁸ *ibid.*: 259, auch zur *punched evolution*.

⁶⁹ *ibid.*: 260; auch zum Folgenden, der Veränderung der *conditio humana*.

way of life..." Was die hier erzählte Geschichte einer Zwangsentelechie noch unheimlicher macht ist der Umstand, daß es sich bei ihr nicht nur um eine postmoderne ex post-Erklärung handelt, mit allen Ängsten unserer Zeit versehen, sondern daß man es von Anfang an gewußt hatte, oder zumindest ahnte. Mag oben die Rolle der Technologie im engeren Sinne als Fortschrittmotor angezweifelt worden sein, so kehrt Technologie jetzt wieder, und laut der erzählten Geschichte dauerhaft: als *social engineering*, als Technik sozialer Organisation.

"Die Völker, die uns Zeugnis sind für diese erste Periode der modernen Gesellschaften, waren sich des zweideutigen Charakters dieses in Entstehung begriffenen Organismus bewußt, und es hat seinen Grund, wenn der Mythos des Prometheus zugleich einen Sieg über die Götter und eine Fesselung spiegelt, es hat auch seinen Grund, wenn die Bibel in der Genesis die Ermordung Abels durch den Bauern Kain schildert, den Erbauer der ersten Stadt und Vorfahr jenes Tubalkain, des ersten Metallurgen. Der Techniker ist also der eigentliche Meister der Zivilisation, weil er Meister in den Handwerken des Feuers ist." ⁷⁰



Abb. 21: Zivilisation als soziales Format ⁷¹

'Feuer' ist hier symbolisch zu verstehen, da es selbstverständlich nicht nur Brennbares umfaßt sondern für die Fähigkeit eines bestimmten Logos steht – der Freiheit nicht nur zu erkennen, sondern zu gestalten. Damit tritt das Irreversible ein, ⁷² ein Entwicklungsprozeß der, obwohl er jederzeit abbrechen oder in sein Gegenteil umschlagen kann, die Katagenesis, eben dennoch von seiner *Gesamttenz* her irreversibel bleibt. Das Verhältnis zwischen Gilgamesh, dem Gründer der ersten Stadt nach dem sumerischen Epos, und dem noch der Natur verhafteten Vorstadium eines Enkidu ist sehr alt. Anfangs waren beide noch befreundet, später stirbt Enkidu. *Unser* Raum der Kultur ist von seiner Substanz her künstlich, nicht natürlich. Das heißt, um auf alte abendländische mythische Trennungen vom Kreatürlichen zurückzukommen, er ist Produkt von poiesis, der Kunst des menschlich Machbaren, und wird einer Welt als Artefakt. Sie wird unsere neue Natürlichkeit, zu unserer natura naturans seitdem. Der im Zitat von Leroi-Gourhan mythisch dargestellte Prozeß spiegelt eine fundamentale anthropologische Morphologie, nämlich die Morphogenese von 'Kultur' hin zur Zivilisation; es ist das Geschichtsmodell des Vektors als irreversiblen Fortschritt. Daß der Mythos des Menschen als Fortschrittswesen eine wahre Geschichte ist, zeigt Mumford's

⁷⁰ Leroi-Gourhan, André (1984): 226

⁷¹ Illustration zu Fritz Langs "Metropolis" von Boris Bilinski; Besitz des Verfassers.

⁷² Zum prometheischen Feuer und dem Irreversiblen vgl. Blumenberg (op. cit.): 331

Beschreibung der Vorstufe zur Zivilisiertheit: "Wäre es dem primitiven Menschen nur ums Überleben gegangen, so hätte er mit seiner Ausstattung überleben können...Ein anderes, unbestimmtes Bedürfnis, ein innerer Drang, der so schwer, ja unmöglich mit dem äußeren Umweltdruck zu erklären ist wie etwa die Verwandlung des kriechenden Reptils in den fliegenden Vogel, muß den Menschen in seiner Laufbahn vorwärtsgetrieben haben...Die günstige Voraussetzung für diese Entwicklung war die reiche neuronale Ausstattung des Menschen; dadurch war er zu offen für subjektive Eingebungen, um gehorsam in der Form seiner Spezies zu erstarren, in die immer gleichen tierischen Zyklen zurückzusinken und am langwierigen Prozeß des organischen Wandels mitzuwirken." ⁷³

Zur Natur zurückkehren zu wollen scheint nach der hier erzählten Geschichte menschlichen Fortschritts spätestens ab Stadium drei der Entwicklung eine Utopie geworden zu sein, lange vor den Tagen Rousseaus in jenem aufgeklärten 18. Jahrhundert, das schon viel Erfahrung mit 'Zivilisation' hinter sich hatte. Die Wahlmöglichkeit, in echter Freiheit eine grundsätzliche Lebensform zu wählen, ist nur noch theoretisch. "So stehen für jeden Menschen zwei äußerste Möglichkeiten, die ihn umgebende Wirklichkeit als Weltbild zu ordnen, einander gegenüber. Eine Wirklichkeit ist Natur, insofern sie alles Werden dem Gewordenen, sie ist Geschichte, insofern sie alles Gewordene dem Werden einordnet." ⁷⁴ Der menschliche Erfahrungsraum war ein ganz anderer geworden, es tat sich ein immer weiter werdender Gegensatz zwischen Natur und Geschichte auf. Auf eine neue Weise, und anders, als es sich ein Francis Bacon und das 17. Jahrhundert als großer Zeit des Aufbruchs der exakten Wissenschaften vorstellten, wurde die Welt wieder zu einer *machina mundi*. Denn die Sache verselbstständigte sich bald zu einer Maschinerie eigener Art, zu einem Raum der zwar zivilisiert, damit aber auch unentrinnbar wurde – dem der städtischen Zivilisation als hinfert relevantem Welt-Raum. Der Raum des Urbanen wurde zur Utopie in der Weise, daß ein Nicht-Ort den anderen ablöste, man von einer (alten) Wildnis als *physis* in eine neue schritt, in die der großen Stadt. ⁷⁵ Ein solches irreversibles Fortschreiten in Pfadabhängigkeit wurde zum ständigen *Topos* einer *Katagenesis* seither, von den Griechen, die das erste damit verbundene "Unbehagen in der Kultur" spürten, bis zu Rousseau mit seiner Forderung, doch zur *natura naturans* zurückzukehren (als ob das ginge), zu Freud, der Wandervogel- und ähnlichen Bewegungen, Oswald Spengler, Schelsky, Günther Anders, der Hippie- oder Ökokommune, bis hin zur rezenten Flucht in virtuelle Welten. ⁷⁶ Um auf das so wichtige Verhältnis zwischen Geschichte und Lebenswelt zurückzukommen, in der "Alltagskultur" als "lebensweltlicher Wirklichkeit" stellt sich das Ganze dann so dar. Bilder als Reflexion des Alltagsbewußtseins – was ist unsere tatsächliche Lebenswelt – zeigen das in ihrer eigenen unmittelbaren Sprache, da sie in der Lage sind, *eine* umfassende Idee als evidenten *eidos* von der für uns relevanten Welt zu vermitteln. ⁷⁷



Abb. 22: Diptychon einer postmodernen Welt ⁷⁸

⁷³ Mumford, Lewis (1980): 62

⁷⁴ Spengler, Oswald (1983): 127

⁷⁵ Siehe z. B. Mumford (op. cit.): 241f.

⁷⁶ Sehr bezeichnend weil das Unbehagen zusammenfassend ist hier Schelsky, Helmut (1961).

⁷⁷ Vgl. W. J. T. Mitchell's Charakterisierung zur *Ikonologie* als spezifischem Logos der Bilder (2008: 68): "Manchmal läßt sich ein Wunder am besten dadurch entzaubern – besonders wenn es zu einem geheiligten Mysterium geworden ist – daß man es durch die unverdorbenen Augen eines Ungläubigen betrachtet."

⁷⁸ Graffiti an einer Schnellstraße; Aufnahme des Verfassers 2009.

Das hier skizzierte Verhältnis zwischen Weltbild und neuer Wirklichkeit geht in Stadium vier in seine Endphase – vorläufig, denn wir wissen nicht, was noch kommt. Nach der neolithischen Revolution des Ackerbaus kommt die industrielle, es entsteht eine *industrial society*: "The consequences of the industrial revolution for the human condition and for the natural world have been at least as profound as those following the adoption of agriculture...The growing domination of the market economy has created a civilization of haves and have-nots, with the bulk of an ever-increasing output of economic goods and services going to a smaller and smaller percentage of the world's population...The human impact on the natural world is also increasing. Two of the most important negative impacts are biodiversity loss and global climate change...the pattern established since the invention of agriculture – input substitution and intensification of production through technological advance in the face of diminishing resources – continues to be the path followed in the evolution of the industrial economy." ⁷⁹ Das hatte sowohl weltbildliche Grundlagen (wie in der vorliegenden Arbeit dargestellt) als auch emergente Konsequenzen: "The underlying belief system which supports the industrial revolution has its origins in the agricultural revolution...These beliefs...honed into a cultural mythology unique in the history of our species. These core beliefs include the inevitability of progress, continual economic expansion, and salvation through technology. This belief system is supported by the discipline of contemporary economics whose theories of the dynamics of market exchange form an ideological core that embodies the most important cultural myths that arose with the adoption of agriculture and that gave birth to the industrial revolution." Die aus einer solchen Morphogenese resultierende neue kulturelle Identität wurde beschrieben. Es ist die einer Homogenisierung, der Nivellierung des Unterschieds und damit einer Vernichtung des Individuellen. Bei gleichzeitiger Zunahme individualisierter 'Komponenten' (technisch gesprochen) aufgrund der mit diesem Vorgang einhergehenden Fragmentierung, das ist das Paradoxe an diesem Evolutionsprozeß: es entstehen mehr und mehr individualisierte Teile je mehr ent-individualisiert wird – die Idee der Entwicklung ganz neu gedacht.

Zwei weitere Aspekte sind noch bedeutsam, ein praktischer und damit verbunden, ein mythologischer. Der praktische Aspekt ist die geschichtliche Einmaligkeit dieses Vorgangs; oder anders formuliert, um erneut auf das Verhältnis zwischen Geschichte und lebensweltlicher Realität zurückzukommen, daß eine Welt, die uns heute so *selbstverständlich* erscheint es nicht ist. Das Problem historischer Referentialität stellt sich in völlig neuer Weise: wir haben zu diesem Vorgang schlicht keine Referenzen. Wenn in Verlängerung der Idee 'natürlicher Entwicklung' der Triumph des Marktes als natürliche Erscheinung gesehen wird, Ergebnis des Mythos vom unvermeidlichen Sieg der Rationalität über die Barbarei "exotischer" (d.h. nicht-rationaler) Gebräuche, fußend auf einer Ideologie der Effizienz, dann ist das ein durchaus unnatürlicher und keineswegs selbstverständlicher Vorgang. So wird Geschichte selbst zur Ideologie. Wiederum lohnt ein längeres Zitat, um sich die Ungeheuerlichkeit des gesamten Prozesses deutlich zu machen (und nicht lediglich seine Unwahrscheinlichkeit): "Western capitalism in its totality is a truly exotic cultural scheme, as bizarre as any other, marked by the subsumption of material rationality in a vast order of symbolic relationships. We are too much misled by the apparent pragmatism of production and commerce. The whole cultural organization of our economy remains invisible, mystified as the pecuniary rationality by which its arbitrary values are realized. All the idiocies of modern life from Walkmans and Reeboks to mink coats and seven-million-a-year baseball players, and on to McDonald's and Madonnas and other weapons of mass destruction – this whole curious scheme nonetheless appears to economists as the transparent effects of a universal practical wisdom." ⁸⁰

Was zum mythologischen Aspekt führt: die neue Produkt- und Konsumptions-Biodiversität einer modernen Anthropologie, Vernichtung kultureller Vielfalt eingeschlossen, sie hat ihren Ursprung nicht in der Vertreibung aus dem Paradies sondern später, mit dem Aufkommen von Stadium zwei der hier erzählten Geschichte, dem Übergang zur Agrikultur – also zur Kultur

⁷⁹ Gowdy (op. cit.): 263f. Und 264, zur Mythologie, sowie zur kulturellen Identität.

⁸⁰ Sahlins, zit. in Gowdy (op. cit.): 265

im ursprünglichen, originalen Sinne. Das ist die *longue duree* auf die es ankommt, eine Katagenesis so unausweichlich wie die Zunahme der Entropie im Universum. Zurück zu den Anfängen. Was wurde aus dem Mythos der Freiheit? Besteht seine Wirklichkeit mittlerweile nur noch in der Freiheit systemischer Verstrickung? Lange nach den Tagen Pico della Mirandolas als erstem Zug in einer neuzeitlichen Befreiung fragt man sich am Ende des 20. Jahrhunderts: was bedeutet perfekte Befreiung, was soll der Mythos der Freiheit erfüllen? Und die Antwort ist: es ist eine Freiheit, in der und für die das Leben gelingen soll. Aber beim Menschen ist das nicht der Fall; für ihn ist Freiheit nur eine Chance, keine Erfolgsgarantie. In der Geschichte vom Sündenfall ist der Mensch noch wirklich frei, weil er noch wirklich die Wahl hat. Diese Geschichte der Genesis erzählt, wie der Mensch sich selbst macht, in einer immer wiederholten archaischen Wahl. Sodann erzählt die Geschichte aber auch, daß der Mensch zur Geschichte verurteilt ist, weil sie berichtet, wie Geschichte überhaupt begann: als Bestrafung. Geschichte beginnt nachdem wir das Beste bereits verloren haben, den paradiesischen Urzustand, den kein Zurück zur Natur je wieder einholen könnte. Was der Menschheit bleibt ist die Flucht in die Zivilisation.⁸¹ Es ist des Menschen Natur, sagt Augustinus, zwischen Gott und dem Rest der Natur zu stehen. Dieser Rest ist der perfekte Ausdruck des göttlichen Willens zur Schöpfung (wie schon bei della Mirandola), er ruht in Gott. Der Mensch jedoch hat einen eigenen Willen, der aus seiner Freiheit resultiert, und dieser Wille führt den Menschen in Versuchung, sich seinen eigenen Grund zu schaffen. Aber der Grund der Schöpfung ist das Nichts, das Werk Gottes war eine *creatio ex nihilo*. Wenn der Wille des Menschen nun wünscht, in sich selbst zu gründen, so kommt er in Kontakt mit diesem Nichts. Jahrhunderte später kommt Schelling, eben der Begründer einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Mythologie, erneut zur Frage was der Charakter der menschlichen Freiheit sei; und er gelangt zur Schlußfolgerung, daß es zwar eine *natura naturans* war, ein ursprüngliches Gegebenes, aus dem die Welt entstand (wir erinnern uns: die biotische Evolution, an deren Spitze wir stehen); daß es auch eine Ordnung der Natur gibt, die wir sehen und verstehen können. Aber daß daneben noch eine "unbegreifbare Basis der Realität" vorhanden ist, ein kreatives Chaos als Urgrund aller Dinge aus dem heraus alles entstand, und diese Basis, dieser unerklärbare Rest kann durch den Intellekt nicht aufgelöst werden. Die Evolution der Natur ist ein dramatischer Prozeß, fährt er fort, der im Menschen kulminiert. Beim Menschen kann demnach auch die Fähigkeit zur negativen Potenz – das Chaotische, das Ungeordnete – zu seinem Willen und zur freien Tat werden. Deshalb existiert in der menschlichen Freiheit auch die Option zum Nichts, zur Auslöschung, zum Chaos. Der Mensch ist zwar in das Sein eingebettet, aber er verspürt die Sehnsucht, sich aus ihm herauszuwinden. Und das ist das Böse. Durch die Möglichkeit seiner Freiheit wird der Mensch zum Komplizen des unfertigen Gottes.⁸²

Ausblick

Sicher ließe sich noch mehr zum Thema einer Morphologie geschichtlicher Vorgänge sagen, der vorliegende Versuch war nur eine Skizze. Neben weiteren methodologischen Überlegungen, die hauptsächlich im Teil *Mythische Wirklichkeiten* behandelt wurden, bleibt die Morphogenese geschichtlicher Gestalten ein nach wie vor ungelöstes Thema. Insbesondere neuere Ansätze in Richtung einer soziokulturellen Evolution scheinen hier einen fruchtbaren Boden abzugeben. Gerade im Zusammenhang mit Formatierungsprozessen mentaler und kultureller Art, die im Rahmen eines heutigen Kolonisierungsprozesses auftreten und über deren Wirkmächtigkeit wir uns bisher kein genaues Bild gemacht haben. Daneben gilt es, die ideengeschichtliche Basis solcher Prozesse näher zu beleuchten und einer systematischen Zusammenfassung zuzuführen.

⁸¹ Nach Safranski, Rüdiger (1999): 25f., und 31; sowie 35, zu Augustinus und dem Nichts.

⁸² *ibid.*: 63, und 65

Referenzen

Acham, Karl: Über den Zusammenhang von Erwartungshaltung, Wirklichkeitskonzeption und Darstellungsweise in den Sozialwissenschaften. In Koselleck, R./Lutz, H. /Rüsen, J., Hg. (1982): 353 - 414

Anders, Günther (Ausg. von 1987): Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bände. München

Ankersmit, Frank R. (1994): History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor. Berkeley
ders.: Die drei Sinnbildungsebenen der Geschichtsschreibung. In Müller/Rüsen, Hg. (1997): 98 - 117

Assmann, Aleida (3. Aufl. 2006): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München

Baecker, Dirk (1999): Organisation als System. Frankfurt/Main

Baier, Horst (1989): Soziologie als Aufklärung – oder die Vertreibung der Transzendenz aus der Gesellschaft. Konstanz

Barracough, Geoffrey, Hg. (1979): The Times Atlas of World History. London

Bayly, Christopher A. (2006): Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780 – 1914. Frankfurt [Original (2004): The Birth of the Modern World, 1780-1914. Global Connections and Comparisons. Oxford]

Becher, Erich: Aufgabe der Erkenntnistheorie, insbesondere der Naturerkenntnistheorie. In Hinneberg, Paul, Hg. (1914)

Berlin, Isaiah (1998): Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen. Berlin; [Original (1996): The Sense of Reality. Studies in Ideas and Their History. London]

Blumenberg, Hans (1996): Arbeit am Mythos. Frankfurt/Main

Böhler, Dietrich: Naturverstehen und Sinnverstehen. In Rapp, Friedrich, Hg. (1981): 70-95

Boehm, Gottfried: Mythos als bildnerischer Prozeß. In Bohrer, Karl Heinz, Hg. (1983): 528 - 544

Bohm, David (1985): Die implizite Ordnung – Grundlagen eines dynamischen Holismus. München [Original (1980): Wholeness And The Implicate Order (1980): London]

Bohrer, Karl Heinz, Hg. (1983): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Frankfurt/Main

Bollack, Jean: Vom System der Geschichte zur Geschichte der Systeme. In: Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dietrich, Hg. (1979): 11-28

Bollas, Christopher (1987): The Shadow of the Object – Psychoanalysis of the Unthought Known. London

Boorstin, Daniel J. (1985): Die Entdecker. Das Abenteuer des Menschen, sich und die Welt zu erkennen. Basel etc. [Original (1983): The Discoverers. New York]

Braudel, Fernand (1986): Aufbruch zur Weltwirtschaft. Sozialgeschichte des 15. – 18. Jahrhunderts [Original (1979): Civilisation materielle, economie et capitalisme, XV-XVIII siecle. Le temps du monde. Paris]

Buchwald, Wolfgang/Hohlweg, Armin/Prinz, Otto (1974): Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters. Reinbek

Burckhardt, Jacob (Ausg. von 1988): Historische Fragmente. Nördlingen

Campbell, Joseph (Ausg. von 1996): Die Masken Gottes - Mythologie der Urvölker, -des Ostens, -des Westens, Schöpferische Mythologie. 4 Vol. München; [Original (1964): The Masks of God: Myth Ur, Myth East, Myth West, Creative Mythology. New York]

Cassirer, Ernst (1973): Philosophie der symbolischen Formen, Teil II: Das mythische Denken. Darmstadt. Sechste, unveränderte Auflage [Erstpublikation 1923]
ders.: Myth of the State. In Verene, D. Ph., ed. (1979)

Clarke, Katherine (1999): Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World. Oxford

Danto, Arthur C. (1980): Analytische Philosophie der Geschichte. Frankfurt/Main [Original (1965): Analytical Philosophy of History. Cambridge]

Diamond, Jared (2005): Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen. Frankfurt/Main [Original (2005): Collapse. How Societies Choose to Fail or to Succeed. New York]

Doering-Manteuffel, Anselm/Raphael, Lutz (2008): Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970. Göttingen

Drehse, Volker/Zander, Helmut: Rationale Weltveränderung durch 'naturwissenschaftliche' Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit. In: Drehse/Zander, Hg. (1996): 217-238

Drehse, Volker/Zander, Helmut, Hg. (1996): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. Berlin

Droysen, Johann Gustav (Ausg. von 1960, Hg.: Hübner, Rudolf): Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Darmstadt

Duby, Georges (1983): Die Kunst des Mittelalters III: Das Europa der Höfe und Städte, 1280 – 1440. Stuttgart

Eliade, Mircea (1957): Das Heilige und das Profane – vom Wesen des Religiösen. Hamburg
ders. (1988): Mythos und Wirklichkeit. Frankfurt/Main; [Original (1963): Aspects du mythe. Paris]

Elias, Norbert (Ausg. von 1992): Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bände. Frankfurt/Main; keine weiteren Angaben

Flessner, Bernd (2000): Nach dem Menschen. Der Mythos einer zweiten Schöpfung und das Entstehen einer posthumanen Kultur. Freiburg

Friedell, Egon (Ausg. von 1974; Erstausgabe 1927-31): Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum ersten Weltkrieg. München

Frobenius, Leo (1923): Vom Kulturreich des Festlandes. Berlin

Fuchs, Konrad/Raab, Heribert (12. Aufl. 2001): Wörterbuch Geschichte. München [Erstauflage 1972]

Gasset, Ortega y ((1966): Signale unserer Zeit. Salzburg/Stuttgart

Gloy, Karen (1995): Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Das Verständnis der Natur. München

Goertz, Hans-Jürgen (2001): Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität. Stuttgart

ders., Hg. (2007): Geschichte. Ein Grundkurs. Hamburg

Gomperz, Heinrich (Neudruck 1979 der Erstausgabe 1904): Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen. Aalen

Goodall, Jane: Das fehlende Bindeglied in der modernen Welt. In: Kort/Hollein, Hg. (2009): 172-187

Gould, Stephen Jay (1990): Wonderful Life. The Burgess Shale and the Nature of History. New York/London

ders. (2002): The Structure of Evolutionary Theory. Cambridge, Mass./London

Gowdy, John M.: Evolution of Economics. In: Wuketits, Franz/Antweiler, Christoph, Hg. (2004): 253-297

Groys, Boris (1992): Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie. München

Gumbrecht, Hans-Ulrich: "Das in vergangenen Zeiten Gewesene so gut erzählen, als ob es in der eigenen Welt wäre." Versuch zur Anthropologie der Geschichtsschreibung. In Koselleck, R./Lutz, H./Rüsen, J., Hg (1982): 480 - 513

Gutmann, Matthias: Begründungsstrukturen von Evolutionstheorien. In: Krohs, U./Toepfer, G., Hg. (2005): 249-266

Harth, Dietrich: Die Geschichte ist ein Text. In Koselleck, R./Lutz, H./Rüsen, J., Hg. (1982): 452 - 479

Harvey, David (1989): The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford

Haussig, Hans W., Hg. (1955): Herodot: Historien. Stuttgart

Heinichen, Friedrich A. (1903): Lateinisch-Deutsches Schulwörterbuch. Siebente, verbesserte Auflage, bearbeitet von Dr. C. Wagener. Leipzig/Berlin

Hinneberg, Paul, Hg. (1914): Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele. Dritter Teil: Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin. Siebente Abteilung, erster Band: Naturphilosophie. Berlin/Leipzig

Hoffmeister, Johannes (1955): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg

Huxley, Aldous (1959): Brave New World Revisited. London

Jaeger, Friedrich: Geschichtstheorie. In: Goertz, Hans-Jürgen, Hg. (2007): 796-827

Jaspers, Karl (1983): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München/Zürich

Jodorowski, Alexandro/Gimenez, Juan (1996): Die Meta-Barone [4 Bände]. Stuttgart

Kant, Immanuel (Ausg. von 1968): Kritik der reinen Vernunft (von seiner zweiten Ausg. 1787). Akademie Textausgabe, Vol. III. Berlin

Kaschuba, Wolfgang (2004): Die Überwindung der Distanz. Zeit und Raum in der europäischen Moderne. Frankfurt

Kempf, Petra (2009): The Journey to (No-) where – Constructing Place in a Space of Placelessness. Journal of New Frontiers in Spatial Concepts ISSN 1868 – 6648, vol.1 (2009), 156-162

Kennedy, Paul (1989): Aufstieg und Fall der großen Mächte. Ökonomischer Wandel und militärischer Konflikt von 1500 bis 2000. Frankfurt/Main [Original (1987): The Rise and Fall of the Great Powers. New York]

Knobloch, Eberhard: Das Naturverständnis der Antike. In Rapp, Friedrich, Hg. (1981): 10-35

Kort, Pamela/Hollein, Max, Hg. (2009): Darwin. Kunst und die Suche nach den Ursprüngen. Ausstellung der Schirn Kunsthalle Frankfurt, 05. Februar – 03. Mai 2009

Kort, Pamela: Arnold Böcklin, Max Ernst und die Debatten um Ursprünge und Überleben in Deutschland und Frankreich. In: Kort/Hollein (2009): 24-91

Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter (1979): Geschichte – Ereignis und Erzählung. München

Koselleck, Reinhart/Lutz, Heinrich/Rüsen, Jörn, Hg. (1982): Theorie der Geschichte, Band 4: Formen der Geschichtsschreibung. München

Koselleck, Reinhart (1976): Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt

- ders.: Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen. In: Koselleck, R./Stempel, Wolf-Dieter, Hg. (1979): 211-222
- ders.: Fragen zu den Formen der Geschichtsschreibung. In: Koselleck, R./Lutz, H./Rüsen, J., Hg. (1982): 9 – 13
- ders. (1985): *Vergangene Zukunft*. Frankfurt/Main
- ders.: Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. In: Müller, K. E./Rüsen, J., Hg. (1997): 79 – 97.
- Kraemer, Hans, Hg. (1905): *Weltall und Menschheit*. 5 Bände. Berlin/Leipzig
- Krieck, Ernst (1910): *Persönlichkeit und Kultur*. Heidelberg
- Krohs, Ulrich/Toepfer, Georg, Hg. (2005): *Philosophie der Biologie. Eine Einführung*. Frankfurt/Main
- Kuhn, Thomas (2. Aufl. 1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt/Main [Original (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago]
- Lanius, Karl (2005): *Weltbilder. Eine Menschheitsgeschichte*. Leipzig
- Lefebvre, Henri (Ausg. von 1991): *The Production of Space*. Oxford etc. Keine weiteren Angaben
- Leroi-Gourhan, André (Ausg. von 1984): *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt/Main [Original (1964): *Le geste et la parole*. Paris]
- Levit, George S./Meister, Kay/Hoßfeld, Uwe: *Alternative Evolutionstheorien*. In: Krohs/Toepfer, Hg. (2005): 267-286
- Machiavelli, Niccolo (Ausg. von 1977, Hg. Rudolf Zorn): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Stuttgart
- Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J. (1980): *Autopoiesis And Cognition. The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science (Cohen, R.S./Wartofsky, M.W., eds.), Vol.42; Boston etc.
- Meyer, Peter: *Social Evolution*. In: Wuketits, Franz M./Antweiler, Christoph, Hg. (2004): 121-169
- Mirandola, Pico della (Ausg. von 1996): *De dignitate hominis. Über die Würde des Menschen*. Zürich [Original 1496, posthum]
- Mitchell, W. J. T. (2008): *Bildtheorie*. Frankfurt/Main; keine weiteren Angaben
- Mittelstraß, Jürgen: *Das Wirken der Natur*. In Rapp, Friedrich, Hg. (1981): 36-69
- Monod, Jacques (1975): *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München
- Moser, Franz/Narodoslawsky, Michael (1996): *Bewußtsein in Raum und Zeit. Grundlagen der holistischen Weltansicht*. Frankfurt/Main & Leipzig

- Müller, Klaus.E./Rüsen, Jörn, Hg. (1997): Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien. Reinbek
Muhlack, Ulrich: Verstehen. In: Goertz, Hg. (2007): 104 - 136
- Mumford, Lewis (Ausg. von 1980): Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht. Frankfurt/Main [Original (1966-70): The Myth of the Machine. 2 vol.; keine weiteren Angaben]
- Nelson, Benjamin (1984): Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß. Frankfurt; keine weiteren Angaben
- Nietzsche, Friedrich (Ausg. von 1906): Unzeitgemäße Betrachtungen (Erstausgabe 1874). Leipzig
ders. (Ausg. von 1996): Der Wille zur Macht (Erstausgabe 1887). Stuttgart
- Nomos (1999): Jahrhundertwenden 1000 – 2000. Rückblicke in die Zukunft. Katalog zur Landesausstellung im Karlsruher Schloß 11.12. 1999 – 07.05. 2000. Badisches Landesmuseum Karlsruhe
- Oetzel, Günther (2010): Konsum(t)räume. Die Warenwelt als Technotop. Journal of New Frontiers in Spatial Concepts, ISSN 1868-6648, vol. 2 (2010), 1-11
- Plessner, Helmuth (2003): *Conditio humana*. Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt/Main
- Poltinghorne, Donald E.: Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein. Beziehungen und Perspektiven. In Straub, Jürgen, Hg. (1998): 12 - 45
- Pribram, Karl (Ausg. von 1998): Geschichte des ökonomischen Denkens (2 Vol.). Frankfurt [Original (1983): A History of Economic Reasoning. John Hopkins University Press]
- Rapp, Friedrich, Hg. (1981): Naturverständnis und Naturbeherrschung. München
ders. (1994): Die Dynamik der modernen Welt. Eine Einführung in die Technikphilosophie. Hamburg
- Rappaport, Roy A. (1999): Ritual And Religion In The Making Of Humanity. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110; Cambridge, Mass.
- Richards, Robert J.: Die tragische Seite Ernst Haeckels: Sein wissenschaftliches und künstlerisches Ringen. In: Kort/Hollein (2009): 92-125
- Riedl, Rupert (2003): Riedls Kulturgeschichte der Evolutionstheorie. Die Helden, ihre Irrungen und Einsichten. Berlin etc.
- Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne. Frankfurt/Main
- Rüsen, Jörn: Geschichtsschreibung als Theorieproblem der Geschichtswissenschaft. Skizzen zum historischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion. In: Koselleck, R./Lutz, H./Rüsen, J., Hg. (1982): 14 – 35
ders.: Die vier Typen des historischen Erzählens. In: Koselleck, R./Lutz, H./Rüsen, J., Hg. (1982): 514 – 605

ders. (1983): Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Göttingen

ders.: Was heißt: Sinn der Geschichte? In Müller/Rüsen, Hg. (1997): 17 - 47

Safranski, Rüdiger (1999): Das Böse, oder: Das Drama der Freiheit. Frankfurt/Main

Schelsky, Helmut (1961): Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation. Köln/Opladen

Schimmel, Hanno, Hg. (2000): Gestalt. Erscheinungsformen in Architektur und Kunst. Frankfurt/Main

Schindewolf, Dorrit (1999): Weltbild und Wirklichkeit. Ein Überblick der Geschichte der Hochkulturen. Die weltanschaulichen und politischen Erfahrungen aus fünf Jahrtausenden. Frankfurt/Main

Schmitz, Hermann: Epochen des menschlichen Selbstverständnisses in Europa. Vortrag Sommersemester 2007, Universität Karlsruhe

Schramm, Gottfried (2004): Fünf Wegscheiden der Weltgeschichte. Ein Vergleich. Göttingen

Schroer, Markus (2006): Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums. Frankfurt/Main

Sennett, Richard (1994): Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds. Frankfurt/Main [Original (1990): The Conscience of the Eye. The Design and Social Life of Cities. New York]

Siebenmorgen, Harald, Hg. (2001): Im Labyrinth des Minos. Kreta – die erste europäische Hochkultur; Exhibition of Badisches Landesmuseum, Karlsruhe, 27. Januar – 4. April, 2001. München

Sombart, Werner (1902): Der moderne Kapitalismus. 2 Vol. Berlin

Spengler, Oswald (1983, 7. Auflage; Erstveröff. 1923): Der Untergang des Abendlandes - Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München

ders.: (1931): Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München

Starobinski, Jean (1988): Die Erfindung der Freiheit. 1700-1789 [Original (1988): L' invention de la liberté. Geneve; Editions d' Art Albert Skira S.A.]. Frankfurt

Stephan, Achim: Emergente Eigenschaften. In: Krohs, U./Toepfer, G., Hg. (2005): 88-105

Sternberger, Dolf (1938): Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert. Hamburg

Stille, Alexander (2004): Reisen an das Ende der Geschichte. Über die Zukunft der Vergangenheit. München [Original (2002): The Future of the Past. New York]

Strasburger, Hans, Hg. (1980): Thukydides – Der peloponnesische Krieg. Essen

Straub, Jürgen, Hg. (1998): Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1. Frankfurt/Main

Thompson, William I. (1985): Der Fall in die Zeit. Mythologie, Sexualität und der Ursprung der Kultur. Stuttgart [Original (1981): *The Time Falling Bodies Take To Light*; keine weiteren Angaben]

Toepfer, Georg: Teleologie. In: Krohs/Gutmann, Hg. (2005): 36-52

Toynbee, Arnold (Ausg. von 1979): Der Gang der Weltgeschichte. 2 Bände. München [Original (1946): *The Study of History*, Vol.I: *Rise & Fall of Cultures*; Vol. II: *Cultures in Transition*]

Troll, Wilhelm (1926): Goethes Morphologische Schriften. Jena

Ulrich, Hans/Probst, Gilbert J.B., Hg. (1984): *Self-Organization and Management of Social Systems*. Berlin etc.

Vance, James E. Jr. (1990): *The Continuing City. Urban Morphology in Western Civilization*. Baltimore

Varela, Francisco (1984): Two Principles for Self-Organization. In: Ulrich, Hans/Probst, Gilbert J.B., Hg. (1984): 25-33

Vercelloni, Virgilio (1994): *Europäische Stadtutopien. Ein historischer Atlas*. München

Verene, D. Ph. (1979): *Symbol, Myth, and Culture; Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven/London

Veyne, Paul (1990): *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*. Frankfurt/Main

Vikela, Eugenia (in Siebenmorgen, H. Hg, 2001): Der Hymnus aus Palaikastro. Eine Spurensuche nach Überresten der minoischen Religion. 219-226

Virilio, Paul (Ausg. 1980): *Geschwindigkeit und Politik*. Berlin [Original (1977): *Vitesse et Politique. Essai de Dromologie*. Paris]

Völker-Razor, Anette (in: Völker-Razor, A./Schmale, Wolfgang, Hg., 1998): *Mythos. Vom neuen Arbeiten mit einem alten Begriff*: 9-32

Völker-Razor, A./Schmale, W., Hg. (1998): *MythenMächte – Mythen als Argument*. Berlin

Weber, Alfred (Ausg. von 1950; Erstveröff. 1935): *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. München

Wettengl, Klaus, Hg. (2000): *Das Gedächtnis der Kunst. Geschichte und Erinnerung in der Kunst der Gegenwart*. Frankfurt/Main

White, Hayden (1978): *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore/London

Windelband, Wilhelm (2. Aufl. 1899): Die Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig

Wuketits, Franz M./Antweiler, Christoph, Hg. (2004): Handbook of Evolution. Vol. I: The Evolution of Human Societies and Cultures. Weinheim etc.

Sachregister

Absolutismus	85, 109
Ästhetik	10, 109
aition	101
Analyse	32
Anthropologie	
alte vs. neue	66, 125
moderne	90, 124
strukturelle	63
Antike	66, 79, 91, 99
Atom	11, 48, 109
Aufklärung	46, 61, 66f., 68, 75, 77, 82, 89f., 99, 102f., 105, 108, 117
Autarkie	35
Autopoiesis	38
als soziologische Welterklärung	38
Ordnung, und Identität	39, 107
und impliziter Theorieanspruch	32
und Vernunft	38
und Tautologie	39
und Transzendenz	38f.
Axiom	23, 50
und Geschichte	25, 57
Barock	27, 41, 82, 85, 109
Behaviourismus	109
Bewegung (kinesis)	53, 68
Bild	
als <i>image</i>	28
als Muster	51, 58
als <i>picture</i>	28
und Weltwahrnehmung	28f., 37, 48f.
Biozönose	116
Byzanz	71

Casa de las Indias	80
Chaos	7, 17, 36, 104
als der Urgrund des Seins	125
als okeanos	65
als technischer Fortschritt	91
und das Böse	125
Cibola	79
Club of Rome	53
Cocooning	36, 42f.
conditio humana	2, 16, 33f., 75
als akosmeton genos	56, 110, 120
als <i>cultural animal</i>	117
als experimentator mundi	50
als homo faber	75, 83, 98
als homo magus	98
moderne	36, 75, 77, 87f., 94
ontologisches Grundproblem	63
und freier Wille	125
und Chaos	125
und Fortschritt	54, 87, 90f., 94
und ironische Schweben	14, 33
und Kunst	120
und Mensch als logopoios	64, 66, 68, 76
und Natur	110, 121
und Veränderungen	
erste	121
zweite	124
zentrale Prämisse	91f.
Condottieri	59
creatio ex nihilo	125
Cro-Magnon	120
Doppelte Buchführung	76
Dromologie	53, 75
Dynamik	53
Eidologie	6
Effizienz	59, 86, 89, 97f.

als Ideologie	98, 124
El Dorado	79
Emergenz	19, 21, 39, 70, 73, 82, 86, 89, 100, 114f.
diachrone	100
synchrone	100
Energie	53
Enigmatik	27
Entelechie	
als implizite Ordnung	89, 100, 107, 113
als Zwang	118, 120, 122
kapitalistisch	74, 76
marxistisch	54, 97
romantisch	35
teleologisch	40f., 62, 100
teleonomisch	40f.
ursprüngl. Bedeutung	11
westlich	59, 71, 97
Entwicklung	
als Wandel	37, 61, 99, 111f.
griechische Konzeptionen	101
und Evolution	19f., 37, 39, 99f., 106f., 117
und Fortschritt	17, 53, 68, 99, 102, 117, 119
und Muster als <i>Prozeßgestalten</i>	8, 117
Enzyklopädisten	84, 109
Epistemologie	50
Epoche	53, 55, 62, 64, 66, 69, 71f., 77, 81, 85, 88f., 91, 98f.
Erzählung vs. Erklärung	24, 42
methodologisches Hauptproblem	42
Erklärung funktional vs. historisch	42
und Einheit	39
Ethos	29, 75, 77
Evidenz	9
als anschauende Urteilskraft	13
als geistige Einsicht	9, 13, 24f., 45
als Glaubensgewißheit	10, 21
als Mythos	18, 23, 31
als Vernunft	10, 35 (Ende), 38, 91
und Erfahrung	43, 45
und Imagination	10, 12, 27

- und Wahrheit 10
- und Wahrnehmung 12, 51, 123

- Evolution
 - als adaptive Radiation 114
 - als Devolution 107, 114, 118
 - als Enantiodromos 54, 91, 124
 - als historische Theorie 116
 - als Ko-Evolution 116
 - als Makroevolution 14, 115
 - als Mythos 110
 - als *natural selection* 116f.
 - als 'natürliche' Entwicklung 52, 101, 109f., 114, 116, 124
 - als Parallelevolution 70
 - als Phylogenese 14, 113, 115
 - als poststabilisierte Harmonie 107
 - als *punched evolution* 121
 - als Transformation 37, 54, 99
 - Basismodelle 107
 - darwinistische 108, 114, 115f.
 - der Stadt 93f.
 - soziale 117f., 118f., 120
 - und Emergenz 100
 - und Kollateralschäden 40, 90
 - und Wachstum 121
 - struggle for existence 59f., 116
 - survival of the fittest 59, 117
 - und autopoietische Systeme 38f., 40
 - und *coevolutionary disequilibrium* 120
 - und Emergenz 39f., 100
 - und fitness 60
 - und *fossil record* 110, 116
 - und Homologie 111
 - und Katastrophentheorie 111
 - und LUCA 109, 113, 118
 - und *missing link* 95, 113, 117
 - und Sinn 68, 114
 - und ultrastabile Systeme 21, 37, 39f.
 - und zweiter Hauptsatz der Thermodynamik 107, 124
 - vorherrschende Auffassung 114

- Fibonacci-Sequenz 76

- fin de siecle 28, 51, 105, 117, 118f.

- finis terrae 79

- Fortschritt
 - als Ana- oder Katagenesis 1, 4f., 53-55, 90f., 104, 107, 113f., 116, 118-120, 125
 - als Beschleunigung 86, 91, 102

als Dynamik	10, 53, 77, 89f., 102
als Fragmentierung	90f.
als Funktionalisierung	84, 94
als Glaube	59
als Idee, Ursprünge	99, 101f.
als liberale Ideologie	92
als Mythologem	54
als physis	90
als systemischer Zwang	60, 89, 91, 94
als technischer Fortschritt	95
auto- vs. allopoietisch	54
Dimensionen	1
dromologischer	102f., 106, 109, 111f., 118
und Geschichte als Krieg	103
marxistisch vs. 'westlich'	97f.
moderner, Arten	102
teleologische Alternativen	6
und Technik	73, 91, 103, 121
und Wachstum	60, 66, 76, 86, 88, 105, 121
und Zivilisation	73, 93f., 118, 125
Verabsolutierung	55
Galeone	80
Geist, Ausprägungen nach Hegel	32
Genesis	11, 125
Geschichte	
abendländische, Ziel	55, 89, 99
als Analyse vs. Synthese	12
als Beschleunigung	102f.
als Bewegung	53, 55, 102, 110
als Dekadenz	53
als doppelte Morphogenese	19, 42
als doxa	33
als dromos	53
als Einheit	33, 105
als Evidenz	13, 18, 41
als Evolution	34, 38, 39f., 41, 60, 90, 99
als Fortschritt	1, 5, 7f., 17f., 26, 35, 41, 53f., 60, 68, 99, 103f., 122
als "Geschichte an sich"	101f., 103, 105f., 108
als Geschichtsschreibung	102
anthropologische	61, 105
inhaltliches Dogma	45
als Ideologie	45, 116, 124
und Ideologie	26
und Kritik	47
und Repräsentationskrise	43
Verdikt von Russell	47

Wesen	31
als (amorphe) Gesamtheit d. Gewesenen	66
als Gestaltwahrnehmung	27, 30
als historia abscondita	104, 111
als historia perpetua	68
als historia rerum gestarum	8, 11, 14, 19, 21, 24, 41, 101
als Historiographie	44, 105f., 116
als historisches Erzählen	3, 14, 16, 18, 32, 42
Ausgangsfrage	42
als historisches Feld	106
als Historismus	105f., 108, 112
als ipsa historia	102
als Kolonisierung	57f., 109
als Kontingenz	16, 38, 45
als Konstrukt	19, 47, 67
als ktema eis aei	17
als Meta-History	46f.
als Methode	45f., 67
als Naturgeschichte	62, 110f., 114
als nexus rerum universalis	104f.
als ordo temporum	102
als panta rhei	5, 43
als peri physeos historia	12, 62, 68, 113
als Prozeß der Formatbildung	58, 66, 69, 124
als Realität	22, 40f., 45
als Rekonstruktion	11, 22f., 30f.
vergangener Lebenswelten	8, 11, 30, 60, 112
als res gestae	8, 11, 13, 19, 21, 41, 58, 63, 99, 101
als System	44, 104
als Transformation	22, 42, 45, 47, 57
als Umwelt	62, 67, 74f., 80, 113
als Universalgeschichte	67, 104
als Vektor, Ursprung	66
als Wissen	11, 57
als Wissenschaft	18, 31, 41, 46, 106
morphologische	13, 43
als Zeitgeschichte	96f.
als Zyklus, Ursprung	66
alternative Verläufe	2, 6, 40, 55, 99, 101f.
Arten nach Nietzsche	14, 46, 105
Aufgabe	18, 30
Bewußtsein von	99, 101
Definition	1f.
Dimensionen	2, 4
Ende	6, 38
und Utopie	6, 35, 54, 102f., 109
griechisches Verständnis	67, 101f.
idiographisch	105
Leitthema	17
Methodologie	2, 42f., 44
morphologische Grundtypen	22

nomothetisch	46
Ordnung, und Chaos	7, 16, 19, 52, 54, 101, 104, 107
Realität, und Wirklichkeit	23, 43, 85, 110
Sinnbildungsebenen	45
Sinn, und Transzendenz	29, 38, 45, 52, 110, 114
und Erfahrung	8, 29, 33, 43, 45, 67, 75, 89, 101, 104f., 106, 110, 112, 118
und Evolution	68f., 100, 103f., 106f., 114, 116, 118
und Fortschritt	1, 17, 67f., 102, 109
und Geographie	67f., 80
und Gerichtetheit	1, 4, 20, 40, 104
und Geschichtsauffassung, moderne	55, 101
und Ideologie	26, 32f.
und Irrationalität	108
und Lebenswelt	3f., 8, 10f., 14f., 16, 18f., 33, 36, 58, 70, 123f.
und Mythos	3, 17, 19, 32, 99
und Objektivität	5, 31f., 110, 121
und postmoderne Konstruktion	3, 9, 43, 82
und Problem hist. Referentialität	33, 124
und Teleologie	6, 27, 30, 34, 40f., 103, 114
und Teleonomie	40f., 53, 98, 101
und Urbanität	36, 59f., 71, 84, 86, 93f.
und Identität	94
und Zeit	63, 72f.
Voraussetzung	3
weltbildliche Bedingtheit	3f., 6, 15, 114
und Wendepunkte	34
zwischen Kunst und Wissenschaft	12
Geschichtlichkeit	17, 54
und Lebenswelt	14, 39, 70, 72f., 82, 89, 97, 106, 111, 118, 123f.
Geschichtsbewußtsein	16, 18, 27, 34, 101
des Selbst	35
Geschichtsmorphologie	
als Ästhetik	10
als funktionale Theorie	42
als Garant für Kontinuität	5
als Gestalt	52
als kosmogenetischer Akt	5
als Makroevolution	14, 108
als Morphogenese	11, 30, 42f., 45, 68, 85
Prämissen	8, 40, 45
als raumschaffende Kraft	4, 36, 47
als poiesis	53, 122
als Taxonomie	11
Aufgabe	11, 47
basal abendländische	98
Erkennen, und Erklären	111, 114
der Freiheit	4, 34f., 55, 89, 98

- grundsätzliche Dimensionen 96f.
- Gegenstand 5, 99f.
- Inhalt 24, 42
- Modell der Weltentwicklung 52, 60, 106
- mythisch 4, 18, 52, 106
- neuer Ansatz 81
- Orientierungsfunktion 2, 5, 7, 15
- und Evidenz 8f.
- und Idee der Epoche 5, 30, 100
- und kulturelle Lebensform 97
- und *longue duree* 33, 72, 105, 121, 124
- und Zufall 2, 5f., 16, 55
- wahre Geschichte 4, 18
- Wandel, und Fortschritt 99f., 106
- Weltbild, und Ideologie 4, 26 – 29, 47
- zentrale Annahme 2
- zentrales Problem 7, 43
- Ziel 53
- zweistufiges Standardmodell 98

- Geschichtsphilosophie 3, 69, 105, 111, 113
 - Ursprung 101

- Geschichtstheorie 3, 5, 105
 - Erkenntnistheorie 10
 - hermeneutische Grundüberzeugung 33
 - Kritik, postmoderne 113
 - zentrales Problem 23, 33
 - Ziel 3, 33f., 53, 112

- Gesellschaft
 - als *industrial society* 123
 - als *societas perfecta* 102f.
 - als *transient society* 15
 - komplexe 121
 - moderne 22, 38, 58, 87f., 89, 92
 - primitive 95, 98, 120
 - Ursprung historisch 118
 - westliche, Charakteristika 15f., 59, 89f., 91f., 93f.
 - Wohlstandsgesellschaft 92

- Gesetze, morphologische
 - als Prozeßmuster 5, 78
 - der Irreversibilität 20, 70f., 78
 - der *longue duree* 72, 77
 - der teleologischen Entfaltung 72f., 78
 - des Bruchs 69, 71, 78
 - des Wettbewerbs 60

- Gestalt
 - als autopoietische Form 39, 52

als Evidenz	31
als Ganzheit	13, 49
als Gesamtbild	27, 30
als Idee	61
als Konstante	61
als <i>pattern</i> (Muster)	13, 49, 51
als Weise des Seins	49f., 51f.
aristotelisch	52
doppeltes Gesetz Gestaltwerdung	62
paradigmatisch	49
und Bedeutung	30
von Ehrenfelssche Formel	52
 Grid	 66, 69
 Habitus	 92
 Hermeneutik	 6, 50
als anschauende Urteilskraft	12, 51
 Heuristik	 50
 humilitas	 77
 Ich, absolutes	 15, 32, 35, 77, 94
als aufgeklärte Befreiung	109
als cyber nomad	35, 41, 75
als Innen/Außen	36, 46, 60, 78, 94
und Autopoiesis-Theorie	38
 Idee	 6f.
als Absicht	44
als Auffassung	48
als Begriff	27
und Bilder	30, 123
 Ideologie	 25
als Beherrschung	26, 84
als Eidologie	60
als 'Verstehen'	43
behavioristische	30
des Wachstums	6, 36, 59
Typen	26
und Sinn	27
und Utopie	26, 35f., 46
 International Style	 93

Imagologie	10, 27
als Ikonologie	123
als imago mundi	10, 28, 64
und Weltsicht	27, 57
Irokesen	95f.
Kalifat, maurisches	71
Kausalität	
als Problem	115
lineare	112
morphogenetische	76
rekursive	112
kinesis	11
Kolonisierung	
als Aneignung von 'Welt'	58, 83, 93
als beschleunigte Verdichtung	87
als Domestikationsprozeß	57f., 72, 87f., 89, 96, 119
als Artefakt	85
als modernes Format	73, 87
als Utopie	102
Dimensionen	57f.
durch technische Zeit	72
und Formatierung	58, 69, 75, 87, 91, 121
und Ideologie	57, 84, 87
Wesen	58
Konstruktivismus	
Ansatz	12
und Autopoiesis	38
und Raum	82
Kosmos	7, 22, 99, 107
als harmonisch Geordnetes	49, 120
als Hierarchie	82, 112, 121
als Universum	56, 107
Kultur	
abendländische, Charakteristika	59, 70f., 89
Kernbestand	62
Masse und Macht	82f., 87, 89
und Beherrschungswille	60, 75, 81, 83-85
und Beschleunigung	86f., 88, 91
und Bewegung	75, 77, 82
und Bürgertum	71, 77, 84f., 103f., 108, 110
und faustisches Streben	90
und Konsum	88, 92

und kreative Zerstörung	59, 71, 92
und Metropolis	93
und pursuit of happiness	77
und Wettbewerbsgeist	59, 73
zentrale Tendenzen	77f., 89-94
als Agrikultur	58, 71, 121
als Alltagskultur	60, 70, 96, 106, 119, 123
als autopoietische Einheit	57
als background culture	81, 116
als Bewegung zur Zivilisation	93, 103, 118f., 122
als <i>cultural systems</i>	11
als des Menschen zweite Natur	46, 73, 83, 86, 103, 106, 113
als Einheit des Stils	37, 60, 81, 87
als Gemeinschaft des Bewußtseins	37, 43, 45, 81, 85, 98
als Geschichtskultur	40
als Gesellschaft	1, 20, 37, 45, 59, 118f.
als Kulturepoche	53
als Lebensform	37, 51f., 53, 57, 81, 85, 89, 97
als soziokulturelles System	1
als Weltkultur	54, 87
als Zivilisation	29, 58, 103, 118f.
Herkunft	58, 62
islamische	58
monumentale	54
posthumane	50
und Container	37
und <i>cultural code</i>	37
und Ort	75
und Raumproduktion	83
und Religion	37
Zeit, und Raum	91
 Kulturkreis	 2f., 18, 37, 52f., 58, 87, 97, 115, 118
 Life Style	 87
 Linguistic Turn	 8, 31
 Logos	 3, 6, 11, 15, 18, 25, 27, 39, 50, 53, 56, 122
 Manchester Kapitalismus	 4
 Materialismus, historischer	 4
 Mercator-Projektion	 66
 Methode	 12, 14
analytisch vs. hermeneutisch	12

Methodologie	12
und Selbstverständnis	15
Ming China	58
Moderne, Charakteristika	87, 89f., 91, 103
Modernität	87
Momentum	37
Monotheismus	55
Morphe	7, 48f.
Morphogenese	7, 19, 112
als Gestaltwandel	37
der Kultur als städtisch	122
und Identität	11, 19, 37, 70, 124
und morphogenetische Felder	77
Typen von Tendenzen	77f.
Morphologie	
allg. historische Perspektiven	47
als Ableitung	48
als Architektur	2, 83
als Gestaltwerdung	117
als kosmischer Entwurf	2, 22, 48, 57
als Mustererkennung	34, 49, 51, 70, 97
als tertium comparationis	51
anthropologische Relevanz	2, 22, 48f.
Definitionen	1, 6, 47, 51
der Beherrschung	85
des Ökonomisch-Technischen	40
des Weltverlustes	15, 33
Dimensionen	2, 22
eidetisch	48, 51, 80f., 85
etymologisch	2
experimenteller Beweis	48
historische, zentrales Problem	43
holistisch	50
idealtypisch	52, 96f.
Inhalt	6f., 11
Masse, und Macht	82f.
mechanistischer Reduktion	10, 50
paradigmatisch	48, 50
und Entelechie	40
und Entwicklung	51
und Erfahrung	9, 16, 70
und Erkenntnis	48

und Ganzheitlichkeit	10, 12f., 32, 38, 48f.
und Homodynamien	53
und Ordnung	2, 7, 48
und Sinn	2, 47f.
und Taxonomie	49
und Transformation	7, 30, 37, 47, 82f.
und Transzendenz	47f.
und Wissenschaft	50
Ursprung	111
Wissen, und Wahrnehmung	11, 48, 80
Mythologem	25, 32
Mythologie	1, 21, 23, 25
als Format	98, 115
als geordnete Imagination	57
als Handlungsmaxime	41
als objektivistische Metaphysik	52
der Beherrschung	17, 26, 33, 41, 50, 52, 54, 58, 69, 78, 89, 97, 100, 103, 114f.
und Logik	50, 115
der Freiheit	34f., 54f., 61f., 73, 89, 97f., 99
des Fortschritts	3, 21, 41, 53, 119, 124
des Internet	5
eines stabilen Kosmos	21, 39, 119
Funktionen	22f.
moderner Physik	111
und Ideologie	25f., 41
und Wissenschaft	106
Mythos	
abendländischer Suprematie	54
Alltagsverständnis	1
als Archetyp von Erzählung	3
als Ausdruck kollektiver Wünsche	98
als <i>basic assumption</i>	24f., 34
als bildnerisches Prinzip	31
als <i>certainty of faith</i>	18, 21f., 34, 56, 67, 95, 114
als heilige und wahre Geschichte	17f., 19, 23, 41, 99
als magischer Trick	97
als Raum	63
als Voraus-Urteil	24
autopoietisch	23, 38
axiomatisch	18, 23f.
christlicher	52
der aetas aurea	77, 119
der entmythisierten Welt	1, 25
der Freiheit	3, 33, 92, 97, 125
der Geschichte als Entwicklung	5f., 17, 99, 101, 108
der Geschichte als Fortschritt	2, 6, 18, 20, 104, 114
der Geschichte als Kontinuität	5, 99, 108

der Kultur als Unnatürlichkeit	122
der Machbarkeit der Welt	9f., 19, 29, 41, 83, 98
der menschlichen Kosmogonese	121
der Moderne	103
der Welt als Artefakt	29
der Welt als Kampf	59
der Welt als machina mundi	48
des freien Individuums	3, 10, 14, 18, 22, 38, 60, 66, 75, 82, 97
Hauptresultat	15, 87, 94
und vita perfecta	103
d. Geistes, über Materie herrschend	16
des freien Marktes	19, 25, 39f., 92, 97
des Konstruktivismus	99
des Logos	3, 39
des Menschen	67
d. Menschen als Fortschrittswesen	77, 89, 98, 118, 122
des Naturrechts	34, 102
des objektiven Fortschritts	121
des planbaren Fortschritts	41
des Prometheus	56, 122
etymologisch	3
geschichtsmächtig	23, 25
Inhalte	4, 17f.
kosmogonisch	4
kosmologisch	4, 18
Logos, Rationalität	3, 39, 124
morphologisch	19
religiös	23, 32
selbstreferentiell	24, 39
tautologisch	19f., 24, 39f., 97
und Archetyp	25
und falsche/wahre Geschichten	3, 18
und Geschichte als Gestalt	27
und Geschichtsbewußtsein	18, 27
und Geschichtsverständnis	24
und Kosmogonie	4
und Lüge	4, 25
und Morphogenese	19
und Transformation	63
ungedacht Gewußtes	24
von Kain und Abel	120
Weltbild, und Morphologie	22, 39f., 51, 57
Weltbild, und Weltsicht	27, 37, 63
Wesen	17, 39, 45
Natur	
als Gestalt	109
als natura naturans	110, 118, 122f., 125
als natura naturata	111
als physis	11, 20, 46, 50, 58, 86, 89, 110, 123

als systema naturae	110, 112f.
als Technik	86
als Typus	108f.
vs. Geschichte	54, 68f., 123
und Aufklärung	108f.
und modernes Naturverständnis	111f.
Natura/Cultura	8, 11, 14, 16, 20, 46, 54, 56, 68f., 84, 106, 109, 114, 116f.
als Erkenntnisproblem	112, 116
in der modernen Stadt	93
und Evolution	114, 120
Ursprung	58
Naturphilosophie	111, 113
Neandertaler	120
Neolithikum	63, 95
New General Catalogue	56
Niveau	
evolutionär	5, 20, 61, 70, 71f., 73, 90, 93, 100, 119
morphologisch	20, 93, 111
nomen – numen	23, 69
Nominalismus	35
Objektivität	
Definition	32
historische	31, 67
ideologische	33, 69
naive	31
prozessuale	5, 31
und Gestaltwahrnehmung	31
Operational Closure	38
organon	50
Paradigma	6
und Archetypus	49
Periode	53, 64
Perpetuum mobile	29
Pest, schwarze	71

Pfadabhängigkeit	20, 123
poiesis	11, 38
als praxis	41, 122
Politik	
als politische techne	41
Ursprung	41
Poststrukturalismus	27, 32f.
Privatisierung	15, 33, 92
Purgatorium	76
Quantenmechanik	48
Raum	
absoluter	82
als Abstraktion	66, 74f., 82
als apeiron	7, 15f., 55
als Barockanlage	83
als Beherrschungsraum	83
als Cyberspace	75, 94
als Dichotomie Innen/Außen	36, 57, 86, 121
als englischer Garten	84, 109
als Erfahrungsraum	47, 102, 123
als Evolutionsraum	103, 106, 108
als Geschichtsraum	4f., 6f., 16, 24, 32, 42, 46, 51, 55, 57, 80, 101, 104, 111, 117
Bewußtseinsraum	101
Handlungsraum	101
als global village	88
als Konsumraum	88
als kultureller Führungsraum	74, 84
als Kulturraum	57f., 97
als Lebensraum	7f., 16, 97, 100
als Naturraum	72
als privater Innenraum	36, 98, 101
als städtische Zivilisation	123
autopoietischer	40
des Urbanen	36, 84, 86, 93f., 121
als Utopie	123
Enthierarchisierung	82
Existenzprämisse	16
Kolonisierung	25, 52, 57, 82, 84, 93f.
neutraler	82
Rationalisierung	66, 69, 85, 94
relativer	82

und Ordnung (metron)	16
und Ort	75, 94
und Primat des Gesellschaftlichen	20
und Zeit, als Einheit	74f.
und Zeit, nach Kant	63, 74
und Zeit, Kompression	73f.
Verlust in der Moderne	36
Vernichtung, kapitalistische	73
Zentrierung	80
Rationalität	
als klassischer Rationalismus	34
als Gesinnungs-Rationalismus	59
als Ratio	10
als Richtigkeitsrationalität	40, 73
als Sinnrationalität	27, 31
als Zweckrationalität	27
materielle, und westl. Kapitalismus	124
Rationalitätsprinzip	97
Relativitätstheorie	82
Renaissance	55f., 61f., 72, 75, 77, 82f., 85, 89, 99f., 101, 109, 111
Revolution des Fleißes	89
Romantiker	32, 34, 45, 57, 109
Säulen des Herakles	62
Scham, prometheische	50
Schema	20
Selbstorganisation	38f.
Selbstreferentialität	38
<i>sky scraper</i>	93
Sophisten	67, 101, 103
Sozialismus	97
Sozialdarwinismus	4, 117
Soziologie	38, 45
Symbol	28

Systeme	
als systema	9, 34, 48
autopoietische	38, 49
biotische	8, 11, 14, 20, 67f., 102, 106f., 109
freien Marktes	59
Gestalt	39, 57, 100
als innere Form	85
als menschgemachter Artefakt	112
kulturelle	37
Organisation vs. Struktur	39, 52, 57, 61, 100
selbstabbildende	13, 36
selbstreferentielle	19, 21, 38
soziokulturelle	1, 38, 106f., 109, 116
ultrastabile, Eigenschaften	19, 39f.
Tacit Knowledge	8, 24
Taxonomie	2, 11, 14, 49, 112
Technik	11, 57
als anthropologisches Moment	90, 120f.
als <i>art social</i>	109
als Beherrschungsinstrument	60, 82, 120
als mechanik <i>techne</i>	13, 56
als <i>social engineering</i>	109, 121
und kulturelle Regression	91, 121
und technische Moralität	73
und Zivilisation	122
Teleologie	6, 34, 42, 103
funktionale	62
Prinzip teleologischer Entfaltung	72, 114
und <i>causa finalis</i>	40
telos	4, 6
Theorien	
funktionale	42
historische	42
thesmos – nomos	61
Transformation	37, 42, 70
Transhumanismus	53, 117
Typus	13, 108f., 111f.
Universalialia	35

Unthought Known	24, 57
Urstoff (prote hyle)	11
Utopie	29, 36, 56, 109, 123
Vernunft	10
als Weltvernunft	56
historische	27, 29, 56
Verstehen, historisches	30, 42f.
als identitätsstiftender Vorgang	42
sympathetisch	52
über Gestaltwahrnehmung	28f., 81
und Bild als Symbol (Sinnbild)	28
und Erklären	31, 42
und Sinn	30, 43
mentale Operationen	43f.
Vorstellung als Idee	26
Wahrheit	
als aletheia	9, 12
als Beherrschungsverfahren	50
als objektive	34, 43
als subjektive	34
Welt	
als Agon	60
als Artefakt	29, 47, 50, 83, 122
als <i>augmented reality</i>	84f., 108
als Diesseits-Wirklichkeit	48
als Geschichte	1, 47, 55
als Gestalt	30
als Ideenwelt	23
als Innen/Außen	35f., 87, 98
als Lebenswelt	8, 30, 33, 36, 40, 58, 73, 89, 97, 123
als machina mundi	10f., 29, 50, 123
als mysterium tremendum et fascinans	5, 22, 45, 55, E5
als orbis pictus	84
als Raumzeit	63
als relevante Welt	8, 36, 123
als selbstevidente Ordnung	56f.
als Stadtwelt	93
als Text	3, 8, 24, 36, 45
als Welt-Raum	16f., 22, 47, 52, 69, 78, 123
als Wille und Vorstellung	29, 41, 56, 83, 90, 115
Basismorphologie	49, 98
der abendländischen Götter	64

Erste, und Zweite	17
Formatierung	69
als Raum-Rationalisierung	66, 69
moderne	6, 36, 72f., 75f., 84, 87
Entwicklungsmuster	89
und Eisenbahn	88f.
von Zeit und Raum	75f., 92
und Ideologie	26
und kapitalistische Formung	84f., 124
und periodos ges	64f., 67, 91, 96
und Industrielle Revolution	63, 75, 88, 124
Massenproduktion im Fließprozeß	75, 88
Verdichtung	85-91
Weltanschauung	
analytisch	12, 14
Definition	7
hermeneutisch	12, 14
Ursprung	32
Weltbild	
als epochenspezifische Bedingtheit	98
als Formatierung des Blicks	80, 85
als ideologische Objektivität	32f., 69, 98
als Panorama	85
als raumschaffende Kraft	8, 15, 69, 98
als Wahrnehmungsmuster	80
als Weltverständnis	
altes abendländisches	78
modernes	55, 101
Subjekt/Objekt-Paradigma	100
anthropologische Relevanz	22
Ausprägungen	8
Definition	7
der Formatierung	81, 85
des erkenntnistheoret. Realismus	48
funktionales	114
humanistisches	34
Komponenten	60
traditionell abendländisches	34, 75, 77, 112
und ceteris paribus-Klausel	50
und Erfahrung	8, 33, 87, 94, 112
und Formatierung des Blicks	80, 85
und Gemeinschaft	8, 35
und Geschichtsraum	8, 31, 47, 51, 58, 72, 76f., 104, 114, 116
und Kosmologie	22, 73f., 76f., 102, 112
und Lebenswelt	71, 76, 81, 87, 94, 98, 108, 112f.
und Methodologie	15, 47
und Morphologie	11, 47f., 49, 81
und Mythos	21, 23, 37, 41, 54, 57, 60, 63f., 107, 113, 116, 118f.
und Objektivität	32

- und Raum 7f., 31, 75f., 81f., 83, 85
- und Umwelt 60, 62
- und Wirklichkeit 21, 23, 37f., 71, 76, 78f., 80, 119, 123f.
- und Zentralperspektive 80f., 82f.
- Wandel und Kunst 60, 63, 80f., 93

- Wirklichkeit 23
 - als Absolutismus 5, 7, 22, 36, 39, 45, 48, 119
 - als autopoietische Entität 38
 - als Erwartung 10, 50
 - als Geschichte 23, 44f., 120
 - als Idee 24
 - als Interpretament (Konstrukt) 22f., 24
 - als mythisches System 21, 41
 - autopoietisch 39, 50
 - und geschlossener Kosmos 34
 - als Realität 8, 19, 21, 23, 40f., 43
 - als Sinnrealität 48, 110
 - als Virtual Reality 86
 - an sich 43, 45
 - biologische 48, 57f., 97
 - des Ich 55
 - EPR 48
 - im Reich des Unmittelbaren 22, 48
 - phänomenale 43
 - historische 8f., 40, 45, 109
 - offen 8, 16, 42
 - und Mythos 18f., 23
 - und Verstehen vs. Erklären 42

- Wissen
 - als Kolonisierung 57f., 80
 - als Orientierungswissen 11, 17, 91
 - als Verfügungswissen 11, 17, 48, 91
 - idiographisch 42
 - nomothetisch 42

- Zeit
 - als Abstraktion 66
 - als Achsenzeit 14, 32, 34, 70, 73, 78
 - als Eigenzeit 72, 78, 101f.
 - als eschatologische Zeit 72, 102
 - als Natur- vs. humane Zeit 16, 72
 - als Neuzeit 71, 77, 99
 - als private Zeit 82
 - als Sinnproblem 53
 - als Technik 72, 75
 - als Zeitgeist 17, 19, 24, 81
 - Formatierung 72, 75, 77, 82
 - kapitalistische 73

moderne, Ursprung	71, 102
Verräumlichung	63
Zivilisation, Ursprung der Idee	118
Zivilisationsbruch	41, 45, 78
Zoon politikon	2, 22, 34, 41, 102

Personenregister

Aischylos	56, 59
Alexander der Große	80
Anders, Günther	50, 123
Arendt, Hannah	91
Aristoteles	11, 34, 49, 52, 84, 101
Auge, Marc	94
Augustinus	70, 102, 125
Babbitt, Mr.	22, 88, 93
Bacon, Francis	15, 41, 50, 123
Berlin, Isaiah	34f., 43, 45
Blumenberg, Hans	23, 25, 30
Burckhardt, Jacob	24, 77, 106, 116
Campbell, Joseph	21
Carnap, Rudolf	15
Cassirer, Ernst	17, 26, 33, 36, 59, 68f., 98, 108
Chaplin, Charlie	4
Chardin, Teilhard de	107
Clarke, Katherine	81
Clio	116
Columbus	78f.
Comte, Auguste	119
Cuvier, Georges	12, 110f., 117
Darwin, Charles	107f., 112, 114, 116f.
Demokrit	11, 48, 109

Diamond, Jared	4, 117, 119
Droysen, Johann G.	2, 39, 42, 89, 99, 102, 105
Elias, Norbert	29, 46, 61, 119
Ellul, Jacques	72
Enkidu	122
Epikur	64
Fichte, Johann G.	15, 32, 35, 38, 41, 77, 94, 109
Fiore, Joachim von	54, 56, 63, 119f.
Ford, Henry	7, 41, 59
Fourier, Charles	35
Freud, Sigmund	123
Friedell, Egon	31
Frobenius, Leo	54
Galilei, Galileo	76
Gilgamesh	122
Goertz, Hans-Jürgen	18
Goethe, Johann W.	6, 12f., 27, 47, 49, 61, 63, 85, 111f., 114, 117
Gomperz, Heinrich	61
Gould, Stephen J.	115, 119f.
Haeckel, Ernst	113
Hammurapi	61
Hegel, Georg W. F.	32, 70, 109, 118
Hekataios	64, 66f., 80, 96
Helmholtz, Hermann L. F. von	111
Heraklit	54
Herder, Johann G.	108f., 118

Herodot	64, 67, 80, 102
Hesiod	7, 53, 56, 64
Hippodamos	66
Hobbes, Thomas	60
Homer	64
Humboldt, Alexander von	110
Humboldt, Wilhelm von	33, 52, 58, 97, 105, 108, 116
Hume, David	15
Jaspers, Karl	69, 73
Kant, Immanuel	10, 34, 43, 45, 63, 74, 82, 109
Kennedy, Paul	4, 58f., 62, 67, 70f.
Kepler, Johannes	10
Khayyám, Omar	115
Kuhn, Thomas	21
Lamarck, Jean Baptiste de	111, 117
Leibniz, Gottfried W.	107
Leroi-Gourhan, André	120, 122
Levi-Strauss, Claude	63, 106
Linné, Carl von	12, 110, 117f.
Luhmann, Niklas	1, 38
Lyell, Charles	111, 117
Machiavelli, Niccolo	34
Mannheim, Karl	26
Marduk	17, 26
Mirandola, Pico della	55f., 57, 64, 67, 82, 92, 103, 118, 125
Morgan, Lewis	95, 100, 111

Mumford, Lewis	121f.
Newton, Isaac	10, 74, 76, 82
Nietzsche, Friedrich	14, 37, 46, 50, 57, 60, 81, 83, 104f., 115
Nitschke, August	60
Novalis	15
Oresme, Nicolas de	10
Ortega y Gasset	10, 12, 55
Otto, Rudolf	66
Platon	27, 33, 101
Popper, Karl	15
Protagoras	67, 77
Ptolemaios	65f.
Ranke, Leopold von	26, 30, 67
Rapp, Friedrich	9, 91, 103
Rousseau, Jean-Jacques	34, 54, 96, 109, 120, 123
Rüsen, Jörn	16, 18, 27, 43, 53, 75, 110
Saint-Hilaire, Geoffroy de	111
Schelling, Friedrich W. J. von	19, 37, 43, 45, 52, 81, 85, 125
Schelsky, Helmut	123
Schlegel, Friedrich	15
Schleiermacher, Friedrich	32f.
Schumpeter, Joseph A.	59
Sennett, Richard	36, 94
Simmel, Georg	118
Sisyphos	115
Sobolev, Dennis	30

Solon	61, 64
Sombart, Werner	76, 90
Spencer, Herbert	59, 117, 119
Spengler, Oswald	29, 37, 90, 93, 100, 107, 118f., 123
Starobinski, Jean	81
Thompson, William I.	63
Thoreau, Henry D.	53, 95
Thukydides	17, 67
Tiamat	17
Toynbee, Arnold	100, 116, 119
Tubalkain	122
Virilio, Paul	53, 75
Wallace, Alfred R.	117
Weber, Max	45, 70, 112
White, Hayden	26, 46, 52, 105
Windelband, Wilhelm	27

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Mythos und Wirklichkeit	20
Abb. 2: Geschichte als teleologischer Akt	28
Abb. 3: Die Welt als schöpferisches Innen	36
Abb. 4: Fortschritt als geplantes Wirken	41
Abb. 5: Wirklichkeit als geschichtliche Wirkung	44
Abb. 6: Diptychon der Aufklärung	46
Abb. 7: Drei Naturansichten	51
Abb. 8: Welten als selbstevidente Ordnungen	56
Abb. 9: Agonales Geschehen, in zeitgenössischer Sichtweise	59
Abb. 10: Weltkarte des Hekataios	65
Abb. 11: Weltkarte der Beatus-Apokalypse	65
Abb. 12: Welt als Vektor	74
Abb. 13: Die Neue Welt, nach Osten blickend	79
Abb. 14: Welt als Wille und Vorstellung, in zentraler Perspektive	81
Abb. 15: Raum als künstliche Welt	83
Abb. 16: Des Menschen zweite Natur	86
Abb. 17: Neue Stadtlandschaften	93
Abb. 18: Neue Welten, retrospektiv	104
Abb. 19: Ideale Landschaft	108
Abb. 20: Kausalität als Artefakt	115
Abb. 21: Zivilisation als soziales Format	122
Abb. 22: Diptychon einer postmodernen Welt	123